

Ilaria Macconi Heckner

**CRISI DELLA PARROCCHIA
E
EROSIONE DEL TRADIZIONALE STILE DI VITA
DEI CATTOLICI IN ITALIA E IN SVIZZERA
NEGLI ANNI CINQUANTA**

**I casi campione nella diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo,
nella diocesi di Lugano e in quella di Porto-Santa Rufina**

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen
Fakultät der Universität Freiburg (CH)

Genehmigt von der Philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren
Urs Altermatt (1. Gutachter) und Francis Python (2. Gutachter),
Freiburg, den 9. Juni 2010
Prof. Dr. Thomas Austenfeld, Dekan

INDICE

INTRODUZIONE

PARTE PRIMA	1
PERCORSI STORIOGRAFICI E METODOLOGICI	
CAPITOLO I	2
SPUNTI E PREMESSE DI RICERCA DALLA STORIOGRAFIA RELIGIOSA IN ITALIA	
1. Da una storia “istituzionale” a una storia sociale della chiesa	2
1.1. Il “religioso vissuto” al centro dell’attenzione dello storico	5
1.1.1. Qualche esempio di ricerche su parrocchie e parroci	6
2. L’approfondimento dell’aspetto “locale” e pastorale della chiesa	9
3. Il rapporto tra chiesa e società moderna	12
CAPITOLO II	14
LA STORIA DELLA CHIESA E DEL CATTOLICESIMO IN SVIZZERA. ELEMENTI DI RIFLESSIONE E PROSPETTIVE METODOLOGICHE	
1. L’emarginazione dei fenomeni religiosi dalla storiografia nazionale	14
2. Il mutamento di paradigma negli anni Settanta	17
3. Gli anni Ottanta e la definitiva affermazione di una storia sociale del cattolicesimo svizzero	19
4. La rivalutazione della quotidianità cattolica e della religiosità popolare	22
4.1. Friburgo centro della storiografia religiosa	23
5. Verso un approccio più globale ed ecumenico	26
PARTE SECONDA	28
LA DIOCESI DI LOSANNA, GINEVRA E FRIBURGO. II CASO ESEMPLARE DEL CANTONE DI FRIBURGO FRA TRADIZIONE E MODERNIZZAZIONE	
CAPITOLO I	29
DELIMITAZIONE TERRITORIALE, EVOLUZIONE STORICA, ORGANIZZAZIONE AMMINISTRATIVA DELLA DIOCESI DI LOSANNA, GINEVRA E FRIBURGO	
1. Breve sguardo d’insieme	29
1.1. Origine e confini	29
1.2. I difficili rapporti fra Stato e Chiesa	30

2. Struttura e composizione demografica	33
2.1. Popolazione, decanati e parrocchie	33
2.2. Gli equilibri confessionali	37
3. Gli amministratori diocesani nel secondo dopoguerra	38
3.1. Il vescovo François Charrière (1945-1970)	38
3.2. I vicari generali e il vescovo ausiliare di mons. Charrière	40
CAPITOLO II	42
IL CANTONE DI FRIBURGO	
NEL PROCESSO DI MODERNIZZAZIONE	
1. I principali cambiamenti a livello economico e sociale	42
1.1. Un cantone a base prevalentemente rurale e a forte intervento statale	42
1.2. Industrializzazione e nuove condizioni di vita	44
1.3. Urbanizzazione e erosione dell'universo rurale	44
2. L'evoluzione della popolazione nel secondo dopoguerra	46
2.1. Dal punto di vista statistico	46
2.2. Dal punto di vista della "mobilità"	47
2.3. Nelle dinamiche interpersonali: lo sgretolamento della tradizionale famiglia cristiana	48
CAPITOLO III	52
RELIGIOSITA' VISSUTA E PRATICA DOMENICALE	
NEL CANTONE DI FRIBURGO NEL SECONDO DOPOGUERRA	
1. Uno sguardo in generale: pratica religiosa, mentalità e costumi in trasformazione	52
1.1. La parola ai parroci friburghesi: l'analisi dei "quaesitas"	52
1.1.1. La famiglia sempre meno principale educatrice dei figli	53
1.1.2. Il dovere della santificazione della festa messo in pericolo dall'avanzare della società dei consumi	55
1.1.3. La "corruzione" dei costumi	60
2. L'assistenza alla messa nella parrocchie cittadine	63
2.1. Problemi di pastorale urbana	63
2.2. La situazione in cifre	65
2.2.1. La consultazione domenicale del 18 marzo 1956 a Friburgo	65
2.2.2. La nuova consultazione del 5 dicembre 1965	67
2.3. Necessità di nuovi metodi di evangelizzazione in ambito urbano	70
3. La vitalità religiosa delle zone contadine del cantone di Friburgo	73
3.1. Perdita di omogeneità della parrocchia rurale e allentamento del vincolo comunitario	74
3.2. La pratica religiosa in crisi: la situazione nella parrocchia di Düringen	75
3.3. Per una maggiore attenzione alle mutate condizioni dell'esistenza	79
3.4. I risultati dell'inchiesta Pilloud (1957) sull'universo rurale	82
3.4.1. La pratica religiosa per sesso, classe d'età e provenienza geografica	83

3.4.2. Messa festiva e ambito lavorativo a confronto	84
3.4.3. Esodo dalle campagne, pendolarismo e sgretolamento della comunità parrocchiale rurale	85
4. Verso una pastorale ‘sovraparrocchiale’	87
4.1. La “pastorale des ensembles”	87
4.2. Le missioni regionali: per un approccio di settore	90
4.2.1. Un esempio concreto: la missione in Gruyère	92
4.3. Il richiamo paterno del vescovo Charrière ad una fede più sentita	96
 CAPITOLO IV	99
II CLERO DIOCESANO DAL SECONDO DOPOGUERRA ALL’INIZIO DEGLI ANNI SESSANTA: DIFFICOLTA’ DI RECLUTAMENTO E CRISI GENERALE	
 1. Uno sguardo dal punto di vista statistico	99
1.1. Evoluzione generale delle vocazioni e situazione specifica del cantone di Friburgo	99
1.2. Elementi caratterizzanti il clero nel secondo dopoguerra	101
1.2.1. Scarsità numerica	101
1.2.2. Progressivo invecchiamento del corpo ecclesiastico	102
1.2.3. Squilibrio nel ‘carico pastorale’ del parroco	103
2. Le cause del calo vocazionale e della scarsità di personale ecclesiastico	105
2.1. Cause ‘esterne’	105
2.1.1. L’irrompere della società dei consumi e la mancanza di una solida educazione morale-religiosa	105
2.1.2. La dissoluzione dell’universo rurale e la perdita di attrattiva del sacerdozio	108
2.2. Cause ‘interne’	110
2.2.1. Insicurezza personale e inadeguatezza degli strumenti pastorali a disposizione	110
2.2.2. Insufficiente preparazione spirituale	112
2.2.3. Difficoltà di inserimento nella vita parrocchiale	113
2.2.4. Necessità di una riorganizzazione dei compiti e di un ripensamento del ministero sacerdotale	115
3. Alcuni degli interventi del vescovo Charrière a favore del suo clero	116
3.1. Per incentivare le vocazioni alla vita sacerdotale	116
3.2. Per un miglior impiego dell’“équipement pastoral” diocesano	119
3.2.1. Le reazioni del clero friburghese	120
3.3. Per una pastorale “missionaria” e volta alla cooperazione con i laici	123
 CAPITOLO V	126
IN SINTESI	

PARTE TERZA	131
LA DIOCESI DI LUGANO A CAVALLO TRA LA REALTA' SVIZZERA E QUELLA ITALIANA	
CAPITOLO I	132
LA STORIA 'TRAVAGLIATA' DELLA DIOCESI DI LUGANO	
1. I confini diocesani	132
2. La questione diocesana	133
3. I rapporti tra Stato e Chiesa: dalla secolarizzazione alla pacificazione	135
3.1. Nell'Ottocento: l'aspro scontro culturale-religioso e politico	135
3.2. Nel Novecento: il mondo cattolico tra rafforzamento e dissenso	138
4. I "pastori" della diocesi dagli anni della modernizzazione a quelli della contestazione	141
4.1. L'amministratore apostolico nel difficile periodo del secondo dopoguerra: Angelo Jelmini (1935-1968)	141
4.2. Il vicario generale (1956-1968) e primo vescovo titolare della diocesi di Lugano (1968-1978): mons. Giuseppe Martinoli	144
CAPITOLO II	146
II CANTONE SOTTO LE SPINTE DELLA MODERNIZZAZIONE	
1. Il territorio	146
1.1. Confini naturali e trasformazioni territoriali	146
1.2. Urbanizzazione e mutamento del volto del paese nel secondo dopoguerra	149
2. Le risorse economiche	151
2.1. Il forte intervento statale: l'economia ticinese dalla stagnazione allo sviluppo	151
2.2. Immigrazione straniera e crescita del settore industriale dalla fine degli anni Cinquanta	153
3. La popolazione	155
3.1. Densità demografica e flussi migratori	155
3.1.1. La fuga verso l'estero durante l'Ottocento	155
3.1.2. L'inversione di tendenza nel secondo dopoguerra	157
3.2. La nascita dell'agglomerato urbano e lo spopolamento delle campagne	159
4. La società	161
4.1. Sfaldamento del nucleo familiare tradizionale	161
4.1.1. Nuovi comportamenti riproduttivi e dinamiche familiari	161
4.2. Il mondo cattolico di fronte alla "dissoluzione" della famiglia cristiana	164

CAPITOLO III	171
FEDE QUOTIDIANA E PRATICA RELIGIOSA IN CRISI IN UN TICINO IN TRASFORMAZIONE	
1. Uno sguardo dentro il vissuto delle parrocchie ticinesi nel secondo dopoguerra: l'indebolimento dei tradizionali atti di devozione	171
1.1. Crescente inosservanza del precetto del riposo festivo e della santificazione della festa	173
1.2. Diminuzione della frequenza alla messa festiva e ai sacramenti	175
2. Le cause dello scadimento della pratica religiosa secondo i curati	179
2.1. Variazioni e similitudini nelle diverse tipologie parrocchiali	179
2.2. Le generali trasformazioni territoriali e demografiche di quegli anni	185
2.3. La "corruzione dei costumi"	188
2.4. L'indifferenza e ignoranza religiosa	191
2.4.1. I richiami di Angelo Jelmini sull'importanza della dottrina cristiana	193
2.4.2. Il commento di mons. Giuseppe Martinoli riguardo la scarsa conoscenza dottrinale dei suoi fedeli	195
3. Gli interventi per rafforzare la pratica religiosa e la fede del popolo ticinese	198
3.1. Il richiamo alla centralità della parrocchia contro lo scadere dello "spirito parrocchiale" e del senso comunitario	198
3.2. Il rinvigorimento della fede individuale e collettiva per frenare il dilagare del materialismo ateo	200
3.3. L'appello a un maggiore impegno per ostacolare la "marginalizzazione" di Cristo e della religione nella società	204
3.4. L'aggiornamento dei metodi di apostolato	207
3.4.1. 'Ripensamento' e riadattamento dei confini parrocchiali	207
3.4.2. Potenziamento del ruolo dei laici nella pastorale	209
CAPITOLO IV	214
IL CLERO DELLA DIOCESI DI LUGANO	
1. Il personale ecclesiastico diocesano dal tardo Ottocento alla fine del 1960	214
1.1. Consistenza e evoluzione numerica	214
1.2. Il problema della scarsità di parroci	217
2. L'andamento delle vocazioni alla vita sacerdotale nel secondo dopoguerra	219
2.1. Riduzione nel numero dei nuovi ordinati	219
2.2. La preoccupazione e gli interventi del vescovo Jelmini	224
3. La riflessione sulle cause e sugli aspetti principali della crisi del sacerdozio	226
3.1. Evoluzione della società in senso materialistico e perdita di importanza della figura del parroco	227

3.2. “Smarrimento” personale e del senso della missione sacerdotale	229
3.2.1. Necessità di un aggiornamento culturale-pastorale e di un maggiore approfondimento spirituale per il prete	232
3.3. Impostazione “edonistica” della vita e crisi della famiglia cristiana	236
CAPITOLO V	239
IN SINTESI	
PARTE QUARTA	246
LA DIOCESI DI PORTO-SANTA RUFINA TRA CAMPAGNA LAZIALE E PERIFERIA ROMANA	
CAPITOLO I	247
CONFIGURAZIONE GEOGRAFICA, ORGANIZZAZIONE AMMINISTRATIVA E CARATTERE TERRITORIALE-PRODUTTIVO DELLA DIOCESI DI PORTO-SANTA RUFINA	
1. Introduzione	247
1.1. L’origine antica	247
1.2. L’estensione dei confini e la ripartizione amministrativa	249
1.3. La gerarchia ecclesiastica diocesana dal secondo dopoguerra agli anni Sessanta	250
1.3.1. Una figura prestigiosa di vescovo: Eugène Tisserant (1946-1966)	250
1.3.2. I vescovi ausiliari: mons. Pietro Villa e mons. Tito Mancini	252
2. Trasformazione del territorio laziale e intervento dello Stato	253
2.1. Dal latifondo alla bonifica delle aree costiere	255
2.2. La Riforma agraria degli anni Cinquanta	257
3. Sviluppo economico della regione Lazio	260
3.1. Dal predominio dell’agricoltura a quello del settore terziario	261
3.2. Il lento avvio dell’industria e il veloce avanzare dell’urbanizzazione	264
3.3. Permanenza del “volto” rurale della diocesi di Porto-Santa Rufina	267
CAPITOLO II	269
CONSISTENZA DEMOGRAFICA E STRUTTURA PARROCCHIALE	
1. Popolazione e parrocchie in trasformazione	269
1.1. L’evoluzione generale dagli anni Venti alla fine degli anni Ottanta	269
1.2. Alcuni casi esemplari	271
2. Ammodernamento ‘strutturale’ della diocesi	273
2.1. L’insufficienza dei luoghi di culto	273
2.2. I primi risultati raggiunti	274

CAPITOLO III	276
LA PRATICA RELIGIOSA E LA SANTIFICAZIONE DELLA FESTA	
1. Il quadro generale e gli interventi nell'immediato dopoguerra	276
1.1. La preoccupazione del vescovo per l'indebolimento della pratica religiosa e la prima visita pastorale (1948-1951)	276
1.2. La <i>Peregrinatio Mariae</i> per il "rinvigorimento della fede" (1950)	278
2. Per un approccio più metodologico alla questione: l'inchiesta sulla santificazione della festa (1951)	280
2.1. I risultati poco rassicuranti	280
2.2. Le cause principali della scarsa partecipazione alla messa domenicale	281
2.2.1. L'ignoranza religiosa e il maggior desiderio di svago della popolazione	281
2.2.2. Gli impegni lavorativi e la carenza di strutture parrocchiali adeguate	282
2.2.3. L'influsso negativo del turismo sulle parrocchie del litorale laziale	284
2.3. La risposta del vescovo	285
2.3.1. Comprensione per le difficoltà esistenziali e infrastrutturali	285
2.3.2. L'appello per un maggior impegno del laicato nell'opera di evangelizzazione	287
3. Verso una "pastorale specializzata"	288
3.1. La seconda visita pastorale (1953-1956)	288
3.1.1. L'acutizzarsi dei problemi già esistenti	288
3.1.2. La diffusione della società dei consumi	289
3.1.3. L'esperienza dei Centri Missionari Mobili	291
3.2. La terza visita pastorale (1958-1962) e la situazione religiosa della diocesi alla fine dell'episcopato di Eugène Tisserant	292
 CAPITOLO IV	 295
I TRATTI PRINCIPALI DEL PERSONALE ECCLESIASTICO DIOCESANO	
1. Scarsità numerica	295
1.1. Breve sguardo d'insieme	295
1.2. Le cause	296
1.2.1. Il calo delle vocazioni. Preoccupazione e interventi	296
1.2.2. Il naturale processo di invecchiamento	299
2. "Inadeguatezza" culturale e pastorale dei parroci	301
2.1. Le difficoltà nell'opera di evangelizzazione	301
2.2. I richiami del vescovo al sacerdozio come missione che necessita di aggiornamento e preparazione	303
3. L'impegno sociale e 'politico' del clero diocesano	305
3.1. Per una maggiore attenzione al mondo del lavoro	305
3.2. La decisa condanna del materialismo ateo e del comunismo	306

3.3. Il comportamento elettorale dei fedeli di Porto-Santa Rufina e gli interventi del vescovo	308
CAPITOLO V	312
QUALCHE CENNO ALLA SITUAZIONE SOCIO-RELIGIOSA DI ROMA E DELLA SUA PERIFERIA NEL SECONDO DOPOGUERRA	
1. La città cambia volto	313
1.1. Esplosione demografica e urbanizzazione	314
1.2. Accrescimento delle strutture ecclesiastiche della capitale	318
2. Lo scadimento della vita religiosa nella diocesi di Roma	319
2.1. Inadeguatezza funzionale e pastorale della parrocchia cittadina	319
2.1.1 Il caso di una parrocchia di periferia	322
2.2. Riflessioni pastorali	328
2.3. Scarsità del clero romano e delle vocazioni	331
3. Tentativi di recupero del “carattere sacro” della città	334
3.1. Dalla “Crociata della bontà” (1949) al primo Sinodo Romano (1960)	334
3.2. Roma ancora “città sacra”?	340
CAPITOLO VI	343
IN SINTESI	
1. L’antica diocesi di Porto-Santa Rufina	343
2. La città “eterna”	347
PARTE QUINTA	350
CONCLUSIONI	
CAPITOLO I	351
MODERNIZZAZIONE E EROSIONE DELLA RELIGIOSITA’ TRADIZIONALE: INDICATORI E CONSEGUENZE IN BREVE	
1. La crisi della parrocchia, centro della vita del cattolico	351
1.1. La parrocchia come istituzione: crisi di “carattere funzionale”	352
1.2. Crisi di carattere “ideologico”: il calo delle vocazioni e il depotenziamento della missione sacerdotale	358
2. La diminuzione della pratica religiosa e la “desacralizzazione” della domenica	360
3. Per concludere: la risposta della chiesa	364
APPENDICE	367
Annessi	367
Lista delle abbreviazioni	377

BIBLIOGRAFIA	378
Fonti	378
Letteratura	387

INTRODUZIONE

Gli anni Cinquanta furono il teatro di un globale processo di trasformazione che interessò ogni aspetto della vita dell'uomo. La ripresa economica del periodo postbellico, l'incalzante industrializzazione e urbanizzazione, l'intenso aumento demografico, determinarono profondi cambiamenti non solo sul piano economico e sociale, ma anche sullo stile di vita e sul sistema di valori delle persone. A partire dal secondo dopoguerra i cattolici italiani e quelli svizzeri iniziarono ad allontanarsi dalle prescrizioni della loro chiesa e dai modelli di comportamento un tempo tradizionalmente accettati. La conseguenza fu un generale mutamento dei costumi ed una progressiva erosione della religiosità tradizionale, come la crisi attraversata dalla parrocchia in questi due paesi testimonia.

1. Precisazione delle finalità e delimitazione dell'ambito della ricerca

In questo studio ci proponiamo di tracciare le linee essenziali attraverso le quali si è determinata quella che molti storici non esitano a definire una vera e propria "frattura" fra la chiesa e la società moderna. Nella ricerca delle cause scatenanti, ci concentriamo soprattutto sulle modificazioni intervenute all'interno della parrocchia. Queste, a nostro avviso, possono essere considerate al tempo stesso l'indicatore e la causa principale di un processo che per buona parte delle gerarchie ecclesiastiche del secondo dopoguerra portò ad una generale "scristianizzazione" della società. Puntando l'attenzione sull'istituto parrocchiale, inserito in una specifica realtà territoriale-amministrativa, vogliamo privilegiare un approccio per così dire dal basso e locale al problema. Di qui la scelta di alcune parrocchie campione all'interno della diocesi di Friburgo, Losanna e Ginevra, della diocesi di Lugano e della diocesi italiana di Porto e Santa Rufina¹. Poiché è lecito paragonare solo eventi e situazioni che presentino anche tratti simili, abbiamo considerato all'interno della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo esclusivamente la situazione delle parrocchie friburghesi. Negli altri casi infatti, la presenza dei cattolici della "diaspora" avrebbe falsato la nostra analisi. Abbiamo scelto queste diocesi perché ognuna, pur essendo caratterizzata da tratti peculiari e distintivi legati alla sua origine storica,

¹ A parte la diocesi di Porto e Santa Rufina, dove per le dimensioni ridotte del territorio abbiamo preso in considerazione tutte le sue parrocchie, per le altre due diocesi ne abbiamo scelto un campione abbastanza eterogeneo che potesse rispecchiare al massimo la diversità diocesana. Le parrocchie sono state dunque selezionate in base alla loro composizione demografica (numero degli abitanti), caratterizzazione geografica (rurali, urbane, di lago, ecc.) e produttiva (agricole, industriali, turistiche).

situazione economico-territoriale, evoluzione demografica, ecc. , è stata investita in questi anni da trasformazioni che nelle conseguenze le accomunano tutte e tre: l'erosione dei costumi religiosi delle loro popolazioni.

Gli anni centrali della nostra ricerca sono quelli che vanno dalla fine della seconda guerra mondiale agli inizi degli anni Sessanta. E' infatti proprio in questo periodo che si possono ritrovare i fattori scatenanti e i prodromi dei cambiamenti che portarono nei due paesi ad un nuovo modo di concepire l'esistenza e la religione. La nuova visione del mondo che si affermò in maniera dirompente durante gli anni della contestazione giovanile e nella fase post-conciliare, ha infatti origine nel generale processo di modernizzazione del secondo dopoguerra.

Da quanto finora affermato risulta inoltre evidente che il nostro studio si pone nell'ambito della storia sociale e della mentalità, sia per le finalità che si prefigge, sia per l'approccio metodologico.

2. “Definizione” dell’oggetto di studio: la parrocchia

La parrocchia, come abbiamo già sottolineato, è l'oggetto principale della nostra ricerca, poiché rappresenta il luogo dove si esprime la “religiosità vissuta” del popolo fedele, dove prendono corpo riti e tradizioni tipiche del mondo cattolico. Quando si parla di parrocchia, non la si può vedere soltanto come un'istituzione, inserita in una specifica situazione territoriale e parte di una determinata suddivisione amministrativa, o come un'organizzazione sociale, per via delle varie attività che si svolgono al suo interno. Essa è da considerare soprattutto in riferimento alla comunità di persone che ne fanno parte: i fedeli e i parroci. Non bisogna infatti dimenticare l'importante significato “spirituale” che la dottrina cattolica le assegna, quale luogo primario di trasmissione del messaggio evangelico e quindi di unione tra l'uomo e Dio. Così la definiva p. Angelico Alori durante la “Settimana della parrocchia” (che si tenne a Firenze nel novembre del 1951): “La Parrocchia quale comunità di base della grande società cristiana, è una comunità di esseri umani riuniti intorno a Gesù Cristo che vive in loro per mezzo della fede, della speranza e della carità. E' perciò una unione non solo di corpi, ma anche e soprattutto di spiriti: quindi un'unione spirituale e divina. La parrocchia risulta così un'organizzazione sociale a carattere spirituale (le anime) che affonda le sue radici nel mistero di G.C. vivente e operante nel mondo. [...] Da questa unione di G.C. con le anime dei fedeli risulta il corpo mistico di G.C. [...] della Chiesa universale è la cellula viva e integrante, riflettendo e racchiudendo in sé, come in un organismo strutturalmente completo, tutta la vita

dell'intera Chiesa"². L'istituto parrocchiale costituisce dunque l'unità fondamentale dell'apparato ecclesiastico. Come sottolineava lo storico Carlo Falconi alla metà degli anni Cinquanta, questo "è così essenziale alla Chiesa come la cellula al corpo. La Chiesa potrebbe perdere in un sol istante tutti i suoi ordini religiosi senza subirne un contraccolpo fatale. La dissoluzione dell'istituto parrocchiale [...] equivarrebbe, invece, alla sua morte"³. E proprio perché è il luogo privilegiato dove avviene la trasmissione dei valori religiosi, la parrocchia costituisce un indicatore privilegiato della religiosità di una popolazione. Così si legge al riguardo in un opuscolo degli anni Quaranta destinato alle giovani dell'Azione Cattolica italiana: "Ogni progresso morale e religioso, specialmente nell'ordine pratico, è in proporzione diretta alla maggiore o minore vitalità della parrocchia. E perciò problema non trascurabile per una più intensa ripresa della vita religiosa nelle popolazioni è la funzionalità dell'organismo parrocchiale [...]"⁴. Ancora più avanti si specificava: "Bisogna riconoscere questa verità: i trionfi nel campo della vita morale e religiosa della Chiesa come le momentanee e apparenti sconfitte dipendono dal trionfo o dalla depressione spirituale della parrocchia [...]"⁵. Come avremo modo di vedere nei capitoli che seguono, esiste dunque una stretta correlazione tra struttura parrocchiale e religiosità, poiché, in genere, non si ha una parrocchia attiva ed estesa lì dove la fede è in crisi e la devozione scarsa. Da non dimenticare, inoltre, che ancora per tutti gli anni Cinquanta l'azione pastorale della chiesa sia in Italia, che in Svizzera si basava essenzialmente sulla parrocchia ed era ritagliata sulla comunità dei fedeli ricompresa nei suoi confini territoriali. Il parroco svolgeva quindi un ruolo di primaria importanza, essendo egli stesso, per riprendere le parole di Antonio Parisella: "l'elemento di unificazione del popolo fedele e lo strumento di comunicazione con il corpo mistico della chiesa, veicolo di comunione con il vescovo [...]"⁶.

Non da ultimo la parrocchia è anche il luogo privilegiato dove l'uomo esprime per così dire il suo credo, attraverso la partecipazione ai principali atti di culto della liturgia cattolica. Per pratica religiosa intendiamo, dunque, tutta quella serie di comportamenti (frequenza alla messa, ai sacramenti, alle feste di precetto, ecc.) che riguardano la sfera esterna della vita di un cristiano e ci possono fornire un'indicazione dell'obbedienza

² Cfr. AAVV, *La comunità parrocchiale. Lezioni della "Settimana sulla Parrocchia" tenute presso il Centro Cattolico di Studi Sociali di Firenze dal 4 al 10 novembre 1951*, in: *Vita Sociale*, gennaio-aprile 1951, 3-81, qui 6-7.

³ Carlo Falconi, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945-1955). Saggi per una storia del cattolicesimo italiano nel dopoguerra*. Torino 1956, 329.

⁴ Mons. Biagio D'Agostino, *La parrocchia nella storia e nella vita della chiesa*, Milano 1940, 5.

⁵ Op. cit., 8.

⁶ Cfr. Antonio Parisella, *Clero e Parroci*, in: Andrea Riccardi, *Pio XII*, Roma/Bari 1984, 437-459, qui 441.

perlomeno formale che egli presta alla chiesa e alle sue prescrizioni. Siamo ben consapevoli che la religiosità di un individuo non si riduce solo a questo: è soprattutto il modo in cui egli imposta il suo rapporto con Dio e il mondo, i sentimenti che ne scaturiscono e l'interpretazione che dà dell'universo e della vita. Comprende cioè una varietà e complessità di aspetti che non possono essere misurati, come invece si può fare con la frequenza ai riti e l'osservanza delle regole morali. Intendiamo così chiarire che quando parliamo di religiosità o di vitalità religiosa, ci riferiamo unicamente a quegli aspetti esteriori che si possono tradurre in cifre (quantificare), senza per questo volerne sottovalutare il loro significato più profondo⁷. Uno degli atti più significativi della pratica religiosa e momento centrale della vita del cattolico nella società tradizionale, è la partecipazione alla messa domenicale. La celebrazione della messa, infatti, per riprendere un'espressione di Urs Altermatt, "prima di essere un fenomeno religioso, è un fattore sociologico e, più precisamente, socio-storico"⁸. I dati sulla frequenza alla messa ci forniscono importanti indicazioni non solo sulla 'religiosità' dell'individuo, ma anche sul legame tra questi e l'assemblea dei fedeli, il rispetto delle tradizioni comunitarie, ed in ultima analisi il suo rapporto con la chiesa locale.

A livello metodologico bisogna poi tener presente che la pratica religiosa di una determinata popolazione assume caratteristiche diverse non solo a seconda dei luoghi nei quali si manifesta, ma anche in rapporto ad altre condizioni che non quelle esclusivamente territoriali ed ambientali (per esempio, la situazione economica, la mentalità e le tradizioni prevalenti, il sistema normativo, l'organizzazione sociale e professionale, ecc.). Si comprende allora quanto sia importante ai fini della ricerca, come avverte Luciano Osbat, "ricostruire l'insieme delle condizioni che hanno agito sulla 'pratica religiosa', parallelamente alla raccolta dei dati che si riferiscono direttamente alla pratica stessa, per coglierla nel suo concreto realizzarsi in un luogo, in un tempo, in un ambiente, in uno stato dei rapporti economici, sociali, culturali, istituzionali"⁹. Anche in uno studio teologico-pastorale sulla chiesa locale dell'inizio anni Settanta è stato messo in evidenza

⁷ Senza diminuire la validità metodologica e la rilevanza dal punto di vista storico dell'analisi della pratica religiosa, Luciano Osbat ne evidenzia alcuni limiti. Come afferma: "Uno [...]: che non è definibile con precisione il confine tra la pratica religiosa che rimane obbedienza ad una norma positiva da quella che è manifestazione di un atto d'amore attraverso i gesti, i riti, le formule previste dalle norme. L'altro è che nemmeno si può determinare il momento nel quale, all'interno dell'osservanza delle norme, sparisce qualsiasi contenuto di fede per lasciare il posto al puro e semplice ripetersi di gesti senza nessuna partecipazione al significato dei gesti oppure addirittura in presenza di una fede religiosa diversa" (cfr. dell'autore, *La vita religiosa nell'Alto Lazio: alcune considerazioni generali, problemi di metodo e di utilizzazione delle fonti*, in: Antonio Cestaro, *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, Napoli 1980, 121-137, qui 124).

⁸ Cfr. Urs Altermatt, *Cattolicesimo e mondo moderno*, Locarno 1996, 253.

⁹ Osbat, *La vita religiosa nell'Alto Lazio*, 125.

il rapporto di influenza reciproca esistente tra parrocchia e società civile. Come si legge: “Da un lato, la parrocchia viene caratterizzata dalla società civile in tutte le dimensioni della sua concreta attuazione vitale, come del resto la stessa parrocchia determina la condotta dei suoi membri in questa società civile ed influenza così questa società stessa. Parrocchia e società civile stanno in un rapporto interdipendente”¹⁰. Questo spiega anche perché quando la società subisce un processo di trasformazione nel nostro caso di modernizzazione anche la parrocchia viene coinvolta nel mutamento e si determina spesso un rapporto di tensioni¹¹.

3. La scelta delle fonti

La volontà di attuare un approccio ‘dal basso’ ai fenomeni che attraversano le comunità oggetto di studio e di ‘dare la parola’ ai protagonisti della vita religiosa di questi anni (il vescovo, i preti, i fedeli), ci ha spinto a privilegiare le fonti parrocchiali¹². Fra queste, i formulari inviati dal vescovo ai parroci in preparazione della visita pastorale, nei quali si richiedevano informazioni su vari aspetti della vita della parrocchia. Le domande che ci hanno interessato maggiormente sono quelle riguardanti “il culto divino” (l’andamento della pratica religiosa e sacramentale) e “i costumi del popolo” (sul rispetto dei principali precetti della dottrina cattolica). Più che i dati statistici veri e propri difficili da verificare con altre fonti e spesso piuttosto lacunosi, di grande interesse sono le annotazioni e i commenti dei curati. Grazie a questi ci si è infatti potuti fare un’idea di come i pastori in cura d’anime percepissero i cambiamenti in atto nella comunità a loro sottoposta ed allo stesso tempo quali giudicavano essere i pericoli maggiori per la fede dei loro parrocchiani. Quando è stato possibile, le informazioni raccolte con i “quaesitas” sono state messe a confronto con quanto scritto nel rapporto quinquennale inviato alla Santa Sede dal vescovo, del quale si sono analizzate anche le lettere pastorali. Fonti preziose per ricostruire la vita religiosa del periodo preso in esame, sono anche i bollettini parrocchiali,

¹⁰ Cfr. Ferdinand Klostermann/Norbert Greinacher/Alois Müller/Richard Völkl, *La chiesa locale. Diocesi e parrocchie sotto inchiesta*, Roma 1973, 149.

¹¹ Gianni Ambrosio afferma addirittura che “[...] la parrocchia, in quanto figura storica e forma concreta di vita cristiano-ecclesiale, o modello di organizzazione ecclesiale, è strutturalmente una realtà in tensione dinamica fra la sua intuizione originaria e la sua concretizzazione storica, come realizzazione della Chiesa quale comunità ecclesiale locale in scambio continuo con la società” (cfr. *Le trasformazioni recenti: saggio di interpretazione socio-religiosa*, in: AAVV, *Chiesa e parrocchia*, Torino 1989, 53-69, qui 54).

¹² Sull’utilizzo di tali fonti cfr. Umberto Mazzone/Angelo Turchini (a cura di), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna 1990; Angelo Turchini, *Dai contenuti alla forma della visita pastorale. Problemi e prospettive*, in: AAVV, *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX Convegno di Studio dell’Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Grado 9-13 settembre 1991, Roma 1995, 133-158; Daniele Menozzi, *L’utilizzo delle “relationes ad limina” nella storiografia*, in: *Ricerca storica e chiesa locale*, 83-109.

le sezioni della rivista diocesana dedicate alla pastorale, i principali giornali e pubblicazioni di ispirazione cattolica. Le testimonianze e le memorie personali di sacerdoti ci hanno inoltre aiutato a capire meglio la portata di un fenomeno che ha determinato anche un profondo ripensamento della funzione e missione sacerdotale. Poiché le trasformazioni intervenute in questi anni interessano tutti i campi dell'agire umano e investono la società a vari livelli, anche gli strumenti utilizzati per rilevare tali cambiamenti sono per così dire di varia "natura". Non solo quindi documenti di carattere 'ecclesiastico', reperiti in tre differenti archivi diocesani, ma anche fonti statistiche e indagini sociologiche. I numerosi convegni e inchieste dell'epoca sono stati un ulteriore e prezioso contributo per capire la percezione che allora si aveva dei cambiamenti in atto e quali fossero le proposte di soluzione avanzate. Tali documenti ci hanno infatti aiutato a riportare in una prospettiva 'storica' gli innumerevoli dati e cifre raccolte.

4. Articolazione dell'opera

Il nostro lavoro si articola in varie sezioni di carattere tematico. Nella prima parte accenniamo a quegli studi che hanno maggiormente influenzato (e guidato) il nostro percorso di ricerca, soprattutto dal punto di vista metodologico e dell'approccio storico. Il breve excursus sulle principali trattazioni sulla chiesa in Italia e in Svizzera in epoca contemporanea, ci permette infatti di chiarire il significato e l'importanza di concetti quali la "religiosità vissuta", la "quotidianità cattolica", il "cattolicesimo popolare", ecc.

In ognuna delle tre sezioni che seguono (seconda, terza e quarta), l'attenzione è centrata su quanto avviene all'interno delle comunità parrocchiali delle singole diocesi scelte. Poiché, come abbiamo affermato in precedenza, esiste una stretta correlazione tra la vitalità religiosa di una determinata comunità e l'ambiente specifico nel quale essa è inserita, l'analisi della situazione religiosa è preceduta da quella sulle caratteristiche storiche (origine), territoriali-produttive e demografico-sociali della diocesi stessa. Vista la situazione particolare vissuta dalla Svizzera durante gli anni dello scontro confessionale, per la diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo, e per quella di Lugano, ci siamo soffermati più a lungo sulle fasi che hanno portato al loro sorgere e consolidamento. In un secondo momento mettiamo in evidenza gli effetti dirompenti che le generali trasformazioni intervenute nella società a partire dal secondo dopoguerra, hanno avuto sul tradizionale stile di vita dei cattolici. Gli indicatori principali sono la "dissoluzione della famiglia cristiana", la diminuzione delle vocazioni allo stato sacerdotale e

l'allontanamento dagli atti della pratica religiosa. Di volta in volta vedremo anche le principali iniziative prese dai pastori e dalle gerarchie ecclesiastiche per frenare quella che definivano una generale perdita di "senso religioso".

Nell'ultima parte (quinta) cerchiamo infine di uscire dall'ambito 'locale' e di ripercorrere le linee principali e generali attraverso le quali si attua la duplice crisi che attraversa la parrocchia nel secondo dopoguerra. Una crisi 'strutturale', in quanto è la stessa funzionalità dell'istituto parrocchiale ad essere messa in discussione; ma anche di carattere "ideologico", poiché interessa direttamente il mondo dei valori della comunità dei fedeli e i principi alla base della missione sacerdotale. Così facendo mettiamo anche in evidenza gli elementi che accomunano i nostri diversi casi di studio.

PARTE PRIMA

PERCORSI STORIOGRAFICI E METODOLOGICI

CAPITOLO I

SPUNTI E PREMESSE DI RICERCA DALLA STORIOGRAFIA RELIGIOSA IN ITALIA

1. Da una storia 'istituzionale' a una storia sociale della chiesa

Come scrive l'esperto di storia della chiesa Giacomo Martina, è soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, anche in seguito alla vittoria della Democrazia Cristiana e al lungo periodo degasperiano, che in Italia si afferma l'esigenza di approfondire a livello storico le radici culturali e il percorso politico dei cattolici. E' dunque in questi anni caratterizzati da profonde trasformazioni sul piano economico, sociale e culturale (basti pensare agli eventi del '68 e al Concilio Vaticano II), che va ricercato il punto di svolta e di rinnovamento della storia della chiesa in Italia.

La maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che è stata soprattutto la diffusione degli studi della scuola degli *Annales* (Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel) in Italia a dare uno stimolo decisivo a un profondo rinnovamento della ricerca storica, indirizzandola verso una dimensione più sociale e globale. Afferma al riguardo Martina: "Da una storiografia politico-diplomatico-militare ed economica si è passati ad una storia sociale; alla storiografia di vertice è succeduta quella di base, attenta a cogliere le forze profonde della storia, le condizioni concrete di vita, la mentalità, il comportamento pratico delle masse. La storiografia sociale a sua volta ha stimolato con Le Bras, il Poulat, ed altri la nascita della storiografia socio-religiosa, preoccupata della vita morale e religiosa dei fedeli. In questo contesto culturale, era ovvio approfondire le ricerche sul comportamento delle masse cattoliche, del laicato, nei suoi esponenti più qualificati ed influenti"¹. Anche lo storico Maurilio Guasco afferma che si deve in buona parte a Gabriel Le Bras se la chiesa non era più studiata esclusivamente nei suoi aspetti 'istituzionali', ma anche nell'interazione con la società nella quale era inserita. Per riprendere le parole di Guasco: "Fare storia delle istituzioni ecclesiastiche, per Le Bras, significava fare storia di una società, la Chiesa, che come tutte le società non esiste senza una struttura, un popolo ed una autorità. Si tratta di comprenderne i mutui rapporti, le

¹ Giacomo Martina, La storiografia italiana sulla chiesa dal Vaticano I al Vaticano II, in: Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (a cura di), Problemi di storia della Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II, Roma 1988, 15-105, qui 38.

interrelazioni, i conflitti; non per fare una storia di vertici o una storia della base, ma una storia globale, dove l'elemento centrale è il popolo credente, sono cioè coloro per i quali la società è nata e si è strutturata, gli uomini che hanno una certa fede"². L'approccio era decisamente innovativo, poiché l'interesse si spostava dalla chiesa concepita essenzialmente come istituzione gerarchica, alla chiesa intesa soprattutto come l'insieme del popolo fedele, cioè comunità. Lo storico iniziava ad indagare come e perché cambiavano i costumi religiosi, anche al fine di meglio comprendere l'influenza che la chiesa esercitava sulla società in un determinato periodo. Una delle opere più conosciute di Le Bras, *La Chiesa e il villaggio*³, dove al centro dell'indagine era la comunità parrocchiale, ha stimolato generazioni di storici non solo italiani a tentare un approccio locale e dal basso alla storia della chiesa. Sulla scia della sociologia religiosa francese, già nei primi anni Cinquanta uscirono anche in Italia studi su casi particolari di parrocchie⁴. Ed è proprio nel secondo dopoguerra che anche il mondo cattolico, di fronte alle profonde trasformazioni che la società italiana attraversava, iniziò ad interrogarsi sul ruolo della parrocchia in un mondo dove la chiesa non sembrava più rappresentare il principale punto di riferimento della vita delle persone⁵.

Oltre al diffondersi delle scienze sociali in Italia, anche il Concilio Vaticano II, come sottolinea Fulvio Salimbeni, ha notevolmente contribuito a modificare l'approccio metodologico dello storico della chiesa⁶. Il concilio, infatti, favorendo il dibattito

² Maurilio Guasco, *Storia della Chiesa, sociologia, teologia*, in: Antonio Cestaro (a cura di), *Studi di storia sociale e religiosa*. Scritti in onore di Gabriele De Rosa, Napoli 1980, 33-54, qui 39-40. Quale raccolta degli scritti più significativi di Le Bras sui problemi di storia sociale e religiosa, Guasco suggerisce i due volumi di *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955-56.

³ Pubblicato in italiano a Torino nel 1979.

⁴ Non è questo il luogo per una panoramica sulla sociologia religiosa in Italia. Vogliamo qui ricordare solo alcuni studi specifici sulla pratica religiosa: C. Pagani, *Inchiesta religioso-morale sulle maestranze di un centro industriale*, in: *Realtà sociale d'oggi*, 4(1951); C. Carli, *Risultati di un'indagine religioso-morale*, in: *Realtà sociale d'oggi*, 5(1951); Aldo Leoni, *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi. Saggio sulla pratica religiosa nella diocesi di Mantova*, Roma 1952; Maria Censi, *Studio ambientale di una parrocchia romana*, in: *Orientamenti sociali*, 11(1953); AAVV, *Il quartiere di periferia e la parrocchia*, Roma 1961.

⁵ Su questo punto torneremo in maniera più approfondita in seguito. Sulle trasformazioni attraversate dalla parrocchia e dalla chiesa in generale nel passaggio da una società rurale a una industrializzata, si vedano, per esempio: Gian Battista Guzzetti, *La parrocchia nelle recenti discussioni*, in: *La scuola cattolica* 11-12(1953), 415-138; *La parrocchia ieri e oggi*, in: *Orientamenti pastorali* 9(1966), 5-73. Per le discussioni sulla parrocchia cfr. ancora *La comunità parrocchiale. Lezioni della "Settimana sulla parrocchia"* tenute presso il Centro Cattolico di Studi sociali di Firenze dal 4 al 10 novembre 1951, in: *Vita sociale* 1-4(1952), 3-81; *La parrocchia. Aspetti pastorali e missionari. Atti della IV settimana nazionale di aggiornamento pastorale tenutasi a Bologna dal 14 al 18 novembre 1954*, Milano 1955; *La parrocchia. Funzioni e strutture della chiesa in un mondo secolarizzato. V colloquio europeo delle parrocchie*, Bologna 1969; *Parrocchia e strutture. Segno di comunione a servizio del carisma profetico. VI colloquio europeo delle parrocchie*, Bologna 1973; *Comunità cristiana, parrocchia e territorio. Atti della XXVIII settimana nazionale di aggiornamento pastorale (Roma 26-30 giugno 1978)*, Napoli/Roma/Andria 1978.

⁶ Cfr. Fulvio Salimbeni, *Problemi e prospettive di storia socio-religiosa*, in: Cestaro, *Studi di storia sociale e religiosa*, cit., 155-177.

teologico e intellettuale sui problemi della chiesa contemporanea, ha “provocato una radicale rimessa in causa di tutta la tradizione storica e culturale della religione e dell’istituzione ecclesiastica in cui essa si manifestava, dando nuovo impulso agli studi di storia religiosa”⁷. Il Concilio stesso, in particolare la sua influenza sulla chiesa universale e il mondo cattolico italiano, è stato uno dei temi maggiormente studiati dagli storici della chiesa, in primis da Giuseppe Alberigo⁸. Oltre all’esperienza conciliare, per Salimbeni anche la crisi del modello di sviluppo industriale ha fatto scaturire un nuovo interesse per la cultura contadina e la sua fondamentale componente del sacro.

Già a partire dagli anni Sessanta, dunque, studiosi quali per fare qualche esempio Gabriele De Rosa, Franco Bolgiani, Mario Rosa, posero le basi per una nuova storia della chiesa, più attenta alle manifestazioni locali della fede. In questi anni videro la luce periodici come la *Rivista di storia e letteratura religiosa* e le *Ricerche di storia sociale e religiosa*. Alla *Rivista di storia della chiesa in Italia*, nata già nel 1946, si aggiunsero solo per citare alcune delle riviste più significative il *Bollettino dell’archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia* (di *Vita e Pensiero*), la *Rivista di storia moderna e contemporanea* (editore Loescher, Torino), *Storia Contemporanea* (Il Mulino, Bologna). Nel 1980 nacque sotto la guida di Giuseppe Alberigo la rivista *Cristianesimo nella storia*. Dalla fine degli anni Sessanta in Veneto (1966) e nel Mezzogiorno (1968) operavano due centri di ricerca promossi da De Rosa per lo studio della storia religiosa locale⁹. Questi si muovevano sulla strada iniziata dalla “Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII”, istituita da Giuseppe Dossetti a Bologna nel 1953.

⁷ Op. cit., 161-162.

⁸ Si veda, a titolo di esempio: Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni, *Per una storicizzazione del Vaticano II*, in: *Cristianesimo nella Storia*, 2(1993); i 5 volumi della *Storia del Concilio Vaticano II*, Bologna 1995-2000; dello stesso Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II 1959-1965*, Bologna 2005 e *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009.

⁹ Riprendiamo al riguardo le parole di Fulvio De Giorgi: “Il Centro studi per le Fonti della storia della Chiesa nel Veneto si occupava della regestazione e dello studio delle visite pastorali, focalizzando l’attenzione sulla parrocchia e la pietà ‘istituzionalizzata’. Il Centro di studi e di ricerche socio-religiose nel Mezzogiorno approfondiva il carattere ‘ricettizio’ della Chiesa meridionale, visto come carattere negativo predominante al quale si contrapponeva la ‘pastoralità’ di esemplari vescovi tridentini. Si tratta di quella *via italiana* della storia religiosa, affermata dal convegno di Carpaccio-Paestum del 1972, che vuole evitare ogni scissione tra Chiesa-istituzione e popolo cristiano e che, nella categoria di storia socio-religiosa, accoglie superandole in un impianto storicistico le suggestioni di De Luca sulla pietà, di Bremont sul sentimento religioso, di Le Bras sulla sociologia religiosa” (Cfr. *La storia locale*, in: Luigi De Rosa (a cura di), *La storiografia italiana degli ultimi trent’anni. III. Età contemporanea*, Bari 1989, 253-286, qui 255).

1.1. Il “religioso vissuto” al centro dell’attenzione dello storico

Gli anni Settanta, dunque, rappresentano un vero “momento di svolta” secondo un’espressione di Agostino Giovagnoli per la storia della Chiesa in Italia in epoca contemporanea¹⁰. Gabriele De Rosa è stato il primo ad esprimere l’esigenza di una storia della chiesa che fosse soprattutto storia sociale e che ponesse maggiore attenzione al locale, in particolare alla parrocchia, e ai fenomeni religiosi che vi si sviluppavano. Per riprendere le parole dello stesso De Rosa: “Storia religiosa si è sempre fatta. Ma è chiaro che noi pensiamo oggi a un’altra storia religiosa, non a quella della spiritualità, delle dottrine, delle istituzioni ecclesiastiche, ma alla storia della struttura religiosa di un’intera regione. [...] Non pensiamo di fare storia della Chiesa in senso tradizionale, ma della società religiosa nei suoi nessi e rapporti con la società civile. [...] E’ chiaro che, facendo storia socio-religiosa, dobbiamo parlare della parrocchia, perché la parrocchia in molte regioni è stata ed è tuttora un fattore importante della vita sociale. Non solo nel Medio Evo, ma anche nell’età moderna e in buona parte di quella contemporanea tutta la vita civile è passata di lì”¹¹. Per De Rosa era fondamentale recuperare l’aspetto pastorale della storia della chiesa, la quale doveva diventare soprattutto storia del “religioso vissuto”¹². Una storia della Chiesa così intesa, acquistava maggiore respiro e diventava anche storia della realtà sociale nella quale la chiesa locale era inserita¹³. La parrocchia andava infatti analizzata in stretto rapporto con l’ambiente e la realtà circostante, dalla quale era profondamente influenzata. Così attuato, lo studio della parrocchia esce dai confini dell’istituzione stessa, per diventare storia sociale del popolo fedele. In definitiva si può

¹⁰ Agostino Giovagnoli, *La storia religiosa dell’Italia contemporanea*, in: Massimo Noro (a cura di), *Società, chiesa e ricerca storica. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Pietro Borzomati*, Caltanissetta/Roma, 2002.

¹¹ Gabriele De Rosa, *Storia socio-religiosa e regionalismo storico*, in: Bartolo Gariglio/Ettore Passerin d’Entrèves, *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, Bologna 1979, 93-110, qui 98.

¹² Cfr. Gabriele De Rosa, *Per una storia della Chiesa come storia del “religioso vissuto”*, in Id., *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX sec.*, Napoli 1983, 461-468.

¹³ Così scrive lo stesso De Rosa a commento dello stato della storiografia italiana sulla chiesa: “Due errori minacciano sempre il nostro lavoro, quando affrontiamo materia così delicata, come la storia religiosa: o istituzionalizziamo o sociologizziamo troppo [...]. Noi abbiamo costretto la storia religiosa in due compartimenti, tra loro a volta comunicabili: in uno abbiamo messo tutta la struttura giuridica della chiesa, con le sue diocesi e parrocchie, con i sinodi ed i concili, con i vescovi e i nunzi; nell’altro abbiamo messo le classi sociali, il popolo dei fedeli, il clero, i quali si muovono senza un perché o se si vuole con tanti perché, che hanno a che fare con tutto, tranne con la preghiera. Anzi, abbiamo escogitato un bel sistema di formule e formulette per imbozzolare preghiera, pietà, pellegrinaggi entro una storia di pure strutture mentali, di anomalie psichiche secolari o nel migliore dei casi di psicologie collettive [...]” (in: G. De Rosa, *Per una storia della parrocchia nel Mezzogiorno*, in: *La parrocchia nel Mezzogiorno. Dal medio evo all’età moderna. Atti del I incontro seminariale di Maratea (17-18 maggio 1977)*, Napoli/Roma-Andria, 1980, 11-37, qui 23-24.). Per un’ampia bibliografia delle opere di De Rosa, si rimanda a quella curata da Fulvio Salimbeni e pubblicata in Antonio Cestaro (a cura di), *Studi di storia sociale e religiosa in onore di Gabriele De Rosa*, Napoli 1980, 1325-1556.

affermare, prendendo a prestito le parole di Michel Vovelle, che Gabriele De Rosa ha tracciato una “via italiana” di storia religiosa, la quale “fa emergere senza rotture una progressiva dilatazione dell’ambito della ricerca nella storia religiosa”¹⁴. De Rosa supera la “lettura istituzionale e reverenziale di una storia all’antica”, ma allo stesso tempo “resta bene attento ad evitare ogni scissione indebita tra la storia della Chiesa come istituzione, o anche della pastorale attiva, e quella del popolo cristiano o cristianizzato studiato indipendentemente dalle sue strutture”¹⁵.

Si pongono nella prospettiva metodologica avanzata da De Rosa vari studi pubblicati all’inizio degli anni Ottanta, i quali si concentravano soprattutto sull’aspetto sociale e ‘movimentistico’ dei cattolici italiani. Si ricorda, qui, l’opera di Ettore Passerin d’Entrèves e quella degli storici che contribuirono alla nascita del Dizionario storico del movimento cattolico in Italia¹⁶. Nel giudizio di Giacomo Martina: “Accogliendo le tendenze della nuova storiografia, il Dizionario cerca di collegare il movimento cattolico con la storia della Chiesa (che non si riduce a quella della gerarchia, ma abbraccia anche la storia della pietà, della pastorale ecc.), e di inserirlo nella generale storia socio-economico-politica d’Italia. Interessa soprattutto cogliere le motivazioni religiose dei cattolici, anche nella loro azione sociale, la loro specificità, ma insieme il posto che occupano nel contesto generale del paese, nel suo sviluppo sociale ed economico”¹⁷. Oltre all’aspetto associativo del cattolicesimo, in questi anni si approfondì anche il tema della formazione culturale dei cattolici italiani, con grande attenzione soprattutto al modernismo¹⁸.

1.1.1. Qualche esempio di ricerche su parrocchie e parroci

A De Rosa si deve dunque l’inaugurazione di quel filone di studi nel quale è la parrocchia al centro dell’attenzione dello storico¹⁹. Seguendo questa linea, negli anni Ottanta hanno visto infatti la luce importanti ricerche centrate sull’istituto parrocchiale nel Meridione,

¹⁴ Michel Vovelle, La “via italiana” della storia religiosa, in: A. Lazzaretto Zanolo (a cura di), Dieci prolusioni accademiche, Vicenza 1985, 159-165.

¹⁵ Op. cit., 161.

¹⁶ Gariglio/Passerin d’Entrèves (a cura di), Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia, cit. e Francesco Traniello/Giorgio Campanini (a cura di), Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia, 3 voll., Casale Monferrato 1981-1984.

¹⁷ Martina, La storiografia italiana sulla Chiesa, cit., 58.

¹⁸ Tra le opere che ci offrono una sintesi della cultura dei cattolici italiani, cfr. Gregorio Penco, Storia della Chiesa in Italia, II, Milano 1978 e Pietro Scoppola, Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia, Bologna 1976.

¹⁹ Si veda, per esempio, curati dallo stesso De Rosa, AAVV, La parrocchia nel mezzogiorno dal medio evo all’età moderna. Atti del I incontro seminariale di Maratea (17-18 maggio 1977), Napoli-Roma 1980, cui seguirono gli atti del secondo incontro sulla parrocchia in Italia nell’età contemporanea.

ad opera fra gli altri di Mario Rosa²⁰, Antonio Cestaro²¹ e Pietro Borzomati²². Nello stesso periodo hanno avuto luogo anche vari seminari nei quali si analizzava la parrocchia soprattutto come luogo primario dove trovava espressione la religiosità di una determinata popolazione, con grande attenzione quindi all'ambiente sociale e geografico²³.

Il rinnovato interesse per il popolo fedele che si sviluppò in questi anni, si tradusse anche in un maggior approfondimento dell'opera svolta da coloro che avevano la cura pastorale dei credenti: i parroci²⁴. Per riprendere le parole di Giacomo Martina: "Dopo aver affrontato l'esame degli atteggiamenti politici del clero, gli studiosi si sono rivolti all'intima natura di queste vocazioni, nelle quali i motivi socio-economici e l'influsso ambientale era non di rado strettamente connesso con motivazioni religiose, alla formazione che esso riceveva (storia dei seminari), ai suoi metodi pastorali e culturali"²⁵. Gli studi sul clero nel secondo dopoguerra, come ci ricorda Maurilio Guasco²⁶, hanno un carattere spiccatamente regionale sul prete romano, il prete lombardo, ecc. o si concentrano su aspetti particolari della missione sacerdotale (preti operai, preti

²⁰ Dell'autore segnaliamo l'interessante saggio: *Le parrocchie italiane nell'età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra cinque e seicento*, Bari 1976, 157-182.

²¹ Cfr., per esempio, Antonio Cestaro, *Per una definizione tipologica e funzionale della parrocchia nel Mezzogiorno nell'età moderna e contemporanea*, in: Gabriele De Rosa (a cura di), *La parrocchia nel Mezzogiorno*, 1977, 165-189. Dello stesso autore si veda anche: *Strutture ecclesiastiche e società nel Mezzogiorno*, Napoli 1978; *Studi di storia sociale e religiosa in onore di Gabriele De Rosa*, Napoli 1980.

²² Pietro Borzomati, *La parrocchia in Calabria sotto l'aspetto storico-sociologico*, Catanzaro 1977; dello stesso autore, *Una comunità parrocchiale in un'area "industrializzata". S. Tommaso in S. Antonio a Terni*, in: *La parrocchia in età contemporanea; l'opera collettiva da lui curata su Chiesa e società a Caltanissetta all'indomani della seconda Guerra mondiale*, Caltanissetta 1984; *Chiesa e società meridionale dalla Restaurazione al secondo dopoguerra*, Roma 1991; *La parrocchia*, in: Mario Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Roma-Bari, 1997, 67-91. Si veda, infine, il più recente studio su *Aspetti e momenti di storia della vita consacrata e della chiesa nel Mezzogiorno*, Caltanissetta-Roma 2006. Per una bibliografia completa delle opere di Pietro Borzomati si rimanda a Massimo Noro (a cura di), *Società, chiesa e ricerca storica. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Pietro Borzomati*, Caltanissetta-Roma, 2002.

²³ Fra i più noti: AAVV, *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea. Atti del II incontro seminariale di Maratea*, 24-25 settembre 1979, Napoli 1983; AAVV, *La parrocchia luogo di comunione*, Caltanissetta 1980. Per approfondite informazioni bibliografiche sugli studi esistenti sulla chiesa nelle varie regioni italiane, cfr. AAVV, *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Grado 9-13 settembre 1991, Roma 1995.

²⁴ Per un aggiornamento bibliografico si veda l'ottimo saggio di Maria Lupi, *Clero italiano e cura pastorale in età contemporanea. Fonti e dibattito storiografico*, in: *RSCI*, n. 1, gennaio-giugno (2006), 69-89 e Giuseppe Battelli, *La recente storiografia sulla chiesa in Italia nell'età contemporanea*, in: *RSCI*, n. 2, luglio-dicembre (2007), 463-500 (sul clero in particolare, cfr. 489-494).

²⁵ Martina, *La storiografia italiana sulla chiesa*, cit., 85.

²⁶ Maurilio Guasco, *Il prete dall'Ottocento al Vaticano II: tra storia e storiografia*, in: Giacomo Martina/Ugo Dovere (a cura di), *I grandi problemi della storiografia civile e religiosa. Atti dell'XI Convegno di Studi dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Roma 2-5 settembre 1997, Roma, 1999, 299-322.

missionari, ecc.)²⁷. A livello metodologico, ancora una volta, come mette in rilievo Maria Lupi, è stata la scuola iniziata da Gabriele De Rosa a dare un notevole impulso allo studio dell'opera pastorale del prete e del suo ruolo di curato d'anime, dei problemi specifici con i quali era confrontato nello svolgimento della sua missione. Il fascismo, la guerra e la Resistenza, sono fra i periodi storici più approfonditi²⁸. Dopo la conclusione del Concilio Vaticano II furono pubblicate molte ricerche, prevalentemente di carattere socio-teologico, sulla "crisi di identità" che il clero diocesano attraversava nella società post-conciliare. Allo stesso tempo grande interesse è stato anche dedicato al problema del calo delle vocazioni, analizzato per l'Italia dal punto di vista quantitativo soprattutto da Giuseppe Brunetta²⁹. Fra i primi studi di carattere storico sui cambiamenti intervenuti nel ruolo e nella figura del parroco nella società italiana del secondo dopoguerra, vanno ricordati il contributo pionieristico di Antonio Parisella (*Clero e Parroci*) e quello di Luciano Allegra sul parroco come mediatore fra alta e bassa cultura³⁰. Per una sintesi della storia del clero in Italia, si rimanda soprattutto a Maurilio Guasco e a Mario Rosa³¹. Guasco, in particolare, ha cercato di presentare una storia del personale ecclesiastico che mettesse in rilievo soprattutto la "dialettica tra modelli normativi e concreta esperienza storica del clero"³². Come scrive l'autore stesso: "La storia del clero appare invece sempre più connessa non solo con la storia religiosa ed ecclesiale, ma con la storia della società, di cui è espressione e da cui è condizionato. La tentazione di sfumare eccessivamente l'identità del prete, di ridurlo a un ruolo puramente sociale è costante; ma [...] è pure costante un altro rischio, quello di considerarlo in una sfera inaccessibile, ammantato di sacro, dimenticando che le sue condizioni di vita, e quindi anche il suo modo di

²⁷ Guasco cita, per esempio l'opera di Cataldo Naro, *La chiesa di Caltanissetta tra le due guerre*, 3 voll., Caltanissetta 199. Qui l'autore approfondisce il modello spirituale del prete siciliano e la sua realizzazione nella prassi pastorale e in un contesto storico ben definito. Su questa linea si muovono pure gli studi di M. Manzo, *Il prete romano tra la missione del 1958 e il Sinodo del 1960*. Per un aggiornamento delle diverse ricerche a carattere regionale sui preti in Italia, Guasco rimanda alla più volte citata *Ricerca storica e chiesa locale in Italia*.

²⁸ Per i principali riferimenti bibliografici sul tema, si veda Guasco, *Il prete dall'Ottocento*, cit. e Lupi, *Clero italiano e cura pastorale*, cit.

²⁹ Si veda, per esempio, Giuseppe Brunetta, *L'evoluzione delle strutture e del personale ecclesiastico in Italia (1881-1991)*, in: *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, a cura di Giuseppe Brunetta e Antonio Longo, Firenze 1991, 130-155.

³⁰ Antonio Parisella, *Clero e parroci*, in: Pio XII, a cura di Andrea Riccardi, Roma-Bari 1984, 437-459; Luciano Allegra, *Il parroco: mediatore fra alta e bassa cultura*, in: *Storia d'Italia. Annali, IV: intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino 1981, 895-947.

³¹ Mario Rosa, *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari 1993; Maurilio Guasco, *Il modello del prete fra tradizione e innovazione*, in: Andrea Riccardi (a cura di), *Le chiese di Pio XII*, Roma-Bari 1986, 74-117; Maurilio Guasco, *La formazione del clero*, in: *La chiesa e il potere politico*, a cura di Giorgio Chiottolini/Giovanni Miccoli, *Annali 9 della Storia d'Italia*, Torino 1986, 629-715; Id. *Seminari e clero nel Novecento*, Milano 1990; Id. *Seminari e clero parrocchiale*, in: *Storia della chiesa*, vol. XIII, *I cattolici nel mondo contemporaneo* (a cura di Maurilio Guasco/Elio Guerriero/Francesco Traniello), Milano 1991, 327-364; Id., *Storia del clero in Italia dall'Ottocento ad oggi*, Roma-Bari 1997.

³² Cfr. G. Battelli, *La recente storiografia*, cit., 491.

interpretare il ruolo, sono figlie della storia, e che bisogna evitare di elevare a modello definitivo una forma storica in cui il sacerdozio è stato vissuto in una determinata epoca”³³.

Vari autori si sono infine dedicati allo studio di figure di singoli sacerdoti di grande rilevanza umana e pastorale, fra i quali, don Primo Mazzolari e don Lorenzo Milani. Nel clima di confusione e disagio che caratterizzò il secondo dopoguerra, Mazzolari e Milani cercarono di rispondere alle nuove esigenze dei fedeli, criticando spesso l’atteggiamento di condanna della chiesa nei confronti della società moderna³⁴.

2. L’approfondimento dell’aspetto “locale”³⁵ e “pastorale” della chiesa

L’allontanamento da una concezione monolitica della chiesa italiana e della sua storiografia è stato compiuto come già affermato grazie anche a quegli studi che puntavano l’attenzione sul rapporto tra una determinata chiesa locale e il fascismo. Fra gli altri, quelli di Andrea Riccardi per Roma, di Roberto Violi per Napoli, di Bruna Bocchini Camaiani e Francesco Margiotta Broglio per Firenze, di Umberto Monticone per l’Umbria³⁶. Si iniziò così a superare l’immagine storiografica di una chiesa italiana compatta ed omogenea, per giungere ad una visione più articolata e differenziata³⁷. Come sottolinea Andrea Riccardi al riguardo: “In connessione con la stagione di studi sulla Chiesa ed il fascismo e sulla classe dirigente cattolica, è emersa l’esigenza di guardare più

³³ M. Guasco, *Il prete dall’Ottocento al Vaticano II*, cit., 321.

³⁴ Sui due sacerdoti esiste una ricchissima bibliografia, per la quale rimandiamo a Martina, *La storiografia*, cit, e al saggio di Battelli, *La recente storiografia*, in particolare 492-493.

³⁵ Sull’evoluzione della storiografia religiosa verso una dimensione locale, si veda anche il contributo di Gabriele De Rosa, *Aspetti della storia locale, sociale e religiosa nell’età contemporanea*, in: Cinzio Violante (a cura di), *La storia locale. Temi, fonti e metodi della ricerca*, Bologna 1982, 173-185. Se si vuole approfondire il dibattito sulla storia locale in generale, si veda anche Fulvio De Giorgi, *La storia locale*, in: Luigi De Rosa (a cura di), *La storiografia italiana degli ultimi vent’anni. III. Età contemporanea*, Roma-Bari 1989, 253-286.

³⁶ Sarebbe qui troppo lungo enumerare le numerose e importanti opere sul tema, per le quali rimandiamo alle note con indicazioni bibliografiche contenute nell’introduzione di Agostino Giovagnoli, *La storia religiosa dell’Italia contemporanea*, in: Massimo Naro (a cura di), *Società, Chiesa e ricerca storica. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Pietro Borzomati*, Caltanissetta 2002, 265-286. Si vedano, in particolare, le annotazioni alla pag. 274.

³⁷ Giovagnoli afferma: “In questo senso, gli studi su Chiesa e fascismo hanno rappresentato l’avvio di un nuovo percorso storiografico che ha gradualmente superato un meccanico appiattimento sulle vicende politiche ‘di vertice’ per concentrarsi sullo studio di complessi microcosmi locali prima di tornare ad affrontare una prospettiva nazionale. E’ infatti importante sottolineare che l’approccio dalla ‘periferia’ e ‘dal basso’ non ha comportato necessariamente ‘la frantumazione’ degli studi sulla Chiesa cattolica in Italia. Al contrario, tale approccio ha preparato la strada ad un nuovo modo di vedere la storia della Chiesa in Italia nel suo complesso. Dagli studi attenti all’articolazione locale e alla ‘geografia’ sociale del cattolicesimo italiano, sono infatti cominciate gradualmente ad emergere anche elementi di riflessione sulla presenza della Chiesa in Italia come istituzione insieme articolata ed unitaria, capace, come poche altre, di una qualche funzione ‘nazionale’, seppure non nel senso in cui ciò è stato inteso tradizionalmente” (cfr. op. cit., 276-277).

in profondità la realtà della Chiesa, di comprendere chi erano i suoi pastori, quale cultura, quali idee, quale pastorale, animavano la sua compagine”³⁸.

Prendeva dunque slancio un filone di ricerca che puntava maggiormente l’attenzione sulla realtà particolare nella quale la chiesa, con i suoi pastori, era inserita³⁹. Seguono questo approccio, per esempio, l’opera collettiva sotto la guida di Andrea Riccardi sulle Chiese di Pio XII⁴⁰ e quella a cura di Giuseppe Alberigo sulle chiese del Concilio⁴¹. Lo stesso Riccardi, nell’introduzione al citato volume, ha aperto un acceso dibattito sulla questione se sia corretto parlare di una chiesa italiana, intesa come entità unitaria e omogenea. Per riprendere le sue parole: “Ma allora perché Chiese e non Chiesa italiana? Negli anni di Pio XII il cattolicesimo italiano è unitario ed uniforme, all’interno di quel processo di omologazione che sembra coinvolgere tutto il mondo cattolico. La presenza di grandi organizzazioni, come l’Azione Cattolica, la forte utilizzazione dei *mass media*, gli incalzanti messaggi del papa e del centro romano, cementano l’unità dei cattolici italiani. Tuttavia la chiesa non è soltanto quello che i suoi *leaders* desiderano, quasi fosse estranea alla sua storia e alle dinamiche della società”. Sottolineando quindi quanto fosse diversificata ed eterogenea la società italiana nel secondo dopoguerra, Riccardi ricorda che anche la chiesa presenta notevoli differenze a livello locale. “Le tradizioni ecclesiali, le situazioni locali, le personalità dei vescovi, hanno esercitato una influenza notevole nella minore o maggiore caratterizzazione di queste differenze [...]”⁴². In definitiva, conclude l’autore, “Si parla di Chiese, perché forse una Chiesa italiana, almeno nel senso pieno del termine, *non esiste*”⁴³.

In quest’ottica di recupero del locale al fine di presentare un quadro il più completo possibile della chiesa italiana, si inseriscono anche gli studi sui singoli vescovi. Al centro di tali ricerche vi è una specifica realtà ecclesiastica regionale e il suo pastore. Di questa realtà si vuole approfondire non solo la dimensione pastorale, ma anche quella sociale e per così dire ‘ambientale’⁴⁴. In questo senso, afferma ancora Riccardi nella

³⁸ Andrea Riccardi (a cura di), *Un vescovo meridionale tra modernizzazione e concilio*. Enrico Nicodemo a Bari (1953-1973), Bari 1989, 10.

³⁹ Cfr., per esempio, Francesco Malgeri, *Esperienze di ricerca e di studio sui rapporti fra le chiese locali e società in Italia prima e dopo la seconda guerra mondiale*, in: Pietro Borzomati (a cura di), *Chiesa e società a Caltanissetta all’indomani della seconda guerra mondiale*, Caltanissetta 1984, 15-30.

⁴⁰ Andrea Riccardi (a cura di), *Le chiese di Pio XII*, Roma-Bari 1984.

⁴¹ Giuseppe Alberigo (a cura di), *Chiese italiane e concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, Genova 1988.

⁴² Riccardi. *Le chiese*, VII-VIII

⁴³ *Ibid.*, VIII.

⁴⁴ Facciamo qui qualche piccolo esempio della vasta bibliografia sul tema: Bruna Bocchini Camaiani, *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione. L’azione pastorale di Elia Costa*, Bologna 1983; Giorgio Rumi/Angelo Majo, *Il card. Schuster e il suo tempo*, Milano 1979; Antonio Fappani, *Padre Giulio Bevilacqua, il cardinale parroco*, Brescia 1979; Antonio Acerbi, *Chiesa, cultura e società. Momenti e figure*

prefazione al suo volume sui vescovi italiani: “La storia dei vescovi è anche quella di Chiese locali e di popoli particolari, ma pure in qualche misura di città, regioni, società”⁴⁵.

Sempre a partire dagli anni Ottanta, furono pubblicate le prime opere che tentavano una ricostruzione globale della vita religiosa di una determinata diocesi. Ne sono un esempio i vari volumi sulla storia delle diocesi Lombarde, sulle diocesi del Veneto e sulla chiesa di Ivrea⁴⁶. Lo studio della chiesa locale nel secondo dopoguerra ricevette poi un nuovo impulso dal già citato Convegno di Grado del 1991, dal titolo “Ricerca storica e chiesa locale in Italia”⁴⁷. Il convegno si proponeva di fare un bilancio degli studi sul tema ed allo stesso tempo, come afferma Giacomo Martina, “di analizzare il carattere delle chiese locali nella loro specifica identità religiosa e culturale”⁴⁸. Su questa linea si muove anche Augusto D’Angelo con la sua ricerca sulla diocesi tuscolana⁴⁹, una delle poche esistenti per la chiesa nel Lazio, se si escludono quelle già citate di Riccardi sulla chiesa romana⁵⁰. Tra il 2007 e il 2008 sono infine stati pubblicati i tre volumi del “Dizionario storico delle diocesi italiane”, a cura di Luigi Mezzadri,

dal Vaticano I a Paolo VI, Milano 1988; Andrea Riccardi (a cura di), *Un vescovo meridionale tra modernizzazione e concilio*. Enrico Nicodemo a Bari (1953-1973), Bari, 1989; dello stesso autore, *Vescovi d’Italia*, Cinisello Balsamo 2000; Augusto D’Angelo, *L’episcopato italiano dalla frammentazione al profilo unitario*, Roma 2003.

⁴⁵ Riccardi, *Vescovi d’Italia*, cit., 7.

⁴⁶Cfr. *Storia religiosa della Lombardia*, a cura di Adriano Caprioli/Antonio Rimoldi/Luciano Vaccaro, 13 voll., Brescia 1986-2003; *Storia religiosa del Veneto*, a cura di Silvio Tramontin e Pierantonio Gios, 9 voll., Padova 1991-2002; *Storia della Chiesa di Bologna*, a cura di Paolo Prodi/Lorenzo Paolini, 2 voll., Bergamo 1997; *Storia della Chiesa di Cesena*, a cura di Marino Mengozzi, 2 voll., 1998, e *Storia della chiesa di Ivrea*, 3 voll., a cura di Maurilio Guasco/ Marta Margotti/Francesco Traniello, Viella 1998-2006.

⁴⁷ AAVV, *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*. Atti del IX Convegno di Studio dell’Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Grado 9-13 settembre 1991, Roma 1995. Per un ulteriore aggiornamento della storia diocesana e della storia della chiesa regionale, risulta molto utile anche il già citato saggio di Battelli, *La recente storiografia sulla chiesa in Italia*.

⁴⁸ Op. cit., 520. Nei contributi dei vari storici raccolti poi negli atti si ripercorrono infatti in maniera approfondita le principali linee di ricerca, problematiche e prospettive di sviluppo della storia della chiesa in Italia settentrionale (Lombardia, Veneto), centrale (Roma, Toscana), meridionale (Campania, Puglia, Calabria, Sicilia, Sardegna) e nord-orientale (Sud Tirolo, Istria, Trieste, Friuli), senza dimenticare il caso particolare della diocesi di Gorizia. Si rimanda quindi a queste pagine per dettagliate informazioni bibliografiche.

⁴⁹ Augusto D’Angelo, *All’ombra di Roma. La diocesi tuscolana dal 1870 alla fine della seconda guerra mondiale*, Roma 1995. Dello stesso autore si veda anche: *Il clero nella diocesi tuscolana tra il primo e il secondo dopoguerra*, in: *Latium* 8(1991), 213-247. Insieme a Fabio Tosi, D’angelo ha anche curato una raccolta delle lettere pastorali dei vescovi del Lazio, dal titolo: *Lettere pastorali dei cardinali suburbicari 1870-1958*, Roma 2005.

⁵⁰ Andrea Riccardi, *Roma città sacra? Dalla conciliazione all’operazione sturzo*, Milano 1979; Curia, *parrocchia e popolo di Dio*, in Camillo Brezzi/Carlo Felice Casula/Antonio Parisella, *Continuità e mutamento. Classi, economie e culture a Roma e nel Lazio (1930-1980)*, Milano 1981, 187-202; *Il partito romano nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Brescia 1983.

Maurizio Tagliaferri ed Elio Guerriero⁵¹, prezioso compendio della storia della chiesa locale in Italia.

3. Il rapporto tra chiesa e società moderna

Parallelamente all'avvio di studi sulla storia religiosa a livello regionale, si sviluppò anche una linea di ricerca, portata avanti in particolare da Giovanni Miccoli, che si proponeva di analizzare il complesso rapporto tra chiesa e società moderna⁵². Miccoli sostiene che per arrivare ad una storia della chiesa che sia slegata da ogni tipo di preconcepito personale o teologico, cioè per riuscire a fare una “storicizzazione sempre più approfondita e puntuale della chiesa in tutti i suoi aspetti”, non si può prescindere dallo studio dell'istituzione ecclesiastica nel suo rapporto con la società. Per riprendere le sue parole: “E' il nesso chiesa/società infatti la bussola per tale operazione [...]. Non è in se stessa, ma nella storia, nella società, che si attua la storia della chiesa ed è perciò qui che lo studio della storia della chiesa va condotto”⁵³. Le difficoltà spesso derivanti dal confronto tra la chiesa e la modernità, sono state poi approfondite da storici quali Giacomo Martina, Antonio Acerbi, Silvio Tramontin, Gregorio Penco e Francesco Malgeri, i quali hanno anche cercato di fornire una sintesi critica della storia della chiesa in Italia⁵⁴. Pietro Scoppola si è concentrato soprattutto sui fattori di crisi che caratterizzavano la società italiana del secondo dopoguerra e sulle sfide che ne derivavano per la chiesa cattolica, proponendo una nuova e appassionante lettura del fenomeno della secolarizzazione⁵⁵. La

⁵¹ Luigi Mezzadri/Maurizio Tagliaferri/Elio Guerriero, *Le diocesi d'Italia*, 3 voll, Cinisello Balsamo 2007-2008. Di impianto piuttosto tradizionale, il primo volume è dedicato alla sintesi storica delle regioni ecclesiastiche italiane; il secondo e terzo ripercorrono invece l'evoluzione e le principali caratteristiche statistico-geografiche delle singole diocesi italiane (500) in ordine alfabetico.

⁵² Fra i suoi studi più significativi si ricordano: *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I al pontificato di Giovanni XXIII*, in: *Storia d'Italia*, V/II, Torino 1974, 1497-1458; *Chiesa, partito cattolico e società civile*, in: Valerio Castronovo (a cura di), *L'Italia contemporanea 1945-1975*, Torino 1976, 191-252; *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi su rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985. Per un approfondimento dell'atteggiamento dei cattolici di fronte alle sfide poste dalla modernizzazione e dal Concilio, si veda anche Giorgio Campanini, *Cattolici e società fra guerra e post-concilio*, Roma 1990.

⁵³ Giovanni Miccoli, *Problemi e aspetti della storiografia sulla chiesa contemporanea*, in: Id. (a cura di), *Fra mito della cristianità*, 1-17, qui 12.

⁵⁴ Cfr. Giacomo Martina, *La chiesa in Italia negli ultimi cento anni*, Roma 1977; Gregorio Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, II, Milano 1978; Silvio Tramontin, *Profilo storico della Chiesa in Italia dall'unità ad oggi*; Francesco Malgeri, *La chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra*, in: Andrea Riccardi (a cura di), *Le chiese di Pio XII*, Roma-Bari 1984. Riprende questo filone anche lo studio più recente di Guido Verucci e Elio Guerriero (a cura di), *La chiesa in Italia dall'unità ai nostri giorni*, 1996. Vanno infine ricordati: Antonio Acerbi, *La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra chiesa e società negli ultimi cento anni*, Milano 1979; Giuseppe Alberigo/Giuseppe Ruggeri/Giannino Piana, *La chiesa italiana nell'oggi della fede*, Torino 1979; Giuseppe Alberigo, *Il cristianesimo in Italia*, Roma-Bari, 1989.

⁵⁵ Cfr. Pietro Scoppola, *Chiesa e società negli anni della modernizzazione*, in: Riccardi, *Le chiese di Pio XII*, 3-19; *La nuova cristianità perduta*, Roma 1985. Sempre sul tema del rapporto chiesa-società dei

secolarizzazione è anche al centro dell'attenzione di Daniele Menozzi, il quale la interpreta essenzialmente come il processo di emancipazione della chiesa e della religione dal potere temporale⁵⁶. Ancora Andrea Riccardi si è soffermato sul 'ruolo politico' più attivo che la chiesa – in particolare quella romana – ricoprì nel secondo dopoguerra, nel tentativo di riaffermare la sua presenza nella società⁵⁷. E il rapporto tra la chiesa cattolica e la politica è un tema che domina molte delle ricerche degli anni Novanta, come quella di Vittorio De Marco⁵⁸.

Negli ultimi decenni, quindi, si è sviluppato un vivace dibattito storiografico sul tema del confronto della chiesa, e più in generale del mondo cattolico italiano, con la società industriale e con le sue nuove dimensioni di massa. La novità principale dell'approccio consiste nel fatto che per la prima volta è stata posta al centro dell'analisi proprio la discrepanza esistente tra la visione 'ideale' che la chiesa ha del mondo, da un lato, e la realtà profondamente secolarizzata della società contemporanea, dall'altro.

consumi, si veda anche Elio Roggero, *Chiesa e modernizzazione*, Torino 1980; Vittorio Possenti, *Tra secolarizzazione e nuova cristianità*, Bologna 1986 e il recente volume a cura di Marco Impagliazzo, *La nazione cattolica: chiesa e società in Italia dal 1958 ad oggi*, Milano 2005. Elio Guerriero si è infine concentrato sull'operato dei cattolici all'interno della società moderna, nel suo volume *I cattolici nel mondo contemporaneo, (1922-1958)*, Milano 1991.

⁵⁶ Menozzi, *La chiesa italiana e la secolarizzazione*, Torino 1993.

⁵⁷ Cfr. per esempio, Roma "città sacra"? Dalla conciliazione all'operazione Sturzo, Milano 1979; *Il "partito romano" nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Brescia 1983; *Il partito romano. Politica italiana, chiesa cattolica e curia romana da Pio XII a Paolo VI*, Brescia 2007. Per un'analisi delle sfide che la chiesa cattolica deve affrontare dopo il crollo del muro di Berlino e delle ideologie tradizionali, si legga dello stesso Riccardi, *Intransigenza e modernità. La chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma-Bari 1996.

⁵⁸ Vittorio De Marco, *Le barricate invisibili. La chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)*, Galatina 1994. Il rapporto tra i cattolici e il potere politico è stato trattato in innumerevoli studi, fra i quali si ricordano: Giovanni Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile (1945-1975)*, in: Id., *Fra mito della cristianità*, cit., 371-427; Giorgio Vecchio, *Il conflitto tra cattolici e comunisti: caratteri ed effetti (1945-1958)*, in AAVV, *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra (1954-1958)*, Brescia 1988; Francesco Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e stato nella storia d'Italia*, Bologna 1991; Antonio Parisella, *Cattolici e DC in Italia. Analisi di un consenso politico*, Roma 2000.

CAPITOLO II

LA STORIA DELLA CHIESA E DEL CATTOLICESIMO IN SVIZZERA.

ELEMENTI DI RIFLESSIONE E PROSPETTIVE METODOLOGICHE¹

1. L'emarginazione dei fenomeni religiosi dalla storiografia nazionale²

L'approccio di carattere socio-culturale alla storia della chiesa e del cattolicesimo in Svizzera è un fenomeno piuttosto recente. Per lungo tempo, infatti, la storia ecclesiastica e religiosa è stata rilegata in una posizione subordinata nell'ambito storiografico di questo paese. I fenomeni religiosi sono stati, per così dire, "emarginati" dal contesto della ricerca scientifica ben oltre la metà degli anni Settanta. Rappresentano un'eccezione la monumentale *Helvetia Sacra*, il primo volume uscì nel 1972, la *Kirchengeschichte der Schweiz* in tre tomi di Rudolf Pfister e lo studio sul cattolicesimo svizzero di Alfred Stoecklin³. Opere di fondamentale importanza, in quanto prime nel genere, delle quali bisogna però sottolineare il carattere 'istituzionale' e l'approccio metodologico piuttosto tradizionale. In generale, infatti, quando gli storici svizzeri si sono occupati della chiesa, si sono interessati soprattutto all'istituzione ecclesiastica e al rapporto tra religione e politica. Come sottonea Urs Altermatt, che per primo ha portato avanti una ricerca di storia 'sociale' del cattolicesimo svizzero, gli storici in genere affidavano la trattazione scientifica dei movimenti religiosi del XIX e del XX secolo alla storia del folclore, alla sociologia o, appunto, alla storia classica della Chiesa. La conseguenza scrive Altermatt era che: "La storia ecclesiastica riduceva, in generale, la religione alla forma istituzionalizzata propria delle Chiese di confessione cristiana; la storia del folclore

¹ Per questo capitolo sono stati di fondamentale importanza: Franziska Metzger, Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: SZKG, 96(2002), 145-170; la parte introduttiva (cap. 1 e 2) del libro di Urs Altermatt, Cattolicesimo e Mondo Moderno, Locarno 1996; dello stesso autore, Kirchengeschichte im Wandel: Von den kirchlichen Institutionen zum katholischen Alltag, in: SZKG 87(1993), 9-31 e Vom Defizit in der Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Anmerkungen zur zeitgenössischen Katholizismusforschung in der Schweiz, in: SZKG 83(1989), 233-245; il saggio ad opera di Urs Altermatt/ Catherine Bosshart-Pflugger/ Francis Python, Katholiken und Katholizismus im 19. Und 20. Jahrhundert, in: AGGS, Geschichtsforschung in der Schweiz. Bilanz und Perspektiven, Basel 1992, 304-322.

² Su questo aspetto in particolare cfr. Altermatt, Vom Defizit in der Sozial- und Mentalitätsgeschichte, cit.

³ Rudolf Pfister, Kirchengeschichte der Schweiz, Zürich 1964-1985; Alfred Stoecklin, Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925-1975 zwischen Ghetto und Konziliare Öffnung, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978.

trascurava l'aspetto confessionale e istituzionale e la sociologia, fino a pochi anni fa, non teneva sufficientemente conto della dimensione storica"⁴.

Quali sono le ragioni di questo 'ritardo' storiografico? Per Altermatt sono varie e da ricollegare anche alla storia particolare della Svizzera. In primo luogo va infatti ricordato che i cattolici avevano, politicamente e culturalmente, un posto di secondo piano nella compagine dello Stato federale e di conseguenza anche la storiografia di matrice cattolica, alla quale era attribuito un carattere prettamente confessionale. La cultura nazionale del XIX e dei primi anni del XX secolo era dominata dalle idee liberali e protestanti, dalla fiducia nell'industria e nella tecnica. Per fare un esempio generale, si consideri che solo al momento dell'apparizione dell'opera "Geschichte der Schweiz und der Schweizer" (1982-83)⁵, le minoranze politiche, confessionali e linguistiche furono finalmente integrate nella compagine nazionale anche in campo storiografico. Allo stesso tempo bisogna però sottolineare che la scarsa trattazione del cattolicesimo, soprattutto nei suoi aspetti culturali e sociali, non dipese solo dalla già ricordata pregiudiziale di matrice confessionale e liberal-progressista. Parte della responsabilità, come ci ricorda ancora Altermatt, è da attribuire alla mentalità cattolica stessa. Per lungo tempo, infatti, la chiesa ha avuto toni di condanna verso il mondo moderno e la modernità. I cattolici, inoltre, con le loro associazioni e istituzioni ben distinte da quelle della società liberale, si erano isolati in una sorta di "ghetto". Questo atteggiamento di chiusura ha finito per condizionare anche la loro ricerca storiografica e prodotto studi dal carattere spesso eccessivamente apologetico e confessionale. Ancora negli anni successivi alla seconda guerra mondiale, infatti, gli storici di fede cattolica si sono occupati in prevalenza di temi controversi della storia della chiesa quali, per esempio, la Riforma e la Controriforma quasi a voler rafforzare l'identità cattolica stessa. A ciò bisogna poi aggiungere che l'Università di Friburgo, in ordine cronologico il primo centro di ricerca sul cattolicesimo svizzero, ha mantenuto per vari anni una sorta di monopolio sulla storia della chiesa⁶. Il risultato di tutte queste circostanze è che la storia religiosa è stata considerata a lungo come una storiografia dal carattere prettamente confessionale, quindi relegata al margine dello Stato liberale. E' da tenere inoltre presente che nelle università cattoliche, fino a qualche decennio fa, la storia della chiesa era ritenuta dominio della

⁴ Altermatt, *Cattolicesimo e Mondo moderno*, 24.

⁵ *Geschichte der Schweiz und der Schweizer*, Basel/Frankfurt a.M., 1986.

⁶ Sono qui da ricordare alcuni nomi di professori e autori di storia della chiesa: Albert Büchi, *Die katholische Kirche in der Schweiz*, München 1902; Oskar Vasella, professore dal 1931 al 1966 ha studiato la Riforma e Controriforma, Roland Ruffieux, professore dal 1958 al 1992, ha approfondito il movimento cristiano-sociale della Svizzera francese.

teologia. Questo non ha fatto altro che accentuare ancora di più il fossato fra la storia della chiesa, da un lato e le altre discipline storiografiche, dall'altro. Ha sempre rappresentato invece un'eccezione, la già citata *Helvetia Sacra*. Nei suoi svariati volumi, arricchiti da un dettagliato apparato bibliografico, fornisce infatti un quadro scientifico e rigoroso della storia della chiesa in Svizzera, delle sue strutture e istituzioni (diocesi, chiese, ordini e congregazioni religiose, vescovi)⁷.

A quanto affermato finora bisogna inoltre aggiungere che, perlomeno sino alla fine degli anni Sessanta, erano lo Stato nazionale e la politica al centro della ricerca storiografica in generale. Solo sotto le spinte della rivoluzione culturale del '68, che metteva in discussione le strutture stesse dello Stato e della società, gli storici svizzeri iniziarono ad interessarsi anche alla storia sociale e economica del paese. Ma ancora una volta la chiesa, considerata arretrata e conservatrice, aveva ben poche possibilità di ottenere un posto di primo piano all'interno delle nuove ricerche sulla moderna società industriale. In ambito cattolico fu soprattutto il Concilio Vaticano II e l'affermata necessità di un profondo aggiornamento teologico e pastorale per la chiesa, che portò anche ad un rinnovamento del carattere fino ad allora prevalentemente istituzionale e confessionale della sua storia. In un primo momento, come afferma lo storico e teologo Victor Conzemius, la riflessione postconciliare sul futuro della chiesa contribuì a far scivolare in una posizione di secondo piano quella sul suo passato. Per riprendere le parole del citato autore: "Der nachkonziliare 'Aufbruch' in der Schweiz vollzog sich weitgehend unter Verdrängung der eigenen Vergangenheit, ohne dass eine auch rudimentäre geschichtliche Reflexion dieser Vergangenheit für notwendig gehalten wurde. [...] Früher war schweizerische Ortskirchengeschichte wenigstens an einigen Ausbildungsstätten ein fester Bestandteil des Unterrichts gewesen; in der Zeit euphorischen Zu-sich-selber-Kommens der Ortskirche war diese Geschichte kein Thema mehr"⁸. Per uscire da questa *impasse*, era

⁷ Sulle finalità della ricerca portata avanti da *Helvetia Sacra* (HS), cfr. Brigitte Degler-Spengler, La storia ecclesiastica come parte della storia generale: il contributo di *Helvetia Sacra*, in: *Risveglio* 7-8(1986), 165-171 e il saggio di Petra Zimmer, *Geschichte und Aufgabe der Helvetia Sacra*, in: HS, Abteilung X, Register, Basel 2007, 709-727. La Degler-Spengler, in particolare, sottolinea l'importanza della storia della chiesa per una migliore comprensione della storia della società in generale. Come afferma: "Pesa su di noi l'odierna considerazione della Chiesa, che ci induce a separare nettamente Stato e Chiesa nella vita pubblica ed a collocare nell'ambito del privato, nella sfera personale del singolo, le questioni religiose-ecclesiastiche. Ma questa concezione della Chiesa e delle questioni religiose-ecclesiastiche è il risultato di un lungo processo di secolarizzazione. [...] Abbiamo bisogno di molta attenzione e di studio per comprendere chiaramente che un tempo la sfera mondana e quella spirituale formavano una unità che solo con il tempo si è divisa in 'Stato' e 'Chiesa'" (167). Sulla struttura dell'opera e il contenuto dei singoli volumi, si consulti anche il sito <http://www.helvetiasacra.ch>.

⁸ Victor Conzemius, *Der Schweizer Katholizismus-Zukunftsaufgaben aus geschichtlicher Perspektive*, in: Stiftung für Geisteswissenschaften, *Die Schweiz: Aufbruch oder Verspätung? Unsere Zukunft*. 78 Autoren im Gespräch, Zürich 1991, 274-301, qui 289 e 290.

necessario che la storia della chiesa si sganciasse dall'ambito puramente teologico e si qualificasse scientificamente come una disciplina storica⁹. Lo stesso Konzemius, di fatti, ha privilegiato un approccio storico-sociale nei suoi studi sulla chiesa cattolica in Svizzera¹⁰.

2. Il mutamento di paradigma negli anni Settanta

Come abbiamo già rilevato per l'Italia, anche in Svizzera a partire dal 1970 si ebbe un vero e proprio cambiamento di prospettiva nella ricerca storiografica, da ricollegare direttamente a quegli eventi che contribuirono a trasformare profondamente la società (il '68, il Concilio Vaticano II e il successivo Sinodo 72, ecc.)¹¹. La storia sociale, culturale e della mentalità prese il sopravvento sulla storia politico-istituzionale¹². Allo stesso tempo i cattolici svizzeri uscirono dalla posizione di inferiorità che avevano ricoperto fino ad allora nella compagine nazionale. Riprendiamo al proposito ancora le parole di Urs Altermatt: "Negli anni cessa l'emarginazione, più o meno intenzionale, del cattolicesimo politico e sociale. Il dominio tradizionale della storiografia nazional-liberale viene meno. La rapida avanzata degli storici progressisti e socialisti respinge e soffoca la scuola liberal-conservatrice"¹³. Accellarono questo processo di "mutamento di paradigma" anche la 'deconfessionalizzazione' dell'Università cattolica di Friburgo e il naturale

⁹ Cfr. Victor Konzemius, *Nécessité d'une histoire contemporaine scientifique de l'Église*, in: *Concilium* 17(1966), 9-22 e dello stesso, *Kirchengeschichte als "nichttheologische" Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung*, in: *Theologische Quartalschrift* 155(1975), 187-197. In quest'ultimo articolo Konzemius afferma: "[...] wissenschaftliche Kirchengeschichte keine andere Möglichkeit hat, als ihren Gegenstand *profan historisch*, d.h. mit den Augen den historischen Vernunft, zu sichten und darzustellen. Auch für den gläubigen Kirchenhistoriker besitzen die *Daten des Glaubens* nur hypothetischen Charakter. Sie sind keine letzten Normen, sondern *Arbeitshypothesen*, deren Brauchbarkeit von der explikativen Kraft abhängt, mit der sie Ereignisse der Kirchengeschichte kausal erklären oder erhellen können. Nicht ihr theologischer, sondern ihr allgemein historisch-hermeneutischer Charakter ist deshalb für den Kirchenhistoriker entscheidend" (190). Per una riflessione più ampia sulla storia contemporanea della chiesa, cfr. Victor Konzemius/ Martin Greschat/ Hermann Kocher (Hg.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern 1985*, Göttingen 1988.

¹⁰ Si veda, per esempio, Victor Konzemius, *150 Jahre Diözese Basel. Weg einer Ortskirche aus dem "Ghetto" zur Oekumene*, Basel/Stuttgart 1991 e dello stesso autore, *Die Berichte "ad Limina" der Bischöfe von Basel, Freiburg 1991*. Konzemius ha anche curato l'opera collettiva dal titolo *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, Zürich 2001. Qui si analizzano, in una prospettiva di storia sociale e culturale, vari aspetti del rapporto tra la chiesa cattolica svizzera, il fascismo e l'antisemitismo.

¹¹ Il fatto che oggi si parli sempre più di storia religiosa al posto di storia della chiesa, indica che l'interesse degli storici si è spostato da una dimensione istituzionale ad una antropologico-sociale. Su questa osservazione in particolare, cfr. Michel Legrée, *Histoire religieuse-histoire culturelle*, in: Jean-Pierre Rioux/Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, Paris 1997, 386-406.

¹² Da sottolineare, anche nel caso svizzero, l'influenza degli storici francesi. Sul mutamento di paradigma della storiografia religiosa francese, cfr. Francis Python, *D'une approche confessionnelle à une histoire religieuse universitaire. L'itinéraire de l'historiographie française*, in: *SZKG* 87(1993), 33-48.

¹³ Altermatt, *Cattolicesimo e mondo moderno*, 27.

ricambio generazionale degli storici. I vari tentativi di aggiornamento messi in atto all'interno della chiesa svizzera dal già citato Sinodo 72, contribuirono poi a rinnovare l'immagine del cattolicesimo stesso, il quale iniziò a suscitare interesse al di fuori del suo ambito tradizionale.

Una spinta decisiva al rinnovamento storiografico è stata infine data dalla tesi di dottorato di Urs Altmeratt "Der Weg der Schweizer Katholiken aus dem Ghetto", presentata nel 1970 presso l'università di Zurigo, dove per la prima volta si puntava l'attenzione sul contesto socio-culturale dei cattolici svizzeri. Altmeratt fornì un'interpretazione del mondo cattolico, nello specifico delle sue associazioni e organizzazioni politiche, partendo dal concetto di "società cattolica separata" e ricorrendo alle definizioni di "Subkultur", "Subgesellschaft" e "Ghetto", le quali fanno ormai parte del vocabolario della ricerca storica sul cattolicesimo svizzero¹⁴. In base alla tesi di Altmeratt, nel XIX secolo, in conseguenza della posizione di inferiorità nella quale erano rilegati sul piano economico e politico, i cattolici svizzeri si 'ritirarono' per così dire in una sorta di "società separata" ("Subgesellschaft"). Questa era caratterizzata da una marcata identità culturale e religiosa. Alla sua base vi era un ben definito sistema di valori e precisi modelli di comportamento, ai quali il credente doveva orientarsi in ogni momento della sua vita¹⁵. Nella "Subgesellschaft" i cattolici si erano inoltre organizzati in una rete di partiti, associazioni e organizzazioni che avevano il compito di proteggere la loro cultura e i loro interessi nella società laica e liberale, dove la religione era sempre

¹⁴ Urs Altmeratt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848-1919*, Diss Bern 1970, Zürich/Köln 1972, 1991; dello stesso autore si veda anche *Identität und Emanzipation einer konfessionell-politischen Minderheit. Sozialgeschichtliches Modell zur Entstehung der katholisch-konservativen Subkultur im schweizerischen Bundesstaat*, in: SZKG 73(1979), 169-192 e *Katholische Subgesellschaft. Thesen zum Konzept der "katholischen Subgesellschaft" am Beispiel des Schweizer Katholizismus*, in: Karl Gabriel/Fanz Xavier Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 145-164.

¹⁵ In generale si può affermare seguendo la teoria di Altmeratt che più i cattolici si sentirono minacciati all'interno dello stato liberale e federale nella loro identità religioso-culturale, più serrarono le fila e posero le basi di una società separata. Questa "Subgesellschaft" si consolidò infatti attraverso varie fasi. Le sue strutture principali nacquero attorno al 1830 e si svilupparono nel periodo della guerra civile. Dopo il 1848 e la nascita dello stato liberale, i cattolici si ritirarono nelle regioni di tradizione cattolica in una sorta di "Ghetto", cercando di riaffermare soprattutto il loro peso politico. In una terza fase, tra il 1860 e il 1920, le forze cattoliche iniziarono a ricostruire la loro rete organizzativa. Il vero periodo d'oro il "blocco" cattolico lo visse però tra il 1920 ed il 1960, facendo grandi passi in avanti nel rafforzamento del partito e nell'espansione delle sue varie associazioni. Per riprendere le parole di Altmeratt: "Nach innen herrschte damals ein exclusives Ghettodenken und nach aussen eine aggressive Frontmentalität. Organisatorisch baute der damalige Schweizer Katholizismus auf zwei grossen Säulen auf: erstens auf der Volkspartei für die parteipolitischen Aktionen und zweitens auf dem Volksverein für die religiös-kirchliche und kulturelle Bildungsarbeit" (cfr. Altmeratt, *Katholische Subgesellschaft*, 1980, 164). L'ultima fase della 'Subgesellschaft' si apre alla fine degli anni Sessanta e corrisponde anche al suo sgretolamento. Fra le cause: l'ormai definitiva integrazione dei cattolici all'interno dello stato federale, il processo di "deideologizzazione" della società e il fatto che il cattolicesimo stesso e la chiesa cattolica aveva abbandonato la sua pretesa totalizzante sulla società.

più rilegata alla sfera privata ed i cittadini di confessione cattolica decisamente emarginati¹⁶. La “Subgesellschaft” cattolica può essere allora considerata come la risposta della chiesa ai processi di modernizzazione in atto¹⁷.

A partire dalla fine degli anni Settanta, dunque, grazie anche alle nuove premesse teoriche e metodologiche avanzate da Altermatt, nelle Università di Zurigo, Ginevra, Berna e Lucerna furono condotti vari studi sul cattolicesimo in epoca moderna e contemporanea¹⁸. Come accadeva in Italia, la nuova ‘angolazione’ della ricerca storica svizzera, maggiormente attenta agli aspetti sociali e culturali del paese, scaturì anche dalla crisi che la fino ad allora acclamata idea di progresso e di industrializzazione attraversava nella società postmoderna. Più diminuiva l’ottimismo e la fiducia nel progresso economico, più cresceva l’interesse per i valori immateriali e temi quali la cultura, l’identità, la religione¹⁹.

3. Gli anni Ottanta e la definitiva affermazione di una storia sociale²⁰ del cattolicesimo svizzero

Negli anni '80 crebbe ulteriormente la ‘popolarità’ della storia sociale, culturale e della mentalità, da un lato, ma anche della storia religiosa, dall’altro. Oggetto principale di studio divenne tutto ciò che atteneva al mondo cattolico e alla sfera della religiosità quotidiana. In un primo tempo questo rinnovato interesse si concentrò soprattutto sui partiti, le organizzazioni, i giornali cattolici, ovvero gli elementi costitutivi di quello che

¹⁶ Come afferma Altermatt: “Der katholische Block baute dabei in seiner Blütezeit auf zwei wesentlichen Fundamenten auf: erstens auf der katholischen Weltanschauung, die sich nicht nur auf den Glauben und den religiös-kirchlichen Bereich bezog, sondern den weltlichen Teil des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens ebenfalls betraf; und zweitens auf den sozialen Organisationen, die die von der nationalen Gesamtgesellschaft und den anderen politischen Sondergesellschaften abweichende katholische Kultur schützen und trugen” (cfr. *Katholische Subgesellschaft*, 150).

¹⁷ Cfr. Urs Altermatt/Franziska Metzger, *Milieu, Teilmilieus und Netzwerke. Das Beispiel des Schweizer Katholizismus*, in: *Katholische Denk- und Lebenswelten*, 15-36.

¹⁸ Per indicazioni bibliografiche si rimanda al già citato contributo di Altermatt/Bosshart Pfluger/ Python, *Katholiken und Katholizismus*.

¹⁹ Le parole di Urs Altermatt illustrano bene questa evoluzione: “Auf der Suche nach Pfaden aus den Probleme der Moderne rückten die kleinen und überschaubaren Lebenskreise in den Vordergrund, die Familie, das Quartier, das Dorf, kurzum, all das, was den einzelnen das Gefühl der Geborgenheit und Heimat vermittelt. In diesem Zusammenhang erlebte das historische Interesse an der Religion und wohlverstanden nicht dasjenige an den Kirchen eine Renaissance” (cfr. *Schweizer Katholizismus im Umbruch*, 11).

²⁰ Secondo Altermatt, il quale si rifà alle tesi di Jürgen Kocka, la “storia sociale” può essere compresa sotto tre accezioni diverse. La prima intende la storia sociale soprattutto come storia settoriale delle varie componenti della società (per es. il movimento operaio, i movimenti di emancipazione femminile, le associazioni cattoliche). In una seconda accezione, la storia sociale concentra invece il suo sguardo sulla società nella sua totalità; la chiesa e la religione sono quindi considerate parte costitutiva della società stessa. In una terza accezione, infine, si intende per storia sociale essenzialmente quella che viene definita storia della quotidianità, cioè la storia della vita quotidiana e della gente comune.

Altermatt definisce il “milieu” cattolico, parallelamente a ricerche sulle diocesi e i vescovi svizzeri²¹. In un secondo tempo, invece, temi di carattere più spiccatamente antropologico-sociale, quali il movimento di emancipazione femminile, la famiglia, la morale sessuale, la pratica e le tradizioni religiose, acquistarono maggiore rilevanza. I modi di vita, le forme della religiosità e i riti che caratterizzavano il mondo del credente, si trovarono finalmente al centro delle ricerche di storia religiosa. Si è verificata quella che Franziska Metzger definisce una “svolta storico culturale” (“kulturgeschichtliche Wende”)²².

Un contributo fondamentale a questa svolta è giunto nuovamente da Urs Altermatt che per primo, come abbiamo già detto, ha affermato la necessità di porre la chiesa e la società in un rapporto di stretta interdipendenza. Nel 1989 fu pubblicata la sua opera pionieristica *Katholizismus und Moderne*, cui seguirono altre edizioni in francese, italiano, polacco e ungherese. Fu così aperta la strada a quegli studi che puntavano l’attenzione sulla storia sociale e culturale del cattolicesimo, sulla quotidianità cattolica e sul rapporto spesso conflittuale della chiesa con la società moderna²³. Il fenomeno religioso, sottolinea Altermatt, non può essere studiato fuori dal contesto sociale nel quale trova espressione ed è dunque profondamente influenzato dalle trasformazioni che avvengono nella società stessa. Come scrive lo stesso autore nell’introduzione al volume in italiano: “La storia della religiosità cattolica è parte della storia sociale universale. [...] Chiesa e società vanno collocate in un rapporto di interdipendenza reciproca. Se ciò è vero, la religiosità non può prescindere dai processi fondamentali che riguardano la popolazione, l’economia e la politica. La storia del cattolicesimo segue sempre gli sviluppi della storia

²¹ Negli anni Ottanta la già citata Helvetia Sacra iniziò la pubblicazione di volumi sulle diocesi e sui vescovi della Svizzera. Informazioni sulle strutture diocesane svizzere ed i loro pastori si trovano anche in Erwin Gatz, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder (1785/1803 bis 1945). Ein biografisches Lexikon*, Berlin 1983; dello stesso autore si veda anche per la diocesi di Basilea, *Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien zu Ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhundert*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1987. In una prospettiva meno tradizionale e più di storia sociale si muove la dissertazione di Francis Python, *Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg au temps du Sonderbund 1846-1856*, Fribourg 1987. Sulla conferenza episcopale svizzera è da segnalare infine l’opera di Romeo Astorri, *La conferenza episcopale svizzera. Analisi storica e canonica*, Friburgo 1988.

²² Per riprendere le parole dell’autrice: “Seit den 1970er und verstärkt sein den 1980er Jahren machte die Freiburger Katholizismusforschung [...] eine ‘kulturgeschichtliche Wende’ durch. Deren Konzentration auf katholische Lebenswelten, Riten, Frömmigkeit, auf gesellschaftliche Diskurse, politische Kultur und Konstruktion von Identität durch Feinbilder und Exklusion – den Katholizismus als Subgesellschaft und Kultursystem also – ist Ausdruck eines kulturgeschichtlichen Ansatzes” (cfr. Metzger, *Die kulturgeschichtliche Wende*, cit., 145).

²³ Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. Und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989. Sul rapporto tra chiesa e modernizzazione si leggano anche le osservazioni dello stesso, *Bemerkungen zum Thema*, in: Ulrich von Hahl/Konrad Repgen, *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlicher Forschung*, Mainz 1988, 65-77. Si veda infine sempre di Altermatt, *Zum ambivalenten Verhältnis vom Katholizismus und Moderne: Epochen, Diskurse, Transformationen*, in: SZKG, 97(2003), 165-182.

della società”²⁴. Per poter comprendere veramente i tratti peculiari della cultura cattolica del suo complesso sistema di simboli, valori e comportamenti, lo storico deve allora seguire l’approccio della storia sociale e della mentalità, ponendosi in una prospettiva ‘dal basso’²⁵.

Anche in Ticino, di fatto già dalla fine degli anni Settanta, si esauriva il filone della storia ecclesiastica tradizionale²⁶. I ricercatori iniziarono ad interessarsi a nuovi temi, quali gli aspetti ‘movimentistici’ dei cattolici ticinesi, il movimento cristiano-sociale e le visite pastorali nella diocesi di Lugano. Parallelamente quasi a quanto accadeva a Friburgo, nel 1982 gli storici italo-foni si riunirono in un gruppo di studio sul cattolicesimo ticinese (“Associazione della storia del movimento cattolico nel Ticino”), dando il via alla pubblicazione del *Bollettino per la storia del movimento cattolico nel Ticino* (1983). Nei numeri speciali della rivista *Risveglio (Rivista mensile della federazione docenti ticinesi)* cominciarono anche ad apparire saggi sui principali studi di carattere religioso che avevano per oggetto la Svizzera italiana. In particolare Carlo Moss, Fabrizio Panzera e Michela Trisconi studiano il cattolicesimo e la chiesa ticinese in epoca contemporanea, seguendo il nuovo approccio metodologico della storia sociale e della mentalità²⁷.

²⁴ Altermatt, *Cattolicesimo e mondo moderno*, Locarno 1996, 20.

²⁵ Si riportano qui le interessanti osservazioni di Mariano Delgado sulla necessità che la storia della chiesa si caratterizzi sempre più nei suoi metodi e strumenti di ricerca come una storia culturale. “Eine Kirchengeschichte, die die kulturgeschichtliche Wende ernst nimmt, wird mit einem erweiterten Quellenbegriff arbeiten [...] Sie wird die Alltagsgeschichte und die ‘Geschichte von unten’ als unentbehrliche Ergänzung der Institutionsgeschichte betrachten, denn sie wird [...] von einem ‘nicht elitären’ Kulturbegriff [...] der Geschichte ausgehen; sie wird interdisziplinäre, ja transdisziplinäre, transnationale und transkulturelle Perspektiven berücksichtigen [...]” (in: *Religion und Kultur. Kirchenhistorische Überlegungen zum “cultural turn”*, in: SZKG 99(2005), 404-416, qui 416).

²⁶ Le opere maggiormente rappresentative di questa storia ‘tradizionale’ della chiesa sono quella di Mons. Celestino Trezzini, *Le diocèse de Lugano: dans son origine historique et sa condition juridique*, Fribourg 1958 e i due volumi a cura di Alfonso Codaghenço, *Storia religiosa del Cantone Ticino*, Lugano 1941-1942.

²⁷ Le ricerche degli storici svizzeri di lingua italiana verranno citate per esteso nella parte terza sul Ticino. Per approfondite indicazioni bibliografiche, si rimanda a Fabrizio Panzera, *Una bibliografia per la storia del movimento cattolico nel canton Ticino*, in: *Risveglio* 7/8(1984), 230-243. Dello stesso autore si legga anche *Gli studi sulla chiesa e sui cattolici nel Ticino: risultati e ritardi*, in: SZKG 87(1993), 59-68 e *I contributi della Svizzera Italiana*, in: SZKG 90(1996), 169-181. Ulteriori informazioni si possono poi avere consultando gli indici del “*Bollettino storico della Svizzera Italiana*”, fondato nel 1879 da Emilio Motta.

4. La rivalutazione della quotidianità cattolica e della religiosità popolare²⁸

Privilegiare una prospettiva ‘dal basso’ nello studio del cattolicesimo e della chiesa, significa porre al centro della ricerca la “quotidianità cattolica”, ovvero tutta quella serie di pratiche di pietà e di rituali quotidiani che fino agli anni Sessanta erano parte integrante e determinante dell’identità del cattolico svizzero. La partecipazione regolare agli atti di culto, alla preghiera, ai pellegrinaggi, per esempio, costituiva il corpus della sua cultura religiosa (“Volkskatholizismus”)²⁹ ed era ciò che lo distingueva dagli altri. In virtù del loro credo, i cattolici avevano infatti specifici codici di comportamento (in famiglia, nel campo della morale sessuale, ecc.) e modi di pensare che determinavano la loro visione del mondo ed il loro agire. Per indagare quindi gli elementi costitutivi di questa religiosità popolare, il ricercatore ribadisce Altermatt deve attuare un approccio dal basso e locale, cioè mettere al centro della sua analisi quegli atti che scandivano ogni momento della vita quotidiana del fedele (“Alltagsgeschichte”) in una determinata comunità locale³⁰. Un posto di primo piano spetta, di conseguenza, allo studio della pratica religiosa e della partecipazione alla vita liturgica. All’interno della ricerca sul cattolicesimo popolare, è la massa anonima dei fedeli e non le élites protagonista della storia. Ciò che interessa è quanto il credente ha fatto nella sua vita di ogni giorno, e non come si sarebbe dovuto comportare o cosa avrebbe dovuto pensare in base alle prescrizioni della chiesa. Le forme di questa religiosità popolare si sono sviluppate nel corso del tempo, nel rapporto spesso conflittuale della chiesa con la società moderna (si pensi, per esempio, al periodo del *Kulturkampf*). In reazione ai processi di laicizzazione e di

²⁸ Su questi due concetti cfr. Urs Altermatt, *Volksreligion - Neuer Mythos oder neues Konzept?* Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus, in: Jakob Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, 105-124; dello stesso autore si veda anche *Bemerkungen zum Thema*, in: Ulrich von Hahl/Konrad Reppgem (Hg.), *Der Deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlicher Forschung*, Mainz 1988, 65-77; *Kirchengeschichte im Wandel: von den Kirchlichen Institutionen zum Katholischen Alltag*, in: SZKG 97(1993), 9-31; *Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt*, in: *Theologische Quartalschrift*, 173 (1993), 259-271.

²⁹ Secondo Altermatt, il cattolicesimo popolare è da intendersi essenzialmente come il cattolicesimo delle larghe masse e trova espressione soprattutto nella religiosità popolare. Per riprendere le parole del citato autore: “Ich [...] verstehe darunter den Katholizismus des gewöhnlichen katholischen Alltags. Nicht die doktrinären und gelehrten Formen des Katholizismus stehen in Vordergrund des Interesses, sondern die von den gewöhnlichen Leuten praktizierten und gelebten religiösen Lebensweisen. Es geht um den einfachen Glauben und um die alltägliche Frömmigkeitspraxis [...]. Volkskatholizismus ist auf weite Strecken mit der Frömmigkeit der einfachen Leute identisch” (cfr. *Prolegomena*, cit., 265).

³⁰ Difatti per Altermatt non esiste un solo cattolicesimo popolare, ma questo si sviluppa in maniera differente a seconda delle caratteristiche sociali, professionali e territoriali di chi lo pratica. Come egli stesso afferma: “*Es gibt sovieler Volkskatholizismen, wie es Träger von verschiedenen Volkskulturen gibt. So kann man um zwei Beispiele zu nennen einen mehr ländlich-agrarisch geprägten Volkskatholizismus der Bauern und einen mehr städtisch-industriell orientierten Volkskatholizismus der Arbeiter und Angestellten unterscheiden. [...] Eine wichtige Rolle für die Ausformung der Volkskultur spielt auch die Region oder das Territorium*” (cfr. *Volksreligion-neuer Mythos*, cit, 113).

secolarizzazione, la chiesa cattolica serrò le fila e propagò nuove forme di religiosità e di devozione. Nel generale clima di disorientamento provocato dal nascente fenomeno dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, fornì ai fedeli chiari modelli di riferimento. Di fatto attuò una sorta di 'uniformizzazione' della religiosità popolare che assunse le dimensioni di un fenomeno di massa. In questo modo, afferma Altermatt, si allentò la contrapposizione tra la religiosità delle élites e quella del popolo.

Fatte queste premesse, ne consegue non solo che lo studio della religiosità popolare deve avere un posto centrale nella ricerca sul cattolicesimo e sulla chiesa in Svizzera, ma anche che la storia religiosa è da considerare parte integrante della storia della società³¹.

4.1. Friburgo centro della storiografia religiosa³²

A partire dagli anni Settanta, dunque, anche in Svizzera ha preso piede un approccio decisamente più innovativo per lo studio della storia religiosa. Una spinta decisiva in questo senso è venuta dall'Università di Friburgo. Qui nel 1987, sotto l'impulso di Urs Altermatt e dal 1991 anche con la collaborazione del professore friburghese Francis Python, è nata la collana (in tedesco e francese) *Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz*, con lo scopo di promuovere ricerche di storia sociale della chiesa. Contemporaneamente si è avuta una svolta anche nell'orientamento della "Rivista di Storia della Chiesa Svizzera" (*Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*), edita per la prima volta nel 1907 dalla *Schweizerischer Katholischer Volksverein*. Anche in questo caso il mutamento redazionale accorso nel 1986 ha portato ad una maggiore apertura ecumenica e ad una più grande attenzione ai temi della storia della mentalità³³. Per quanto riguarda l'evoluzione della ricerca sul cattolicesimo portata avanti presso

³¹ Riprendiamo ancora una volta le parole di Altermatt: "Vordergründig brachte der Kulturkampf der 1870er und 1880er Jahre einen neuen Frömmigkeitsstil hervor, hintergründig spielte der soziale und technologische Wandel eine zentrale Rolle. Das industriell-städtische Wachstum erhöhte die soziale Mobilität, was zur Folge hatte, dass zahlreiche Menschen traditionelle Orientierungshilfen verloren und sich nun um so mehr an religiöse Deutungsmuster klammerten. Auf dieser Weise erhielten die Symbole der katholischen Volksreligiosität einen neuen Stellenwert, indem sie in einer unsicher gewordenen Zeit dem einzelnen Katholiken Halt boten und Identifikationsmöglichkeiten zur Verfügung stellten" (cfr. Bemerkungen zum Thema, cit., 74).

³² Come ha notato Franziska Metzger, circa un terzo delle tesi di laurea e di dottorato in lingua tedesca presentate a partire dalla fine degli anni Ottanta presso la cattedra di storia dell'Università di Friburgo, trattano temi attinenti al cattolicesimo. Si veda la lista riportata alla fine del volume a cura di Catherine Bosshart-Pfluger/Joseph Jung/Franziska Metzger, *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2002, 893-902.

³³ Sulla svolta redazionale della rivista si consulti il dossier pubblicato nel SZKG 90(1996), dal titolo: 90 Jahre "Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte", in particolare il contributo di Urs Altermatt, *Säkularisierung der Kirchengeschichte-Notizen zur Biographie der SZKG*, 7-35 e quello di Francis Python, *Un renouvellement des perspectives, 1976-1995*, 101-117.

l'Università di Friburgo, Franziska Metzger distingue tre fasi principali, a seconda dei temi trattati e delle diverse premesse metodologiche: dal 1970 fino al 1989, dal 1989 fino al 1997 e dal 1997 fino ad oggi. La prima e la seconda fase sono state profondamente ispirate dagli studi di Urs Altermatt, in particolare dal già citato *Katholizismus und Moderne*³⁴. Evitiamo qui di fare un excursus sulle innumerevoli ricerche pubblicate in questi anni, per le quali rimandiamo ad altre trattazioni³⁵. Ci preme però sottolineare che queste si concentrano soprattutto sulla quotidianità, sulla mentalità e sui costumi³⁶, sulla pratica religiosa del comune fedele³⁷. La maggioranza di questi studi si caratterizza inoltre per un carattere di ricerca locale (“Microgeschichte”) e parte da un presupposto di analisi culturale-antropologico³⁸. Soprattutto a partire dagli anni Novanta, poi, l'Università di Friburgo si è qualificata sempre più come il luogo privilegiato per il dibattito sul cattolicesimo in Svizzera. In questa sede ha infatti avuto luogo il 27/28 aprile 1990 un

³⁴ Ne traeva, per esempio, diretta ispirazione, l'opera di Lukas Vischer/Lukas Schenker/Rudolf Dellsperger/Olivier Fatio (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Freiburg/Schweiz 1995.

³⁵ Per dettagliate informazioni bibliografiche si rimanda al saggio di Altermatt/Bosshart-Pfluger/Python, *Katholiken und Katholizismus im 19. und 20. Jh. e a quello di Franziska Metzger, Die kulturgegeschichtliche Wende*.

³⁶ Dei cambiamenti avvenuti nella morale sessuale dei cattolici svizzeri nel XX secolo si è occupato Martin Tschirren nel suo libro *Ehe und Sexualmoral im Schweizer Katholizismus 1950-1975. Diskussion zwischen kirchlicher Autorität und Eigenverantwortung*, Freiburg/Schweiz 1998. Il mondo religioso delle donne cattoliche svizzere è studiato in particolare da Catherine Bosshart-Pfluger. Cfr., per esempio, Catherine Bosshart-Pfluger/Elisabeth Castellani Zahir/Anne-Françoise Praz, *Frauen zwischen Emanzipation und Vereinnahmung*, in: AAVV, *Mit Geld, Geist und Geduld. Frauen und ihre Geschichte zwischen Helvetica und Bundesstaat*, Bern 1998, 88-100. Su questa tematica si vedano anche i contributi di Mirjam Moser e Mirjam Künzler in: *Katholische Denk- und Lebenswelten*, cit., rispettivamente alle pp. 971-118 e 119-131.

³⁷ Citiamo qui solo qualche esempio di studi sulla pratica religiosa e sulle feste dei cattolici svizzeri: Claude Macherel/Jean Steinauer, *L'état de ciel. La Fête-Dieu de Fribourg*, Fribourg 1989; Frédéric Yerly, *La religion populaire dans le canton de Fribourg (fin du XVIIIe-milieu XIXe siècle)*. Nature, caractéristique et évolution, Mémoire de licence fac. lett. Université de Fribourg 1991; Roland Kuonen, *Gott in Leuk. Von der Wiege bis ins Grab. Die kirchlichen Übergangsrituale im 20. Jahrhundert*, Freiburg 2000; Jonas Gräni, *Sitte und Bräuche in Deutsch-Katholisch Freiburg im 19. und 20. Jahrhundert*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg, 2005. Lo stesso Altermatt aveva in precedenza approfondito il tema della ‘desacralizzazione’ della domenica nella società dei consumi. Si veda, per esempio, Urs Altermatt, *Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des vorkonziliaren Sonntags*, in: Alberich Martin/Urs Altermatt/Thaddäus A. Schnitker (Hg.), *Der Sonntag. Anspruch-Wirklichkeit-Gestalt. Jakob Baumgartner zum 60. Geburtstag*, Würzburg/Freiburg/Schweiz 1986, 248-296; *Leben auf dem Land? Nach dem Rhythmus der Glocken? Zum religiösen Mentalitätswandel im Luzernergebiet um 1950*, in: *Lasst uns hören aus neuer Zeit. Gesellschaft, Wirtschaft und Politik im Kanton Luzern seit dem Ersten Weltkrieg*, Luzern 1986, 115-123; *Die Industriegesellschaft und der Sonntag*, in: Jürgen Wilke (Hg.), *Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, 9-26. Le trasformazioni intervenute a livello liturgico sono state approfondite in un convegno svoltosi presso l'Università di Friburgo alla fine degli anni Novanta: Bruno Bürki/Michael Klöckener (Hg.), *Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert an der Universität Freiburg/Schweiz*, 1.- 3. März 1999, Freiburg /Genf 2000.

³⁸ Segue questa linea di ricerca, per esempio, la tesi di laurea di Patrick Geiger sulle missioni popolari e la loro influenza sul cattolicesimo svizzero del secondo dopoguerra, dal titolo: “Rette deine Sele!”. *Die Volksmission im Kanton Luzern während der Blütezeit des katholischen Milieus (1920-1950). Ein Beitrag zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 20. Jahrhundert*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg 1997. Dello stesso si veda anche: *Volksmissionen-“fabrikmässig betriebene Seelenfängerei”?*, in: *Katholische Denk- und Lebenswelten*, cit., 67-84.

convegno di studi sul tema “Die schweizer Katholiken zwischen Tradition und Moderne im 20. Jahrhundert”, nel quale circa la metà dei ricercatori analizzava la presenza della chiesa e dei cattolici (organizzazioni, clero, scuole, ecc) nella società del secondo dopoguerra³⁹. A questo primo colloquio ne seguì un secondo nel marzo 2000, dal titolo “Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert. Identitäten, Lebenswelten und Diskurse, kulturgeschichtliche Perspektiven”⁴⁰. Al riguardo si può senza dubbio affermare che oramai si era affermato un approccio decisamente culturale e sociale alla storia del cattolicesimo: riti, pratiche e tradizioni del milieu cattolico erano al centro dell’attenzione dello storico. Alla fine degli anni Novanta il dibattito sul ruolo della Svizzera nella seconda guerra mondiale ha poi aperto la strada ad un approfondimento dell’atteggiamento della Chiesa cattolica di fronte alla guerra e all’antisemitismo⁴¹. In questa terza fase la ricerca si è arricchita di nuove tematiche, come, per esempio, il discorso sulla costruzione dell’identità, i meccanismi dell’inclusione e dell’esclusione, il rapporto tra nazione e religione⁴².

Per quanto riguarda in particolare gli storici di lingua francese, vogliamo sottolineare il grande contributo apportato all’approfondimento degli aspetti sociali e religiosi della storia contemporanea svizzera dal Prof. Francis Python. Questi dirige, dal 1996, la collana “Aux sources du temps present”, dove si pubblicano i lavori di giovani ricercatori. Già con la sua tesi di dottorato sul vescovo Marilley ed il suo clero a Friburgo, Python aveva aperto la strada ad un approccio maggiormente omnicomprensivo per lo studio della chiesa cattolica, non più considerata solamente dal punto di vista ‘istituzionale’⁴³.

³⁹ I contributi del colloquio sono stati pubblicati nel volume a cura di Urs Altermatt, *Schweizer Katholizismus im Umbruch 1945-1990*, Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 7, Freiburg 1993. I saggi che invece si concentravano sul cattolicesimo tra le due guerre mondiali, sono stati riuniti nell’opera collettiva, sempre a cura di Urs Altermatt, *Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940*, Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 8, Freiburg 1994.

⁴⁰ Parte dei contributi è raccolta nel volume collettivo a cura di Urs Altermatt, *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg 2003, parte nella SZKG del 2002 e del 2004.

⁴¹ Per esempio, Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999.

⁴² Cfr. i vari saggi in: Catherine Bosshart-Pflüger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hg.), *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten*. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld 2002. Si veda poi, dello stesso Altermatt, *Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Dieter Ruloff (Hg.), *Religion und Politik*, Chur/Zürich 2001, 27-52.

⁴³ Francis Python, *Mgr. Etienne Marilley et son clergé à Fribourg au temps du Sonderbund 1846-1856*, Fribourg 1987. Sul contributo degli storici romandi allo studio della storia del cattolicesimo svizzero, si rimanda al più volte citato Altermatt/Bosshart-Pflüger/Python, *Katholiken und Katholizismus*, 1991 e Metzger, *Die kulturgeschichtliche Wende*, 2002. Si veda anche Francis Python, *La “revue d’histoire ecclésiastique Suisse” 1907-2006 : l’apport de la Suisse romande*, in: SZKG 100 (2006), 79-85.

5. Verso un approccio più globale ed ecumenico

A tutt'oggi la ricerca sul cattolicesimo e la chiesa cattolica in Svizzera, a parte le già citate eccezioni, ha un carattere prevalentemente locale. Un passo in avanti nel superamento di questa dimensione 'particolare', verso una più globale, è stato compiuto dall'opera a cura di Guy Bedouelle e François Walter sulla storia religiosa della Svizzera dalle origini agli anni Venti⁴⁴. Qui ci si propone di trattare con un approccio "non confessionale" ed antropologico, tipico della storia sociale e culturale, alcune tematiche fondamentali della storia del cattolicesimo (come la Riforma e la Controriforma, il *Kulturkampf*). Nei saggi dei differenti autori emerge una visione della storia religiosa come parte integrante della storia generale della società; anzi, come presupposto fondamentale per capire meglio l'evoluzione della società stessa. Come afferma Antonietta Moretti nella postfazione all'opera: "L'histoire religieuse en fait n'est rien d'autre qu'une partie, ou même une approche particulière, de l'histoire générale, parce que, à bien regarder, est présente dans tous les aspects de cette histoire générale. Par sa nature, le facteur religieux investit tous les aspects de la réalité [...]"⁴⁵. In questa nuova prospettiva l'attenzione del ricercatore si sposta su quelle espressioni della religiosità spesso rimaste ai margini della storia istituzionale della chiesa. Anche negli studi di Rolf Weibel e di Joachim Müller sulla situazione (attuale) della chiesa in Svizzera⁴⁶, si cerca di dare un quadro generale del panorama religioso del paese, senza mancare però di sottolineare le differenze a livello regionale e cantonale. Da ricordare, ancora, i preziosi studi di carattere statistico, sociologico-pastorale, e storico-antropologico, portati avanti fin dal suo sorgere dall'Istituto sociologico-pastorale di San Gallo. Fondato nel 1968, sulla scia del Concilio Vaticano II, aveva il compito di studiare il rapporto intercorrente tra i vari fenomeni che interessavano la società e le manifestazioni della vita religiosa. Lo scopo era quello di arrivare ad attuare una pastorale più efficace e in accordo con le esigenze dei tempi. I dati e le considerazioni raccolte in questi anni dall'istituto sangallese, come ad esempio, quelli sull'evoluzione del personale ecclesiastico nelle diocesi svizzere, sono un'utile base di

⁴⁴ Guy Bedouelle/François Walter, *Histoire religieuse de la Suisse. La présence des catholiques*, Paris/Fribourg 2000.

⁴⁵ Antonietta Moretti, *De quelques nuances à apporter en matière d'histoire religieuse*, in: Bedouelle/Walter, *Histoire religieuse*, 403-406, qui 404.

⁴⁶ Rolf Weibel, *Schweizer Katholizismus heute. Strukturen, Aufgaben, Organisationen der römisch-katholischen Kirche*, Zürich 1989. Weibel è anche redattore della "Schweizerische Kirchenzeitung". Sulla stessa linea si pone anche l'opera di Joachim Müller (Hg.), *Katholische Schweiz heute*, Freiburg 1981. Per uno sguardo sociologico-statistico sull'appartenenza religiosa in Svizzera, si veda anche Claude Bovay, *L'évolution de l'appartenance religieuse et confessionnelle en Suisse*, Berne 1997. Per la situazione attuale nella Svizzera francese, cfr. *Panorama des religions: traditions, convictions et pratiques en Suisse Romande*, Lausanne 2001.

partenza per chiunque voglia avere un quadro generale della situazione religiosa del paese⁴⁷.

⁴⁷ Per una lista completa delle pubblicazioni e delle ricerche portate avanti dall'istituto di San Gallo sulla chiesa in Svizzera, si rimanda a <http://www.spi-stgallen.ch>. Citiamo qui solo qualche esempio: Die Konfessionen in der Schweiz. Zahlen und Daten der eidgenössischen Volkszählung zur Situation und Entwicklung der Konfessionen in der Schweiz, St. Gallen 1981; Katholische Kirche in der Schweiz. Zahlen-Fakten-Entwicklungen 1996-2005, St. Gallen 1998; Roland J. Campiche/Alfred Dubach (Hg.), Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel 1993.

PARTE SECONDA

LA DIOCESI DI LOSANNA, GINEVRA E FRIBURGO

IL CASO ESEMPLARE DEL CANTONE DI FRIBURGO
FRA TRADIZIONE E MODERNIZZAZIONE

CAPITOLO I

DELIMITAZIONE TERRITORIALE, EVOLUZIONE STORICA E ORGANIZZAZIONE AMMINISTRATIVA DELLA DIOCESI DI LOSANNA, GINEVRA E FRIBURGO

1. Breve sguardo d'insieme

1.1. Origine e confini

Alla diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo appartengono parrocchie e decanati che si trovano in quattro differenti cantoni: Friburgo (FR), Ginevra (GE), Neuchâtel (NE) e Vaud (senza il distretto di Aigle, che fa parte della diocesi di Basilea)¹. Rispetto al territorio nazionale, la nostra diocesi si situa nella parte occidentale della Svizzera, al confine con la Francia. Più precisamente, essa confina ad ovest con le diocesi francesi di Annecy, St-Claude e Belley-Ars; a sud con la diocesi svizzera di Sion e a nord-est con quella di Basilea. Il territorio diocesano è piuttosto eterogeneo dal punto di vista geografico. Fra la catena montuosa dello Jura (ad ovest) e le prealpi friburghesi (ad est) incorpora al centro le pianure fluviali e la campagna friburghese, una buona parte della regione dell'arco lemano e le zone adiacenti ai laghi di Neuchâtel, Morat e lago Lemano. I centri cittadini più grandi sono Ginevra e Losanna. Dal punto di vista linguistico, ben due decanati presenti nel Cantone di Friburgo (nelle regioni dell'Outre-Sarine ed attorno al lago di Morat) sono di lingua tedesca, mentre nel resto del territorio diocesano si parla il francese². Oggi la diocesi è composta da 245 parrocchie, ripartite in 20 decanati e si estende su una superficie di di 5.557 Km²³.

Gli attuali territori diocesani appartenevano in origine alle antiche diocesi di Losanna e di Ginevra, le quali risalgono rispettivamente al VI e al IV secolo⁴. Furono

¹ Cfr. cartina (annesso n. 5) in appendice. Fino alla riorganizzazione della diocesi di Basilea, avvenuta nel 1828, le parrocchie che si trovavano sulla riva sinistra del fiume Aar dipendevano dalla diocesi di Losanna. Anche il decanato di Jougne, in France-Comté, ne fece parte fino al 1814.

² Sulla situazione linguistica del Cantone di Friburgo, cfr. Alain Pichard, *La Suisse dans tous ses états*, Lausanne 1987 (55-64).

³ Cfr. Statistiche per il 2013 (fonte: Annuario Pontificio 2015, Città del Vaticano), URL: <http://www.ivescovi.ch/noi/svizzera/statistiche/statistiche-2013>

⁴ Sulla storia della diocesi e la sua delimitazione territoriale, si veda Helvetia Sacra (HS) I/3, *Le diocèse de Genève, l'archidiocèse de Vienne en Dauphiné*, Berne 1980, in particolare 19-50 e 242-243; HS I/4, *Le diocèse de Lausanne (Vie siècle-1821), de Lausanne et Genève (1821-1925) et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925)*, a cura di Patrick Braun, Bâle-Francfort-sur-le Mein, 1988, 1-55. Cfr. anche la

essenzialmente la Riforma protestante (1536) e i fatti successivi al Congresso di Vienna a modificare in maniera consistente i confini diocesani, i quali si estendevano fino in Francia e nella Savoia. Mentre la Riforma ridusse sensibilmente il numero dei cattolici residenti sul loro territorio, fu soprattutto in seguito al concordato del 15 luglio 1801 (tra Pio VII e il governo francese) e alla bolla papale “Qui christi domini” del 29 novembre, che le diocesi di Losanna e Ginevra subirono consistenti mutamenti nei loro confini. La diocesi di Losanna, infatti, perse gran parte delle sue parrocchie a favore della confinante diocesi francese di Besançon e di quella svizzera di Basilea. Sempre in seguito al concordato del 1801, poi, la diocesi di Ginevra fu addirittura soppressa e annessa alla diocesi di Chambéry. Il titolo di vescovo di Ginevra decadde per lasciare il posto a quello di Chambéry e Ginevra. Soltanto in seguito al trattato di Parigi del 1815, la sede episcopale di Ginevra ricevette nuovi territori savoiani e francesi. L’indipendenza della ricostituita diocesi fu però di breve durata. Con la bolla papale del 20 settembre 1819 (“Inter Multiples”) le parrocchie cattoliche del cantone di Ginevra furono infatti incorporate nella diocesi di Losanna. In seguito, nel 1821, il titolo di vescovo di Ginevra fu tolto al vescovo di Chambéry e trasferito a quello di Losanna, decretando di fatto l’unione delle due sedi episcopali (diocesi di Losanna e Ginevra). Fu infine soltanto negli anni Venti del XX secolo, che la diocesi acquistò l’attuale denominazione. Con la bolla “Sollicitudo omnium Ecclesiarum” del 17 ottobre 1924, Pio XI eresse in Cattedrale la chiesa collegiata di Saint-Nicholas a Friburgo. Fu costituito un nuovo capitolo cattedrale e a Mons. Besson fu conferito il titolo di vescovo di Losanna, Ginevra e Friburgo. Da questa data, non vi sono state altre modifiche territoriali.

1.2. I difficili rapporti fra Stato e Chiesa

Durante tutto il XIX secolo, i rapporti fra la chiesa e i governi dei cantoni sottoposti all’amministrazione temporale della diocesi di Ginevra e Losanna furono caratterizzati come anche nel resto della Svizzera dallo scontro confessionale. A complicare le cose

voce Losanna (diocesi), a cura di Gilbert Coutaz, in: Dizionario Storico della Svizzera, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/11400.php>. Informazioni riassuntive sull’evoluzione attraversata dalla diocesi nel corso dei secoli sono contenute anche in Louis Waeber/Aloys Schuwey, *Eglises et chapelles du Canton de Fribourg*, Fribourg 1957. Opera classica sull’origine della diocesi è quella scritta da uno dei suoi vescovi, Marius Besson, *Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne et Sion*, Paris/Fribourg 1906.

intervenne anche la controversa questione dell'erezione di una diocesi indipendente per il cantone di Ginevra⁵.

La soppressione dell'antica forma della diocesi di Ginevra (nel 1801) aveva fatto perdere ai cattolici ginevrini ogni diritto. Solo nel 1803, grazie all'Atto di Mediazione, ottennero il permesso di aprire una chiesa sul territorio cittadino. In seguito alla riorganizzazione diocesana del 1814, poterono poi godere della piena libertà religiosa all'interno dei comuni annessi. Dopo l'unione delle due sedi episcopali di Ginevra e Losanna nel 1821, il parroco ginevrino Jean-François Vuarin portò avanti vari tentativi per ricostituire una diocesi indipendente a Ginevra. Questi fallirono di fronte all'opposizione del vescovo Pierre-Tobie Yenni, fermamente deciso a non rinunciare ai nuovi territori. Un ulteriore tentativo effettuato dallo stesso Vuarin nel 1832, abortì nuovamente per l'opposizione del vescovo Yenni. L'acutizzarsi dei conflitti confessionali e ideologici in Svizzera nel corso degli anni Quaranta dell'Ottocento, portò anche nella nostra diocesi allo scontro politico-religioso. Il governo radicale ginevrino si oppose nel 1844 alla nomina di Etienne Marilley, originario di Friburgo, alla carica di parroco cittadino⁶ e lo espulse dal territorio della Repubblica. Solo nel 1846, con la nomina di Marilley a vescovo di Losanna e Ginevra, e in seguito all'instaurazione di una nuova amministrazione liberale nella città, si arrivò ad una pacificazione nei rapporti fra Stato e Chiesa. Con la Costituzione del 1848 i cattolici ottennero finalmente l'equiparazione sul piano giuridico agli altri cittadini, il diritto di costruire nuove chiese sul territorio della città e quello di nominare un vicario generale per Ginevra. Il primo a ricoprire questa carica fu Joseph-Victor Dunoyer (dal 1846 al 1864). Nel 1864 fu nominato Caspar Mermillod, già 'curé' di Ginevra, e poi vescovo ausiliario. Verso la fine degli anni Sessanta dell'Ottocento, l'insorgere del *Kulturkampf* modificò nuovamente lo stato delle cose. Nel 1872 il governo ginevrino cercò di limitare l'attività di Mermillod, destituendolo dalla carica di *curé de Genève*. Questi si comportava di fatto come un vero e proprio vescovo, mirando all'erezione di una diocesi autonoma. Pio IX reagì nominando nel 1873 Mermillod vicario apostolico, senza però aver ottenuto il consenso delle autorità civili (ginevrine e svizzere). Il Consiglio Federale, su sollecitazione del governo ginevrino, espulse Mermillod dal

⁵ Sulla questione in generale, cfr. Urs Altermatt, *Cattolicesimo e Mondo moderno*, Locarno 1996, in particolare 21-212. Per un ulteriore approfondimento, si veda anche Francis Python, *Quelques notes d'histoire de la question diocésaine à Genève au XIXe siècle*, in: *Évangélie et Mission* (1983), 687-690; 706-709; 722-724. Sul cattolicesimo romando in generale, dello stesso autore cfr. *Petite histoire des catholiques et du catholicisme en Suisse romande*, dans: *Vie-Bulletin paroissial*, Fribourg, luglio-agosto 1986, 3-22.

⁶ Effettivamente, a partire dal 1817, il parroco cittadino di Ginevra svolgeva i compiti di un vicario generale.

paese. Lo stesso anno il governo radicale di Ginevra emanò una legge sulla chiesa che ostacolava in mille modi la vita religiosa dei cattolici. La situazione si normalizzò solo alla fine degli anni Settanta. Nel 1878 il regime radical-liberale di Ginevra subì infatti una pesante sconfitta politica e la questione ginevrina si risolse nel 1883 con l'elezione di Mermillod a vescovo di Losanna e Ginevra. La definitiva composizione del conflitto politico-religioso si realizzò solo nel 1907 con la promulgazione di una nuova legge, tutt'ora in vigore, sul regime di separazione fra Stato e Chiesa.

Anche nel cantone di Friburgo l'Ottocento fu teatro di scontri fra le autorità civili e quelle ecclesiastiche. Dopo la sconfitta delle forze conservatrici nella guerra del *Sonderbund*, a Friburgo si era infatti instaurato un regime radicale (1846-1847) decisamente anticlericale⁷. Con la nuova costituzione federale del 1848 furono inoltre emanate una serie di misure particolarmente restrittive nei confronti della chiesa cattolica⁸. I gesuiti e altri ordini religiosi furono espulsi dal cantone. Dopo il 1848 i governi dei cinque cantoni di Berna, Friburgo, Ginevra, Neuchâtel e Vaud firmarono un accordo in base al quale era necessario il *placet* governativo per la nomina del vescovo e l'adattamento delle leggi ecclesiastiche a quelle statali. I candidati a cariche ecclesiastiche dovevano inoltre sostenere un esame di fronte alle autorità cantonali. La dura opposizione dell'ultramontano vescovo Marilley alle nuove misure emanate dalle oligarchie cittadine, portarono nel 1848 alla sua incarcerazione nel castello di Chillôn ed in seguito (1856) alla sua espulsione dal territorio svizzero. Solo con l'instaurazione di un regime liberal-conservatore (1856-1888) si stabilì a Friburgo un clima di equilibrio nei rapporti fra la chiesa e lo stato⁹. Equilibrio rafforzato anche dalle nuove disposizioni in materia religiosa della Costituzione cantonale del 7 maggio 1857 e dalla convenzione del 23 aprile 1858. L'esiliato vescovo Marilley fu reinsediato nella sua sede episcopale (1858), fu riaperto il Seminario diocesano a Friburgo e i gesuiti tornarono alla direzione del collegio cittadino di St-Michel. Anche in questo cantone furono i successivi eventi del *Kulturkampf* a limitare nuovamente la libertà della quale la chiesa aveva goduto fino

⁷ Sul vescovo Marilley e la storia della chiesa cattolica durante gli anni del *Sonderbund*, si veda l'approfondita dissertazione di Francis Python, *Mgr. Etienne Marilley et son clergé à Fribourg au temps du Sonderbund 1846-1856*, Fribourg 1987.

⁸ Ci si riferisce qui agli articoli confessionali della Costituzione federale del 1848, abrogati solo nel 1973. In base alle disposizioni costituzionali, i beni della chiesa cattolica furono soppressi e sottoposti all'autorità dell'amministrazione civile, le sue attività controllate dallo stato, molti dei suoi conventi e vari scuole chiuse. Gli ordini religiosi furono inoltre indeboliti dal divieto di reclutamento.

⁹ I rapporti con le autorità civili friburghesi furono regolati da una serie di convenzioni tra il 1858 e il 1879.

ad allora¹⁰. Bisognerà attendere la fine degli anni Settanta per la definitiva risoluzione del conflitto politico-confessionale.

Dopo anni di conflitti confessionali e scontri politici, si è instaurato nei cantoni di Ginevra (1907) e di Neuchâtel (1914) un regime di separazione fra Chiesa e Stato. A Friburgo, pur non esistendo formalmente né un regime di separazione, né di unione fra i due poteri, esiste piena collaborazione fra le autorità civili e quelle religiose. In base al referendum del 7 marzo 1982, la chiesa cattolica-romana e quella evangelica-riformata si sono viste riconosciute lo status di diritto pubblico. Il 26 settembre 1990 il Gran Consiglio del cantone di Friburgo ha adottato una legge riguardante i rapporti fra le Chiese e lo Stato (LEE). Questa legge riconosce da un lato che la chiesa cattolica e quella riformata in quanto istituzione divina, è dotata di una costituzione ed organizzazione propria, regolata dal diritto canonico. Dall'altro, le riconosce la forma di una corporazione di diritto pubblico friburghese, definita corporazione ecclesiastica. La legge è entrata in vigore nel 1999, dopo che i cattolici friburghesi l'avevano approvata con votazione popolare (8 giugno 1997). Nel cantone di Vaud, nel 1970, la chiesa cattolica romana è stata equiparata sul piano finanziario a quella protestante e nel 2003 le è stato riconosciuto lo statuto di ente di diritto pubblico.

2. Struttura e composizione demografica

2.1. Popolazione, decanati e parrocchie

La diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo è ripartita amministrativamente in decanati e parrocchie. Il loro numero ed ampiezza sono variati nel corso dei secoli a seconda dei principali eventi storici e dell'andamento della popolazione¹¹.

¹⁰ La nuova Costituzione federale del 1874 sanciva misure ancora più restrittive della precedente per la chiesa cattolica. L'erezione di nuove diocesi fu sottoposta all'autorità dello Stato; i gesuiti furono espulsi da tutto il territorio svizzero e gli fu vietata ogni attività nel settore dell'educazione; si stabilì il divieto di costruire nuovi conventi ed anche la riedificazione di quelli in precedenza soppressi; l'educazione primaria fu posta esclusivamente sotto il controllo statale.

¹¹ Sulla ripartizione amministrativa della diocesi e le variazioni subite da decanati e parrocchie negli anni oggetto del nostro studio, si sono consultati in particolare gli Annuari Diocesani, i rapporti quinquennali dei vescovi e il già citato *Helvetia Sacra* I/4, in particolare la lista delle parrocchie (1228-1993) ad opera di Catherine Bosshart-Pflueger, alle pp. 405-436. Per quanto riguarda l'evoluzione specifica nel cantone di Friburgo, si veda Apollinaire Dellion/François Porchel, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg*, 12 vol., Fribourg 1884-1902. In breve si può affermare che fu in primis la Riforma protestante a decimare in maniera consistente il numero delle parrocchie della diocesi di Losanna e Ginevra, le quali dalle 292 del 1493, passarono a 95 alla fine del XVI secolo. Solo con la Controriforma si ebbe la fondazione di nuove parrocchie nella diocesi di Losanna, dove nel 1665 ammontavano a 125.

Fino alla prima metà del XIX secolo, la diocesi di Losanna e Ginevra mantenne un carattere prevalentemente rurale, ad eccezione di piccole industrie dell'orologeria presenti nelle zone di montagna dello Jura, a Neuchâtel e nella città di Ginevra. Dal 1860 in poi, in seguito alla prima fase dell'industrializzazione, allo sviluppo delle ferrovie e del commercio, aumentò la densità demografica della diocesi. All'inizio del Novecento, per esempio, gli abitanti dei quattro cantoni diocesani ammontavano già a 690.515, rispetto ai 488.925 del 1860. Di pari passo aumentò anche il numero delle parrocchie. Nel 1886, anno di un'importante risistemazione territoriale, nella diocesi di Losanna e Ginevra se ne contavano 171. Nel 1920 erano passate a 199 e nel vent'ennio successivo erano salite a 214. Fu però soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, che la struttura parrocchiale diocesana si arricchì notevolmente per sopperire alle esigenze dell'accresciuta popolazione. Il forte sviluppo economico di questi anni e una nuova ondata di immigrazione avevano infatti dato un decisivo impulso allo sviluppo demografico. Nel 1960 la popolazione residente nei cantoni della diocesi era di 995.537 unità e si concentrava principalmente negli agglomerati urbani e nei centri industriali¹². Di pari passo, dalle 232 parrocchie del 1950 si passò alle 243 del 1960, e a 261 nel decennio successivo. Nonostante il Cantone di Friburgo abbia avuto in questi anni uno sviluppo demografico più contenuto rispetto a quello degli altri cantoni della diocesi, tuttavia, proprio perché qui si risiedeva la maggioranza della popolazione cattolica, sono state anche erette il maggior numero di parrocchie (cfr. tabella n. 1). La popolazione diocesana continuò ad aumentare in maniera regolare anche nei decenni successivi. Nel 1980 aveva ormai raggiunto le 1.221.401 unità. I cantoni che avevano avuto il maggior incremento demografico erano quello di Vaud e di Ginevra, grazie soprattutto all'alta concentrazione di industrie.

Tab. 1: decanati e parrocchie all'inizio degli anni Settanta

	decanati	parrocchie
Friburgo	15	148
Vaud	8	47
Neuchâtel	2	18
Ginevra	7	48
Totale	32	261

Fonte: Annuario Diocesano 1976.

¹² Si consideri, per esempio, che tra il 1850 e il 1960 gli abitanti della città di Ginevra passarono da 31.000 a 180.000 e quelli di Losanna da 17.000 a 125.000. I cittadini di Neuchâtel aumentarono nello stesso periodo da 7000 a 33.000 e quelli di Friburgo da 9000 a 33.000.

L'incredibile crescita numerica della popolazione diocesana nel periodo successivo al secondo conflitto mondiale e il desiderio di condurre una pastorale più efficace, portarono il vescovo François Charrière ad attuare una profonda ristrutturazione a livello parrocchiale e decanale. Ristrutturazione che necessitava di due diversi interventi. Da una lato, era necessaria una nuova ridefinizione dei confini delle antiche parrocchie cittadine¹³, ormai cresciute a dismisura a seguito dell'intensa urbanizzazione. Dall'altro, bisognava creare nuovi luoghi di culto nei quartieri di recente formazione, dove nel secondo dopoguerra confluì la maggioranza della popolazione proveniente dall'estero o dalle zone rurali del cantone. Queste due problematiche erano inoltre strettamente collegate a quella dell'introduzione di una tassa per le parrocchie cittadine, la quale avrebbe permesso alla diocesi di sopperire ai nuovi bisogni strutturali e pastorali delle zone urbane¹⁴. Senza entrare nelle lunghe discussioni e polemiche che accompagnarono l'introduzione di un'imposta parrocchiale, ciò che ci preme sottolineare è che per tutto il secondo dopoguerra fu costante l'attenzione e l'impegno della chiesa locale alla questione dell'adattamento dei luoghi di culto ai bisogni della crescente popolazione¹⁵. Problema che si poneva con una certa urgenza soprattutto per le città¹⁶.

¹³ Le parrocchie della città di Friburgo, come per esempio St-Pierre, St-Jean, St-Nicholas e Christ-Roi, si erano velocemente ingigantite a causa dell'aumento della popolazione urbana. In una lettera del 24 giugno 1946, proveniente dal consiglio della parrocchia di Saint-Pierre, si sottolinea che la vastità del territorio e quindi della comunità di fedeli in esso ricompresa comprometteva l'attuazione di una pastorale efficace e rendeva difficile al parroco lo svolgimento del suo ministero. (Cfr. AEvF, gr. II, doss. FR. 2/ Péréquation interparoissiale fribourgeoise, fasc. 1).

¹⁴ Cfr. al riguardo i documenti contenuti nella scatola sopra citata. L'introduzione di un'imposta parrocchiale per la città di Friburgo fu proposta dalla "Commission interparoissiale de la ville de Fribourg" già a partire dal 1937, come unica soluzione per risolvere i problemi finanziari delle parrocchie cittadine.

¹⁵ Come vedremo in dettaglio nel capitolo III, alla discussione sull'inadeguatezza numerica dei luoghi di culto in rapporto alla popolazione dei fedeli, dalla metà degli anni Cinquanta si aggiungerà anche la riflessione sulla validità stessa della struttura parrocchiale ai fini della pastorale moderna. Di qui la proposta di una pastorale di settore e degli insiemi che di fatto comportava il superamento dell'istituto parrocchiale tradizionale.

¹⁶ Già nel 1946, per esempio, il vicario generale di Friburgo Louis Waeber iniziò una serie di interpellazioni presso la direzione dell'edilizia della città, per sondare il terreno sulla possibilità di costruire nuove chiese. Così scriveva: "[...] en voyant combien la ville se développe, l'Evêché se dit qu'il lui appartient de prévoir, dans des quartier nouveaux (Jura, Schönberg, Petit Rome également) des emplacements pour y construire un jour des églises" (cfr. AEvF, gr. II, doss. Fr. 2/Péréquation interparoissiale fribourgeoise, fasc. 1, Lettera del 14 dicembre 1946 del vicario generale L. Waeber alla direction de l'édilité de la ville de Fribourg). Col passare del tempo, la necessità di costruire immediatamente nuove chiese nei quartieri ad alta espansione demografica (Jura, Schönberg, Heitera, Bellevue) divenne sempre più impellente. Durante tutti gli anni Cinquanta, inoltre, si assiste ad una sorta di braccio di ferro tra l'ufficio del vescovo e il "bureau interparoissial" che era incaricato di gestire la situazione finanziaria delle parrocchie riguardo la possibilità di finanziare la costruzione di nuove chiese. Il "bureau interparoissial" era particolarmente preoccupato di come fare a garantire la salute finanziaria delle parrocchie esistenti, se si metteva a finanziarne delle nuove. Così si legge in una missiva del 5 dicembre 1958 al vescovo Charrière riguardo la costruzione di una nuova parrocchia nel quartiere del Jura: "Certes, le Bureau interparoissial est conscient des besoins de la pastoration moderne; il s'en voudrait, par conséquent, de ne pas aider dans la mesure de ses moyens ceux qui ont pour mission de

La crescita numerica della chiesa diocesana impose al vescovo Charrière anche una nuova suddivisione in decanati¹⁷. Già nel 1949, l'unico decanato allora esistente nel cantone di Vaud (Saint-Amédé) fu ripartito in cinque prodecanati, ai quali se ne aggiunse un sesto nel 1958. Nel 1960 fu poi eretto un vicariato generale, mentre i sei prodecanati furono elevati al rango di decanati indipendenti. Anche nel cantone di Ginevra si portò avanti una riorganizzazione amministrativa nel secondo dopoguerra. Nel 1956, infatti, le arcipreture ginevrine aumentarono da quattro a sette. La ristrutturazione proseguì anche nel periodo postconciliare. Nel 1966 fu infatti costituito un vicariato indipendente anche per il Cantone di Neuchâtel e l'unico decanato esistente fu scorporato in tre. Nel 1973 fu istituito un secondo decanato di lingua tedesca (Saint-Nicholas-de-Flue) per la parte germanofona del cantone di Friburgo. Charrière nominò anche due vicari generali (che passarono a cinque dopo il Concilio Vaticano II) e nel 1968 ripristinò la funzione di vescovo ausiliario (due dal 1987, di cui uno a Ginevra). La necessità di una nuova ripartizione (geografica ed amministrativa) dei decanati, diede luogo in diocesi ad una discussione che si intensificò alla fine degli anni Sessanta, quando era ormai chiaro che le mutate condizioni di vita della popolazione richiedevano nuove misure pastorali. Come si legge nel rapporto sulla riunione dei decani del cantone dei Friburgo del maggio 1969: "Les structures sociales, spécialement dans nos campagnes, ont fortement évoluées par suite des développements techniques et des communications, de la migration des travailleurs, des regroupements vitaux, des centres d'intérêts, des pôles d'attraction pour les industries et le commerce, des carrefours de rencontres (spécialement de la jeunesse). Des nombreux décanats souffrent d'une pastorale rationnelle impossible constitués qu'ils sont d'une manière que l'expérience reconnaît chaque jour un peu plus comme artificielle et arbitraire"¹⁸.

sauvegarder le bien spirituel de la cité. Il ne vous a pas échappé cependant [...] que l'extension des paroisses en ville de Fribourg pose dès maintenant, du point de vue matériel, des problèmes [...] qu'il faut avoir le courage de considérer en face [...]. Devant la situation très lourde de la plupart des paroisses existantes de la ville [...] Nous avons le souci de les maintenir financièrement en forme, à même par conséquent de remplir leur rôle dans l'Eglise [...]" (cfr. AEvF, come sopra, Lettera del presidente del Bureau Interparoissial Jean Bettin e del segretario Louis Golliard al vescovo Charrière del 5 dicembre 1958).

¹⁷ Cfr. al riguardo il contributo di Catherine Bosshart-Pflugger in HS, I/4, 407-408.

¹⁸ Cfr. AEvF, gr. II., doss. 5/ Doyens FR, fasc. Canton de Fribourg, Nouveau découpage des décanats, 6 maggio 1969, 1. Sul tema si vedano anche le considerazioni fatte nel rapporto sulla "Réunion des doyens du Canton de Fribourg, le mardi 19 mai 1970": "C'est la pastorale d'ensemble, handicapée bientôt par la pénurie de prêtres et surtout l'évangélisation efficace de tout le peuple fribourgeois qui obligeait à réviser le découpage actuel des décanats. Sans démolir les paroisses, il faut les grouper en zones et en secteurs qui permettront de résoudre les problèmes actuels de la pastoration. Un décanat peut comprendre plusieurs secteurs et une zone doit s'établir d'après les normes qu'imposent les mentalités, les milieux de travail ou de loisirs, les divisions géographiques et les facilités d'accès selon les voies de communication [...]" (2).

A partire dagli anni Ottanta, infine, per poter implementare un'azione pastorale che avesse maggiormente presa sulle differenti zone territoriali, ma anche per far fronte alla scarsità del personale ecclesiastico, gli organi diocesani decisero di attuare principalmente una "pastorale di settore". Di qui il ridimensionamento nel numero dei decanati, i quali nel 1990 passarono da 32 a 23.

Attualmente la diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo comprende cinque vicariati episcopali, ripartiti su base cantonale o linguistica, due dei quali si trovano nel cantone di Friburgo¹⁹. A Friburgo, infatti, il vescovo è rappresentato da due vicari episcopali, uno per i cattolici di lingua francese, uno per quelli di lingua tedesca. I decanati della diocesi sono venti: sei per il cantone di Friburgo, otto per quello di Vaud, uno nel cantone di Neuchâtel e cinque in quello di Ginevra. Nelle 245 parrocchie sono raggruppati 659.000 cattolici²⁰.

2.2. *Gli equilibri confessionali*²¹

Il rapporto tra le confessioni nei territori della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo è cambiato profondamente a partire dalla prima metà del XIX secolo. La sola eccezione è rappresentata dal cantone di Friburgo, dove quasi fin dall'inizio più di due terzi della popolazione era cattolica. Come già anticipato, i cattolici poterono stabilirsi nuovamente nei cantoni riformati di Vaud, Ginevra e Neuchâtel solo a partire dalla metà dell'Ottocento, ma aumentarono ad un ritmo tale, che in breve non erano più una minoranza nelle cosiddette zone di diaspora. In generale si può affermare che tra il 1850 ed il 1960 nei cantoni della nostra diocesi i cattolici hanno avuto un ritmo di crescita di molto superiore sia rispetto alla popolazione totale, sia in confronto ai protestanti. Mentre infatti nel 1860 i cattolici residenti nei cantoni della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo erano 154.093, all'inizio del Novecento erano già saliti a 230.313. Questi aumentarono principalmente nelle agglomerazioni urbane, dove a seguito della prima fase dell'industrializzazione, si era stabilita la maggioranza della popolazione straniera

¹⁹ A capo del vicariato vi è un vicario episcopale, il quale prolunga e mette in pratica l'azione del vescovo in situazioni pastorali concrete e zone territoriali ben definite. In base al codice di diritto canonico, il vicario episcopale ha la stessa potestà ordinaria che spetta al vicario generale, o per una parte determinata della diocesi, o per una situazione particolare, o in rapporto a un particolare gruppo di fedeli. Il vescovo può ordinare nella sua diocesi uno o più vicari episcopali, a seconda delle necessità. La differenza con il Vicario Generale consiste nel fatto che questo generalmente è uno solo.

²⁰ Cfr. Statistiche per il 2013, cit. in nota 3.

²¹ Attualmente i cattolici costituiscono il 26,6% della popolazione nel cantone di FR, il 36,8% in quello di VD, il 9,10% in quello di NE e il 27,5% nel cantone di Ginevra.

(in prevalenza di religione cattolica)²². Dopo una battuta di arresto dovuta alla prima guerra mondiale e alla crisi economica degli anni Trenta, i cattolici continuarono ad aumentare. La crescita economica del secondo dopoguerra attirò infatti sul territorio diocesano molti lavoratori stranieri. Così, nel 1960 la popolazione cattolica della diocesi era salita a 422.744 unità e nel solo cantone di Ginevra aveva nuovamente superato (in numero) quella protestante. Un ulteriore balzo in avanti si registrò nel ventennio 1960-1980, a seguito di una nuova ondata migratoria. Nel 1980 i cattolici costituivano ormai la maggioranza della popolazione nei cantoni di Friburgo (83,2%) e Ginevra (51%), mentre in quelli di Neuchâtel e Vaud rappresentavano più del 30% dei residenti. All'inizio del 2000, il 38% della popolazione diocesana risiedeva nel cantone di Vaud, il 29% in quello di Ginevra, il 26% nel cantone di Friburgo e il 9% in quello di Neuchâtel.

3. Gli amministratori diocesani nel secondo dopoguerra

3.1. Il vescovo François Charrière (1945-1970)²³

François Charrière fu nominato alla guida della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo il 25 ottobre 1945²⁴ e vi esercitò il suo ministero per tutto il secondo dopoguerra, in un periodo di grandi sfide e cambiamenti, fino alle soglie del Sinodo 72. Era nato il 1° settembre 1893 a Cerniat (FR) e aveva compiuto la maggior parte dei suoi studi nella città di Friburgo. Nel 1913 entrò nel seminario cittadino e fu ordinato sacerdote nel luglio 1917. Nello stesso anno fu nominato vicario presso la parrocchia di Notre-Dame

²² Nella città di Losanna, per esempio, i cattolici rappresentavano nel 1850 il 4,5% della popolazione, il 17,7% nel 1900 e il 23,7% nel 1950.

²³ Per questo paragrafo si sono utilizzate soprattutto le informazioni contenute in *Helvetia Sacra, I/4, Archidiocèses et diocèses IV*, 191-194. Qualora si voglia approfondire la figura del vescovo, si può ricorrere ai ricchi riferimenti bibliografici qui contenuti.

²⁴ La scelta di François Charrière alla testa della diocesi di LGF quale successore dell'amatissimo vescovo Marius Besson fu accolta con grande entusiasmo, vista la profonda preparazione teologica e pastorale del nuovo amministratore. Così si legge nel numero speciale della *Semaine Catholique* sull'elezione episcopale: "Sa Sainteté Pie XII ne pouvait donner successeur plus connu et mieux en état de comprendre la haute fonction du regretté Mgr. Besson. Que n'a pas le nouvel élu pour inspirer le plus grand respect au clergé et aux fidèles? Que n'a-t-il pas pour aborder avec autorité et compréhension les multiples aspects de sa charge épiscopale? Est-il un domaine où son activité ne soit pas exercée? Théologie et droit canonique, enseignement et ministère, presse et oeuvres, formation du clergé et apostolate missionnaire, il a travaillé à tout ce sur quoi un Evêque est appelé à exercer sa haute surveillance et à donner ses directives" (cfr. *La Semaine Catholique*, 44/24 oct. 1945, 554-555). Per approfondire il tema delle reazioni all'elezione del nuovo vescovo, si veda anche il saggio ricco di spunti interessanti di Francis Python, *Un test pour les catholiques romands au sortir de la guerre. L'accession à l'épiscopat de Mgr. François Charrière en 1945*, in: Catherine Bosshart-Pflugger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hg), *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt*, Frauenfeld 2002, 639-661.

du Valentin (1917-1921), la principale chiesa cattolica di Losanna. Nel 1923 conseguì a Roma una tesi di dottorato in diritto canonico. Si aprì, in seguito, un intenso periodo dedicato all'insegnamento. Dal 1924 al 1945, Charrière ricoprì infatti la cattedra di teologia morale presso il seminario di Friburgo, e dal 1929 al 1938 anche quella di diritto canonico. Fra il 1926 e il 1930 esercitò la carica di "official du diocèse" (giudice del tribunale ecclesiastico diocesano) e quella di canonico titolare di Saint-Nicholas. A partire dal 1931 fu incaricato dei corsi dell'Istituto di diritto canonico dell'Università di Friburgo, dal 1934 al 1936 in qualità di professore straordinario. François Charrière fu molto attivo anche in campo giornalistico. Insieme a Charles Journet fondò la rivista teologico-filosofica "Nova et Vetera" (1926) e dal 1941 al 1945 fu il direttore ecclesiastico del quotidiano friburghese "La Liberté". E' a lui che inoltre si deve l'istituzione, nella Svizzera romanda, dell'Agenzia di stampa cattolica internazionale KIPA (1944). Fra le sue molteplici attività va anche ricordato l'impegno a favore degli studenti provenienti dai paesi di missione (nel 1926 fondò l'Opera Saint-Justin) e per la promozione dei diritti dei lavoratori, attraverso il sostegno al movimento cristiano-sociale. Quando fu nominato vescovo di Losanna, Ginevra e Friburgo (20 ottobre 1945), François Charrière aveva dunque alle spalle una grande esperienza in vari settori. Questa spaziava, infatti, dal campo della formazione dei seminaristi a quello missionario e pastorale, con un'attenzione particolare ai mezzi di comunicazione ed alle problematiche della società moderna. Egli prese anche attivamente parte alla preparazione del Concilio Vaticano II, occupandosi soprattutto di ecumenismo. In seguito, si investì nella messa in pratica nella sua diocesi delle raccomandazioni conciliari (per es., riforma liturgica, ristrutturazione diocesana). Fra le sue attività, da ricordare in particolare il Sinodo Diocesano del 1948 e l'importante contributo alla preparazione del Sinodo 72. Nel 1970 Charrière diede le dimissioni per limiti di età e morì a Friburgo l'11 luglio 1976. Durante il suo lungo episcopato (1945-1970) fu particolarmente attivo nel campo della pastorale. Oltre all'accurata redazione dei rapporti quinquennali sulle visite "ad limina" alle parrocchie e alla regolare compilazione di lettere rivolte al clero, scrisse una trentina di lettere pastorali per la Quaresima. In queste trattò svariate tematiche, fra le quali: la formazione dei sacerdoti e l'insegnamento della religione; la giusta retribuzione dei lavoratori e la crisi della famiglia tradizionale; le sfide della società moderna e l'indebolimento della pratica religiosa; l'impegno dei laici in campo pastorale. Nel corso del suo episcopato, il numero dei cattolici presenti nella diocesi aumentò da 265.000 a 950.000 e furono istituite ben 59 nuove parrocchie. hh

3.2. *I vicari generali²⁵ e il vescovo ausiliare di mons. Charrière*

Nello svolgimento del suo ministero pastorale, mons. Charrière fu coadiuvato da vari vicari generali, diventati negli anni Settanta vicari episcopali²⁶, e da un vescovo ausiliare.

Nel difficile periodo del secondo dopoguerra si avvale dell'opera di Louis Waeber (1934-1961), già vicario generale del precedente vescovo. Waeber era nato l'8 giugno 1882 a Friburgo, presso la cui università aveva compiuto i suoi studi di teologia, e dove era stato ordinato sacerdote nel 1906. Dal 1910 al 1917 fu "vicaire" a St-Pierre, per poi essere nominato "chanoine du Chapitre" di St-Nicholas e nel 1925 "chantre du chapitre Cathédral". Nel luglio 1934 mons. Besson gli affidò la carica di vicario generale per il Cantone di Friburgo, che egli svolse fino alla sua morte (30.06.1961). Henrie Petit (1932-1956) era stato nominato dal vescovo Besson vicario generale del cantone di Ginevra, dove era nato il 3 gennaio 1888. A Ginevra svolse la sua missione sacerdotale prima come parroco ed in seguito in qualità di "curé de Genève". Nel 1932 accesse alla carica di vicario generale, dalla quale fu dispensato nel 1956 per motivi di salute. Gli succedette Marcel Bonifazi (1956-1975), diventato vicario episcopale in seguito alle disposizioni del Concilio Vaticano II, il quale prevedeva un solo vicario generale titolare per diocesi. Mons. Bonifazi si dimise dall'incarico nel 1975, morendo nello stesso anno. Nel 1948 François Charrière aveva nominato Roman Pittet (1948-1967) quale terzo vicario generale. Questi era nato a Mézières (FR) il 9 novembre 1905. Dopo gli studi di teologia al Seminario maggiore, accesse al sacerdozio il 6 luglio 1930. Dal 1934 al 1967 insegnò storia ecclesiastica presso il Seminario diocesano, dove tra il 1939 e il 1954 fu anche incaricato della formazione spirituale dei seminaristi, per poi passare a dirigere l'Azione Cattolica diocesana. Ricoprì l'incarico di vicario generale fino alla sua morte, avvenuta nel maggio 1967. Alla fine degli anni Cinquanta mons. Charrière affidò l'incarico di vicario generale di tutta la diocesi a Théophile Perroud (1959-1975). Questi era nato a Rue il 25 dicembre 1907 e dopo l'ordinazione (1933) assunse la cura pastorale di varie parrocchie. Dal 1948 al 1959 ricoprì l'incarico di direttore e economo

²⁵ Cfr. al riguardo *Helvetia Sacra*, I/4.

²⁶ Come si legge nel resoconto della "Rencontre de MM. Les Doyens du Canton de Fribourg", del 14 ottobre 1969 (in: *AEvF*, gr. II, doss. 5/ Doyens FR), tutti i decani erano d'accordo su "l'utilité et même la nécessité" di designare un vicario episcopale. Il decano Schornoz fu incaricato dal vescovo Charrière di studiarne la funzione e preparare una lista di possibili candidati. In linea generale si affermava, nello stesso rapporto, che il vicario episcopale "c'est un prêtre qui reçoit les pouvoirs de vicaire général pour une tâche déterminée" (2).

del Seminario diocesano, del quale fu anche direttore spirituale a partire dal 1954. Il 23 luglio 1959 Charrière lo nominò vicario generale della diocesi, incarico dal quale dimissionò nel 1975. In seguito all'aumento della popolazione cattolica diocesana e quindi dei compiti pastorali, nel 1966 il vescovo Charrière nominò un ulteriore vicario generale dal 1971 vicario episcopale per il cantone di Neuchâtel nella persona di Emile Taillard (1966-1978) ed un altro per il cantone di Vaud. Il complicarsi della situazione pastorale della diocesi spinse il successore del vescovo Charrière, mons. Pierre Mamie (1970-1995), a nominare nel 1971 Henri Schornoz (già a capo del decanato di St-Henry) vicario episcopale per la parte francofona del cantone di Friburgo. Nel 1972 gli fu affiancato Joseph Bertschy (1972-1977) in qualità di "Bischofsvikar" per i decanati e le missioni di lingua tedesca.

Dalla fine del XIX secolo la diocesi di Losanna-Ginevra-Friburgo non aveva più avuto un vescovo ausiliario²⁷, quale era invece stato Mermillod. Il vescovo Besson (1920-1945) e il suo successore Charrière non volevano infatti rinfocolare la controversia confessionale. Le cose cambiarono nel 1968. Charrière, ormai vecchio e affaticato, per poter venire incontro alle esigenze dell'accresciuta popolazione diocesana, chiese ed ottenne l'aiuto di un vescovo ausiliare nella persona di Pierre Mamie. Questi era nato a Neuchâtel nel 1920, aveva studiato teologia al seminario di Friburgo e si era laureato a Roma. In seguito ricoprì la cattedra di Antico Testamento all'Università di Friburgo. Quando François Charrière si dimise nel 1970, Mamie gli succedette a capo della diocesi (fino al 1995). Nello stesso anno nominò Gabriel Bullet suo vescovo ausiliario (1971-1993). Nel 1987 fu eletto un secondo vescovo ausiliario, poi vescovo titolare (1995-1998), nella persona di Amédée Grab. Questi risiedeva a Ginevra, mentre Bullet si trovava a Losanna²⁸.

²⁷ Le informazioni sui vescovi ausiliari sono state riprese da HS, I/4, 205-207.

²⁸ Alla testa della diocesi si sono poi succeduti i vescovi titolari Bernard Genoud (1999-2010) e Charles Morerod (2011-). Quali vescovi ausiliari sono stati nominati Pierre Bürcher (1994-2007), Pierre Farine (1996-2015) e Alain de Raemy (2013-).

CAPITOLO II

IL CANTONE DI FRIBURGO NEL PROCESSO DI MODERNIZZAZIONE

All'interno della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo abbiamo deciso di concentrare la nostra attenzione sul cantone di Friburgo. Questo, infatti, è l'unico cantone diocesano in cui la maggioranza della popolazione è sempre stata di religione cattolica e dove il cattolicesimo non ha sviluppato i tratti peculiari che ha invece assunto nelle regioni di diaspora¹. Tuttavia, anche in questo "bastione del cattolicesimo", all'inizio degli anni Sessanta iniziarono a delinearsi le caratteristiche tipiche di una società sempre più "secolarizzata" (diminuzione della pratica religiosa, calo vocazionale, generale disaffezione verso la chiesa). A base prettamente rurale e tradizionalmente conservatore, negli anni del secondo dopoguerra il cantone di Friburgo attraversò profonde trasformazioni a livello economico, sociale, e demografico. Trasformazioni che intaccarono in maniera indelebile anche il vissuto religioso delle sue popolazioni. Il processo di modernizzazione, avvenuto soprattutto nelle forme di un'intensa urbanizzazione, portò all'erosione dell'universo rurale e dei tradizionali modi di vita delle persone.

1. I principali cambiamenti a livello economico e sociale²

1.1. Un cantone a base prevalentemente rurale e a forte intervento statale

L'economia friburghese, come quella svizzera in generale, era progredita con difficoltà nel periodo fra le due guerre. Nel 1941 gli attivi nel settore agricolo rappresentavano ancora il 47% della popolazione, variando di molto poco rispetto al 51% del 1920. E' soprattutto a partire dal secondo dopoguerra che il cantone iniziò seppur lentamente ad industrializzarsi, mentre furono creati nuovi posti di lavoro nel settore secondario e terziario (cfr. tabella n. 1). Ciò grazie anche alle misure di politica economica prese a

¹ Per un approfondimento del cattolicesimo nelle regioni di diaspora e a base prevalentemente protestante, di grande aiuto risulta l'opera di Urs Altermatt, *Cattolicesimo e mondo moderno*, Locarno 1996. Si vedano in particolare, i capitoli sul cattolicesimo zurighese e ginevrino.

² Per questa tematica ci si è basati essenzialmente sull'*Histoire du Canton de Fribourg (HCF)*, dir. da Roland Ruffieux, 2 voll., Fribourg 1981. Molto utile è stato anche il volume di Michel Charrière/Anton Bertschy, *Fribourg. Un canton, une histoire*, Fribourg 1991. Per approfondire il tema dello sviluppo economico del cantone di Friburgo, si rimanda infine alle svariate trattazioni ad opera di Gaston Gaudard. Si veda, per esempio, il suo saggio con annessa bibliografia *L'économie du canton de Fribourg entre la marginalisation et l'intégration (1848-1998)*, in: *Société d'Histoire du Canton de Fribourg, Fribourg et l'Etat federal: intégration politique et sociale 1848-1998*, Fribourg 1999, 245-261.

partire dall'inizio degli anni Cinquanta. Ci si riferisce, in particolare, alla legge sulle imposte cantonali che autorizzò il Consiglio di Stato ad esonerare, per un periodo determinato di tempo, le nuove industrie che sorgevano sul territorio cantonale; all'allargamento del credito a favore del settore secondario, ed infine alla creazione di una Commissione friburghese ad hoc per lo sviluppo economico (1965).

Tab. 1: Percentuale degli impiegati nei vari settori produttivi del cantone di FR

settori	1950	1960	1970
primario	35,4%	29,5%	17,9%
secondario	34,8%	39,3%	46,3%
terziario	29,8%	31,2%	35,8%

Fonte: HCF, 1026.

Tra il 1950 e il 1970, difatti, le persone dedite all'agricoltura diminuirono di 8.881 unità. Nello stesso periodo, gli attivi nel settore secondario aumentarono a 13.542 e gli impiegati nel terziario a 8.841. Nel secondo dopoguerra, la principale industria del cantone era quella alimentare. Già all'inizio del secolo, l'intenso allevamento bovino aveva portato allo sviluppo dell'industria caseificia, alla quale si era poi aggiunta quella per la lavorazione del cioccolato. L'industria chimica, metallurgica e delle costruzioni di macchinari erano invece in proporzione meno rappresentate a Friburgo rispetto al resto del paese. Nonostante dunque un certo sviluppo manifatturiero, il cantone di Friburgo ricopriva ancora in questi anni una posizione decisamente subordinata a livello industriale ed un posto di secondo piano all'interno dell'economia nazionale.

Un altro elemento che caratterizzava l'economia del cantone e della Svizzera in generale nel secondo dopoguerra, era il forte intervento statale. La crisi successiva alla seconda guerra mondiale e la necessità di una generale ricostruzione del paese, avevano infatti spinto lo stato ad intervenire molto di più che in passato a favore dello sviluppo economico³. Il nostro cantone aveva beneficiato, in particolare, del sostegno federale agli agricoltori e del finanziamento della rete autostradale. La Confederazione era intervenuta nel settore primario con una politica di contenimento dei prezzi e finanziando il miglioramento delle infrastrutture⁴. Per quanto riguarda poi il settore dei

³ Sullo sviluppo dell'economia svizzera nel secondo dopoguerra cfr. Nuova Storia della Svizzera e degli Svizzeri, vol. III, Lugano/Bellinzona 1983, le pp. 190-226.

⁴ La rete ferroviaria aveva iniziato a svilupparsi nel cantone di Friburgo come nel resto della Svizzera già a partire dalla metà del XIX secolo. Nel 1856 erano infatti iniziati i lavori per la linea Berna-Friburgo e nel 1860 fu inaugurato il primo tratto Berna-Balliswill. Nel 1862 fu completata anche l'opera del viadotto di Grandfey. In questi anni l'interesse non si rivolse solo al collegamento fra le grandi città, ma anche fra i piccoli paesi in posizione 'strategica' (nel 1868, per esempio, fu la volta della linea Bulle-

trasporti, si ricordi che nel 1970 ricevettero finanziamenti federali ben il 90% delle strade e autostrade del cantone, volte a far uscire dall'isolamento geografico ed economico le sue zone più arretrate. La costruzione di moderne vie di collegamento, determinò in molte zone (per esempio lungo l'asse Morat-Friburgo-Bulle) l'esodo della popolazione agricola verso i centri urbani ed industriali. Ad esserne intaccata non fu solo la consistenza demografica dei piccoli villaggi, ma anche — come approfondiremo in seguito — il tessuto sociale alla base delle tradizionali forme di devozione.

1.2. Industrializzazione e nuove condizioni di vita⁵

Nonostante all'inizio degli anni Settanta l'agricoltura detenesse ancora il primo posto all'interno dell'economia friburghese, vi erano però segni evidenti di una certa modernizzazione economica. Nel 1970, infatti, il settore industriale si era sviluppato piuttosto intensamente e occupava ormai il 46,3% della popolazione attiva, rispetto al 28,7% degli anni Trenta. A partire dalla metà degli anni Sessanta anche il settore dei servizi conobbe una buona crescita, sebbene ancora inferiore rispetto alla compagine nazionale. Nel 1975 l'agricoltura forniva oramai solo il 16,3% degli impieghi nel cantone, mentre l'industria occupava il 41,3% della forza lavoro ed il terziario il 42,4%.

Con l'avanzare del processo di modernizzazione, migliorò anche il livello di vita della popolazione. Il prodotto sociale del cantone di Friburgo passò dai 433.8 milioni di franchi del 1950 ai 2.956 del 1979. Allo stesso tempo aumentò anche il reddito pro capite dei Friburghesi: nel 1950 ammontava appena a 2.735 Fr. e nel 1979 era salito a 16.156 Fr. Altri fattori indicavano poi un benessere sconosciuto prima, quali, per esempio, l'aumento degli allacci per il telefono, l'aumento del numero delle automobili e un nuovo impiego del tempo libero in varie attività di svago⁶.

1.3. Urbanizzazione e erosione dell'universo rurale

L'industrializzazione e la generale modernizzazione dell'economia segnarono anche il passaggio ad una società più 'urbana'. Nel 1970 ormai il 50% della popolazione del

Romont). All'inizio del Novecento furono anche create infrastrutture volte a raccordare in maniera più agevole la città di Friburgo alle zone circostanti. Nel 1922, per esempio, fu aperto il ponte di Pérolles e nel 1924 quello di Zaehringen. Al 1929 risale poi la costruzione della nuova stazione ferroviaria cittadina.

⁵ Su questo aspetto in particolare, cfr. HCF, 1037-1046.

⁶ Il tema viene trattato in maniera approfondita nell'inchiesta *Aisance et privations. Après 20ans de haute conjuncture. Une enquête scientifique sur les conditions de vie des familles salariées de Suisse romande, par le mouvement populaire des familles (MPF) avec la collaboration et sous le contrôle de l'Institut Suisse d'Opinion Publique (ISOP), Genève 1968-1969.*

nostro cantone abitava in comuni con più di 2000 abitanti, contro il 33% del 1950. Nel secondo dopoguerra, infatti, soprattutto i centri attorno alla città di Friburgo si erano ingrossati rapidamente. Da considerare, inoltre, che a causa dell'accentuato fenomeno del pendolarismo — cioè della migrazione giornaliera per motivi di lavoro dalle zone rurali verso la città e i centri industriali — si modificarono rapidamente anche le condizioni di vita delle persone rimaste a vivere nelle campagne. Nel 1970, il 31% degli abitanti del cantone lavorava infatti in un luogo diverso da quello dove abitava. Il contatto di questa massa di persone con la città, veicolò anche nel mondo rurale nuove idee e modelli di comportamento. Già nel suo rapporto quinquennale sullo stato della diocesi del 1948, il vescovo Charrière si lamentò dell'influenza negativa che la frequentazione di un ambiente di lavoro (in particolare le fabbriche) lontano dal luogo di abitazione aveva sui costumi e sulla moralità dei giovani⁷.

Mentre i centri urbani si ingrandivano a dismisura, le piccole comunità agricole e montane vivevano il fenomeno opposto dello spopolamento. A titolo di esempio si consideri che se nel 1930 i comuni con meno di 500 abitanti costituivano il 37% del totale dei comuni friburghesi (223), nel 1970 erano scesi al 25% (212). Nel 1970, in ben 163 località del cantone risiedevano meno di 300 abitanti ed in 47 la popolazione non raggiungeva nemmeno un centinaio di unità. Di conseguenza, il tessuto sociale dei comuni quasi disabitati si sgretolava inesorabilmente. Come si legge nell'*Histoire du Canton de Fribourg*: “Le petit nombre des habitants n’y permet plus le fonctionnement de différents équip(p)ements sociaux: l’école disparaît [...] les sociétés de tous genres s’effondrent [...] Cet effacement des groupements organisés entraîne une diminution de la cohésion et l’étoilement de la vie sociale agit dans le sens d’un moindre attachement de la population à sa commune [...] A partir d’un niveau d’exiguïté, les petites localités s’engagent dans un processus d’affaiblissement progressif, qu’elles ne sont, la plupart du temps, plus en mesure d’enrayer”⁸. In seguito ai mutamenti sopra descritti, veniva dunque meno il senso comunitario e di vicinato alla base della tradizionale società rurale.

⁷ Per riprendere le parole del vescovo: “Attamen et hae partes periculis exponantur. Multis in locis iuvenes utriusque sexus vicum et domum paternam deserunt ut in fabricis laborent et sic sensim quoddam laximum moralem practicum introducunt, sive quoad observantiam praeceptorum iustitiae, caritatis erga proximum et castitatis, sive quoad santificationem dierum dominicalium sive quoad oboedentiam et reverentiam superioribus debitas. Alterum malum, quod multis ansum praebet et quod ab aliquot annis reviviscit, est abusus potuum inebriantium” (cfr. AEvF, gr. III, dossier 7,8/Facultés quinquennales, Relatio de statu dioecesis Lausannensis, Genevensis et Friburghensis, di Mons. Charrière, 38).

⁸ HCF, 1945.

2. L'evoluzione della popolazione nel secondo dopoguerra⁹

2.1. Dal punto di vista statistico¹⁰

Nel secondo dopoguerra, mentre negli altri cantoni della diocesi si registrava un intenso incremento demografico, in quello di Friburgo si accusava invece un certo ritardo. Il tasso medio di crescita della sua popolazione si presentava decisamente inferiore anche alla media nazionale. Tra il 1940 e il 1950 l'indice di crescita demografica del nostro cantone si situava attorno al 4,8 per mille, nel decennio successivo (1950-1960) scendeva addirittura allo 0,3 per mille (rispetto al 14,2‰ nazionale). E' solamente tra il 1960 ed il 1970 che salì nuovamente fino al 12,4 per mille (contro il 14,5‰ della Svizzera in generale). Anche il tasso globale di fecondità era decisamente diminuito a partire dagli anni Cinquanta. Se nel periodo 1949-1952 si aggirava attorno all'86,9 per mille, negli anni fra il 1969 e il 1972 era sceso al 73,6 per mille¹¹. Le cause principali di questo ritardo risiedono, da un lato, nel lento avvio del processo di industrializzazione nel cantone e, dall'altro, nell'eccedenza di manodopera nella regione. A causa di ciò, infatti, molte persone in cerca di lavoro erano costrette ad emigrare all'estero o verso cantoni economicamente più forti. La stagnazione demografica del cantone di Friburgo viene riconfermata anche dai dati relativi al tasso di natalità e di mortalità (cfr. tabella n. 2).

Tab. 2: I tassi annuali di natalità e di mortalità nel cantone di Friburgo (1900-1977)

anni	tasso brutto di natalità in ‰	tasso brutto di mortalità in ‰
1900	34,5	22,5
1910	30,9	18,4
1920	27,5	17,1
1930	23,0	12,7
1940	19,5	12,9
1950	21,6	9,9
1960	18,6	10,6
1970	17,2	9,2
1977	12,8	8,9

Fonte: Bureau Fédéral de Statistique. Statistiques des mouvements de la population de 1871 à 1977.

⁹ Sulla situazione demografica del cantone di Friburgo nel secondo dopoguerra, si veda: D. Maillat, *Economie et Démographie: le phénomène de la transition démographique dans les pays industrialisés. Contribution du groupe d'étude "Démographie" de la Société Suisse de statistique et d'économie politique*, Berne 1974; Bureau Fédéral de Statistique, *La population de la Suisse*, Berne 1974; *Annuaire Statistique du Canton de Fribourg. Informations statistiques de l'Etat de Fribourg*, Août 1976.

¹⁰ Su questo aspetto cfr. HCF, t. 2, 1006-1018.

¹¹ Questi dati sono stati desunti dalle tabelle riportate in HCF, alle pp. 1010 e 1013.

Nonostante il ritmo di crescita della popolazione friburghese nel secondo dopoguerra sia stato più lento rispetto a quello di altri cantoni, ciò non vuol però dire che non sia cresciuta affatto. Negli anni tra il 1920 ed il 1970 gli abitanti del cantone di Friburgo passarono infatti da 143.055 a 180.309 e la popolazione attiva aumentò dalle 61.007 alle 78.541 unità.

2.2. Dal punto di vista della “mobilità”

Come abbiamo già affermato, la domanda di posti di lavoro da parte dei Friburghesi è sempre stata nettamente superiore agli impieghi che il loro cantone poteva offrire. Di qui l'elevato numero di partenze definitive verso l'estero e di lavoratori pendolari che si registrano negli anni del secondo dopoguerra. A titolo di esempio, se nel 1950 erano 2.950 i residenti del cantone di Friburgo che lavorano in altri cantoni svizzeri, nel 1960 erano saliti a 4.613 e nel 1970 ammontavano a 6.151. Nonostante la capacità del nostro cantone di attirare lavoratori fosse decisamente inferiore rispetto ad altre zone del paese, tuttavia anche qui nel secondo dopoguerra si sviluppò un forte pendolarismo dalla campagna verso la città e i principali centri industriali. Il numero di coloro che lavoravano nella città di Friburgo senza risiedervi era passato tra il 1950 e il 1960 da 328 a 665, per arrivare a 1.497 nel 1970. All'inizio degli anni Settanta, come già affermato in precedenza, ormai il 31,2% della popolazione del cantone di Friburgo prestava manodopera al di fuori del suo luogo di abitazione¹². Come infatti accade un po' in tutta la Svizzera, con il progredire dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, sempre più persone si spostarono dalle campagne verso i poli cittadini e industriali in cerca di un lavoro meglio retribuito. Inoltre, il decisivo miglioramento della rete stradale a partire dagli anni Sessanta, agevolò e quindi accentuò ancora di più l'emigrazione giornaliera. Questo è un fenomeno che va tenuto ben presente, poiché come vedremo in seguito influì direttamente sulla composizione sociale delle comunità locali (di partenza e di arrivo), e quindi sulla struttura e sulla vitalità religiosa delle loro parrocchie, imponendo anche un ripensamento dei metodi pastorali.

¹² Per questi dati, cfr. Histoire, 1030.

2.3. Nelle dinamiche interpersonali: lo sgretolamento della tradizionale famiglia cristiana

Indubbiamente il progresso economico e l'industrializzazione avevano accresciuto il benessere della popolazione. L'avanzare del processo di urbanizzazione e la costruzione di nuove vie di collegamento avevano poi fatto uscire dall'isolamento e dall'arretratezza molte zone periferiche del cantone. Tutto questo aveva però anche intaccato le fondamenta della società rurale tradizionale e la sua cellula di base: la famiglia. Basti pensare, ad esempio, che proprio mentre la gente usciva dalle ristrettezze e dalle insicurezze del periodo bellico, nel Cantone diminuiva il numero delle nascite. In altre parole, la famiglia numerosa e patriarcale, alla base della società contadina, cominciava anch'essa a trasformarsi (cfr. tabella n. 3). Soprattutto nei centri urbani e industriali, dove gli spazi abitativi erano più ristretti e dove si stava imponendo un nuovo modo di vita, si riduceva rapidamente l'ampiezza dei nuclei familiari.

Alla fine degli anni Cinquanta, per esempio, il parroco di Düdingen – piccolo centro tra Friburgo e Berna – commentò con preoccupazione le cifre in negativo relative alle nascite nella sua comunità. Mise sotto accusa la diffusione di una nuova concezione di vita, maggiormente rivolta al raggiungimento del benessere immediato, e di una morale sessuale più libera all'interno delle famiglie contadine. Nel 1959, infatti, erano nati a Düdingen 19 bambini in meno rispetto all'anno precedente e il curato si chiedeva: “Sind wir ein aussterbendes Volkes geworden? An Hochzeitpaaren fehlt es uns nicht [...]. Das Kind wird nicht mehr als Geschenk Gottes, sondern als Last betrachtet, es finden in den unsozialen kleinen und teuren Wohnungen keinen Platz mehr; was noch Platz hat, sind Einrichtungen, die das Leben bequem und unterhaltsam machen [...] der unwürdige Ehemissbrauch ist zu einen weit verbreiteten Laster ausgewachsen, der unsere Familie im heiligsten Fundament trifft [...]”¹³.

Tab. 3: natalità e fecondità nel cantone di Friburgo

anni	media annua dei nati vivi	tasso globale di fecondità	numero medio di figli per madre	somma delle nascite
1940/43	3.286	87,2	3,49	3,08
1949/52	3.318	86,9	3,13	3,20
1959/62	3.085	84,9	2,80	3,18
1969/72	3.081	73,6	2,18	2,41

Fonte: Histoire du Canton de Fribourg, 1017.

¹³ Gebetsanliegen und Gebetsmeinung, in: PD, febbraio 1960, 5.

Fin dall'inizio del suo episcopato il vescovo Charrière comprese bene l'effetto dirompente che i processi di modernizzazione avevano sul tessuto sociale e familiare. Nelle sue lettere pastorali più volte mise in guardia i fedeli contro le tentazioni e i pericoli ai quali era esposta la famiglia nella società moderna. Una società dove il vescovo vedeva sempre più aumentare il desiderio di agiatezza ed al contempo sempre più diminuire lo spirito di sacrificio e di altruismo. La società dei consumi era, per lui, incompatibile con la società cristiana. Così, nella lettera pastorale per la Quaresima del 1948, l'alto prelato invitò i diocesani ad un maggiore austerità, contro "Un certain humanisme qui nous invite à goûter les charmes de la vie [...]"¹⁴. Per preservare la famiglia cristiana, per lui era fondamentale che i fedeli ritornassero ai principi del vangelo, intensificando anche le pratiche di pietà e la preghiera. Come scriveva: "Pas de famille, pas de société solide et prospère sans personnes décidées au travail, à la sobriété, au dévouement, et pas de vertus solides à la longue sans vie chrétienne et union à Dieu, sans prière, sans sacrements"¹⁵. Il vescovo riteneva giusto che le persone potessero finalmente aspirare a delle migliori condizioni di vita e che approfittassero delle facilitazioni che le nuove tecnologie gli mettevano a disposizione, ma non che mettessero la ricerca del benessere materiale al centro della loro esistenza. "C'est qui n'est pas normal, scriveva per la quaresima 1950 c'est la course effrénée vers le moindre effort, vers la satisfaction la plus poussée de la curiosité et des plaisirs [...]. Rares sont ceux qui acceptent de limiter leur train de vie, de renoncer à des plaisirs légitimes, mais superflus, afin d'augmenter la part de celui qui souffre"¹⁶. Dipendeva essenzialmente dall'educazione che i genitori impartivano ai figli e dal clima che regnava in casa, se le nuove generazioni non cadevano in una sorta di decadenza spirituale ("déliquescence spirituelle"), privi di reali valori di riferimento, dimentichi di Dio e del loro prossimo. Nuovamente nella lettera pastorale del 1951 Charrière ribadì l'importanza della famiglia cristiana per la sopravvivenza della società, definendola "[...] le grand espoir de notre société engagée dans la tourmente"¹⁷. Era in primo luogo all'interno della compagine familiare che dovevano rifiorire quelle tradizioni di pietà e quei valori cristiani dai quali il mondo moderno sembrava allontanarsi sempre più. La famiglia cristiana, scriveva il vescovo, "est obligée, elle aussi, pour garder son trésor de vie intérieure, de s'éloigner de certaines habitudes de vie facile, de s'imposer des

¹⁴ François Charrière, Réforme personnelle et action sociale. LP pour le Carême 1948, 5-6.

¹⁵ Charrière, Réforme personnelle, 7.

¹⁶ François Charrière, Année sainte et pénitence chrétienne. LP pour le Carême 1950, 6.

¹⁷ François Charrière, Grandeur et faiblesse de la famille. LP pour le Carême 1951, 4.

sacrifices [...]. Une famille chrétienne ne peut pas, si elle veut rester ce qu'elle doit être, s'en tenir au minimum des ménages païens. Elle doit être foyer au sens fort du mot [...]. C'est par la famille que, chez nous aussi, l'essentiel sera sauvegardé"¹⁸.

Paradossalmente, in una società dove sempre più avanzava una concezione materialistica dell'esistenza, troppe persone vivevano ancora in condizioni di ristrettezza economica. Nel mondo urbano scompariva lentamente la solidarietà sociale tipica dei piccoli villaggi contadini e l'accresciuta ineguaglianza economica contribuiva anch'essa a minare la solidità di molti nuclei familiari. Di qui il richiamo costante del vescovo ai fedeli, perché mostrassero una maggiore generosità nei confronti dei fratelli bisognosi, e alle autorità, affinché si impegnassero per un'adeguata retribuzione dei lavoratori. In occasione della proclamazione dell'Anno Santo (1950), per esempio, l'alto prelato aveva ricordato che il Giubileo doveva aiutare i cristiani a superare gli egoismi e a ritornare ad un vero spirito di "pénitence chrétienne animée par la charité"¹⁹. Nella lettera per la quaresima del 1953, poi, invitò esplicitamente i diocesani a riscoprire la solidarietà cristiana per frenare i contrasti (sociali) che regnavano nella società e che contribuivano così ad infrangere la "solidità" della famiglia²⁰. Nuovamente nel 1958 mise in guardia i fedeli dal commettere l'ipocrisia di disinteressarsi della sorte materiale dei meno fortunati, col pretesto di curare soprattutto la salute spirituale. Scriveva: "Mais nous ne saurions pas approuver pour autant, nous l'avons souvent dit, les chrétiens qui prendraient le prétexte des délectations spirituelles que procure la foi pour se désintéresser du sort matériel de leurs frères par toute la terre. Pareille vie intérieure ne serait que caricature odieuse, comme ne peut être que caricature détestable un christianisme qui se cantonnerait dans une action purement spirituelle. Certes, pour aller au plus pressé, il faut souvent commencer par aider sur le plan matériel [...]"²¹. Un maggior impegno nel campo della giustizia sociale veniva richiesto anche ai politici e agli amministratori. Nel 1956, infatti, dopo aver sottolineato che i problemi della famiglia contemporanea erano soprattutto di ordine spirituale, Charrière affermò che però non bisognava sottovalutare l'importante aspetto del suo sostentamento materiale, ribadendo l'importanza della giusta retribuzione del lavoratore. Così scriveva: "La juste rétribution du père de famille est une exigence primordiale, en ce sens qu'il ne servirait à rien de prêcher à des gens qui manqueraient du nécessaire, à des sous-alimentés, des mal logés. On ne peut pas s'attendre non plus à une vie morale bien assuré, lorsque la

¹⁸ Op. cit., 23.

¹⁹ Charrière, Année sainte et pénitence chrétienne, 5.

²⁰ François Charrière, La rétribution familiale des travailleurs. LP pour le Carême 1953.

²¹ François Charrière, Aux sources de l'allégresse chrétienne. LP pour le Carême 1958, 10.

mère est obligée de remettre ses enfants à une garderie et de s'en aller travailler de son côté toute la journée, ou lorsque la famille est parquée dans un appartement trop exigü, quand ce n'est pas dans une seule pièce [...]”²².

Le riflessioni del vescovo Charrière sulla famiglia mettono ben in evidenza le contraddizioni che il processo di modernizzazione comportava. Se da un lato contribuiva al benessere di una buona parte della popolazione, dall'altro aggravava però anche l'ineguaglianza sociale. Come abbiamo infatti già notato, nei nuovi centri urbani veniva sempre meno quel “reseau” di solidarietà tipico delle comunità rurali tradizionali, mentre molte persone rimanevano ancora ai ‘margini’ dello sviluppo economico.

²² Charrière, *La rétribution familiale des travailleurs*, 2. Nuovamente nella lettera del 1962 (Dans le sillage de mater et magistra) il vescovo affrontò ampiamente il tema della giustizia sociale e dell'equa ripartizione delle ricchezze fra tutti i popoli della terra. Era infatti irrealistico pensare che le persone si occupassero del loro benessere spirituale se erano preoccupate dal loro sostentamento materiale. Come si può leggere: “La croyance en Dieu exige donc de tous hommes, et surtout des puissants, qu'ils mettent tout en oeuvre pour que chacun, partout sur la terre, puisse parvenir à cette aisance requise normalement pour l'exercice de la vertu” (8-9).

CAPITOLO III

RELIGIOSITA' VISSUTA E PRATICA DOMENICALE NEL CANTONE DI FRIBURGO NEL SECONDO DOPOGUERRA

1. Uno sguardo in generale: pratica religiosa, mentalità e costumi in trasformazione

1.1. La parola ai parroci friburghesi: l'analisi dei "quaesitas"

Anche nelle zone rurali del cantone di Friburgo, durante gli anni Cinquanta, iniziarono a cambiare le abitudini e lo stile di vita delle persone, come emerge dall'analisi dei "quaesitas" (questionari parrocchiali) che i parroci dovevano riempire prima dello svolgimento della visita pastorale del vescovo¹. Attraverso questi formulari sono i curati in persona che ci parlano, esprimendo il loro giudizio e stato d'animo². E dall'ascolto emerge che nel secondo dopoguerra i fedeli friburghesi, pur continuando a frequentare in maggioranza la messa domenicale e festiva, si allontanavano però sempre più da quelli che un tempo erano i principali punti di riferimento della loro vita: la parrocchia e la famiglia. In particolare i giovani passavano la maggior parte del tempo libero e spesso anche lavorativo al di fuori del circolo parrocchiale e lontano dalla loro comunità di appartenenza, attratti da nuove possibilità di svago e divertimento (balli, cinema, sports, ecc...). Allo stesso tempo, anche la famiglia sembrava perdere il suo ruolo centrale nell'educazione morale e religiosa dei figli. I curati del cantone di Friburgo si lamentavano soprattutto del diffondersi di un maggiore "edonismo" e di una certa

¹ I *quaesitas* contengono informazioni sullo stato generale della parrocchia e sono stati analizzati per le tre visite pastorali compiute dal vescovo Charrière durante il suo episcopato. I formulari pastorali si trovano presso l'AEvF, sc. *Quaesitas 1946-1954/1955-1959*. A partire dal 1960 sono raccolti nelle scatole sulle singole parrocchie (AEvF, gr. II./Paroisses). Con l'aiuto del prof. Francis Python e dell'archivista diocesano Boussard, abbiamo scelto per il cantone di Friburgo un campione di 57 parrocchie che potesse rispecchiare le differenti realtà geografiche ed economico-sociali (cfr. nell'appendice l'annesso n. 1). Per le parrocchie cittadine delle quali non si sono potuti reperire i *quaesitas* si rimanda ai dati raccolti con le due inchieste pastorali che analizzeremo in seguito. Nonostante spesso manchino in archivio i formulari di tutte le visite per molte delle nostre parrocchie (in particolare quelli della III VP), tuttavia l'ampiezza del campione scelto ci permette di avere un quadro generale della situazione.

² I *quaesitas* contenevano domande di vario tipo: sullo stato delle finanze parrocchiali, sulle istituzioni cattoliche presenti in parrocchia, sulla pratica religiosa e sui costumi della popolazione. A noi interessano soprattutto le domande riguardanti l'educazione dei figli (capo IV); lo stato della pratica religiosa (capo V); i principali fattori di corruzione dei costumi e della morale (capo VI). Nel corso degli anni, dalla prima alla terza visita, pur cambiando leggermente la formulazione delle domande, ne rimane invariato il contenuto centrale.

concezione materialistica dell'esistenza presso le loro popolazioni³. Con preoccupazione vedevano che mentalità e costumi un tempo radicati nelle comunità friburghesi stavano lentamente cambiando, rendendo lo svolgimento del loro ministero sempre più difficile⁴.

1.1.1. La famiglia sempre meno principale educatrice dei figli⁵

Fin dalla prima visita pastorale del vescovo Charrière, la maggioranza dei parroci si lamentò di una certa “crisi di autorità” nelle famiglie e di un generale scadimento dell'educazione (morale e religiosa) impartita ai figli. La conseguenza principale di ciò era una generalizzata ignoranza riguardo la chiesa e le sue fondamentali dottrinali⁶. Secondo i nostri curati, inoltre, i genitori erano troppo permissivi nei confronti dei figli e gli concedevano uscite serali e domenicali con troppa facilità. Dall'altro lato, invece, non insistevano abbastanza sull'importanza della partecipazione alla messa e sullo spirito di sacrificio⁷. Nel 1949 il parroco di Broc (Firmin Seydoux) – sede della più importante industria del cioccolato della zona – scrisse: “Un certain nombre [ndr. de parents] négligent leurs devoirs pour l'éducation religieuse et morale de leurs enfants. Enfants pas assez habitués, en général, à l'obéissance et à l'esprit de sacrifice, à l'effort, à la persévérance”⁸. Simili considerazioni furono fatte nello stesso anno anche dal parroco di Tafers (Paulus Perler), parrocchia contadina alle porte di Friburgo: “Die grosse Gefahr besteht heute darin, dass die Eltern den Kindern zu nachgiebig sind. Die Erziehung zum Opferleben lässt in mehreren Familien zu wünschen übrig. Es fehlt auch nicht an Eltern, die sich um die religiöse Erziehung der Kindern wenig oder gar nichts

³ Cfr. al riguardo l'analisi dei *quaesitas* nei paragrafi che seguono.

⁴ Così scrisse, per esempio, il curato (e decano) di Autigny, Raymond Vaucher, al vescovo Charrière in una lettera del 31 gennaio 1954: “Nos difficultés sont parfois bien pénibles dans le ministère. J'entends chaque prêtre se plaindre de rencontrer tout d'obstacles avec la vie moderne que nous constatons chez nous, dans nos familles [...]” (cfr. AEvF, gr. II, doss. paroisses/Autigny).

⁵ Si veda al proposito quanto già scritto nel paragrafo 2.3, cap. II, sullo sgretolamento della famiglia tradizionale.

⁶ Lo stesso Charrière tornò più volte sul problema dell'“incomprensione” che molti cristiani avevano della dottrina cattolica. Un'ignoranza che spesso li portava ad allontanarsi dalla religione e dalla chiesa stessa (cfr., per esempio, François Charrière, *Quelques aspects du mystère de l'église. LP pour le Carême 1959*). In particolare nella pastorale del 1960, il vescovo ricordò ai fedeli l'importanza fondamentale che l'educazione religiosa, impartita in primis dalle famiglie e poi dalle scuole, aveva nel combattere i pregiudizi contro la chiesa. Affermava: “Une des plus graves préoccupations de votre Evêque est incontestablement le fait que l'Eglise est trop souvent méconnue non seulement de ceux qui partagent pas nos croyances, mais aussi de ses propres enfants. [...] Son visage est déformé et beaucoup de nos contemporains se détournent d'elle ou de moins prennent leurs distances à son égard” (François Charrière, *A propos de l'école. LP pour le Carême 1960*, 1).

⁷ Su questo tema sono state analizzate le risposte dei curati alla domanda IV: “An parentes erga liberos et liberi erga parentes quartum Decalogi praeceptum rite adimpleant?”.

⁸ *Quaesita Broc*, 22 maggio 1949 (data della VP), 2.

bekümmern”⁹. In questi anni i curati friburghesi richiamarono costantemente i genitori al loro dovere primario di fornire ai figli una solida educazione religiosa, senza la quale ogni sforzo del parroco in questo senso sarebbe stato inutile. Nel 1961, quando ormai profonde trasformazioni avevano preso piede anche all’interno delle famiglie contadine, il parroco di Dürdingen (Joseph Bertschy) invitò i fedeli a curarsi non solo del benessere materiale, ma anche di quello spirituale dei loro figli. Per riprendere le sue parole: “Es geht nicht an, dass sie [die Eltern] sich nur um das leibliche Wohl und um die geistige Ausbildung der Kinder kümmern. Viel ernster muss die Sorge um das ewige Heil ihrer Kinder sein. Gerade sie haben durch das Sakrament der Ehe den Auftrag von der Kirche her, Kirche im Kleinem zu sein. Und um das zu erfüllen, müssen sie zuerst Seelsorger für einander und für die Kinder sein, die Gott ihnen anvertraut hat [...]. Der Priester genügt nicht. Die Mittätigkeit der Einzelnen ist sogar in vieler Hinsicht wichtiger als die Amtstätigkeit der Priester”¹⁰.

Come già affermato, per i parroci l’educazione più permissiva che i genitori impartivano ai figli aveva conseguenze negative anche sulla loro pratica religiosa. Con l’avanzare degli anni e l’aumentare delle possibilità di svago offerte dalla società dei consumi, le quali “distraevano” i giovani dai loro doveri religiosi, il tono dei curati divenne ancora più severo. Così inveì nel 1957 il parroco di Cottens (l’abbé Grandjean) dal pulpito della sua chiesa: “Or, beaucoup de parents [...] non seulement ne veulent pas entendre parler d’éducation, mais ils démolissent par leurs critiques tous les efforts tentés dans ce sens. Les enfants perdent le peu de piété qu’ils ont. On les envoie toujours moins au S. Sacrifice de la messe en semaine, la communion est de plus en plus rare, spécialement chez les garçons [...] nos jeunes, à part un petit groupe [...] refusent de mettre leurs forces au service du Christ et de l’Eglise. Le résultat, vous l’avez sous les yeux, c’est une jeunesse qui se perd et se corr[om]pt dans la boisson, le ciné et les bals, une jeunesse qui profane le jour du Seigneur par l’abandon des Sacrements et une attitude coupable aux offices sacrés”¹¹. Simili riflessioni fece, nello stesso anno, anche il curato di Orsonnens (Artur Tinguely): “Les soucis matériels et crise de l’autorité sont

⁹ Quaesita Tafers, 3 luglio 1949, 2.

¹⁰ Das “Amt” der Liebe, in: PD, maggio 1961, 16. Già dalla fine degli anni Quaranta erano apparsi sul bollettino articoli che trattavano dei pericoli per la famiglia cristiana nella società moderna. E’ però soprattutto a partire dalla prima metà degli anni Cinquanta che il parroco insistette in maniera particolare sul dovere dei genitori di impartire ai figli una solida educazione morale e religiosa.

¹¹ AEvF, gr.II, doss. paroisses/Cottens, “Sermon pour le Nouvel-An 1957”, 2. Le parole dure del parroco aveva sollevato molte critiche e spinto il consiglio comunale ad esprimere il suo scontento in una lettera indirizzata il 5 gennaio 1957 al vescovo Charrière. L’abbé Grandjean aveva infatti aperto il suo sermone accusando la maggioranza dei parrocchiani di essere dei pagani e di dimenticarsi di Dio nella vita quotidiana. Aveva anche affermato che le autorità civili non avevano collaborato a sufficienza con il parroco nel suo apostolato “avant que le monde ait fini de corrompre nos populations et surtout notre jeunesse” (2).

un obstacle à l'accomplissement des devoirs de parents de même d'une baisse de la foi. L'indépendance, l'esprit de jouissance immédiate, le refus du sacrifice mettent en danger l'accomplissement des devoirs des enfants"¹². Gli stessi genitori, si affermava in alcuni formulari, davano il cattivo esempio mostrando una fede piuttosto superficiale e abitudinaria. Così si legge nel *quaesita* della parrocchia di Barberèche (redatto dal curato François Ruffieux) del 1956: “[...] les parents manquant très souvent eux-mêmes de profondeur dans leurs christianisme, donnent à leurs enfants un christianisme superficiel”¹³. E ancora nel 1963: “Vie chrétienne superficielle des parents [...]. Le père veut être chef partout sauf dans les devoirs religieux. Les parents laissent aller trop souvent et trop jeunes leurs enfants dans les auberges, au bal”¹⁴.

*1.1.2. Il dovere della santificazione della festa messo in pericolo dall'avanzare della società dei consumi*¹⁵

La famiglia, dunque, in passato il luogo primario dove avveniva la trasmissione dei valori e delle tradizioni religiose, per la maggioranza dei parroci adempiva sempre meno al suo ruolo di principale educatrice dei figli. In aggiunta al “decadimento della vita familiare”, nei *quaesitas* si notava inoltre che i fedeli si mostravano sempre più negligenti nel compimento dei propri doveri di cattolici. Per il parroco di La Roche (Paulus Dunand), grande villaggio contadino nella zona della Gruyère, una delle cause principali della diminuita pratica religiosa era che molti sembravano non comprendere l'importanza della santificazione della messa. “En général, scriveva nel 1949 les dimanches et fêtes d'obligation sont bien sanctifiés. Pourtant, il y a encore trop de négligeants, même concernant l'assistance régulière à la Messe. L'estime de l'importance de la Messe semble avoir diminué dans trop de familles: on y manquera trop facilement pour des motifs insuffisants, par manque d'esprit de foi et de sacrifice.

¹² *Quaesita* Orsonnens, 11 maggio 1957, 3.

¹³ *Quaesita* Barberèche, 29 maggio 1956, 3. Nel 1949 anche il curato di Sorens (Paulus André) si era lamentato dell'educazione lassista e del cattivo esempio dato da certi genitori: “Certains parents, par leur mauvais exemple (omission de la messe dominicale, négligence dans l'accomplissement du devoir pascal, critique malveillante de toute autorité légitime) nuisent à l'éducation des enfants [...]. En ce qui concerne l'éducation de la jeunesse trop des parents, même de bons, me semblent pratiquer un libéralisme déconcertant [...]. Education trop lâche en un mot” (cfr. *Quaesita* Sorens, 25 maggio 1949, 3).

¹⁴ *Quaesita* Barberèche, 19 maggio 1963, 3.

¹⁵ Su questo aspetto in particolare, cfr. il capitolo “La domenica declino del giorno di riposo universale”, in: Urs Altermatt, *Cattolicesimo e mondo moderno*, Locarno 1996, 250-269. Da ricordare che in Svizzera una legge del 1877, la quale prescriveva l'astensione dal lavoro nelle fabbriche di domenica, fu integrata da una successiva del 26 settembre 1931. La legge federale sulla giornata di riposo pubblico fu estesa anche al mondo dell'artigianato, del commercio e dell'industria. La giornata di riposo doveva essere fissata di domenica.

Trop de gens ne savent plus se gêner pour accomplir leur devoir!”¹⁶. Anche il curato di Farvagny (Léon Chatagny) – centro di nuova espansione industriale – pur affermando di non potersi lamentare troppo dell’andamento della pratica religiosa in generale, nel 1957 denunciava però la partecipazione scarsa e passiva degli uomini alla messa domenicale. Per riprendere le sue parole: “A noter qu’on se dispense plus souvent qu’autrefois de la messe du dimanche pour des raisons insuffisantes: froid, voyages, fatigue, travail. Attitude passive d’un bon nombre d’hommes à la messe”¹⁷.

Fin dalla prima visita pastorale del vescovo, dunque, i parroci si lamentarono di una certa noncuranza nel rispetto dell’obbligo festivo. Ciò, nonostante affermassero – per lo meno durante gli anni Cinquanta – che nelle loro parrocchie si registrava in generale una buona partecipazione alla messa della domenica. La frequenza al culto domenicale si presentava migliore nelle parrocchie rurali e più irregolare in quelle delle zone industriali, nelle quali spesso la popolazione lavorava anche nei giorni di festa. All’inizio degli anni Cinquanta, per esempio, il parroco di Marly (Henrie Monnard), dove nel secondo dopoguerra erano state impiantate nuove industrie, faceva una netta distinzione nella pratica religiosa dei suoi fedeli: “La vielle population de la paroisse est assez fidèle à la sanctification du dimanche, on ne peut en dire autant de la nouvelle, beaucoup de nouveaux paroissiens, ouvriers, ne se gênent pas pour travailler le dimanche: jardins, etc. [...]”¹⁸. Ed ancora annotava nel suo giudizio finale: “Marly, paroisse de banlieu, population mouvante, défauts de la ville, dispersion de la jeunesse dans les usines, difficultés de créer ou de maintenir un esprit paroissial”¹⁹. Anche il curato (André Demierre) della comunità rurale di La Tour-de-Trême, dove una buona parte della popolazione si recava al lavoro nelle fabbriche vicine, si lamentava dell’influenza negativa dell’ambiente di lavoro sui suoi parrocchiani. Così scriveva nel 1956: “Le père et la mère travaillent souvent en usine ou en fabrique, les enfants sont livrés à eux-mêmes. Une grande négligence pour la pratique religieuse. Dans la belle saison, courses de montagne le dimanche”²⁰. Lo stesso discorso veniva fatto anche dal parroco di St-Aubin nel 1959: “Un certain nombre de paroissiens se dispensent de la messe du dimanche pour des raisons peu sérieuses; aux fêtes d’obligations pour ne pas perdre un salaire d’usine”²¹. Pure in alcune delle parrocchie turistiche e di montagna si

¹⁶ Quaesita La Roche, 1949, 2. Anche nel formulario per la seconda visita pastorale del vescovo (12 maggio 1956), il parroco tornò a lamentarsi con maggiore insistenza della negligenza che molti fedeli mostravano verso la santificazione della domenica.

¹⁷ Quaesita Farvagny, 2 giugno 1957, 4.

¹⁸ Quaesita Marly, 12 luglio 1952 (VP), 26 maggio 1952, 2.

¹⁹ Ibidem, 3.

²⁰ Quaesita Tour-de-Trême, 15 aprile 1956, 3.

²¹ Quaesita St-Aubin, 1 aprile 1959, 3.

notava che spesso i fedeli mancavano al loro dovere domenicale perché impegnati in attività lavorative e di ricezione del turismo.

Oltre alla mancanza di una solida educazione e formazione religiosa, fra gli elementi che si riteneva influissero più negativamente sulla partecipazione alla messa e ai sacramenti, erano annoverate anche le distrazioni offerte dalla società moderna e dalle città²². Per i parroci erano soprattutto il maggior desiderio di divertimento e l'attrazione per nuove possibilità di impiego del tempo libero (nei cinema, nel ballo, nelle gite e negli sport) a minare il rispetto della santificazione della festa. La domenica diventava lentamente da giorno del Signore, a giorno dell'uomo²³. Così scriveva il curato (Bernardus Kolly) della parrocchia alpestre di Châtel-St-Denis nel 1949: "La sanctification du dimanche a bp [*ndr.* beaucoup] fléchi- Le Dimanche est absorbé par les sorties sportives, les promenades, le tourisme-auto, moto, vélo; le travail en montagne -----ou alors la paresse et la fatigue provoquée par les prolongations, les bals et autres amusements du samedi soir-. On manque plus souvent la Messe que jadis. - Plusieurs ne font pas leurs Pâques- Le nombre des Communions a diminué d'au moins de 10% [...]. La perversion de la grande Ville pénètre en notre Cité. Les sorties nocturnes vers les villes du voisinage, les départs à deux ou en groupe à bicyclette, en auto, en grd [*ndr.* grand] Autocar, sont de plus en plus fréquents. Et ce ne sont pas des sorties organisées par piété!"²⁴. Il fatto che le persone potessero accedere più facilmente alle attività di svago grazie anche ai nuovi mezzi e vie di comunicazione ebbe delle conseguenze dirompenti sulle comunità rurali tradizionali. Comunità all'interno delle

²² Cfr. in particolare i quaesitas al punto V sull'andamento della pratica religiosa nella parrocchia. Nei formulari della prima visita pastorale si legge: "Quid animadvertendum in paroecia: 1. circa diei dominicae et festorum sanctificationem; 2. circa praeceptorum annuae confessionis et paschalis communionis observantiam; 3. circa cauponarum, et diversi sexus personarum frequentationem; 4. circa vigila nocturnas; 5. demum circa luxum in vestitu e periculosam ad saeculi oblectamenta propensionem?". Nei formulari della seconda e terza visita la domanda V viene accorciata: "Quid animadvertendum in paroecia: 1. circa diei dominicae et festorum sanctificationem? 2. circa praeceptorum annuae confessionis et paschalis communionis observantiam? 3. circa frequentem communionem fidelium?".

²³ Come nota Urs Altermatt, tra il 1955 e il 1970 la Svizzera visse un intenso sviluppo economico. Questo aveva apportato alla popolazione un benessere prima sconosciuto e una maggiore possibilità di accedere a beni di lusso (macchina, telefono, televisore), un tempo privilegio di pochi. Tutto ciò aveva però anche avuto profonde ripercussioni sul sistema di valori delle persone. Per citare l'autore: "Questa terza fase di crescita industriale aveva comportato un capovolgimento di valori che aveva generato comportamenti materialistici e, in seguito, postmaterialistici. La nuova società era contrassegnata da una divisione netta fra tempo di lavoro e tempo libero che si distinguevano per valori e comportamenti diversi: materialistici dell'Avere per il tempo di lavoro, postmaterialistici, della qualità della vita, per il tempo libero. [...] Si stava così diffondendo un nuovo stile di vita edonistico dominato dal consumismo" (cfr. *Cattolicesimo e mondo moderno*, 265).

²⁴ Quaesita Châtel-St-Denis, 3 aprile 1949 (VP), 22 marzo 1949, 3. Nel 1952 il parroco di Villarepos (Joseph Boschung) fece simili considerazioni, annotando che "Les dimanches et les fêtes ont tendance à devenir jours de loisir et de bal. Le repos dominical est généralement bien observé, cependant l'on trouve plus facilement un pretexte pour travailler le dimanche" (cfr. Quaesita Villarepos, 15 maggio 1952 (VP), 1 maggio 1952, 3).

quali in passato si svolgeva tutta la vita relazionale e sociale del fedele, dove i mezzi e le possibilità di svago erano piuttosto limitati. Non deve quindi stupire se i parroci friburghesi consideravano piuttosto negativamente e con grande preoccupazione il diffondersi di un maggior desiderio di divertimento presso le loro popolazioni. Difatti, l'utilizzo del tempo libero al di fuori dei confini parrocchiali, determinava anche un allontanamento del fedele dalla chiesa nei giorni di festa e quindi dagli atti di culto dovuti. Inoltre, il tempo consacrato alla messa si riduceva sempre di più a vantaggio di quello dedicato allo svago. Si veda, ad esempio, quanto scriveva il curato di Romont (Leo Joseph Pasquier) nel 1947: “Les sports et le prétexte du repos prolongé compromettent la sanctification du dimanche plus qu'autrefois. Il y a 20 ans l'église paroissiale se remplissait davantage qu'aujourd'hui. On a tendance à fuir les offices chantés et à se contenter d'une messe basse”²⁵. Anche in occasione della seconda visita pastorale si lamentò delle troppe distrazioni in primis lo sport e i balli serali che allontanavano i fedeli dalla chiesa e dal compimento dei loro doveri di cristiani. Così si espresse nel questionario del 1954: “L'assistance [*ndr.* à la messe] est bonne en général. Mais les amateurs du sport et de la nature négligent la messe. Les Vêpres, même le soir, sont peu fréquentées. Le catéchisme régulier que nous y faisons exige constamment la vérification”²⁶. E nuovamente nel 1960: “Je déplore les bals du samedi soir, dont les conséquences sont déplorables, au sein de la jeunesse surtout, quant à la sanctification du dimanche et la fréquentation des sacrements [...]”²⁷.

Ancor più della frequenza alla messa domenicale, era la partecipazione ai vesperi serali, un tempo conclusione quasi obbligata di un'intensa giornata di lavoro, a soffrire le maggiori dispersioni. Anche in quelle parrocchie dove la partecipazione alla messa festiva reggeva ancora bene perlomeno fino alla prima metà degli anni Cinquanta, la quasi totalità dei curati si lamentava infatti del decadimento della preghiera comunitaria della sera, disertata soprattutto dagli uomini e dai giovani. La tradizionale routine della santificazione della domenica, la quale si apriva con la messa mattutina e si concludeva con i vesperi, era intaccata dalle distrazioni offerte dai nuovi divertimenti. Scriveva nel 1950 il curato di Lentigny (Marius Cochard): “Presque tous les paroissiens assistent tous les dimanches à la messe, mais les Vêpres auxquelles je tiens parce qu'ils sont le soutien de la messe ne sont plus fréquentées que par les enfants, une 20ne d'hommes et une trentaine de femmes et de jeunes filles [...]. Malheureusement le dimanche après-

²⁵ Quaesita Romont 1947. “Rapport adressé à son Excellence Mgr. François Charrière, Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg, à l'occasion de la Visite pastorale de la paroisse de Romont, le 7 et 8 juin 1947, 6 giugno 1947 3.

²⁶ Quaesita Romont, 23 maggio 1954 (VP), 15 maggio 1954, 3.

²⁷ Quaesita Romont, 25 settembre 1960 (VP), 13 agosto 1960, 3.

midi est profané surtout par la jeunesse qui se précipite avec une frénésie diabolique vers les lieux de réjouissance publique qui se multiplient partout d'une manière scandaleuse. De là des difficultés très grandes pour établir des oeuvres d'action catholique qui ne disent rien à beaucoup de jeunes gens et de jeunes filles qui sont pris par cette amour des plaisirs profanes qui les éloigne presque chaque dimanche de la paroisse où ils rentrent à des heures indues le lundi matin, ce qui est une cause d'immoralité dans la jeunesse [...] l'influence des idées modernes pénètre même à l'auberge où les jeunes insistent pour que l'on fasse comme ailleurs, qu'on organise des concerts et des kermesses pour s'amuser et j'ai peur pour l'avenir [...]”²⁸. Nuovi mezzi di trasporto e di comunicazione mettevano in contatto anche i piccoli villaggi del cantone con le ‘attrazioni’ della società consumistica, un tempo circoscritte soprattutto all'ambito cittadino. Affermava sempre nel 1950 il parroco (Alphonsus Riedo) della comunità di Wünnewil-Flamatt: “Mit wenigen Ausnahmen werden die Sonn- und Festtage besonders vormittags noch gut geheiligt. Die vielen Sport- und Vergnügungsanlässe, zu welchen auch die Obrigkeit und die Verkehrsmittel immer Hand bieten, schaden der Sonntagsheiligung sehr”²⁹.

Le nuove disponibilità economiche e possibilità di comunicazione, delle quali i Friburghesi iniziarono a godere soprattutto a partire dalla metà degli anni Cinquanta, influirono dunque negativamente sul rispetto della santificazione della domenica. Le persone non erano più ‘obbligate’ a rimanere all'interno del circolo parrocchiale per avere dei momenti di incontro e di svago. Al contrario, potevano ora cercare altrove possibilità di divertimento e di impiego del tempo libero più attraenti. La parrocchia e la comunità alla sua base, perdevano lentamente di importanza e centralità. Come scrive Urs Altermatt, “nella società industriale moderna la messa domenicale aveva perso la funzione profana di evento comunitario”³⁰. Nella loro conferenza annuale del 1962, i decani del cantone di Friburgo affermarono che oramai un po' dappertutto ma in particolare nelle zone più vicine alla città si era sviluppato un nuovo “stile di vita”. Uno stile i cui caratteri principali venivano così riassunti: “L'argent prime tout, non en vue de l'économie, mais de la jouissance immédiate et de la recherche des aises. La motorisation favorise les évasions dominicales et la fréquentation des loisirs du soir. Le

²⁸ Quaesita Lentigny, 15 luglio 1950, 2.

²⁹ Quaesita Wünnewil-Flamatt, 4 giugno 1950 (VP), 2 giugno 1950, 2. Di questo parere era anche il parroco di Siviriez (F. Demierre), piccolo centro al confine con il cantone di Vaud, che nel 1956 scriveva: “La fréquentation de la messe le dimanche [dimanche, sic!] reste bonne cependant les entraînements aux plaisirs, aux fêtes, la fièvre du sport constitue un gros danger, surtout les bals, la multiplicité des concerts avec danses” (cfr. Quaesita Siviriez, 10 giugno 1956, 2).

³⁰ Altermatt, *Cattolicesimo e mondo moderno*, 267.

gôût de l'indépendance se manifeste dans tous les domaines : on fuit la vie familiale, on s'abstient de tout engagement dans les groupements paroissiaux [...]. Le dimanche est avant tout un jour de liberté, d'évasion, de détente, de jouissance. Beaucoup font grasse matinée, puis partent, en 'attrapant' (pas toujours) une Messe quelque part. Chez les jeunes l'engouement pour les sports collectifs (et spectaculaires) s'est fortement répandu : il polarise, pour beaucoup, toute l'attente du dimanche..."³¹.

1.1.3. La "corruzione" dei costumi

Le nuove possibilità di svago, ormai alla portata della maggioranza dei fedeli, non solo intaccavano il dovere della santificazione della festa e portavano al decadimento della vita familiare. Per i nostri curati erano anche una delle cause principali per la corruzione dei costumi e per il diffondersi dell'immoralità presso le loro popolazioni³². Annotava nel 1946 il parroco di Bonnefontaine: "Les causes du relâchement des mœurs sont multiples: l'esprit de foi et de prière diminue, les réjouissances attirent les hommes de toutes parts, la mode scandaleuse [...] les bals et les veillées nocturnes"³³. Come si legge poi in molti quaesitas, più la parrocchia si trovava vicino ad una città, maggiori erano le conseguenze negative sulla moralità dei suoi fedeli. Così, per esempio, rispose il parroco (Bernardus Kolly) di Châtel-St-Denis nel 1949 alla domanda del questionario pastorale sui principali pericoli per la morale: "[...] Influence perverse de la Ville, de l'attitude des visiteurs sportifs, soit l'hiver, soit l'été [...]. La perversion des villes déferle sur la campagne...L'état d'esprit général avec son absence de vrai sens catholique tout maintenant semble saper les fondements traditionnels de la pratique religieuse et de la moralité chrétienne"³⁴. Dopo anni di ristrettezze economiche e lotta per la sopravvivenza, le persone si potevano permettere di spendere di più per il

³¹ Cfr. Les conférences décanales pastorales 1962. Décanat de la Sainte-Croix (Fribourg), in: SC, 22 agosto 1963, 375-378, qui 377. Nel 1948 il vescovo Charrière aveva decretato che i decani del Cantone si riunissero annualmente per discutere in maniera approfondita le principali problematiche delle diverse zone pastorali (cfr. AEvF, gr. II, dossier FR.1/Chanoines et doyens, Chapitre Cathédral, Lettera di Charrière ai decani friburghesi del 1.12.1948). Purtroppo i documenti riguardanti tali riunioni e presenti in archivio sono piuttosto incompleti.

³² Cfr. la domanda sulle principali cause di immoralità nella parrocchia, quale riportata nei formulari per la seconda e terza visita pastorale del vescovo Charrière, al capoverso VI: "Morum corruptelam in dies augeri omnes fatentur et dolent. Igitur ut pessimum illud vulnus rite cognoscat, eique medelam suis monitis afferre valeat Episcopus, quaeritur; 1. an et quanam particulares huius morum corruptelae forte extant in paroecia causae? 2. quot ab ultima visitatione numerantur nativitates illegitimae et quot legitimae?" Nella nostra analisi ci siamo concentrati sulla prima parte della domanda, non potendo disporre di dati completi per tracciare l'andamento delle nascite legittime e illegittime (alle quali ci si riferisce nella seconda parte del punto VI).

³³ Quaesita Bonnefontaine, 24 aprile 1939, 2.

³⁴ Quaesita Châtel-St-Denis, 3 aprile 1949, 3.

divertimento. Nel 1950 Alphonsus Riedo, curato di Wünnewil-Flamatt, scrisse: “Auch bei uns, zumal in Flamatt herrscht sittliche Verwilderung. Ursachen dieser Erscheinung: Reiche Verdienstmöglichkeit, überall Vergnügungsanlässe, Ausflüge, Theater, Kino [...]”³⁵.

E' interessante notare che anche in quei casi dove il parroco si definiva piuttosto soddisfatto dell'andamento della messa domenicale, spesso si lamentò fin dall'inizio degli anni Cinquanta di un generale decadimento della morale. Non solo nelle parrocchie industriali o in prossimità delle città, ma anche nei piccoli centri di campagna. Come già sottolineato in precedenza, i nuovi mezzi di collegamento avevano infranto l'isolamento (non solo geografico) nel quale si trovavano molte delle comunità rurali. Il fatto poi che un numero sempre maggiore di gente lavorasse al di fuori del luogo di abitazione e in ambienti di fabbrica, provocava un 'rimescolamento' di persone e di idee considerato altamente nocivo per i tradizionali costumi cristiani delle campagne. Per comprendere allora le lamentele dei nostri curati sull'immoralità delle popolazioni friburghesi, bisogna intendere il termine “corruzione dei costumi” in senso lato. Ovvero in riferimento alla loro generale trasformazione verso modi e atteggiamenti di vita sempre più secolarizzati, cioè sempre più distanti dai dettami della chiesa. Come annotava il parroco (Pierre Gumy) di Cressier sur Morat nel 1963, quando il processo di modernizzazione era in una fase piuttosto avanzata, l'intenso “brassage de population” per motivi di lavoro comportava che “chacun se sent beaucoup plus anonyme et moins responsable. La motorisation détache aussi beaucoup de la vie paroissiale”³⁶. Anche per il curato di Broc (Henricus Merit), dove si era sviluppata una delle più importanti produzioni di cioccolato della zona, il clima dell'ambiente di lavoro aveva conseguenze negative sui costumi morali dei suoi fedeli. Così si legge nel questionario del 1963: “Cause principale de corruption: a) La dépersonnalisation causée par la vie d'usine, jointe à la promiscuité de la vie de travail. b) L'absence d'une action catholique vraiment active dans le milieu du travail”³⁷.

A partire degli anni Sessanta, l'analisi dei parroci sulle principali cause di “immoralità” si arricchì di una nuova riflessione. I curati iniziarono a comprendere che la mentalità più materialista che si diffondeva presso i loro fedeli, “corrompendo” i costumi tradizionali³⁸, era solo parte del problema. Si riconobbe, infatti, che questo

³⁵ Quaesita Wünnewil, 4 giugno 1950 (VP), 2 giugno 1950, 2.

³⁶ Quaesita Cressier sur Morat, 6 maggio 1963 (VP), 30 aprile 1963, 3.

³⁷ Quaesita Broc, 26 maggio 1963 (VP), 18 maggio 1963, 3. Simili osservazioni erano state fatte anche nei formulari del 1949 e del 1956.

³⁸ Da precisare che non mancano riferimenti al montare del materialismo anche negli anni Cinquanta. Nel 1952, per esempio, il curato di Semsales riteneva che l'immoralità avanzasse perché “On perd de vue le

nuovo modo di pensare dilagava perché non poteva essere arginato da una fede spesso definita “superficiale” e “tradizionalista”. Come scrisse il curato (François Ruffieux) di Barberêche nel 1963, per esempio, molti praticavano più per rispetto delle tradizioni, che per comprensione vera del messaggio evangelico³⁹. Nel 1964 il parroco (Arthur Tinguely) di Orsonnens tracciò un quadro delle cause principali che portavano al decadimento dei costumi: “Le matérialisme généralisé même en campagne, la facilité du gain matériel qui favorise quelques abus et l’interprétation faussée d’une religion qui ne serait que rites et pratiques religieuses sans engagement pratique de la vie privée devant Dieu sont les causes d’un sensible affaiblissement moral avec la multiplicité des bals organisés dans les régions avoisinantes [...]”⁴⁰.

Riprendiamo infine le parole espresse dal parroco di Lentigny nel 1957 per riassumere il mutamento intervenuto nei costumi sociali e religiosi delle popolazioni friburghesi: “La radio, le cinema, la baisse de la foi et de l’autorité, les mauvaises fréquentations, la course aux plaisirs font beaucoup de mal dans la paroisse [...]. L’indifférence religieuse fait des progrès [...] la prière et l’assistance à la messe du dimanche est de plus en plus routinière et formaliste [...]”⁴¹. Concludeva poi amaramente: “Depuis 31 ans que je suis curé de Lentigny, la physionomie morale et religieuse de la paroisse a vraiment changé. L’esprit de foi et de prière qui existait vraiment jadis a bien diminué. Le nombre des communions a diminué aussi. Il n’y a presque plus de vocations ecclésiastiques ou religieuses ce qui vient de la baisse de la foi et de l’augmentation du matérialisme”⁴².

sens de la vie surnaturelle. Quelle indifférence!” (cfr. Quaesita Semsales, 26 aprile 1952 (VP), 20 aprile 3).

³⁹ Cfr. Quaesita Barberêche, 19 maggio 1963, 4.

⁴⁰ Quaesita Orsonnens, 26 aprile 1964, 3.

⁴¹ Quaesita Lentigny, 8 giugno 1957 (VP), 9 maggio 1957, 3.

⁴² Ibidem.

2. L'assistenza alla messa nelle parrocchie cittadine⁴³

Come emerso dall'analisi dei questionari per le visite pastorali, già dall'inizio degli anni Cinquanta i parroci friburghesi denunciarono una certa erosione delle tradizionali pratiche religiose un po' ovunque nel cantone, ma soprattutto in ambito urbano. Il giudizio dei nostri parroci trova conferma, per così dire, nei dati raccolti nel corso di due indagini di sociologia religiosa condotte sulla città di Friburgo nel 1956 e nel 1965. Della difficile situazione religiosa nelle città trattarono anche vari articoli pubblicati sull'organo diocesano a partire dall'immediato secondo dopoguerra.

2.1. Problemi di pastorale urbana

Fin dalla sua prima visita "ad limina" alle parrocchie della diocesi (1948), il vescovo Charrière rilevò che la situazione della pratica religiosa nelle parrocchie urbane era decisamente peggiore di quella nelle zone rurali. Come si legge nel capitolo XI della citata relazione: "Quantum ad populi mores, apud ruricolos meliores sunt quam apud eos qui in urbibus degunt [...]"⁴⁴, ed ancora più avanti: "In pago Friburgensi: praeceptum audiendi sacrum bene observatur a ruricolis, sed multo minus in urbibus [...]"⁴⁵. Nello stesso anno, sull'organo diocesano *La Semaine Catholique* (nella rubrica dedicata all'Azione Cattolica) apparve un articolo dove si puntava l'attenzione sulla difficoltà che i parroci avevano ad attuare una pastorale efficace nei centri urbani. Qui la parrocchia sembrava avere un ruolo sempre più marginale nella vita dei fedeli. Si notava, infatti, come all'interno delle città fosse venuta meno la tradizionale identificazione fra comunità parrocchiale e comunità di vita. La parrocchia si trovava

⁴³ Sull'andamento della pratica religiosa nelle zone urbane furono effettuate già dalla fine degli anni Cinquanta varie ricerche di sociologia religiosa. Ne segnaliamo solo alcune: Emile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, St-Pothin à Lyon*, Paris 1956; Jean Chelini, *La ville et l'Eglise*, Paris 1958. Il tema fu approfondito ulteriormente negli anni Sessanta, fra gli altri da Fernand Boulard et Jean Remy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris 1968 e per la Svizzera da Roland Campiche, *Urbanisation et vie religieuse. Une analyse sociologique de l'influence de l'urbanisation sur la vie et le comportement religieux des habitants du secteur lausannois de Sévelin*, Lausanne 1968.

⁴⁴ Cfr AEVF, gr. III., doss. 7,8/ Facultés quinquennales, fasc. François Charrière, *Relatio de statu dioecesis Lausannensis, Genevensis et Friburgensis*, 32 e 33. Un simile giudizio fu ripetuto nella relazione sulla visita "ad limina" di dieci anni dopo (1958). Fra le cause principali della diminuita pratica religiosa il vescovo annotò, oltre ad una generale ignoranza religiosa, anche il diffondersi di una concezione più materialistica dell'esistenza. Come si può leggere: "Causae principales huius defectionis sunt tum ignorantia in re religiosa, tum plaga matrimoniorum mixtorum et indifferentia religiosa exinde proveniens, tum conceptio mere materialis vitae presentis quae maxime favet fidei imminutioni", (Cfr AEvF, come sopra, *Relatio de statu dioecesis Lausannensis, Genevensis et Friburgensis*, anno Domini 1958 facta, 37-38).

⁴⁵ *Ibidem*, 33.

sempre più al di sopra o meglio, al di fuori dei vari ambiti nei quali l'uomo viveva (da quello familiare, a quello lavorativo). Come si legge: “La communauté [parroissiale] risque, par conséquent, de se constituer, non plus seulement au-dessus des communautés de vie au sein desquelles ses membres se trouvent fortement engagés et dont ils subissent profondément les influences, mais en dehors d’elles”⁴⁶. A ciò si aggiungeva la difficoltà del parroco, sommerso da innumerevoli compiti e a capo di una comunità di persone troppo vasta, di stabilire un contatto personale con tutti i suoi parrocchiani. Il fatto che le chiese cittadine fossero, nonostante tutto, ancora ben frequentate la domenica, non doveva trarre in inganno. In realtà, si notava: “les fidèles qui les fréquentent sont loin de représenter la totalité de ceux qui devraient y venir, qu’ils ne représentent même pas la majorité”⁴⁷. Non solo una buona parte dei fedeli non aveva più contatti con la chiesa, un altro buon numero di cattolici adempiva al precetto della santificazione della festa solo nelle grandi occasioni (Natale, Pasqua, ecc...), manifestando una fede piuttosto superficiale e distaccata. Quali erano le ragioni di ciò? In primo luogo, si legge ancora nel citato articolo, le difficoltà della parrocchia ad inserirsi nell’ambiente cittadino, dove mancava un tessuto sociale e connettivo omogeneo, elemento alla base della comunità parrocchiale tradizionale. Inoltre, il generale diffondersi nella società di uno spirito più materialista, meno concentrato sui valori sovranaturali ed essenzialmente volto al raggiungimento dell’interesse personale, nella vita lavorativa come in quella familiare. Per contrastare l’avanzata di questo nuovo “paganesimo” e riuscire ad attuare una pastorale che facesse presa sulla persone, bisognava dunque che la parrocchia diventasse realmente e nuovamente parte importante della vita degli uomini. Si sottolineava al riguardo: “La communauté paroissiale ne sera vraiment telle que dans la mesure où elle assumera en elle tous les milieux de vie existant sur son territoire, elle ne sera vraie que dans la mesure où tous les problèmes posés dans ces milieux de vie seront portés sur elle, où elle s’efforcera de les résoudre dans la lumière du Christ”⁴⁸.

⁴⁶ Problèmes de pastorale, in: SC, n. 50, 16 dicembre 1948, 731-735, qui 732.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, 735.

2.2. La situazione in cifre

2.2.1. La consultazione domenicale del 18 marzo 1956 a Friburgo⁴⁹

Il 18 marzo 1956 fu effettuata in tutte le parrocchie e i luoghi di culto della città di Friburgo (in totale 82) un'inchiesta sulla partecipazione alla messa festiva da parte dei suoi abitanti. Furono analizzati i dati relativi ai fedeli con più di 12 anni, ad esclusione degli ecclesiastici, dei religiosi e degli alunni di internati⁵⁰.

In generale, la pratica domenicale quale risultava nel giorno della consultazione era più alta presso le donne (63%) che presso gli uomini (50,8%). Nel particolare, variava poi in maniera significativa sia in relazione all'età e alla professione del fedele, sia in rapporto alla sua parrocchia di appartenenza. Presso l'elemento maschile, la frequenza alla messa domenicale iniziava infatti a diminuire fin dal periodo dell'adolescenza (16-20 anni = 58,8 %), peggiorava ulteriormente in età adulta (21-25 anni = 39%), per migliorare sensibilmente solo a partire dai sessant'anni in poi (55,6%). Anche presso le donne la partecipazione religiosa diminuiva nel periodo della gioventù fino ai quarantacinque anni circa, a partire dai quali si aveva invece una netta ripresa. Secondo i curatori della consultazione, la flessione nella partecipazione al culto della domenica era da attribuirsi principalmente alla forte influenza esercitata dalla "civilisation profane" e dalle nuove "attrazioni" della società consumistica. I giovani venivano distratti dai loro doveri domenicali soprattutto dalla nuove attività di svago (sports, gite domenicali, cinema, ecc...). Gli adulti, invece, si impegnavano in attività lavorative anche la domenica, spinti dal desiderio materialistico di guadagno e da un certo spirito affaristico, che determinava un "rejet du spiritual à l'arrière-plan". Andando poi a considerare l'andamento della pratica religiosa nei diversi ambiti professionali, la percentuale più bassa era registrata presso i fedeli che lavoravano nell'industria e nell'artigianato. Ciò valeva sia per gli uomini (padroni/indipendenti=39%), che per le donne (indipendenti/operaie = 40,9%).

Questi risultati sono riconfermati anche da quelli di una successiva indagine sullo stato della frequentazione domenicale nelle cinque grandi parrocchie cittadine (cfr.

⁴⁹ I dati della consultazione sono stati pubblicati in: Louis Pilloud, *Recherches pastorales*, Fribourg 1957, 20-25.

⁵⁰ Nell'anno della consultazione risiedevano a Friburgo città 27.387 cattolici. Come risulta dai censimenti federali, la popolazione cattolica del cantone era progressivamente aumentata dall'inizio del XX sec., diventando ben presto la maggioranza. Già nel 1910 sui 20.300 abitanti di Friburgo, l'87% erano cattolici. Nel 1960, i cittadini friburghesi erano 32.341 e i cattolici rappresentavano il 90,3%.

tabella n. 1)⁵¹. L'affluenza più bassa alla messa festiva era infatti registrata in quelle parrocchie dove prevaleva l'elemento operaio (St-Maurice e St-Jean). La frequenza più alta si aveva invece nella parrocchia di Christ-Roi e Saint-Pierre, dove era la classe media in maggioranza (commercianti, funzionari pubblici, impiegati dei quadri superiori, rappresentanti delle professioni liberali in generale).

Tab. 1: Numero dei parrocchiani e dei presenti alla consultazione nelle varie parrocchie cittadine

parrocchie	parrocchiani con più di 12 anni	presenti alla consultazione	media generale
Saint-Nicholas	6.183	3.282	53,1%
Saint-Maurice	1.648	373	22,6%
Saint-Jean	1.879	902	48%
Saint-Pierre Rect. Sainte-Thérèsè	6.287	3.670	58,3%
Christ-Roi	4.680	2.848	60,9%
totale	20.677	11.075	53,6%

Fonte: Diocèses de Suisse Romande, 1961.

Un altro fattore che influiva in maniera decisamente negativa sulla pratica religiosa dei Friburghesi, era l'alta dispersione dei fedeli negli 82 luoghi di culto della città. L'ascolto della messa in una chiesa diversa dalla propria parrocchia di appartenenza, rendeva infatti piuttosto difficile l'attuazione di una pastorale efficace e la formazione di comunità parrocchiali solide. Come emerge dalla tabella n. 2 (pagina seguente), nel giorno della consultazione del 1956 ben un terzo dei partecipanti aveva assistito alla messa al di fuori della sua chiesa parrocchiale.

Tab. 2: Percentuale dei partecipanti alla messa domenicale

parrocchia di appartenenza	nella loro parrocchia	in altri luoghi di culto del territorio parr.	fuori dalla loro parrocchia
Saint-Nicholas	33,9%	60,1%	6,0%
Saint-Maurice	78,0%		22,0%
Saint-Jean	49,0%	36,0%	15,0%
Saint-Pierre	52,3%	17,4%	30,3%
Sainte-Thérèse	64,0%		36,0%
Christ-Roi	59,0%	21,5%	19,5%

Fonte: L. Pilloud, Recherches pastorales, 1957, 24.

⁵¹ Su questo aspetto si è preferito riportare i dati contenuti nell'indagine Diocèses de Suisse Romande. Aspects sociologiques et religieux, Fribourg 1961, anziché quelli della consultazione del 1956, in quanto questi ultimi sembrerebbero essere falsati da un calcolo errato degli alunni degli internati.

2.2.2. *La nuova consultazione del 5 dicembre 1965*⁵²

Nel giro di nemmeno dieci anni, l'avanzamento del processo di urbanizzazione e della società dei consumi, con la conseguente formazione di una società sempre più laicizzata, avevano avuto un profondo impatto sull'andamento della pratica religiosa nelle parrocchie della città di Friburgo. Ciò è quanto emerge da una nuova consultazione domenicale effettuata il 5 dicembre 1965⁵³.

Nell'anno dell'indagine gli abitanti del comune di Friburgo ammontavano a 31.093 e i cattolici rappresentavano ormai il 91,4% della popolazione⁵⁴. Nonostante l'aumento generale di fedeli, la percentuale di coloro che andavano a messa la domenica era tuttavia scesa al 44,4% (rispetto al 51,8% del 1956). La partecipazione alla messa festiva era diminuita soprattutto presso l'elemento femminile (dal 56,5% del 1956 al 48,4% del 1965). Le donne, però, continuavano ad andare in chiesa più degli uomini, la cui presenza al culto della domenica si attestava attorno al 39,8% (rispetto al 46,5% del 1956). La frequenza più bassa veniva nuovamente registrata presso i giovani e gli adulti in età lavorativa (compresi nella classe di età fra i 20 ed i 39 anni), i quali si recavano nuovamente in chiesa in maniera regolare solo una volta superati i 65 anni.

Come già rilevato per la consultazione precedente, oltre al sesso e all'età, ad influire decisamente sulla partecipazione religiosa, erano anche la diversa condizione sociale e la specifica attività professionale dei fedeli⁵⁵. In generale, il 34,6% dei cittadini proveniva dal mondo operaio, quasi un quarto apparteneva alla classe impiegatizia (22,9%) ed il 14,9% alla categoria degli artigiani. Ancora una volta era presso gli appartenenti al mondo operaio lavoratori qualificati (20,8%) e semplici manovali (17,7%) che si rilevava la frequenza più bassa alla messa festiva. Presenti in numero elevato in chiesa la domenica erano invece i rappresentanti dei quadri intermedi

⁵² Cfr. Le Grand Fribourg. Recherches sociologiques et pastorales, Fribourg 1968.

⁵³ A nostro parere è piuttosto interessante paragonare i dati delle due consultazioni, nonostante esitano delle differenze nel modo in cui sono state condotte le indagini, per avere un'idea dei cambiamenti intervenuti in un decennio. Nella consultazione del 1965 furono analizzate le risposte dei laici con più di quattordici anni (ad esclusione degli ecclesiastici, degli alunni di internati, collegio e pensionati), presenti alle 128 messe celebrate la domenica del 5 dicembre 1965, in 48 chiese e cappelle cittadine.

⁵⁴ Scendendo nel particolare, la maggioranza della popolazione cattolica di Friburgo era di lingua francese (76,3%) e si concentrava soprattutto nelle parrocchie di St-Pierre, Christ-roi e Sainte-Thérèse (82% in totale). I cattolici di lingua tedesca erano invece presenti soprattutto nelle parrocchie di St-Maurice (46%) e di St-Nicholas (32%).

⁵⁵ Gli uomini (le donne erano escluse dall'analisi) erano stati raggruppati in sei diverse categorie socio-professionali: 1) mondo padronale (o quadri superiori); 2) mondo indipendente (piccoli datori di lavoro, medici, giuristi, ecc.); 3) quadri medi (intermediari fra i datori di lavoro e l'insieme dei salariati; insegnanti); 4) impiegati (subalterni) in uffici, nel commercio, nell'amministrazione pubblica; 5) operai specializzati; 6) manovali e altri salariati inferiori. Un gruppo a parte era poi costituito dai pensionati e dalle persone senza un'attività lavorativa stabile.

(91,1%). Andando poi ad analizzare i differenti settori professionali, era soprattutto in quelli dove si occupavano il numero maggiore di salariati (commercio/affari, genio civile/costruzioni, industria), che si aveva il tasso minore di frequenza religiosa. Seguivano il settore dell'artigianato, quello alberghiero e della ristorazione. La cosa non stupisce più di tanto, se si considera che proprio nelle costruzioni e nell'industria si concentrava la maggior parte dei rappresentanti del mondo operaio.

Volendo approfondire maggiormente, si possono mettere a confronto i dati relativi alla categorie sociali e professionali presenti in ogni parrocchia (tabella n. 3), con quelli indicanti il livello di pratica domenicale in esse riscontrato (tabella n. 4). Ne risulta che è nelle parrocchie di St-Maurice e St-Jean, dove prevaleva l'elemento operaio in generale, ad esserci la media più bassa di assistenza alla messa. Uno dei tassi più elevati lo si riscontra, invece, a St-Pierre, i cui parrocchiani erano in maggioranza quadri intermedi e insegnanti. Anche la parrocchia di Christ-Roi, i cui 'messalinanti' provenivano per la metà dalla classe impiegatizia e da quella dei lavoratori indipendenti, presentava dati piuttosto confortanti sull'assistenza alla messa domenicale. La situazione più positiva in assoluto, infine, era rilevata nella parrocchia di Sainte-Thérèse. Qui il gruppo dei manovali e dei salariati inferiori contava solo una quarantina di persone, mentre la maggioranza dei parrocchiani erano impiegati e operai qualificati.

Da sottolineare, quindi, che ci sono notevoli differenze nella partecipazione religiosa non solo fra una parrocchia e l'altra, ma anche all'interno delle single parrocchie urbane. Difatti, la pratica domenicale variava in maniera decisiva a seconda della categoria socio-professionale che prevaleva. A titolo di esempio, nella parrocchia di Christ-Roi, che pur presentava un livello generale di pratica religiosa positivo, c'era uno scarto piuttosto grande nel tasso di frequentazione domenicale delle diverse categorie sociali. Si passa, infatti, dal 96% registrato presso i quadri intermedi/insegnanti, all'11% del mondo operaio.

Tab. 3: Numero dei partecipanti alla messa nelle varie parrocchie a seconda della categoria sociologico-professionale di appartenenza⁵⁶

parrocchia	mondo padronale	mondo indipendente	quadri intermedi, insegnanti	impiegati	operai qualificati	manovali, salariati inferiori
St-Nichol.	627	720	611	989	547	422
St-Maurice	16	17	22	44	68	66
St-Jean	40	47	38	62	103	65
St-Pierre	274	240	582	955	391	285
Christ-Roi	411	273	520	986	344	175
Ste-Thér.	62	113	201	328	189	70
totale	1.430	1.410	1.974	3.274	1.642	1.083

Fonte: Le Grand Fribourg, 1968, tavola VI.

Tab. 4: Media della pratica domenicale nelle parrocchie cittadine di Friburgo

parrocchia	uomini	donne	considerati insieme
St-Nicholas	34,8%	45,7%	40,6%
St-Maurice	18,0%	26,6%	22,4%
St-Jean	24,2%	34,1%	29,5%
St-Pierre	43,8%	52,1%	48,2%
Christ-Roi	44,5%	51,9%	48,6%

Fonte: Le Grand Fribourg, 1968⁵⁷.

In genere, inoltre, il “tonus” religioso risultava migliore nelle parrocchie che avevano la popolazione più omogenea⁵⁸. Era infatti nei quartieri di origine antica (Bas-Quartiers, Bourg, Alt, Beauregard), dove si aveva una maggiore omogeneità e un forte senso comunitario, che si registrava la più alta partecipazione alla messa domenicale. I fedeli che vivevano qui, potevano ancora contare su “une certaine familiarité de voisinage” e avevano un forte legame con la loro parrocchia di appartenenza. Come era poi già emerso nella consultazione di dieci anni prima, anche l’indagine del 1965 aveva sottolineato l’influenza negativa esercitata sulla pratica religiosa dal fenomeno della

⁵⁶ Nella tabella da noi riportata nel testo abbiamo tralasciato di elencare le varie chiese appartenenti ad una determinata circoscrizione parrocchiale e scritto solo il nome della parrocchia. I luoghi di culto analizzati e appartenenti alla parrocchia di St-Nicholas erano: la cattedrale, Cordeliers, Notre-Dame, Schönberg, Bourguillon e altri. Sotto la parrocchia di St-Pierre venivano elencate: la chiesa parrocchiale, St-Joseph e altre. Nella circoscrizione della parrocchia di St-Thérèse rientravano: Petit-Rome, St-Justin, Thersianum e altre. Per semplificare, abbiamo inoltre sommato il numero delle donne con quello degli uomini. Non sono invece state riportate le cifre relative ai pensionati, alle persone senza impiego e a quelle di impossibile classificazione (a livello professionale). Si considera inoltre il totale dei partecipanti alla messa in una determinata parrocchia, senza distinguere fra coloro che erano presenti nella chiesa parrocchiale e coloro che invece assistevano alla funzione religiosa in un diverso luogo di culto.

⁵⁷ Nella tabella abbiamo riassunto i dati analizzati alle pagine 34-56. Nell’inchiesta si prendono in considerazione i laici con più di 14 anni e di nazionalità svizzera.

⁵⁸ Cfr. op.cit., carte I, II, III.

“déparoissialisation” della città. Si intende con ciò la prassi di molti fedeli di assistere alla messa domenicale al di fuori della loro chiesa parrocchiale. Nonostante la maggioranza dei credenti (56,7%) si recasse ancora regolarmente a messa nella sua parrocchia di origine, tuttavia oltre il 40 per cento seguiva la funzione della domenica in altri luoghi presenti sul territorio parrocchiale o addirittura al di fuori di esso (cfr. tabella n. 5). Inoltre, nel giorno della consultazione ben il 22 per cento di coloro che erano presenti alla messa, provenivano da fuori città, in particolare dalle parrocchie vicine di Givisiez, Marly e Villars-sur-Glâne. In totale, quindi, la media dei partecipanti al precetto domenicale che si trovava al di fuori della propria comunità canonica era del 45,5%. Perché tanta insistenza su questo fenomeno? Fondamentalmente perché poneva con evidenza la necessità di una profonda riforma delle strutture e dei metodi di evangelizzazione. Una pastorale efficace non poteva più essere centrata solamente sulla parrocchia tradizionale ed i suoi vecchi confini. Le comunità erano molto meno chiuse che in passato; la gente si muoveva di più ed era meno abitudinaria, o se si vuole, meno tradizionalista nell’espressione comunitaria della sua fede.

Tab. 5: Ripartizione dei parrocchiani in base al luogo di assistenza alla messa

parrocchiani di	nella loro chiesa parrocchiale	in altri luoghi sul territorio parr.	in altre parrocchie della città
St-Nicholas	39,0%	46,5%	14,5%
St-Maurice	77,3%		22,7%
St-Jean	60,7%	20,2%	19,1%
St-Pierre	65,6%	5,7%	28,7%
Christ-Roi	73,7%	11,0%	15,3%
Ste-Thérèse	43,5%	17,4%	39,1%
totale	57,6%	19,4%	23,0%

Fonte: Le Grand Fribourg, 1968, 5 (tavola II).

2.3. Necessità di nuovi metodi di evangelizzazione in ambito urbano

Dall’analisi delle due consultazioni domenicali emerge che nel giro di un solo decennio le parrocchie della città di Friburgo avevano visto diminuire in maniera decisiva il numero dei partecipanti alla messa domenicale. Questo, inoltre, variava molto non solo da una parrocchia all’altra, ma anche all’interno di una stessa comunità parrocchiale. I fattori che influivano maggiormente sulla partecipazione al culto della domenica erano, oltre all’età e al sesso del “messalinante”, anche la classe sociale e la categoria professionale alla quale apparteneva. Già all’inizio degli anni Sessanta, dunque, il

“tonus” religioso di Friburgo città appariva piuttosto indebolito e la comunità dei fedeli assumeva una configurazione sempre più differenziata ed eterogenea.

Dalla fine del secondo conflitto mondiale la città di Friburgo aveva vissuto un certo sviluppo del settore industriale, insieme a quello del commercio e degli affari. L’afflusso di nuova forza aveva determinato una forte crescita demografica e modificato gli equilibri sociali esistenti. Il mondo operaio aveva infatti conosciuto in questi anni uno sviluppo più rapido e consistente rispetto a quello delle altre categorie sociali e professionali. Nel giro di nemmeno un ventennio, a Friburgo si era dunque affermata una civiltà industriale e tecnologica che aveva radicalmente trasformato il volto della città, influenzando profondamente anche sulla mentalità e sulla pratica religiosa dei suoi abitanti. Come si legge nella più volte citata consultazione domenicale del 1965, “[...] les activités et les relations humaines qui se développent à Fribourg sont à peu près exclusivement centrées sur les réalités économiques, dominées par le souci des ‘affaires’, des réussites temporelles, la recherche du confort, l’hédonisme”⁵⁹. Anche il mondo operaio non si sottraeva a questa considerazione, visto che “ne situe guère sa promotion qu’au niveau du mieux-être matériel”⁶⁰. La conseguenza di questa “concentration de l’attention” sulla crescita economica e la riuscita materiale, era la relegazione delle questioni di ordine spirituale in secondo piano e spesso “hors de l’horizon des hommes”⁶¹. La chiesa doveva allora prendere maggiormente in considerazione gli effetti che lo sviluppo economico e materiale produceva sulla vita del fedele, per poterlo guidare nella sua crescita spirituale. Come si legge nella ricerca precedentemente citata: “La croissance matérielle, économique, technique appelle une prise de conscience des vrais problèmes humains qui y sont impliqués, y compris, bien entendu, ceux qui transcendent les réalités temporelles. Il faut une croissance spirituelle qui, dans la fois, oriente ces valeurs selon les vraies destinées du chrétien et en fasse des valeurs de salut [...]”⁶².

Per riuscire nella sua opera di evangelizzazione, la chiesa doveva dunque mettersi maggiormente all’ascolto dell’uomo e dei suoi nuovi bisogni. Dal punto di vista pratico, visto l’alto grado di diversificazione della pratica religiosa nelle città, significava attuare una pastorale “comunitaria, solidare e diversificata”. Una pastorale, cioè, non più basata sulle singole parrocchie, ma sull’insieme della popolazione cittadina e che tenesse realmente conto delle spesso divergenti esigenze dei diversi

⁵⁹ Le Grand Fribourg, 63.

⁶⁰ Op. cit., 64.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

gruppi sociali. Riguardo, per esempio, il mondo operaio, che in ambedue le consultazioni domenicali aveva fatto registrare il tasso più basso di pratica domenicale, si insisteva sull'importanza del dialogo e dell'incontro personale fra il parroco ed il fedele. A Friburgo, si notava, gli operai, più che una vera ostilità, provavano una profonda indifferenza nei confronti della chiesa, ritenuta totalmente distaccata dai problemi della loro vita quotidiana. In questo ambiente, si affermava, i metodi tradizionali di evangelizzazione avevano poche possibilità di riuscita. Erano invece i laici, quelli già immersi nella realtà quotidiana del mondo operaio, a poter instaurare un dialogo costruttivo con i loro fratelli.

L'attuazione di questa nuova "pastorale d'ensemble", come fu definita, richiedeva non solo una migliore organizzazione delle strutture pastorali e delle forze impegnate nell'evangelizzazione, ma imponeva anche una riforma dei metodi di apostolato. Attraverso, per esempio, la creazione di commissioni 'ad hoc' che studiassero i problemi e i bisogni particolari di ogni specifico settore sociale e territoriale. Per questo era anche necessario integrare e responsabilizzare maggiormente il laicato nell'azione pastorale. Azione che doveva continuamente rinnovarsi per far presa in maniera efficace sull'ambiente umano verso il quale era rivolta, anch'esso in continua trasformazione.

Nonostante la messa in pratica di una pastorale più attenta alle specifiche condizioni di vita dei fedeli degli ambienti urbani, l'apostolato nelle zone cittadine continuò ad presentare vari problemi anche negli anni Settanta. Nel suo rapporto quinquennale inviato alla Santa Sede sullo stato della sua diocesi (1976), il vescovo Pierre Mamie - successore di Charrière - annotò con amarezza che il mondo urbano era ormai sempre più secolarizzato: nuovi valori sembravano aver rimpiazzato quelli religiosi e si assisteva sempre meno a manifestazioni pubbliche di religiosità popolare. Per riprendere le sue parole: "Il est évident que l'urbanisation exige une pastorale fort différente de celle que l'on pratiquait autrefois. La paroisse même est parfois remise en question. [...] Le monde urbaine se sécularise. Le brassage des populations fait que le monde des villes n'est plus une chrétienté à qui on peut imposer des actes publics religieux et si les autorités civiles sont respectueuses de la foi chrétienne, on ne peut penser à s'appuyer sur elles pour une pastorale: ce temps est révolu [...]. Les valeurs morales sont de moins en moins respectées et le relâchement des mœurs s'étale de plus en plus sur la rue (pornographie, prostitution, etc.). La religiosité populaire - jamais très

expressive chez nous ne prétend plus se manifester hors des églises : les processions hormis la Fête-Dieu et quelques pèlerinages mariaux ont pratiquement disparu [...]”⁶³.

3. La vitalità religiosa delle zone contadine del cantone di Friburgo

Al confronto con la situazione nelle città, nelle parrocchie di campagna del cantone di Friburgo la pratica religiosa aveva ancora una buona tenuta negli anni Cinquanta. Nonostante ciò, la chiesa iniziò a guardare con una certa preoccupazione alle trasformazioni indotte dal processo di modernizzazione e di urbanizzazione sull’universo rurale e sulle forme di religiosità sottostanti. Lo stesso François Charrière, come abbiamo già avuto modo di notare, nella sua prima relazione *ad Limina* aveva affermato che vi erano dei preoccupanti segni di cambiamento nei modi di vita delle popolazioni contadine, nonostante la pratica religiosa nelle campagne fosse ancora piuttosto alta. Soprattutto i giovani mostravano un certo lassismo nei costumi e iniziavano a disertare le funzioni domenicali. Dieci anni dopo, nel rapporto sulla sua seconda visita pastorale, scrisse riprendendo in pratica il giudizio del 1948 che lo stato morale e religioso della diocesi poteva definirsi buono, sebbene non mancassero delle zone d’ombra. Affermò infatti che presso le famiglie cristiane si notava una diminuzione del senso religioso, da additare secondo lui alla sempre più grande ignoranza delle persone sui principi della fede e sull’insegnamento della chiesa, oltre al dilagare dello spirito materialistico nella società⁶⁴. Una simile considerazione fu fatta anche sulle pagine del Bollettino parrocchiale di Düdingen all’inizio degli anni Cinquanta. Come si legge: “Die Frage, ob das Christentum in den Bauern-Häusern unseres Landes erschüttert sei, läßt sich nicht mehr verneinen. Wenn auch mancherorts noch gesundes Holz herum ist, so ist doch auch sehr vieles nur noch äußerlich gesund. Erzieher von katholischen Jungbauern sagen uns, daß so mancher junge Sohn vom Lande später einfach versagt, und Erzieherinnen von Jungbäuerinnen gestehen schmerzlich, daß sich so viele Töchter vom Lande gegen die traurigen Gewohnheiten und schon un-christlich geworden Traditionen nicht mehr durchsetzen können”⁶⁵.

⁶³ Cfr. AEvF, gr. III, doss. 7,8/Facultés quinquennales-Visites ad limina, fasc. Visite “ad limina” 1977, “Rapport quinquennal 1972-1976”, 22.

⁶⁴ Cfr. AEvF, gr. III, doss. 7,8/Facultés quinquennales -Visites ad limina, Relatio de statu dioecesis Lausannensis, Genevensis & Friburgensis, anno domini 1958 facta.

⁶⁵ Gibt es noch christliches Bauertum?, in: PD, aprile 1951, 13.

3.1. Perdita di omogeneità della parrocchia rurale e allentamento del vincolo comunitario

I problemi posti alla pastorale dal mutamento in atto nel mondo contadino furono particolarmente trattati già dalla fine degli anni Quaranta sulle pagine della “*Semaine Catholique*”, organo ufficiale della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo. Le parrocchie delle campagne friburghesi, come si legge in vari articoli del secondo dopoguerra, stavano perdendo il loro carattere omogeneo e costituivano sempre meno un tutt’uno con la comunità del villaggio. L’alto grado di mobilità delle persone, molte delle quali si recavano in città e nei centri industriali per motivi di lavoro, finiva per indebolire la compattezza delle parrocchie rurali e lo spirito comunitario alla loro base. Lo sviluppo accelerato dei mezzi di comunicazione da un lato, e l’attrazione esercitata da un’industria in pieno sviluppo, dall’altro, provocavano un vero e proprio esodo dalle campagne. Il desiderio di un miglior guadagno ed un certo “*engouement pour un nouveau genre d’existence*”⁶⁶ si scriveva nel 1948 sull’organo diocesano provocavano in molti giovani il rifiuto per la vita di campagna e li spingevano verso la città. La parrocchia rurale, inoltre, perdeva il suo carattere di universo omogeneo. I fedeli, infatti, non provenivano più in maggioranza dalla sola classe contadina, ma erano un insieme piuttosto diversificato. Come si legge nello stesso articolo: “*L’aspect de la plupart de nos villages, avec leurs larges fermes disséminées au milieu des champs [...] est resté typiquement paysan. Pourtant, les considérer comme des villages de paysans serait, dans la plupart des cas, une grossière méprise [...] beaucoup, parmi les habitants et surtout parmi l’élément jeune, ne sont pas des travailleurs de la terre ou ne le sont que passagèrement*”⁶⁷. Come conseguenza, “*D’homogène qu’elle était naguère, la population de nos paroisses rurales devient de plus en plus complexe, soumise à des conditions de vie et de travail qui sont très diverses et qui la dispersent*”⁶⁸. L’incontro tra diversi stili di vita intaccava anche la compattezza dello spirito comunitario. Allo stesso tempo, l’istituto parrocchiale perdeva lentamente il posto centrale che prima aveva nella vita delle persone, quando rappresentava non solo il luogo primario della fede vissuta, ma anche il centro della vita sociale e relazionale. Come abbiamo già osservato in precedenza, nella società moderna i principali centri di interesse (lavorativo, relazionale, di svago) dei fedeli si trovavano al di fuori del luogo dove erano nati. Il legame con la propria parrocchia di provenienza si allentava quindi sempre di più. Così si può leggere

⁶⁶ Problèmes de pastorale rurale, in: SC, n. 43, 28 ottobre 1948, 620-623, qui 621.

⁶⁷ Op. cit. 622.

⁶⁸ Ibidem.

in un articolo del 1952 al riguardo: “L’encadrement paroissial, qui contribue au soutien de la fidélité religieuse, à la sauvegarde de l’esprit chrétien dans nos villages, perd de son efficacité. Sur le plan de la vie sociale, profane, beaucoup de nos paroissiens ont leurs centres d’intérêt ailleurs. Il demeurent paroissiens, sans doute, par l’appartenance géographique; ils le demeurent aussi, généralement, par la pratique religieuse. Mais le lien spirituel, l’ambiance de la vie paroissiale perdent de leur emprise sur eux. Par une partie de leur être, la plus engagée dans la vie quotidienne, ils sont distraits de la communauté paroissiale et de son influence. Ne participant plus pleinement à la vie du village, ils risquent de ne plus participer entièrement non plus à la vitalité spirituelle de la paroisse”⁶⁹. I fedeli, si scriveva: “[...] ils sont sous l’emprise de nouveaux centres d’influences qui, par la plupart du temps, échappent à notre action pastorale directe. Ce sont les milieux de travail, avec leur climat particulier; ce sont les moyens de transport [...]. Ce sont aussi, pour les jeunes surtout, les milieux et les compagnies de divertissement, de sport, etc., qui se situent, partiellement tout au moins, en dehors du village et de la paroisse”⁷⁰.

*3.2. La pratica religiosa in crisi: la situazione nella parrocchia di Dürdingen*⁷¹

La parrocchia di Dürdingen, di antichissime origini, fa parte del “Sensebezirk” ed è l’unico dei sette distretti nei quali è suddiviso il cantone di Friburgo (dal 1848), che sia prevalentemente di lingua tedesca. Questa regione si trova nella parte nord-orientale del nostro cantone e dopo quello della Saane (nel quale è ricompresa la città di Friburgo), è il più grande distretto dal punto di vista numerico-demografico, con la più vasta superficie agricola sfruttata. La maggioranza della popolazione è di religione cattolico-romana ed è distribuita in 15 parrocchie. Tra queste, quella di Dürdingen/Guin. Di antica origine contadina, a partire dagli Cinquanta anche la nostra parrocchia prese parte al processo di industrializzazione⁷² e un numero sempre maggiore dei suoi abitanti iniziò a

⁶⁹ Problèmes actuels de pastorale rurale, in: SC, n. 3, 17 gennaio 1952, 37-45, qui 43.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Sulla storia e i caratteri principali della parrocchia dalla sua fondazione (X/XI sec.) alla fine degli anni Novanta, si veda Alfons Brügger, Geschichte und Geschichten der Pfarrei Dürdingen. Ein Beitrag zur Volkskunde, Freiburg 2002 e Anton Bertschy, Dürdingen von a bis z, Freiburg 1995. Per maggiori informazioni sulla regione della Sense, dove la parrocchia è situata, si può fare riferimento a AAVV, Sensebezirk 1848-1998. Deutschfreiburger Beiträge zur Heimatkunde, Band 64, Freiburg 1998.

⁷² La regione della Sense aveva preso parte, anche se in maniera limitata, alla prima fase del processo di industrializzazione a partire dalla seconda metà del XIX sec. In questo periodo si era sviluppata in particolare l’industria per la lavorazione del latte e del formaggio (la prima “Milchsiederei” era stata aperta a Dürdingen nel 1871) e l’artigianato (in particolare quello specializzato nella lavorazione della paglia). Nel 1898 era stata poi fondata a Dürdingen una fabbrica di laterizi. Nel 1924 fu impiantata sul luogo dove sorgeva l’antica fabbrica per la lavorazione del latte, una nuova per la produzione di

lavorare nel settore industriale e dei servizi. Come tendenza generale, a partire dal 1940 una grande parte della popolazione della Sense in cerca di impieghi più redditizi, emigrò verso altri cantoni, soprattutto quello di Berna. Ed è in questi anni che il numero degli occupati nel settore agricolo iniziò a diminuire drammaticamente, pur restando l'agricoltura, fino alla fine degli anni Cinquanta, la principale fonte di reddito della regione⁷³. La parrocchia di Dürdingen, inoltre, trovandosi sull'asse stradale che collega Friburgo a Berna⁷⁴, fu particolarmente sottoposta alle 'influenze' provenienti sia dalla vicine città (Friburgo e Berna), sia dalle numerose fabbriche che si installarono nei suoi pressi. A partire dal secondo dopoguerra una buona parte della popolazione si recava infatti al lavoro in luoghi al di fuori dei confini parrocchiali⁷⁵.

Dallo spoglio del bollettino parrocchiale di Dürdingen⁷⁶ emerge chiaramente che già durante gli anni Cinquanta, in conseguenza del processo di modernizzazione e sotto

fiammiferi e nel 1933 fu aperta un'industria per la produzione del cemento (Zementwaren AG). Negli anni del secondo dopoguerra continuò l'espansione industriale della zona. Nel 1947 era stata infatti fondata a Schmitzen un'officina specializzata nella costruzione di camion e grandi macchinari (Marcel Boschung AG). Nel 1955 a Dürdingen aprì una fonderia (Leichtmetallgiesserei AG) e a Tafers nel 1956 un'industria del calcestruzzo (Element Spannbetonwerk AG). Nonostante gli sforzi intrapresi, l'economia della zona tardava però a decollare. Questo avverrà negli anni Sessanta, grazie anche ad una nuova politica cantonale a sostegno del settore industriale. Tra il 1962 e il 1969 nella zona furono installate ben quattro nuove imprese: nel 1962 Riedo Wärmetechnik a Dürdingen e Fabromont AG a Schmitzen; nel 1968 un'industria di materiali per l'edilizia a Dürdingen e nel 1969 si spostò da Berna a Schmitzen un'impresa specializzata nella rilegatura di libri (Schumacher AG, Industriebuchbinderei). Il vero sviluppo sociale ed economico della zona avvenne tra gli anni Settanta e Ottanta, grazie anche alla costruzione dell'autostrada A12 Friburgo-Berna. Sempre a partire dagli anni Settanta, soprattutto la zona dello Schwarzsee e di Plasselb conobbero poi un grande sviluppo del turismo.

⁷³ In base a dati riportati nel citato Sensebezirk 1848-1998 (alla p. 28), nel 1941 il 50,8% della popolazione della Sense era occupata nel settore agricolo, il 26,2% in quello industriale ed appena il 6,1% in quello dei servizi. Solo dieci anni dopo la percentuale degli addetti all'industria aumentava (34,8%) a discapito di quelli attivi nell'agricoltura (43,7%). All'inizio degli anni Sessanta gli impiegati nelle industrie (41,2%) avevano ormai superato in proporzione gli agricoltori (35%) e si era avuta anche una forte crescita del settore terziario (11,9%). Questa tendenza fu riconfermata nei decenni successivi. Nel 1990 gli occupati nel settore primario erano ormai una piccola minoranza (9,2%) ed anche gli attivi nell'industria (35,4%) erano stati superati numericamente dagli addetti ai servizi (53,2%).

⁷⁴ La costruzione dell'autostrada (N12) che attraversa la regione della Sense, con uscite a Dürdingen e Flamatt, fu iniziata nel 1962 e terminata nel 1975. Durante la prima metà del Novecento erano già stati attivati collegamenti stradali fra le parti più importanti del distretto. La ferrovia Friburgo-Berna, con fermata a Dürdingen, era stata inaugurata nel 1862.

⁷⁵ In base ai dati statistici riportati sul bollettino parrocchiale del febbraio 1958, la popolazione di Dürdingen (nel 1957) ammontava a 3.500 unità (fra le quali ca. 500 persone di altro credo). Di queste 780 erano uomini (143 al di sopra dei 60 anni) e 770 donne (136 al di sopra dei 60 anni); 650 bambini e 570 bambine (al di sotto dei 16 anni); 245 ragazzi e 215 ragazze (fra i 16 e i 25 anni). Degli adulti di sesso maschile, 270 erano impiegati nell'agricoltura, 220 in attività artigianali, 210 nell'industria come operai, 110 in attività commerciali, 101 nell'edilizia; 45 risultavano liberi professionisti e impiegati, mentre gli studenti erano 28. Anche delle donne, la maggioranza (225) era attiva nel settore primario, 220 venivano descritte come mogli e figlie di operai o muratori, 240 lavoravano nell'industria e nel commercio, 75 erano impiegate di commercio, 70 erano operaie indipendenti e le restanti 117 venivano catalogate come attive in altre professioni o casalinghe. È interessante notare che una buona porzione di uomini (325) e di donne (145) prestavano la loro attività lavorativa al di fuori dei confini parrocchiali. La maggioranza dei pendolari per motivi di lavoro si recava a Friburgo (215), Berna città e cantone (225) o nel distretto di Dürdingen (30).

⁷⁶ Il bollettino parrocchiale, Pfarblatt Dürdingen (d'ora in poi PD), fu fondato nel 1931 dall'allora parroco Adolf Pellet.

l'influenza della società dei consumi, si stavano lentamente frammentando le tradizionali componenti dell'universo rurale. Le trasformazioni in atto a livello economico e sociale avevano inoltre profondamente inciso sulla tenuta di quei gesti di pietà e di devozione un tempo radicati nel mondo contadino e il fulcro attorno al quale ruotava la vita dei cattolici. Fin dai primi anni del secondo dopoguerra, infatti, il curato di Düdingen⁷⁷ si lamentò della sempre più scadente pratica religiosa dei suoi fedeli. Ciò, nonostante il livello generale della partecipazione alla messa festiva nel distretto della Sense al quale la nostra parrocchia appartiene fosse fra i più alti rispetto alle altre zone del cantone di Friburgo⁷⁸. Questa 'discrepanza' fra i dati statistici e quanto si legge invece sul bollettino parrocchiale, si spiega solo tenendo presente che i cambiamenti prodotti dalla modernizzazione nei costumi e nella vita dei fedeli di Düdingen avevano un carattere dirompente, o perlomeno così erano percepiti dal parroco Adolf Pellet. Fin dal 1948, di fatti, questi affermò che i suoi parrocchiani erano sempre più distratti dall'adempimento dei loro doveri domenicali dalla voglia di svago e divertimento ("Fest-Sucht und Vergnügungs-Sucht")⁷⁹. A suo parere, anche nella tradizionale comunità parrocchiale di Düdingen si stava infiltrando lo spirito materialista e consumistico tipico della società contemporanea. L'accesa critica contro gli effetti negativi che la nascente società dei consumi aveva sulla moralità e sulla religiosità dei fedeli, fu ripetuta anche dal successivo parroco Joseph Bertschy. Nel 1956 non esitò a definire il capitalismo e il consumismo altrettanto nefasti che il comunismo. Il mondo moderno, scrisse, era minacciato: "Bedroht nicht nur vom GOTT-losen Kommunismus! sondern ebensosehr vom GOTT-losen Kapitalismus [...]. Die Menschen von Heute sind süchtig geworden, wie kaum zuvor habsüchtig, geltungssüchtig und genussüchtig! An dieser dreifachen Sucht leiden die Einzelnen, die Familien und ganze Völker [...]. Der GOTT-lose Kapitalismus des Westens macht heute mit den Menschen ein ebenso schmutziges Geschäft wie der GOTT-lose Kommunismus des Ostens [...]"⁸⁰.

⁷⁷ Nei primi anni del dopoguerra era parroco di Düdingen Adolf Pellet (1929-1954), al quale succedette Joseph Bertschy (1955-1983). Questi ricoprì anche la carica di vicario episcopale per la popolazione germanofona del cantone di Friburgo dal 1972 al 1977.

⁷⁸ Questa si aggirava infatti attorno al 95%. Cfr. al riguardo Recherches pastorales 1957, Canton de Fribourg, tavola I. I risultati dell'inchiesta sono stati analizzati nei paragrafi seguenti.

⁷⁹ A partire da quest'anno fu inaugurata nel bollettino una nuova rubrica "Leben und Glauben", dove si approfondivano i principali significati della fede cattolica. Il parroco si era infatti reso conto che uno dei mezzi più efficaci per combattere la dilagante scristianizzazione della società, era rafforzare le basi del credo dei suoi parrocchiani. Così scrisse nell'ottobre 1948: "Es ist unleugbare Tatsache, dass sich Leben und Glauben für nicht wenige Christen aneinander vorbeibewegen. Ihr Leben finden den Weg zum Glauben nicht, und ihr Glaube hängt in der Luft" (cfr. Leben und Glauben, in PD, ottobre 1948, 7).

⁸⁰ Widerstand und Bewegung, in: PD, agosto 1956, 11.

Come avveniva un po' in tutte le parrocchie del Cantone, anche nel caso di Dürdingen erano soprattutto gli uomini e i giovani a disertare la chiesa. Dalle pagine del bollettino parrocchiale furono richiamati con veemenza al dovere della santificazione della festa: "[...] schwimmt gegen den Strom! Rettet den christlichen Sonntag! Der Untergang des Sonntags wäre der Untergang unseres Volkes!"⁸¹. I fedeli non sembrarono però prestare molto ascolto a questo invito. Negli anni seguenti, la disaffezione dei parrocchiani di sesso maschile nei confronti delle funzioni religiose divenne sempre più evidente. Nel 1957, per esempio, a commento dell'andamento della settimana santa, il parroco notò con amarezza che sempre meno uomini seguivano la messa. Così scriveva: "Gewiss es soll sich keiner beschuldigt fühlen, der wirklich unabkömmlich war. Ich frage aber: Waren das alle, die durch Abwesenheit und Teilnahmslosigkeit glänzten? [...] Trotzdem ich nicht an Kurzsichtigkeit leide, konnte ich mit dem besten Willen nur ein kleines Häufchen Männer entdecken, noch weniger Jungmänner und von den grösseren Schulknaben scheinen sehr viele wichtigeren Beschäftigungen nachgehen zu müssen, als ihrem Erlöser für sein Kreuzopfer zu danken"⁸². Nel 1958 il curato Bertschy affermò ancora che la diserzione dalle funzioni domenicali costituiva la sua preoccupazione principale, accanto ad altri mali sempre più diffusi, quali la crescente "desacralizzazione" della vita familiare, il maggiore desiderio di godimento e la condotta di vita sconsiderata della popolazione di Dürdingen. Per riprendere le sue parole: "Erstes Anliegen bleibt nach wie vor die Sorge um die Sonntagsheiligung, die zumal durch Samstagabend-Anlässe immer mehr beeinträchtigt wird. Dazu gehört aber auch das rechtzeitige Erscheinen zu den Sonntags-Gottesdiensten und die ehrfürchtige Teilnahme bei den hl. Handlungen. Entheiligung des Ehe- und Familienlebens, Trunksucht, Vergnügungssucht, leichtsinnige Lebensführung, sind Krankheitskeime, die viel Unheil und Unfrieden stiften und ausgeremert werden müssen [...]"⁸³. Anche l'introduzione della messa alle 10:30 la domenica e nei giorni di festa⁸⁴, effettuata per

⁸¹ Gegen den Strom, in: PD, novembre 1948, 8.

⁸² Aus dem Pfarreileben, in: PD, giugno 1957, 5. Commentando l'andamento della settimana santa del 1959, il parroco si lamentò nuovamente della scarsa partecipazione religiosa dei giovani e degli uomini. Così notò: "Die einzelnen Gottesdienste waren recht zufrieden stellend besucht worden. Wo aber bleibt unsere Jungmännerwelt? Auch die Männer glänzten nicht besonders durch zahlreiche Vertretung. Hier dürfte nun doch eine bessere Einsicht Platz greifen und eine aktivere Teilnahme einsetzen" (Aus dem Pfarreileben, in: PD, maggio 1959, 5).

⁸³ Aus dem Pfarreileben, in: PD, febbraio 1958, 6. Nel tentativo quasi di 'arginare' le influenze nefaste che la moderna società dei consumi esercitava soprattutto sui ragazzi, nel 1959 fu inaugurata sul bollettino una nuova rubrica ("Seite der Jugend") dedicata specificatamente ai giovani. Sotto forma di lettera, il parroco affrontava i principali problemi della gioventù. Non mancò inoltre mai di mettere in guardia i giovani parrocchiani contro i pericoli che potevano provenire dal cinema, dal ballo e dai divertimenti moderni alla salute della morale.

⁸⁴ Già a partire dagli anni Cinquanta in molte parrocchie soprattutto in quelle più grandi fu introdotta la messa tardiva del mattino (di solito verso le 11) ed in alcune anche quella serale. Ufficialmente nel

venire incontro all'esigenza di riposo delle persone durante il fine settimana e incentivare così la frequenza al culto domenicale, non sembrava aver migliorato più di tanto la situazione della pratica religiosa. All'inizio degli anni Sessanta il nostro curato notò con amarezza che anche le donne avevano iniziato a disertare la messa principale (Familiengottesdienst)⁸⁵ ed esortò nuovamente i fedeli ad una partecipazione religiosa più attiva. Con queste parole Joseph Bertschy si rivolgeva ai suoi parrocchiani: "Immerhin möchten wir feststellen, dass der Wunsch der Kirche nach vermehrter aktiver Anteilnahme des Volkes an der hl. Opferfeier immer besser verwirklicht wird und ich bitte nochmals alle Pfarrkinder, in diesem Streben nicht nachzulassen [...]"⁸⁶. Per il parroco la causa principale dell'inadempienza religiosa dei suoi fedeli risiedeva nel generale processo di scristianizzazione del mondo moderno e nel materialismo che dilagava sempre più nella vita dei suoi parrocchiani. Penitenza e preghiera erano per lui la risposta principale contro l'avanzare dell'indifferentismo religioso e dell'immoralità. Nel febbraio del 1960 aveva infatti, affermato che: "sich der Geist des heidnischen Materialismus immer mehr auch bei uns heimisch einnistet und sich abzeichnet in religiöser Gleichgültigkeit, in unersättlicher Genussgier, in einer Ehemoral, die zur wahren Unmoral geworden ist; und in einer folgenschweren, beängstigenden Gewissenslauheit gegenüber den Fragen der Liebe, der Wahrheit und der Gerechtigkeit [...] Busse und Gebet, die einzigen Mittel einer Weltbesserung, der Rosenkranz, vor dem doch für die Einzelnen wie für die Welt so viel abhängt, schwinden immer mehr aus unseren Familien [...]"⁸⁷.

3.3. *Per una maggiore attenzione alle mutate condizioni dell'esistenza*

I profondi cambiamenti in atto nel mondo contadino rendevano sempre più difficile l'attuazione di una pastorale efficace. I metodi tradizionali di evangelizzazione, basati essenzialmente sulla parrocchia, presupponevano infatti che questa fosse il centro della

1957 fu tolto il divieto di celebrazione delle messe serali per venire incontro alle richieste di molti vescovi, i quali cercavano così di adattare l'offerta religiosa alla mutata disponibilità dei loro fedeli.

⁸⁵ Pur affermando di capire che molte donne in particolare le mamme la domenica erano piuttosto occupate nella preparazione del pranzo e nello svolgimento delle faccende domestiche, il parroco mise però in chiaro che la sua comprensione aveva dei limiti. Così scrisse: "Könnte aber nicht einmal die erwachsene Tochter oder sogar der Mann (wenigstens ausnahmsweise) die Mutter am Herde vertreten, damit sie hin und wieder einem Amt bewohnen kann? Und wir haben in unserer Pfarrei wenigstens 250 junge Töchter, von deren wir nicht den zehnten Teil beim Sonntag Amt treffen. Wo bleiben die anderen? Müssen denn jeden Sonntag zwei oder mehr helfen? Das glaube ich kaum. Der Grund liegt in vielen (nicht allen) Fällen wohl eher darin, dass man sich einfach mit einem raschen halben Stündchen zur Erledigung seiner Christenpflichten begnügt" (Mitteilungen, in: PD, giugno 1960, 5).

⁸⁶ Mitteilungen, in: PD, febbraio 1961, 4.

⁸⁷ Cfr. il commento sull'andamento della vita parrocchiale nell'anno precedente, in: PD, febbraio 1960, 4.

vita spirituale e comunitaria dei fedeli. Partivano inoltre dall'idea che le persone rimanessero per tutto il corso della loro esistenza profondamente legate alla loro comunità di origine, condividendo di conseguenza gli stessi problemi e bisogni. Tutto questo stava lentamente, ma inesorabilmente cambiando, anche nelle campagne friburghesi.

Come analizzato in precedenza (cfr. paragrafo 3.1.), già dalla fine degli anni Quaranta i responsabili della pastorale avevano percepito la portata dei cambiamenti in atto e la crisi che la parrocchia tradizionale attraversava. Richiamarono quindi l'attenzione sulla necessità di trovare nuovi strumenti e metodi di diffusione del messaggio evangelico. Nella rubrica dell'organo diocesano del 1948 dedicata ai problemi della gioventù rurale, si affermò che l'apostolato doveva partire dall'approfondita conoscenza delle reali condizioni di vita e di lavoro degli uomini. Come si legge: “[...] l'apostolat chrétien, s'il veut être réellement efficace, est amené à tenir largement compte de ces conditions temporelles de la vie et des activités humaines [...]. C'est dire que, dans la réalisation de ce programme, l'apport attendu du prêtre est considérable. Il consiste non pas à badigeonner de quelque vague spiritualité [...] la dure loi du travail, mais à pénétrer de lumière chrétienne les aspects concrets, quotidiens et changeants que cette loi revêt dans la vie des jeunes ruraux”⁸⁸. Inoltre, per poter attuare una pastorale che avesse maggiore presa sulle persone, anche nelle campagne era fondamentale la cooperazione fra i laici ed il clero. I sacerdoti, poi, se non volevano allontanare ancora di più i fedeli dalla chiesa, dovevano abbandonare il tono di condanna verso i nuovi stili di vita ispirati dalla società moderna. “Il est vain si scrive nel 1951 de vouloir empêcher l'évolution de la technique, des applications de la science, de l'économie; vain aussi de prétendre enrayer le développement de certaines formes de loisirs collectives, populaires [...]. Une attitude purement négative ou méfiante à l'égard de ces nouvelles formes de vie ne résout à rien: elle n'aboutira qu'à accentuer la faille, déjà trop sensible, entre la religion et la vie concrète d'aujourd'hui”⁸⁹.

Affinché la pastorale nelle campagne fosse realmente efficace, doveva modellarsi sulle mutate condizioni di vita delle persone. Era dunque in primo luogo necessario capire in che modo queste erano cambiate e quale fosse la realtà nella quale i fedeli erano immersi. Questa l'ispirazione che portò all'attuazione di un “Plan d'étude d'une paroisse rurale” (i cui risultati sono analizzati nel paragrafo che segue), sotto la

⁸⁸ Problèmes de pastorale rurale, in: SC, n. 47, 25 novembre 1948, 682-684, qui 683.

⁸⁹ Cfr. Problèmes actuels de pastorale rurale, in: SC, n. 49, 6 dicembre 1951, 745-747, qui 747.

guida dell'allora direttore del Grand Séminaire di Friburgo Louis Pilloud. Avrebbero preso parte all'inchiesta i curati delle parrocchie di campagna e i cappellani dell'Azione Cattolica. Come si legge nel comunicato pubblicato nell'organo diocesano del 1953, "Aucun prêtre, assurément, ne peut méconnaître qu'aujourd'hui, sous l'influence de certaines conditions nouvelles de l'existence, une menace de déchristianisation progressive pèse sur nos villages. Une inquiétude croissante gagne le clergé rural. Cette inquiétude ne doit pas rester stérile. Elle doit nous stimuler, au contraire, dans la recherche d'une action pastorale adaptée à la situation actuelle de nos paroisses et, par le fait même, efficace"⁹⁰. Le trasformazioni in atto nel mondo rurale furono anche l'oggetto di studio delle giornate sacerdotali del clero friburghese per l'anno 1955. Durante gli incontri si prese atto che anche nei villaggi contadini era in atto una vera e propria "mutazione" per quanto riguardava lo stile di vita e i valori di riferimento delle persone. Persone che dovevano essere aiutate a rimanere fedeli ai principi cristiani anche nel nuovo ambito di vita e di lavoro nel quale si inserivano. Come si scriveva: "Dès maintenant, on est arrivé à cette conclusion que le monde rural est engagé, dans notre pays comme ailleurs, dans un processus d'évolution [...]. On est ainsi, pour employer une expression emprunté à la biologie, devant un phénomène de mutation. Sur le plan individuel l'on constate déjà de telles mutations. Ce jeune homme qui a su vivre en chrétien jusqu'ici: voilà qu'il change de milieu, il faut qu'il apprenne à vivre en chrétien dans sa nouvelle vie. Si on ne l'aide pas à faire le transfert, habituellement il fait naufrage"⁹¹. Lo stesso François Charrière nel 1956 invitò i decani del cantone di Friburgo ad aiutare attivamente i curati ad aggiornare i loro metodi pastorali, in modo da adattarli alle mutate condizioni nelle quali si trovavano ad operare. Così scrisse: "Depuis quelques années, votre attention, comme celle de votre Evêque, se porte sur l'évolution rapide et d'une envergure sans cesse croissante qui affecte nos milieux fribourgeois, sous l'effet des conditions économiques et sociales d'après-guerre. [...]. Dans de nombreux domaines, les conditions mêmes de notre ministère s'en trouvent modifiées. Il n'est pas aisé de discerner les moyens d'action pastorale praticables et réellement efficaces vers lesquels il faut que nous tournions"⁹². Inoltre, i problemi presenti nelle zone rurali ormai si sottraevano all'influenza della parrocchia tradizionale e richiedevano che si ponesse maggiore attenzione non tanto sul singolo istituto parrocchiale, ma sul loro insieme e sull'insieme delle diverse zone umane da

⁹⁰ L'étude d'une paroisse rurale, in: SC, n. 2, 8 gennaio 1953, 19-20, qui 19.

⁹¹ Les Journées sacerdotales de Fribourg sur le Problème de pastorale rurale, in: SC, n. 27, 7 luglio 1955, 314-315, qui 314.

⁹² Problèmes de Pastorale dans le canton de Fribourg. A Messieurs les Doyens et Curés du canton, in: SC, n. 6, 9 febbraio 1956, 85-86, qui 85.

evangelizzare. Per riprendere ancora le parole del vescovo: “Il faut admettre aussi que les problèmes qui nous sont posés par cette situation nouvelle débordent, pour une part, le cadre strictement paroissial, qu’ils affectent des secteurs plus étendus, des ‘zones humaines’ englobant tout un ensemble de paroisses. Il y aura donc tout avantage à les examiner en commun et à en rechercher la solution à cette échelle-là”⁹³.

3.4. I risultati dell’inchiesta Pilloud (1957) sull’universo rurale

Nel 1957 fu pubblicata l’inchiesta condotta da Louis Pilloud sullo stato della pratica religiosa nelle allora 138 parrocchie rurali del cantone di Friburgo (città esclusa)⁹⁴. I dati riconfermano in pieno quanto già abbiamo visto affermare dai curati friburghesi. Ne risultava, infatti, che anche nel mondo contadino tradizioni e pratiche di pietà che un tempo scandivano i momenti più importanti della vita dell’uomo, sembravano perdere la loro presa sotto l’effetto dirompente di una “mutation de civilization”. “L’abandon de la pratique religieuse scriveva l’abate Pilloud peut n’être, elle n’est en fait que l’une des toutes dernières étapes de la déchristianisation d’une population. Quand un homme, chez nous cesse d’aller à la Messe et aux sacrements, c’est probablement que, depuis longtemps peut-être la fois, en lui, est vidée de substance. Jusque là, il a tenu debout, apparemment, par la force d’inertie et des premières habitudes et grâce à l’étayage des traditions de son milieu”⁹⁵. Con l’avanzare della società moderna e dei consumi, le parrocchie dei piccoli centri rurali perdevano la centralità che un tempo avevano nella vita delle persone e la domenica veniva sempre più “desacralizzata”. Le città, con le mille attività di svago e divertimento, diventavano il principale polo di attrazione delle persone. L’autore dell’inchiesta commentava infatti: “Alors que, dans un passé somme toute récent, nos villages étaient avant tout des ‘paroisses’ [...], alors que la liturgie du dimanche était dans nos villages, les rendez-vous hebdomadaire [...], les paroissiens aujourd’hui sont happés ou tentés par la ville, avec sa fièvre industrielle et ses activités économiques, avec ses facilités de jouissance à portée immédiate, ou par quelque centre de loisirs, fêtes, sports ou autres, qui n’ont rien de sacré”⁹⁶.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Louis Pilloud, *Recherches pastorales*, Fribourg 1957. I decanati del cantone di Friburgo erano stati raggruppati in varie “zone pastorali”, le quali presentavano simili caratteristiche e problemi: “Singine” (S.P. Canisius), “Centre” (S. Protais, S. Udalrich, S. Maire, Ste-Croix), “Glâne-Veveyse” (St-Henrie, Romont), “Broye” (S. Odillon, Estavayer, Avenches), “Gruyères” (Gruyères, Valsainte, Part-Dieu).

⁹⁵ Op. cit., 27.

⁹⁶ Ibidem.

3.4.1. La pratica religiosa per sesso, classe d'età e provenienza geografica

Dall'analisi dei dati raccolti da Pilloud emerge che nelle zone rurali del cantone di Friburgo si ha, nella prima metà degli anni Cinquanta, ancora una buona tenuta della pratica religiosa. Le cifre sulla frequenza alla messa domenicale (da parte degli adulti con più di vent'anni) indicano, infatti, che solo in 11 delle 128 parrocchie analizzate la media degli uomini che si recavano in chiesa la domenica scendeva al di sotto del 75%, oscillando di solito fra il 60% e il 90%. La percentuale delle 'messalinanti' di sesso femminile era ancora più alta e si situava tra il 64% e la totalità⁹⁷. Come però già rilevato per gli agglomerati urbani, più i fedeli entravano nell'età adulta, meno osservavano il precetto della santificazione della festa⁹⁸. Passando poi ai vari settori pastorali, era nella basse-Gruyère e nella basse-Broye che in paragone ci si recava meno in chiesa la domenica. Questi dati furono confermati anche in un'indagine successiva del 1961 (cfr. tabella n. 6)⁹⁹.

Tab. 6: Partecipazione alla messa domenicale per classi di età e zona pastorale

classi di età	Broye	Centre	Sud-Ouest	Gruyère	Singine
16-20 anni	96%	98%	97%	95%	95%
21-25 anni	92%	94%	97%	88%	95%
26-40 anni	90%	91%	92%	82%	94%
41-60 anni	85%	93%	92%	80%	95%
+ di 60 anni	82%	88%	91%	71%	97%

Fonte: Diocèses de Suisse Romande, 1961, 24.

I risultati piuttosto positivi sulla partecipazione alla messa domenicale sono subito relativizzati se messi a confronto con il numero delle comunioni per fedele. Non sempre, infatti, questa pratica sacramentale era molto sviluppata nei settori dove invece si aveva una buona partecipazione alla messa. I dati, inoltre, variano molto da parrocchia a parrocchia e a seconda dei sessi. In generale, la media degli uomini che si accostavano all'Eucaristia almeno sei volte l'anno si situava fra il 40% e il 55%, mentre tra il 70% e l'85% delle donne riceveva regolarmente la comunione¹⁰⁰.

⁹⁷ Per le cifre specifiche cfr. Pilloud, carte 3-planche IV e carte 4-planche V.

⁹⁸ Cfr. Pilloud, op. cit., tableau I e planche III-graphique 1.

⁹⁹ Ci si riferisce qui all'inchiesta Diocèse de Suisse Romande, Fribourg 1961. Le percentuali sulla frequenza alla messa domenicale nelle varie zone pastorali, compresa la città di Friburgo, risultavano come segue: 45-59% a Friburgo città; 95-100% nel decanato di St-P.Canisius; tra il 90 ed il 94,9% nei decanati di Estavayer, St-Udalrich, Ste-Croix, St-Odillon, St-Protais, Romont, St-Henrie e Gruyère; 85-89,9% a N.-D. de Tours, St-Maire e Valsante; 75-84,9% nel decanato di Part-Dieu.

¹⁰⁰ Cfr. Pilloud, Recherches, carte 5-planche VI e carte 6-planche VI.

3.4.2. Messa festiva e ambito lavorativo a confronto

Come già emerso dall'indagine sulle parrocchie di città, la professione e l'ambiente di lavoro esercitavano una certa influenza anche sul comportamento religioso della popolazione delle campagne. Nonostante all'inizio degli anni Cinquanta nelle parrocchie rurali friburghesi prevalessero ancora gli addetti all'agricoltura (attorno al 37%), questi erano seguiti dai rappresentanti della classe operaia (30% uomini, 11% donne) e dalle mogli/figlie di operai (22%). Da un'inchiesta condotta nel 1954 dalla *Jeunesse rurale* risultò, inoltre, che sempre più giovani optavano per il lavoro nelle fabbriche (42%), mentre coloro che sceglievano di coltivare la terra erano in netta diminuzione (17%). Anche le parrocchie rurali, dunque, assistevano negli anni Cinquanta ad un cambiamento della loro componente socio-professionale e con essa al dissolversi dell'omogeneità e stabilità sociale che un tempo le caratterizzava. Dalla ricerca dell'abate Pilloud emerge, infatti, che nel cantone di Friburgo erano proprio gli operai, insieme ai commercianti e ai salariati agricoli a recarsi con meno frequenza alla messa domenicale. Fra le donne, oltre alle salariate agricole, erano invece quelle impiegate nel settore alberghiero e della ristorazione a disertare maggiormente la chiesa di domenica (cfr. tabella n. 7). Andando poi a vedere all'interno di ogni settore pastorale, era nella regione della Gruyère, presso gli operai delle fabbriche o dei cantieri (72,3% uomini, 88% donne), che si rilevava la frequenza più bassa alla messa festiva¹⁰¹.

Tab. 7: Partecipazione alla messa festiva secondo la professione/sexo del fedele

professione	uomini	donne
agricoltori	93,6%	95,5%
salariati agricoli ¹⁰²	86,0%	90,6%
operai	85,5%	93,1%
mogli/figlie di operai		91,6%
impiegati nei servizi pubblici	92,8%	96,5%
impiegati (commercio/uffici)	93,9%	96,4%
“service de maison”	93,2%	95,9%
impiegati nel settore alberghiero/ ristorazione	90,7%	92,9%
commercianti	85,4%	94,5%
artigiani	88,4%	96,4%
studenti	97,7%	100%
altre professioni ¹⁰³	77,6%	85,5%

Fonte: Pilloud, Recherches, tableau I

¹⁰¹ Op. cit., graphique 6 e 7-planche IX.

¹⁰² In questa categoria sono ricomprese anche le persone che si occupavano dell'allevamento del bestiame.

¹⁰³ La percentuale così bassa registrata nella categoria “altre professioni” si giustifica in parte con il fatto che in questo gruppo rientrano sia le persone incapaci di svolgere un'attività professionale, sia i senza fissa dimora e i ‘disabili’.

3.4.3. *Esodo dalle campagne, pendolarismo e sgretolamento della comunità parrocchiale rurale*

Già nel secondo dopoguerra si poneva per il cantone di Friburgo il problema dell'esodo dalle zone rurali, al quale si contrapponeva il fenomeno opposto dell'ingrossamento dei centri urbani e industriali. I comuni a ridosso delle città o delle principali industrie (per esempio: Bulle-Broc, Flamatt, Friburgo) assistettero ad un decisivo aumento demografico. Le regioni rimaste invece isolate per mancanza di mezzi di collegamento o perché ancora legate ad un'economia basata sull'allevamento (Haute-Broye, Haute-Gruyère, Haute-Veveyse, Région du Gibloux), subirono una progressiva perdita di popolazione. Tutto ciò imponeva una profonda ristrutturazione dell'organizzazione parrocchiale. Difatti le piccole parrocchie di campagna, ormai prive della maggioranza dei fedeli, non avevano più grande ragione di esistere. Come notava Louis Pilloud, "Certaines paroisses devenues numériquement trop faibles, ne sont ou ne seront bientôt plus guère viables, tant en ce qui regarde les charges financières qu'en ce qui concerne la vitalité spirituelle"¹⁰⁴. I processi di industrializzazione e urbanizzazione avevano portato anche ad un grande squilibrio fra la densità demografica delle campagne e quella delle città e dei centri industriali. A titolo di esempio basti considerare che se nel 1930 il 37% degli abitanti del cantone di Friburgo erano domiciliati nel loro comune rurale di origine, nel 1970 questi erano appena il 22%. Circa la metà dei Friburghesi risiedeva ormai in luoghi con più di 2000 abitanti. Inoltre, più si spopolavano le campagne, più si riduceva anche il numero degli addetti all'agricoltura, contribuendo così alla generale dissoluzione dell'universo rurale. Nel 1970, infatti, oltre il 46% della popolazione era attiva nei settori dell'artigianato e dell'industria, mentre solo quarant'anni prima raggiungeva appena il 29%¹⁰⁵.

Un altro fattore che minava profondamente la coesione delle comunità rurali e la loro vitalità religiosa, era il fenomeno del 'pendolarismo'. Per un numero sempre maggiore di persone, cioè, abitazione e luogo di lavoro non coincidevano più. In base ai risultati dell'inchiesta del 1961 sulle diocesi romande, nel cantone di Friburgo erano stati censiti 7.229 migranti regolari che, se aggiunti ai migranti itineranti (senza un luogo fisso di lavoro), salivano a 9.657. All'incirca 25.000 "ménages" erano colpiti dal fenomeno delle migrazioni professionali. In generale, più le parrocchie erano vicine al luogo di lavoro, più aumentava la densità delle migrazioni. E' interessante poi notare

¹⁰⁴ Recherches, 5. Sull'evoluzione demografica delle parrocchie friburghesi, si vedano anche planche I-carte 1 e planche II-carte 2.

¹⁰⁵ Per questi dati cfr. Encyclopédie du Canton de Fribourg, Fribourg 1977, tome I, 43.

che a Friburgo, a differenza di quanto generalmente avveniva nelle altre regioni svizzere, ben un terzo dei lavoratori prestava mano d'opera in luoghi al di fuori del proprio cantone (di solito nelle regioni di diaspora). I poli che alla metà degli anni Cinquanta attiravano più persone, si trovavano lungo la linea ferroviaria Losanna-Friburgo-Berna. Si tratta delle grandi agglomerazioni urbane quali Friburgo (2.967 migranti), Losanna (813), Berna (618) e dei nuovi centri di sviluppo industriale Bulle (729), Broc (513), Morat-Montilier (344)¹⁰⁶. Dall'inchiesta del 1961 era emerso che la pratica religiosa dei pendolari soprattutto degli uomini era decisamente inferiore al livello della pratica religiosa generale. I luoghi che, per così dire, esercitavano l'influenza più negativa, erano Bulle-La Tour, Morat-Montilier, Broc¹⁰⁷. Di fatto l'accresciuta mobilità delle persone attratte da migliori possibilità di guadagno nelle città e nei centri di nuova industrializzazione infrangeva la compattezza sociale delle comunità rurali, ponendo non pochi problemi alla pastorale. Per il parroco diventava infatti estremamente difficile mantenere un contatto regolare con i pendolari. Inoltre questi, lontani tutto il giorno dalla loro abitazione, tendevano anche ad allentare il vincolo con la comunità di origine. In generale, non partecipavano più alla liturgia feriale nella parrocchia di residenza, abbandonavano i vari gruppi e associazioni nelle quali un tempo erano inseriti, frequentando di meno la chiesa anche nei giorni di festa. I parroci si lamentavano anche per l'influenza negativa che i nuovi ambienti di lavoro, spesso situati in agglomerati sempre più laicizzati o protestanti, avevano sulla mentalità e sullo stile di vita dei loro fedeli. Senza contare che i pendolari rappresentavano una sfida anche per la pastorale dei luoghi dove si recavano a lavorare.

L'universo rurale era dunque minacciato nella sua tradizionale omogeneità dall'avanzare dell'urbanizzazione e dall'affermarsi di nuove professioni prima circoscritte all'ambito cittadino. Le tradizioni religiose, a base fortemente rurale e vincolo principale fra l'individuo e la sua parrocchia, perdevano sempre più la presa che un tempo avevano sulle persone. Nella più volte citata inchiesta sulle diocesi romande si notava: "L'évolution sociologique est particulièrement sensible et rapide en milieu rural, où le monde agricole se rétrécit au profit du monde salarié. Ce n'est pas une simple question numérique: cela entraîne un changement progressif de climat. Les traditions religieuses villageoises sont à base rurale. A mesure que ce fond rural s'atténue, se défait, les traditions religieuses perdent leur emprise"¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Le cifre fra parentesi sono state riprese dal più volte citato studio del 1957 dell'abate Pilloud.

¹⁰⁷ Cfr. al proposito Pilloud, Recherches, 1957, planche X-carte 7.

¹⁰⁸ Diocèses, 39. Per un approfondimento degli effetti della modernizzazione sul dovere della santificazione della domenica, si veda Urs Altermatt, Die Industriegesellschaft und der Sonntag, in:

4. Verso una pastorale ‘sovrapparrocchiale’

4.1. La “*pastorale des ensembles*”

Come abbiamo visto nel paragrafo 3.1, già a partire dal secondo dopoguerra i responsabili dell’apostolato si erano resi conto che le trasformazioni in atto nella società (urbana e rurale) imponevano l’attuazione di nuovi metodi di evangelizzazione e, in un certo senso, il superamento dell’istituto parrocchiale tradizionale. La parrocchia, infatti, sembrava informare sempre meno la vita dei fedeli. Ma è soprattutto a partire dall’inizio degli anni Sessanta che si comprese appieno l’influenza determinante che il mutato ambiente di vita e di lavoro nel quale il cattolico era immerso, aveva sul suo comportamento religioso. Divenne quantomai evidente che era necessario cambiare l’approccio con i fedeli. Nella più volte citata inchiesta del 1961 si insistette sull’importanza di attuare una pastorale più centrata sulle effettive esigenze delle differenti classi sociali e sulle caratteristiche specifiche delle zone da evangelizzare, che non sull’istituto parrocchiale in sé. Bisognava cioè prendere atto del fatto che anche nelle zone rurali del cantone era avvenuta una “*mutation de civilisation*”, ovvero il passaggio da una civiltà “*à base de foi, étayée par tout en réseau des traditions religieuses, à une civilisation toute centrée sur le profane*”. Si continuava quindi: “La ‘*mutation de civilisation*’ en cours se traduit par un recul de la vie religieuse [...]. Une pastorale trop sédentaire, trop ‘conservatrice’ [...] est désormais vouée à l’impuissance [...]. La paroisse, qu’elle soit rurale ou urbaine, ne peut rester figée dans son caractère institutionnel. Elle doit se faire de plus en plus communauté missionnaire toujours en alerte. Elle ne peut non plus vivre et agir en autarcie: il faut qu’elle s’ouvre [...] à une coordination et à une collaboration permanente, à l’échelle de la zone humaine. La zone humaine, ensemble sociologique, où agissent les mêmes faits, les mêmes influences dominantes, appelle à une pastorale ‘pensée’ et conduite à son échelle: la pastorale de zone [...]”¹⁰⁹. Si specificava poi più avanti: “Cette pastorale de zone ne peut se limiter à quelques entreprises communes, occasionnelles, empiriques et sans continuité. C’est tout en plan d’évangélisation de la zone qu’il faut élaborer [...]”¹¹⁰. Lo stesso parroco di Düringen riconobbe all’inizio degli anni Sessanta la necessità di cercare nuovi metodi di evangelizzazione, in sintonia con le mutate condizioni dei tempi. Per tutti gli anni

Jürgen Wilke (Hg.), *Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, 9-26.

¹⁰⁹ Diocèses, 38.

¹¹⁰ Op. cit., 39.

Cinquanta abbiamo ascoltato, attraverso le pagine del bollettino parrocchiale, gli attacchi contro l'eccessiva voglia di svago della popolazione e il dilagante materialismo, ritenuti la causa principale dello scadere della vita religiosa dei fedeli. Era essenzialmente nella preghiera e in un ritorno ad un maggiore spirito di sacrificio, che andava ricercata la soluzione al problema della 'scristianizzazione' della popolazione. Nel 1960, invece, quando ormai la disaffezione della gente nei confronti della chiesa era piuttosto avanzata, il curato Bertschy scrisse che era necessario adattare la pastorale alle nuove esigenze delle persone. Per riprendere le sue parole: "[...] es müssen neue, wirksame Methoden der Seelsorge gesucht werden, um den Glauben in den verschiedenen Klassen der Bevölkerung neu zu beleben und um die vom Kommunismus verführten Arbeitsmassen zur Kirche zurückzuführen. Auch für die Feier des Gottesdienstes wird dem ökumenischen Konzil keine leichten Aufgaben stellen. Sie muss den Verhältnissen unserer Zeit angepasst und so gestaltet werden, dass der Sinn der religiösen Handlungen allen verständlich werde"¹¹¹.

Sull'organo diocesano del 1955 fu pubblicato un articolo nel quale, per la prima volta, si cercava di concettualizzare il nuovo approccio della pastorale "degli insiemi"¹¹². Gli "insiemi" erano delle zone geografiche o ambienti sociali che avevano caratteristiche comuni, presentavano simili problematiche, e che richiedevano quindi un'azione pastorale mirata e continuata. Come si legge: "Quels sont ces ensembles? Dans l'espace, il est de deux sortes: une région un ensemble, un milieu social forme un ensemble. D'où la nécessité d'envisager une action régionale, de même qu'une action spéciale à chaque grand milieu social. Enfin notre action fait partie d'un ensemble à travers le temps. Ce qui impose la nécessité d'une action continuée"¹¹³. Fondamentale era centrare l'evangelizzazione sulle nuove condizioni esistenziali e lavorative delle persone, coordinando l'azione dei parroci ma anche dei laici all'interno di una stessa città, regione o realtà sociale. Questa nuova azione pastorale mirava a "développer un christianisme qui pénètre toute la vie humaine, à développer une activité des vertues théologiques dans tous les secteurs de la vie humaine (familial, professionnel, civique, etc.)"¹¹⁴. Come si scriveva più avanti: "L'effort principal de l'action apostolique, c'est de refaire des familles chrétiennes: qui vivent chrétiennement leur vie professionnelles, leur vie de loisirs, leur vie de relations sociales, leur vie familiale"¹¹⁵.

¹¹¹ Das Ökumenische Konzil, in: PD, luglio-agosto 1960, 13.

¹¹² Da notare che in seguito nelle pagine della Semaine Catholique si utilizzerà maggiormente il termine "pastorale d'ensemble" (pastorale d'insieme), ma non cambia il suo significato.

¹¹³ Pour une Pastorale des Ensembles, in: SC, n. 28, 14 luglio 1955, 326-327, qui 326.

¹¹⁴ Op. cit., 327.

¹¹⁵ Ibidem.

Nel 1959 fu annunciata l'istituzione di una *Commission Pastorale Romande*, la quale doveva assicurare continuità e coordinazione nell'attuazione della nuova pastorale degli insiemi¹¹⁶. La commissione era composta dai vicari generali della Svizzera romanda, i delegati e "l'aumônier" generale dell'AC, più un segretario. Louis Pilloud fu nominato segretario generale, mons. Perroud vicario generale per Friburgo e il canonico Boillat incaricato generale. In un articolo apparso sulla *Semaine Catholique* del 1960¹¹⁷, Pilloud chiarì che la pastorale degli insiemi o d'insieme era parte integrante della pastorale diocesana. Per questo era diretta dai vicari generali e dai delegati cantonali, nominati direttamente dal vescovo. Il campo d'azione doveva essere 'sovraparrocchiale' e concentrarsi su una specifica "zona umana"¹¹⁸. L'analisi dei problemi principali del settore designato era svolta da una *Commissione pastorale di zona*, la quale in accordo con i decani, i cappellani di AC ed i parroci (riuniti in un *Consiglio di zona*) fissava l'obiettivo pastorale da raggiungere. La commissione aveva essenzialmente un compito di ricerca e di riflessione, spettando ancora alla parrocchia e all'Azione Cattolica la messa in pratica della linea pastorale proposta. Un *Consiglio diocesano*¹¹⁹ doveva poi

¹¹⁶ La pastorale d'insieme, si specificherà in seguito, consisteva essenzialmente in una ricerca e riflessione in comune. Il lavoro della commissione pastorale richiedeva per sua natura tempo e Pilloud sottolineava come fosse importante non forzare i tempi. Scriveva nel 1962: "Il n'y a pas là qu'une question de 'besognes' à mener à bout: il y a surtout un ajustement des vues, de la mentalité, un rodage, une maturation du jugement sacerdotal sur les faits et les situations, une aisance à acquérir dans le dialogue, qui exigent un entraînement patient et persévérant" (Cfr. *Où en sommes-nous?*, in: SC, n. 41, 11 ottobre 1962, 489-492, qui 489). Per facilitare il lavoro di ricerca, la diocesi era stata suddivisa in zone pastorali, nella maggior parte delle quali si era già formata una commissione pastorale ed un consiglio pastorale: Jura Bernois (Jura-Nord, Jura-Sud); Canton de Fribourg (Broye, Fribourg-ville et centre, Gruyère, Singine, Sud-Ouest); Genève (una sola zona); Neuchâtel (una sola zona che coincideva con l'unico decanato); Vaud (una sola zona per l'intero cantone); Valais (centre, Haute-Valais, bas-Valais).

¹¹⁷ Cfr. *Vers une Pastorale d'ensemble*, in: SC, n. 2, 14 gennaio 1960, 14-20. Per un approfondimento dell'azione dei consigli pastorali di zona, si veda dello stesso autore l'intervento *Le Conseil de zone*, in: SC, n. 7, 15 febbraio 1962, 76-78. Qui si legge: "Sa tâche primordiale est de faire l'unité de l'effort apostolique dans la zone. Pour cela, il doit amener progressivement tous les prêtres à une commune vue d'ensemble sur le travail d'évangélisation à accomplir" (77). Sulle commissioni pastorali di zona, cfr. l'articolo ad opera dello stesso Pilloud, *Les Commissions Pastorales*, in: SC, n.10, 8 marzo 1962, 113-114. Il compito principale delle commissioni pastorali "consiste à étudier de manière précise et approfondie le fait sociologique pris en charge, puis à en suivre attentivement l'évolution et les incidences sur le comportement chrétien des personnes touchées par ce fait, afin d'éclairer et d'orienter l'action pastorale et apostolique de toutes les forces d'évangélisation de la zone : prêtres des paroisses, religieux, religieuses, laïcs. La commission agit à la façon d'un radar braqué en permanence sur un aspect précis de la vie sociale, pour alerter, renseigner, orienter" (p. 114).

¹¹⁸ Si veda quanto scrive l'abate Pilloud al riguardo: "Il y a, à l'intérieur d'un diocèse, des ensembles humains que, pastoralement, il faut considérer dans leurs réalités propres. Ces ensembles constituent des 'zones humaines': zones rurales et zone urbaines ou industrielles; zones de diaspora et zones de tradition catholiques; zones linguistiques, etc. A l'intérieur de chaque zone se rencontrent des ensembles plus restreints, dont l'aire correspond, grosso modo, au rayon de vie et d'activité, au réseau des relations courantes des personnes. C'est le secteur" (AEvF, gr.II, doss. FR. 5/Doyens FR, "Le Presbytérium diocésain et la collaboration pastorale", s.d., 9). Riguardo poi i responsabili della pastorale, affermava: "Au niveau de la zone, l'animation de la pastorale d'ensemble revient normalement à un vicaire épiscopal [...]" (op. cit., 10).

¹¹⁹ Il consiglio diocesano, posto sotto la direzione del vescovo, tenne la sua prima riunione il 15 giugno 1964. Sui compiti e sull'organizzazione del Consiglio, cfr. *Un Conseil diocésain de pastorale*, in: SC n. 26, 25 juin 1964, 303-305.

dare coesione all'azione pastorale per tutta la diocesi. Lo scopo principale era quello di mettere la chiesa in grado di comprendere i reali bisogni delle persone. Come lo stesso Pilloud scrisse all'inizio del 1960, attraverso la nuova pastorale, “[...] l’Eglise cherche à rejoindre les hommes dans les structures sociales complexes où ils sont engagés et où ils rencontrent les centres d’intérêt et les courants d’influences qui les marquent si profondément dans leur mentalité, leurs habitudes de vie, leur comportement sur le plan Chrétien. La pastorale d’ensemble [...] cherche à mettre l’Eglise, par toutes ses forces d’évangélisation, en prise sur la vie des hommes là, où ils la vivent et telle qu’ils la vivent”¹²⁰.

In questa nuova prospettiva “degli insiemi” come chiarì l’abate Bullet in un articolo del 1963 l’oggetto della pastorale non era più dunque la vecchia comunità parrocchiale, ormai “relativizzata” nella sua rappresentatività territoriale e sociale, ma una più vasta “comunità ecclesiale”. Per riprendere le parole di Bullet: “[...] la paroisse souvent ne correspond plus à des réelles communautés humaines; la mobilité constant des assemblées eucharistiques, les milieux sociologiques dont dépend en grande partie la mentalité des gens débordent largement les limites territoriales de la paroisse. [...] Telle qu’elle est aujourd’hui dans la plupart des cas, la paroisse est dans l’impossibilité d’assumer toutes les tâches exigées d’un véritable ‘relais’ de l’Eglise locale épiscopale”¹²¹.

4.2. Le missioni regionali: per un approccio di settore

Come abbiamo già avuto modo di considerare, anche nel mondo contadino l’istituto parrocchiale perdeva sempre più la sua efficacia quale strumento di evangelizzazione. La messa in atto di missioni a livello regionale, sembrava poter rispondere alla necessità di affrontare i problemi riguardanti la pratica religiosa in un’ottica più ampia di quella della piccola parrocchia rurale. Lo stesso vicario generale del Cantone di Friburgo, Théodophile Perroud, ne sottolineò l’importanza e lo scopo principale durante le giornate di sintesi (23 e 24 gennaio 1961 a Bulle) per il lancio della missione nella zona della Gruyère. La vecchia missione parrocchiale, scriveva Perroud, “dans sa forme

¹²⁰ Les Commissions Pastorales, in: SC, n. 10, 8 marzo 1962, 115. Le linee di azione della pastorale d’insieme furono approfondite ancora in successivi articoli dello stesso anno (A quel plan se situe l’Action pastorale d’ensemble?, in: SC, n. 15, 12 aprile 1962, 171-172 e Pastorale d’ensemble, in: SC, n. 22, 31 marzo 1962, 254-256). Da notare che la pastorale d’insieme, la sua specificazione e le principali linee di esecuzione (la sua “mise en place”), fu uno dei temi regolarmente discussi nelle riunioni dei decani del cantone di Friburgo durante tutti gli anni Sessanta.

¹²¹ Unité de l’Eglise et action pastorale (Suite), in: SC, n. 50, 12 dicembre 1963, 559-561, qui 559.

ancienne et traditionnelle correspondait aux problèmes religieux d'autrefois; son résultat était un profond renouveau de la piété et de la vie paroissiale". Ma questa, si domandava il vicario generale "Correspond-elle encore aux besoins religieux d'aujourd'hui?"¹²². Il processo di cristianizzazione in atto non riguardava soltanto una singola comunità parrocchiale, ma intere aree geografiche e 'insiemi' umani. La società stava cambiando profondamente e ciò imponeva un diverso approccio pastorale. Per riprendere ancora le parole del vicario generale: "[...] nous devons nous rendre compte que nous sommes dans une époque de crise, dans une époque de profonds changements: nos campagnes s'industrialisent, les moyens de transport et les techniques d'information transforment la manière de vivre de nos populations [...]. La pratique religieuse et surtout l'esprit Chrétien baissent dans la plupart des milieux [...] les responsables de l'apostolat se rendent bien compte que les méthodes traditionnelles [...] sont insuffisantes en face de la déchristianisation actuelle. D'autre part, le grave problème de la déchristianisation n'est pas le problème particulier d'une paroisse, ou de quelques paroisses isolées, il se trouve partout. C'est un problème d'ensemble [...]. Ce n'est donc pas sur le simple plan de la paroisse que l'on trouvera une solution, mais sur celui d'un secteur, d'une zone"¹²³. Le missioni regionali potevano allora aiutare il clero ad adattare gli interventi pastorali alle specifiche condizioni di una determinata zona e quindi a rispondere in maniera efficace alle reali necessità della popolazione. La missione regionale, inoltre, rappresentava il primo passo concreto verso la realizzazione di una pastorale d'insieme¹²⁴. Lo stesso Pilloud, in un articolo del 1963 sulla *Semaine Catholique*, sottolineò che mentre la missione tradizionale era essenzialmente rivolta ad intensificare la pratica religiosa all'interno della parrocchia, quella regionale, invece, doveva rivolgersi soprattutto a coloro che si erano allontanati dalla chiesa. Si trattava, cioè, di un diverso lavoro di evangelizzazione che per riprendere le parole del nostro abate "doit partir de plus loin: des profondeurs et des complexités de la vie profane et les

¹²² Théodophile Perroud, Pour un renouveau chrétien. Mission régionale en Gruyère, in: SC, 2 marzo 1961, 98-100.

¹²³ Op. cit.

¹²⁴ L'abate Pilloud specificava, però, che la pastorale d'insieme non era un semplice prolungamento della missione regionale. Quest'ultima era un momento specifico nel processo di evangelizzazione, mentre la pastorale d'insieme era piuttosto uno sforzo di riflessione continuato e collettivo. Così scriveva: "La Mission est un temps fort de l'évangélisation: est une étape spécifique, exigeant le recours à un équipement et à des méthodes spécifiques et qui ne seront pas exactement ceux qui requiert la Pastorale d'ensemble. Celle-ci est un effort communautaire continu, permanent, de recherche, de réflexion, de réponse pastorale aux situations sociologiques mouvantes. Sa spécification réside essentiellement dans la continuité de l'attention et de l'effort collectif. La Mission peut certainement préparer très efficacement la Pastorale d'ensemble, en ce sens qu'elle fait prendre conscience des dimensions réelles de la vie et des ensembles humains, qu'elle favorise une convergence des vues, qu'elle fait, dans les meilleures conditions, désirer une vraie Pastorale d'ensemble. Mais celle-ci n'est pas le simple prolongement de la Mission" (cfr. Où en sommes nous?, in: SC, n. 41, 489-492, qui 492).

milieux sociologiques. C'est là surtout, en effet que les hommes acquièrent leur 'vrai visage', que se déterminent leur mentalité, leurs attitudes psychologiques, spirituelles, morales [...]. Le travail d'évangélisation doit donc se porter non seulement sur les foules qui viennent d'elles-mêmes à l'église qui viendront à la Mission mais tout autant et davantage sur celles qui n'y viennent pas. Dès lors, une des tâches primordiales de la Mission sera d'éveiller, de préparer, de mettre en œuvre les forces apostoliques capables d'entreprendre cette évangélisation-là"¹²⁵.

4.2.1. *Un esempio concreto: la missione in Gruyère*¹²⁶

Un'importante missione regionale si svolse nel marzo del 1961 nella zona della Gruyère. Questa, come è emerso dall'inchiesta Pilloud del 1957, era una delle regioni del cantone dove la fede vissuta aveva subito il maggior affievolimento. La pratica religiosa degli uomini con più di vent'anni oscillava infatti fra l'87% e il 75% (o meno), mentre nelle altre regioni si situava solitamente attorno all'87% e la quasi totalità. Nella Gruyère, inoltre, era particolarmente rappresentata la classe operaia, presso la quale era stata registrata in generale la più bassa frequenza alla messa domenicale. I cambiamenti intervenuti nell'economia e nel tessuto sociale della zona a seguito dell'industrializzazione, avevano infatti influito profondamente anche sulla tradizionale mentalità rurale e sullo stile di vita della popolazione. Come si legge nelle "Notes de sociologie" indirizzate ai missionari e al clero della Gruyère, "la région est ouverte aux influences du monde par son émigration de montagnards qui vont chercher ailleurs du travail"¹²⁷. Difatti già nel 1950, nonostante l'agricoltura e l'allevamento fossero ancora le principali risorse produttive della regione, i contadini rappresentavano solo un terzo della popolazione attiva. Venivano ormai superati in numero da coloro che lavoravano nei centri industriali di Bulle, La Tour-de-Trême, Broc, Neirivue¹²⁸. La missione regionale che si svolse dal 5 al 26 marzo 1961, era il tentativo di dare una risposta efficace ai nuovi problemi pastorali sollevati dalle trasformazioni socio-economiche. I

¹²⁵ Réflexions sur les Missions régionales, in: SC, n. 10, 7 marzo 1963, 116-118, qui 117.

¹²⁶ I principali documenti sulla missione in Gruyère si trovano presso l'Archivio vescovile di Friburgo (AEvF), gr. II, doss. FR.5/Mission régionale de la Gruyère. La missione toccò le allora 15 parrocchie presenti nella regione, raggruppate nei decanati di Part-Dieu, Valsainte e Gruyère.

¹²⁷ AEvF, gr. II, doss. FR5/Mission de la Gruyère 1961, Note de sociologie à l'adresse des Missionnaires et du clergé paroissial, Joseph Plancherel, s.d., 5.

¹²⁸ Tra il 1950 ed il 1960 si era avuta una diminuzione del 3% della popolazione totale della zona (da 26.611 a 25.723). Era invece aumentata quella dei centri industriali (a Bulle del 15%, a La-Tour-de-Trême del 10%, a Broc del 9% e a Gruyère del 4%), dove in questi anni viveva una grande espansione l'industria dell'alimentazione (cioccolato), quella boschiva e della produzione di mobili, l'industria meccanica, metallurgica, tessile e chimica.

lavori preparatori iniziarono nel 1958 con la costituzione di commissioni ‘ad hoc’, incaricate di studiare la situazione dei vari settori socio-professionali (mondo contadino, mondo operaio, mondo indipendente, gioventù) sotto la guida di Joseph Plancherel (parroco di Vuippens). Era stato designato “Chef de Mission” il padre Duval. Scopo principale della missione era quello di raccogliere dati per arrivare ad un’approfondita conoscenza del territorio da evangelizzare, in modo da attuare una predicazione mirata sui problemi specifici delle differenti zone sociali¹²⁹.

In generale, anche per la zona della Gruyère si rilevò quanto già constatato per l’insieme del cantone: cioè l’evoluzione della società verso una dimensione più “materialista”. Come si legge nel documento per l’orientamento dell’intervento missionario, “Les enquêtes préparatoires à la Mission ont fait ressortir que la Gruyère, comme tout notre pays, est en voie de rapide évolution. Toute mutation de civilisation humaine se faisant, de soi, dans un sens matérialiste, il faut chercher comment imprégner d’esprit Chrétien les milieux de vie, face à cette situation nouvelle”¹³⁰. Il processo di industrializzazione e urbanizzazione avevano mutato non solo le condizioni materiali di esistenza delle persone (apportandovi un decisivo miglioramento), ma avevano anche ‘indebolito’ il loro attaccamento a quelle tradizioni e pratiche religiose un tempo al centro della vita comunitaria. Nuovi interessi e un maggior desiderio di benessere avevano contribuito a quella che nei documenti sulla missione viene più volte definita una “mutazione di civilizzazione”. Nel rapporto sul mondo contadino si notò, infatti, come anche l’universo rurale fosse “en pleine évolution et entre, lui aussi, dans une civilisation technique et urbaine: perte de son sens inné du respect, du calme de la tradition [...] Le

¹²⁹ Ad ogni parroco della Gruyère era infatti stato chiesto di riempire un questionario nel quale doveva descrivere in maniera dettagliata la situazione geografica, socio-professionale e demografica della sua parrocchia. Doveva poi analizzare anche lo stato della pratica religiosa dei suoi fedeli, l’andamento della vita liturgica e dell’insegnamento della religione. Riguardo poi l’apostolato, si domandava in particolare quali fossero i principali fattori che causavano la scristianizzazione e quali potevano essere i rimedi. I dati così raccolti venivano poi integrati da un’ulteriore inchiesta globale che aveva lo scopo di evidenziare i principali tratti sociologici della comunità interessata. I risultati di queste inchieste costituivano infine l’oggetto di studio delle varie commissioni pastorali, le quali elaboravano dei rapporti che venivano studiati e discussi nelle giornate pastorali organizzate per l’insieme del clero del decanato. Le commissioni pastorali erano sei: per l’Azione Cattolica, per il mondo contadino, per il mondo operaio, per il mondo indipendente, per il mondo dell’infanzia e per le questioni riguardanti l’informazione (stampa, cinema, ecc.). La fase finale di questo lavoro di analisi consisteva nell’elaborazione di linee guida per un piano d’azione pastorale e missionario. Sullo svolgimento dettagliato della missione cfr. quanto contenuto in AEvF, gr. II, doss. FR. 5/Mission régionale de la Gruyère, Document I: La mission régionale Bulle-Broc, Jos. Plancherel, Vuippens 3.1.1959; Document II: Enquête sommaire, s.d. e s.f.; Document III: lettera di Joseph Plancherel ai ‘confrères des décanats de la Gruyère, 22 ottobre 1959; Document IV, A l’adresse des missionnaires et du clergé paroissial, s.d. e s.f., sullo svolgimento pratico della missione.

¹³⁰ AEvF, gr. II, doss. FR. 5/Mission régionale de la Gruyère 1961, Annexe III: Orientation de l’intervention missionnaire, s.d. e s.f., 1.

paysan a besoin de redécouvrir le sens de sa place dans le monde moderne”¹³¹. L’evoluzione che le comunità rurali vivevano si risolveva anche in una certa “disaffezione” per gli atti di pietà e per la vita parrocchiale. Per riprendere le parole dei compilatori del rapporto: “On constate souvent une désaffection pour les excercises de piété et pour la paroisse. Certains travaillent le dimanche sans nécessité. On constate aussi un souci de confort, moins d’esprit de sacrifice qu’autrefois, une course à l’argent”. Si concludeva che in realtà il mondo contadino non era poi così “cristianizzato” come lo si credeva e la pratica religiosa delle sue popolazioni risultava piuttosto “formalista”. Stessa tendenza ad una certa ‘scristianizzazione’ veniva osservata anche presso il mondo indipendente, piuttosto rappresentato nella regione, in particolare dalla categoria dei commercianti¹³². In questo caso era soprattutto il marcato desiderio di guadagno e di benessere a far scendere la dimensione spirituale in una posizione di secondo piano¹³³. A ciò bisognava poi aggiungere il prevalere di uno spirito individualista e, come anche presso il mondo contadino, il diffondersi di una certa “indifferenza religiosa” e refrattarietà alla vita liturgica comunitaria. Il problema principale si sottolineò era che i lavoratori indipendenti, per il tipo di professione che esercitavano, passavano più tempo nel loro ambito lavorativo che non nella loro comunità di origine. Inoltre, per le possibilità di contatti e di svago di cui godevano, erano “plus marqués par le milieu que par la paroisse et le village”¹³⁴. Ma le maggiori preoccupazioni, per gli evangelizzatori, provenivano dal mondo operaio¹³⁵. Le sessanta imprese presenti nella zona impiegavano circa 6.000 persone. La concentrazione maggiore di lavoratori si aveva nella fabbrica del cioccolato a Broc. Nonostante però la consistenza numerica, la classe operaia della Gruyère, a causa della sua dispersione nelle varie industrie del territorio, mancava di quella compattezza e “coscienza di classe” che caratterizzava invece i lavoratori dei grandi centri industriali. In generale, poi, erano scarsamente retribuiti, quindi spesso costretti ad avere un doppio impiego e le donne a lavorare fuori casa. Tutto questo non poteva che influire negativamente sulla vita familiare e parrocchiale. I curatori del rapporto definirono infatti la pratica religiosa

¹³¹ AEvF, gr. II, doss. FR. 5/Mission de la Gruyère 1961, Annexe V: Rapport de la commission du monde paysan, s.d. e s.f., 7.

¹³² AEvF, gr. II, doss. FR. 5/Mission de la Gruyère 1961, Annexe VI: Rapport concernant le monde indépendant, s.d. e s.f.

¹³³ Fra i principali fattori ‘scristianizzanti’ venivano annoverati: “[...] le sens exclusive des affaires au détriment du spirituel [...] Le matérialisme marque les gens dans leur vie de travail [...] dans le souci immodéré du confort et dans la manière de prendre les loisirs”. (Cfr. nota precedente, 90.

¹³⁴ Ibidem, 14.

¹³⁵ Sul mondo operaio cfr. AEvF, gr. II, doss. FR. 5/Mission de la Gruyère 1961, Compte-rendu de la rencontre ouvrière de la mission régionale 1961, Bulle 18 mars 1961, s.f., e Rapport de la Commission Pastorale du monde ouvrier, s.d. e s. f.

presso il mondo operaio in progressivo affievolimento e caratterizzata da una certa superficialità. Come si legge: “En général, la pratique religieuse est souvent une formalité ou l’effet d’une pression sociale: la loi du milieu. Mais il faut bien dire que cette loi du milieu est de moins en moins forte”. Il fedele, ci si lamentava, spesso si limitava ad “aller à la messe, faire ses Pâques, assister à des cérémonies religieuses... Il semble que la majorité des ouvriers ne fasse pas entrer dans la vie religieuse les ‘valeurs positives du salut’: servir, se dévouer, porter le souci des autres, faire une démarche pour la justice, respect du plus faible, conscience professionnelle et toutes aspirations de la personne”¹³⁶. Gli operai, inoltre, più che le altre categorie professionali, esprimevano spesso un giudizio piuttosto negativo sulla chiesa e i suoi ministri. Come si legge nel documento più volte citato: “Beaucoup d’ouvriers ont l’impression que l’Eglise, les prêtres, ne connaissent pas suffisamment le monde ouvrier et ne parlent pas son langage. L’Eglise est considérée comme une puissance d’argent, liée aux structures capitalistes qui écrasent le monde ouvrier”¹³⁷. Ancora una volta si sottolineò l’influenza negativa che l’ambiente di lavoro essenzialmente rivolto alla produzione e al profitto esercitava sulla vita religiosa delle persone. Si legge, infatti: “[...] les conditions dans lesquelles le travail doit se faire marquent aussi très profondément le comportement spirituel et la mentalité religieuse des ouvriers. L’ouvrier est plongé dans un milieu de travail matérialisé. Ce qui compte, ce n’est pas tellement la personne, ma le rendement, la production. C’est un régime basé sur le profit [...]. Cette situation crée une mentalité antichrétienne, qui peu à peu, mais sûrement, imprègne le Coeur de l’ouvrier”¹³⁸. E si continuava: “Beaucoup d’ouvriers ont l’impression que la morale chrétienne est surannée, la morale conjugale en particulier. Les conversations, la promiscuité, toutes ces conditions de travail atteignent profondément la vie morale des travailleurs, surtout des jeunes ouvriers [...]”¹³⁹. Anche dal rapporto della Commissione pastorale sull’infanzia, la quale aveva condotto un’inchiesta presso le varie scuole della Gruyère sull’insegnamento morale e religioso impartito ai fanciulli, era emerso un abbassamento della vita religiosa presso i giovani¹⁴⁰. Il fenomeno diventava acuto soprattutto nell’età adolescenziale, quando i ragazzi uscivano dalla scuola e si inserivano nell’ambiente di lavoro. Per gli autori del rapporto le cause principali erano da ricercare nella

¹³⁶ AEvF, gr. II, doss. FR. 5/Mission de la Gruyère 1961, Rapport de la commission pastorale du monde ouvrier, 13.

¹³⁷ Op. cit., 14.

¹³⁸ Ibidem, 15.

¹³⁹ Ibidem, 18.

¹⁴⁰ Cfr. AEvF, gr. II, doss. FR. 5/Mission de la Gruyère 1961, Rapport de la commission pastorale de l’enfance, s.d. e s.f.

“insufficiente qualità” dell’insegnamento religioso ricevuto dai ragazzi durante l’età scolare e nel fatto che troppo spesso i genitori si disinteressavano dell’educazione religiosa dei propri figli. A questo si aggiungeva, nell’età adolescenziale, anche l’influenza negativa esercitata dall’ambiente di lavoro e di svago.

Nella regione della Gruyère, dunque, dove un tempo era il lavoro agricolo a scandire il ritmo della vita quotidiana e a definire i caratteri principali della popolazione, era avvenuta all’inizio degli anni Sessanta una profonda trasformazione delle condizioni socio-economiche ed esistenziali delle persone. L’industrializzazione avvenuta nel secondo dopoguerra aveva determinato il sorgere di una nuova classe di lavoratori, sempre meno attaccati alla terra e alla loro comunità parrocchiale. I nuovi ambiti di vita e di lavoro si trovavano ormai principalmente al di fuori degli antichi confini parrocchiali. La pratica religiosa diminuiva presso un po’ tutte le categorie socio-professionali, ma in particolare gli operai, di pari passo con l’avanzare di una mentalità più materialista. In una sorta di autocritica si riconobbe però che era anche a causa della deficitaria educazione religiosa impartita dalla chiesa, che presso molti non si era sviluppata una fede solida in grado di contrastare le tendenze secolarizzanti della società moderna.

A commento finale possiamo affermare che, nel suo piccolo, il caso della Gruyère è emblematico di cosa accade in questi anni nel cantone in generale. Il processo di modernizzazione e di industrializzazione ‘sconvolse’ non solo gli equilibri economici e sociali in una parola, la compatezza delle comunità rurali, ma anche i tradizionali modi di vita e i costumi religiosi delle persone che ci vivevano.

4.3. Il richiamo paterno del vescovo Charrière ad una fede più sentita

Tutti gli sforzi intrapresi per attuare una pastorale maggiormente aderente alle esigenze dei tempi moderni sarebbero però stati inutili, se i fedeli non si fossero impegnati a vivere in maniera più consapevole e partecipata il loro credo. Questa era l’opinione di Mons. Charrière, il quale aveva ben capito che i profondi cambiamenti intervenuti nella società, avevano anche influenzato la vita spirituale delle persone¹⁴¹. Più impegnati

¹⁴¹ Il problema non era solo che molti non si recavano più in chiesa, ma anche che spesso i praticanti esprimevano una fede piuttosto “passiva” e poco motivata. Si legga, per esempio, quanto affermava il decano Reru nel 1955. Questi proponeva al vescovo la creazione in ogni parrocchia di una “union catholique des hommes”, necessaria “pour grouper les pratiquants, galvaniser leur Foi, leur donner un esprit d’apostolat plus ardent et plus efficace dans le milieu où ils se trouvent. Car, même parmi le très grand nombre de ceux qui vont à l’église chez nous beaucoup n’ont qu’une foi endormie, individuelle, fermée, incapable d’efforts et de sacrifices; il faudrait animer cette foi, réelle, pour la rendre plus vivante, puls ardent, plus généreuse et plus missionnaire. Nous en avons un grand besoin!” (cfr. AEvF, gr. II doss.

nell'ottenimento del benessere immediato, gli uomini contemporanei si allontanavano progressivamente dalla ricerca del soprannaturale. Valori e principi un tempo al centro dell'esistenza del cristiano, erano ora rimessi profondamente in questione. Come scrisse nella pastorale del 1958: "Car l'évolution ultra-rapide des conditions matérielles entraîne avec elle une révolution des esprits. Il fut un temps où les notions traditionnelles sur Dieu, l'âme immortelle, la famille, l'Eglise étaient, pour l'ensemble de la population, quelque chose d'indiscuté. Il n'en est plus de même aujourd'hui, où tout, absolument tout, est remis en question"¹⁴². Per combattere la "sensation de solitude spirituelle" che spesso il credente provava, l'unica via era riscoprire la presenza di Gesù nei sacramenti e nella chiesa. Per non cadere nella crisi spirituale che attanagliava il mondo moderno, al cristiano non rimaneva che vivere pienamente la propria fede. Altrimenti, avvertiva il vescovo: "A tel point qu'à ne vivre que superficiellement son christianisme, on risque fort d'être deux fois seul: seul vis-à-vis de Dieu, parce qu'on ne vit pas dans son intimité, seul vis-à-vis du monde, parce que le monde ne se fie pas totalement à ceux qui sont chrétiens, même si leur christianisme n'est pas profond"¹⁴³. Con l'avanzare degli anni, quando oramai sempre meno persone si accostavano agli atti della pratica religiosa, divennero ancora più insistenti i richiami del vescovo ai suoi diocesani affinché vivessero in maniera partecipata la loro fede, non cedendo alla tentazione di un credo puramente teorico¹⁴⁴. A questo richiamo si aggiunse poi quello per un approfondimento delle verità di fede. Così scrisse, pieno di pessimismo, nel 1967 l'ormai vecchio pastore: "[...] les hommes d'aujourd'hui on peu de goût pour la contemplation de la vérité. Ou bien ils délaissent l'étude de ce qui n'est pas immédiatement utile et se privent par là de l'incomparable stimulant qu'est la connaissance des trésors divins. Ou bien ils abordent l'examen des problèmes religieux dans un état d'esprit qui les fait passer à coté du vrai sans connaître réellement, sans en jouir. Aujourd'hui, même parmi les catholiques, on rencontre des gens qui en prennent à leur aise, non seulement sur le plan de la pratique religieuse et des directives d'ordre moral, mais aussi en ce qui regarde les vérités à croire [...]. Il est urgent aussi chez nous

FR. 6/Mission 1946-1968, fasc. Décanat de Fribourg 1946-1965, Lettera del decano di Friburgo al vescovo Charrière, 2 settembre 1955, 2).

¹⁴² François Charrière, *Aux sources de l'allégresse chrétienne*. LP pour le Carême 1958, 2.

¹⁴³ Op. cit., 9.

¹⁴⁴ Nella lettera pastorale del 1966, per esempio, il vescovo ricordò ai fedeli l'importanza del sacramento della penitenza, momento fondamentale di riconciliazione del credente con la carità divina e uno degli atti più importanti della fede vissuta. Ma nella società contemporanea, scriveva il vescovo, tutto sembrava concorrere per distrarre il fedele dall'espressione pratica del suo credo: "La vie facile nous détourne de ce devoir, et advantage encore le climat d'indépendance de l'homme vis à vis de tout ce qui le dépasse, le climat, en un mot, de l'humanisme sans Dieu. Certes, nous croyons en Dieu, mais cette croyance reste trop souvent théorique" (cfr. François Charrière, *La pénitence chrétienne*. LP pour le Carême 1966, 3).

d'insister sur le motif de notre fois religieuse et sur le rôle de l'Eglise, dans la présentation du dépôt relevé"¹⁴⁵. I credenti insistette il vescovo dovevano curare maggiormente la loro istruzione religiosa, partecipare con più frequenza alla messa e ai sacramenti, ricordando che la fedeltà alla chiesa era fondamentale, in quanto era questa a trasmettere la parola di Dio¹⁴⁶. In pieno clima di contestazione post-concilio e di fronte allo smarrimento morale e religioso che gli uomini contemporanei sembravano attraversare, durante la Quaresima del 1968 Charrière richiamò nuovamente i fedeli a non lasciarsi distrarre dalle mille occupazioni e svaghi (cinema, radio, televisione) che la società consumistica offriva, ma a pregare maggiormente sia nell'intimità della famiglia, sia all'interno della chiesa attorno al sacrificio della messa¹⁴⁷.

¹⁴⁵ François Charrière, *La fois en péril*. LP pour le Carême 1967, 6-7.

¹⁴⁶ Nuovamente nella sua ultima lettera pastorale (*Réflexions sur un centenaire*. LP pour le Carême 1970), il vescovo tornò a parlare del clima di eccessivo criticismo che colpiva la chiesa postconciliare. Anche ai tempi del Concilio Vaticano I la chiesa aveva dovuto difendersi da molti attacchi e da un "esprit de liberté excessive", ma tutto il clero e il popolo cristiano si erano stretti attorno ai vescovi e al papa. Oggi invece, affermava con amarezza, veniva sempre meno lo spirito di obbedienza dei fedeli verso i loro pastori.

¹⁴⁷ Cfr. François Charrière, *Paroles d'espérance*. LP pour le Carême 1968.

CAPITOLO IV

IL CLERO DIOCESANO

DAL SECONDO DOPOGUERRA ALL'INIZIO DEGLI ANNI SESSANTA: DIFFICOLTA' DI RECLUTAMENTO E CRISI GENERALE

1. Uno sguardo dal punto di vista statistico

1.1. Evoluzione generale delle vocazioni e situazione specifica del cantone di Friburgo¹

Nel 1974 l'abate Louis Pilloud pubblicò sull'organo diocesano *Evangelie et Mission* una ricerca sull'andamento delle vocazioni alla vita sacerdotale nella diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo, per gli anni dal 1936 al 1975². Nell'arco di tempo esaminato dall'autore, il numero dei nuovi ordinati era diminuito di quasi il 70% e il cantone di Friburgo presentava la situazione più preoccupante. Come risulta dai dati della tabella n. 1, fra il 1956 ed il 1975 si erano infatti avute in diocesi ben 52 ordinazioni in meno rispetto al ventennio precedente e addirittura 42 fra il solo clero friburghese. Mentre nel periodo 1936-1940 i Friburghesi entrati nel sacerdozio erano 63, negli anni 1970-1975 ammontavano appena a 12. Ed era proprio nell'immediato dopoguerra che si registrava il calo maggiore nel numero dei consacrati. Tra il 1950 ed il 1955, per esempio, i nuovi ordinati nella diocesi erano scesi da 52 a 37. La variazione negativa era ancora più consistente nel cantone di Friburgo, dove i giovani preti nello stesso quinquennio erano diminuiti da 36 a 22. La situazione si stabilizzava, pur non migliorando più di tanto, tra il 1956 ed il 1965. In questo decennio erano stati consacrati 35 nuovi preti, ma le ordinazioni diminuirono ancora nel periodo successivo. Anche l'inchiesta sulle diocesi della Svizzera romanda del 1961 aveva evidenziato che nel

¹ Sulla crisi del reclutamento sacerdotale nella diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo nel secondo dopoguerra, si veda anche l'interessante studio di Nicolas Favre, *Un diocèse à l'épreuve des années 60: crise du recrutement et tentatives de renouveau dans le diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg (1945-1975)*, Mémoire de Licence/Université de Fribourg, Fribourg 2004.

² Louis Pilloud, *En vue d'une recherche sur le ministère*, in: *Evangelie et Mission*, n. 13, 28 marzo 1974, 226-228; n. 14, 4 aprile 1974, 244-246; n. 15, 11 aprile 1974, 263-264. Sull'argomento si confrontino anche i dati sul clero elaborati dallo stesso autore in *Recherches Pastorales 1957* e *Diocèses de Suisse Romande*, 1961. Da segnalare che esistono leggere variazioni fra i dati del 1974 e quelli dei due studi precedenti.

cantone di Friburgo (ad esclusione della città), nel periodo dal 1945 al 1958, la densità delle vocazioni del clero secolare si era ridotta della metà³.

Tab. 1: Numero dei preti diocesani ordinati nei cantoni diocesani (1936-1975)

anni	FR	VD	NE	GE	tutta la diocesi	media annuale per 100.000 diocesani
1936-40	63	14	10	12	99	7,72
1941-45	32	6	4	9	51	4,20
1946-50	36	9	3	4	52	3,92
1951-55	22	4	1	10	37	2,54
1956-60	35	4	1	12	52	3,05
1961-65	35	11	3	8	57	2,58
1966-70	29	7	1	13	50	1,87
1971-75	12	9	3	4	28	0,99

Fonte: Pilloud, En vue d'une recherche sur le ministère, 226.

La cosa che colpisce di più, è che soprattutto all'interno del cantone di Friburgo, definito il bastione del cattolicesimo tradizionale e dove la maggioranza della popolazione è sempre stata di religione cattolica, si sia avuta a livello diocesano la maggiore regressione nelle vocazioni. Questa particolare situazione era stata messa in luce da Pilloud anche in un precedente studio del 1965⁴. Da questo risultava infatti che mentre tra il 1916 ed il 1925 ben il 72% dei preti ordinati in diocesi era di origine friburghese, negli anni immediatamente successivi al conflitto mondiale (1946-1955) questi rappresentavano il 61% scarso, per poi rimontare di poco fra il 1956 ed il 1965 (64,5%). Analizzando ancor più dettagliatamente la situazione all'interno dei quattordici decanati nei quali era ripartito il Cantone, si faceva notare che solo in quello di St. Pierre Canisius si arrivava ad una media di più di un nuovo prete per anno. In molti altri, invece, soprattutto in quelli a prevalenza di popolazione rurale, si accusava una forte diminuzione delle vocazioni. Per il futuro l'autore prevedeva un ulteriore

³ Diocèses de Suisse Romande, 1961.

⁴ Cfr. Louis Pilloud, Les vocations pour le clergé diocésain dans le canton de Fribourg pour les cinquante dernières années, in: SC, n. 37, 16 settembre 1965, 417-419.

peggioramento, visto che nell'anno solare 1964-1965 su 74 seminaristi solo 35 (ovvero il 47%) erano Friburghesi⁵. Pilloud metteva poi a confronto l'andamento delle ordinazioni con l'evoluzione demografica della popolazione cattolica nel cantone di Friburgo. In generale, mentre i cattolici aumentavano, diminuivano invece coloro che erano ordinati sacerdoti. A titolo di esempio, se nel 1925 i nuovi preti rappresentavano il 56,2‰ della popolazione cattolica, nel 1965 erano diminuiti al 49,7‰.

1.2. Elementi caratterizzanti il clero nel secondo dopoguerra

1.2.1. Scarsità numerica

La sensibile diminuzione nel numero dei nuovi ordinati, oltre ad indicare una generale crisi del ministero sacerdotale, comportava non pochi problemi a livello pastorale. In generale, infatti, l'andamento delle vocazioni influisce direttamente sulla consistenza del futuro personale ecclesiastico di una diocesi e quindi sulle possibilità di attuare una pastorale efficace. In mancanza di un adeguato ricambio di forze, molte parrocchie rischiavano di rimanere senza pastore, mentre altre erano affidate ad un clero piuttosto anziano. Questo problema era ben presente al vescovo François Charrière. Già nella prima relazione "ad limina" (1948) l'alto prelato aveva infatti avvertito che se non aumentava il numero dei nuovi seminaristi, negli anni avvenire il numero dei sacerdoti sarebbe stato del tutto insufficiente per sopperire ai bisogni della diocesi ("impar necessitatibus diocesis"⁶). Tale preoccupazione fu espressa anche nei rapporti quinquennali degli anni seguenti, nella quali si testimoniava un perdurare della scarsità delle vocazioni. Nel 1953, ad esempio, Charrière notava che erano stati incardinati 101 nuovi preti, in diminuzione rispetto ai 162 di dieci anni prima. Nel 1963 i nuovi sacerdoti erano aumentati, in paragone, di una sola unità (102) e nel decennio seguente erano ancora diminuiti a 97. Il quadro diventa ancora più chiaro se si mette a confronto il numero di sacerdoti ordinati in un determinato anno, con quello dei preti defunti nello stesso periodo. Si nota così (cfr. tabella n. 2) che tra il 1943 ed il 1973 il coefficiente che esprime il rapporto fra i due termini (ordinazioni/decessi) tende a diminuire sempre

⁵ Sull'andamento specifico delle vocazioni nel cantone di Friburgo e nei singoli decanati, si veda anche l'inchiesta pastorale condotta dallo stesso Pilloud nel 1956 (*Recherches Pastorales*, 1957). Da notare che la crisi delle vocazioni negli anni Cinquanta colpì non solo i preti secolari, ma anche i religiosi e le religiose.

⁶ Cfr. AEvF, gr. III., doss. 7,8/ *Facultés quinquennales-Visites ad Limina*, fasc. Mons. Charrière, *Relatio de statu diocesis Lausannensis, Genevensis & Friburgensis*, 1948, 14. Si confrontino su questo aspetto anche le relazioni quinquennali del 1953 e del 1958.

di più (da +83 a +5). Altrimenti detto, il numero dei preti ordinati non eccede più quello dei preti defunti.

Tab. 2: Variazioni numeriche nel clero incardinato nella diocesi⁷

anni	preti ordinati	preti defunti	rapporto ordinazioni/decessi	altre variazioni	effettivi a fine decennio
1934-1943	162	79	+83	-1	484
1944-1953	101	79	+22	+1	507
1954-1963	102	86	+16	+1	524
1964-1973	97	92	+5	-18	511

Fonte: Pilloud, En vue d'une recherche, 227.

1.2.2. Progressivo invecchiamento del corpo ecclesiastico

Al problema della scarsità numerica del corpo sacerdotale, si aggiungeva poi quello del suo naturale processo di invecchiamento (cfr. tabella n. 3). Se infatti nel 1950 l'età media del clero diocesano era di 45 anni, nel 1960 era salita a 48 anni e a 50 all'inizio degli anni Settanta. Ancora una volta il cantone di Friburgo dal quale proveniva la maggioranza dei sacerdoti della diocesi presentava la situazione più problematica. Mentre infatti negli anni Cinquanta il personale ecclesiastico degli altri cantoni diocesani aveva un'età compresa fra i 41 ed i 43 anni, i preti friburghesi avevano invece un'età media che si aggirava attorno ai 47 anni. Nel decennio successivo la maggioranza del personale ecclesiastico proveniente da Friburgo aveva 51 anni, rispetto ai 45 di media del clero proveniente dalle altre parti della diocesi. Il divario demografico fra i sacerdoti di origine friburghese e non accrebbe ancora negli anni seguenti. Il fatto che l'età generale del clero continui a crescere in maniera progressiva per almeno un paio di decenni, ci indica anche che i nuovi ordinati (i quali si presume siano giovani) non erano numericamente così consistenti da 'abbassare' o per lo meno equilibrare l'età media del personale ecclesiastico in generale.

⁷ In base ai dati dell'Annuario diocesano 2009, i sacerdoti incardinati nella diocesi di LGF sono 233.

Tab. 3: Età media del clero secolare incardinato nella diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo⁸

anni	cantoni diocesani	preti incardinati	età media
1950	FR	254	47 anni
	GE	94	43 anni
	NE	21	41 anni
	VD	67	41 anni
	<u>sul totale</u>	436	<u>45 anni</u>
1960	FR	244	51 anni
	GE	92	46 anni
	NE	28	44 anni
	VD	80	45 anni
	<u>sul totale</u>	444	<u>48 anni</u>
1970	FR	220	54 anni
	GE	87	46 anni
	NE	36	44 anni
	VD	79	45 anni
	<u>sul totale</u>	422	<u>50 anni</u>
1973	FR	209	56 anni
	GE	86	49 anni
	NE	34	46 anni
	VD	75	46 anni
	<u>sul totale</u>	404	52 anni

Fonte: Pilloud, En vue d'une recherche, 244.

1.2.3. Squilibrio nel 'carico pastorale' del parroco

Da un lato, quindi, il clero della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo nel secondo dopoguerra tendeva progressivamente a diminuire ed invecchiare. Dall'altro invece, in conseguenza dell'incremento demografico di questi anni, aumentava il 'carico pastorale' del sacerdote⁹. Mentre infatti nel 1950 il numero medio di fedeli affidati alla cura pastorale di un prete era di 821, nel 1970 questi raggiungevano le 1.327 unità (cfr. tabella n. 4).

⁸ Sono qui ricompresi i parroci, i cappellani (aumôniers) a tempo pieno (operanti nell'Azione Cattolica, ospedali, istituti di educazione) e gli insegnanti.

⁹ In base ai dati dei censimenti federali, la popolazione cattolica della diocesi di LGF era cresciuta in maniera considerevole dall'inizio del secondo dopoguerra agli anni Settanta. Nel 1950 i cattolici erano 291.327, aumentavano 382.848 nel 1960 e a 548.855 nel 1970.

Tab. 4: Numero medio di fedeli per sacerdote¹⁰

anni	Friburgo	Ginevra	Neuchâtel	Vaud	diocesi in totale
1950	749	930	998	816	821
1960	770	1.161	1.107	1.097	962
1970	919	1.683	1.533	1.667	1.339
1973	866	1.667	1.417	1.795	1.327

Fonte: Pilloud, En vue d'une recherche, 245.

A prima vista Friburgo sembra essere in una situazione meno svantaggiata rispetto a quella degli altri cantoni, poiché la sua popolazione — come abbiamo già esaminato in precedenza — aveva subito in proporzione un aumento più contenuto. Ma uno sguardo più approfondito evidenzia anche per il nostro Cantone uno squilibrio numerico nel rapporto parroco-fedeli. Dall'inchiesta sulle diocesi della Svizzera romanda del 1961, nel paragrafo sull'equipaggiamento pastorale delle varie regioni, era infatti emerso in maniera evidente che il numero medio di fedeli a carico del parroco variava sensibilmente a seconda che si prendessero in esame parrocchie urbane o rurali. All'inizio degli anni Sessanta, la popolazione residente nelle parrocchie rurali friburghesi ammontava in totale a 95.345 unità e i preti incaricati della loro cura a 154, con una media favorevole di 619 fedeli per sacerdote. Nelle parrocchie urbane, invece, si avevano circa 1.463 fedeli (su un totale di 42.000 abitanti) per ognuno dei 29 sacerdoti presenti. Considerando che in genere si riteneva che tra i 1200 e 1300 fedeli fossero la “charge pastorale normale” di ogni prete, risulta evidente che nel cantone di Friburgo si aveva negli anni del secondo dopoguerra un doppio squilibrio nel rapporto numerico tra parroci e parrocchiani. Da un lato, vi era il problema delle parrocchie rurali, impoverite nel loro capitale umano dal fenomeno delle migrazioni verso le città e i centri industriali. Qui l'aspetto più preoccupante era che i giovani preti in missione nelle zone contadine, si trovavano spesso “sottoimpiegati” e di fatto impossibilitati, per mancanza di fedeli e di risorse finanziarie, a condurre un'azione pastorale dinamica ed efficace. Come scriveva: “[...] on peut bien déplorer que des prêtres, souvent en pleine force d'âge et bien doués, ne puissent, dans ces conditions, déployer une activité pastorale à la mesure de leur zèle et de leurs aptitudes. Sans vouloir donner à cette

¹⁰ E' qui ricompreso sia il personale ecclesiastico con varie funzioni all'interno di una parrocchia (curati, rettori, ausiliari, vicari — anche provenienti da altre diocesi — e religiosi), sia i preti a capo delle missioni linguistiche diocesane.

expression la moindre nuance péjorative, on peut parler de clergé ‘sous-occupé’”¹¹. Nelle parrocchie urbane, invece, vista l’alta concentrazione di popolazione, il clero solo in parte aiutato nella cura pastorale dalle comunità di religiosi era oberato da un eccessivo carico di fedeli. Già all’inizio degli anni Sessanta, si avvertì dunque in diocesi la necessità di una diversa organizzazione ed impiego delle forze ecclesiastiche. Si legge ancora nella citata inchiesta: “Une meilleure distribution du clergé sera probablement à envisager ici ou là. Peut-être devra-t-on songer aussi à une préparation poussée de prêtres ‘spécialisés’ dans certains domaines de la pastoration : milieux sociaux, problèmes d’éducation, éveil et soutien des vocations, etc.”¹².

2. Le cause del calo vocazionale e della scarsità di personale ecclesiastico

Per quanto riguarda i fattori principali che hanno contribuito alla crisi del clero della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo nel secondo dopoguerra, si può distinguere fra cause ‘esterne’ e ‘interne’. Le prime sono riconducibili alle generali trasformazioni attraversate dalla società dalla fine del secondo conflitto mondiale, soprattutto a livello di mentalità e di modi di vita. Quelle ‘interne’ sono invece da collegare direttamente alla percezione che il sacerdote stesso ha del suo ministero e della sua funzione, oltre alla sua effettiva preparazione pastorale.

2.1. Cause ‘esterne’

2.1.1. L’irrompere della società dei consumi e la mancanza di una solida educazione morale-religiosa

Per la maggioranza dei rappresentanti della gerarchia ecclesiastica, era soprattutto nella progressiva affermazione di una società più orientata su valori temporali e sul mito del benessere, che andavano ricercate le ragioni principali della diminuzione delle vocazioni. Allo stesso tempo, il fatto che il sacerdozio perdesse sempre più di attrattiva presso i giovani, era da ricollegare direttamente alle trasformazioni in atto nel mondo rurale ed alla conseguente crisi del modello familiare tradizionale. Questo è anche il giudizio espresso da François Charrière nella lettera pastorale per la Quaresima del

¹¹ Diocèses de Suisse romande, 1961, 39.

¹²Op. cit.

1949, dove affrontava il problema del reclutamento del clero¹³. Il vescovo affermava infatti che era soprattutto lo spirito edonistico che pervadeva la società contemporanea, ad essere in netto contrasto con l'essenza stessa del ministero sacerdotale, il quale richiedeva invece spirito di sacrificio e distacco dalle cose materiali. Così scriveva: "L'atmosphère générale est imprégnée d'un paganisme jouisseur toujours plus osé et plus attrayant pour la nature blessée; il enseigne la primauté du corps, la satisfaction des sens, la course à l'argent, et fait du plaisir l'équivalent du devoir. Comment le sacerdoce, qui comporte le détachement et le sacrifice, trouverait-il un écho dans le cœur des jeunes dont l'idéal est une vie confortable et sans risques ?"¹⁴. A ciò bisognava poi aggiungere anche gli effetti negativi dell'opera di denigrazione portata avanti dalle forze materialistiche contro la figura del prete, presentato spesso come "le complice de certaines injustices et l'adversaire intéressé de certains progrès. On l'accuse de mener un'existence facile aux dépens des travailleurs, d'être comme un parasite de la société"¹⁵. Era dunque naturale, concludeva Charrière, che in un tale clima il ministero sacerdotale perdesse di attrattiva e che si registrasse una certa "désaffection" nei suoi confronti. Tale situazione era poi aggravata dal fatto che i cattolici e gli stessi preti non mettevano sufficientemente in valore il significato della vita dedicata al Signore, dandone spesso un'immagine falsata. Da un lato, la si presentava infatti come un'esistenza troppo facile e "poco evangelica", soprattutto se messa a confronto con quella dei religiosi. Dall'altro, invece, si sottolineavano eccessivamente le difficoltà pur reali che il sacerdote incontrava nello svolgimento della sua missione, provocando così lo scoraggiamento generale. Ma una grande responsabilità, per il nostro vescovo, ricadeva soprattutto sui genitori. Questi, infatti, anche se non sempre si opponevano direttamente alla vocazione dei loro figli, spesso però non gli fornivano l'educazione cristiana necessaria per rispondere alla chiamata del Signore. In definitiva, tutti erano responsabili e tutti dovevano impegnarsi maggiormente per favorire il sorgere delle vocazioni in diocesi. La convinzione che i genitori in primis dovessero preservare lo spirito cristiano della società e così favorire il sorgere di nuove vocazioni, sarà una costante del pensiero di Charrière anche negli anni successivi¹⁶. Nel 1958, alla vigilia della Giornata delle Vocazioni, scrisse: "Nous voudrions également [...] dire aux parents combien l'Evêque compte sur eux. Beaucoup des vocations sacerdotales ne se perdent-elles pas, faute de trouver un climat familial favorable à leur épanouissement ?

¹³ Cfr. François Charrière, *Le recrutement sacerdotal*. LP per le Carême 1949.

¹⁴ *Op.cit.*, 9.

¹⁵ *Ibidem*, 9-10.

¹⁶ Sul tema delle trasformazioni della famiglia cristiana si rimanda al cap. II, par. 2.3.

[...] Nos jeunes ne sont pas moins généreux que leurs aînés, mais le matérialisme qui envahit insidieusement même les foyers chrétiens, étouffe très tôt la générosité de leur Coeur”¹⁷. Il vescovo tornò ancora sullo stesso tema nel 1959: “Nous ne croyons pas que la seule famille soit responsable des difficultés actuelles du recrutement sacerdotal, mais nous pensons cependant que la crise actuelle des vocations chez nous correspond à une crise familiale qui trouve également sa répercussion dans le nombre sans cesse croissant des divorces”¹⁸. Invitò quindi i coniugi a restaurare nelle loro famiglie “l’*esprit de charité*” che doveva anche essere alla base dell’educazione dei figli. “L’*éducation* affermò ne consiste pas à préparer les enfants à gagner de l’argent, elle consiste d’abord à leur apprendre à se gouverner eux-mêmes [...]. Une *éducation* qui n’apprend pas à l’enfant à vaincre en lui les exigences tyranniques de l’*égoïsme* et du caprice rends impossible l’*éclosion* d’une vocation sacerdotale ou religieuse et prépare pour plus tard des mariages malheureux et des divorces”¹⁹. Sul compito fondamentale che la famiglia aveva nel promuovere nuove vocazioni e nel contrastare le tendenze materialistiche dei tempi moderni, si insistette per tutti gli anni Cinquanta anche dalle pagine dell’organo diocesano. Nel numero del 1955, ad esempio, si scrisse che era la sfrenata ricerca del benessere immediato, diffusa largamente fra i giovani, ad aver determinato la perdita di attrattiva ‘sociale’ che un tempo il sacerdozio aveva. “Aujourd’hui les préoccupations vont aux choses qui passent et qui procurent un bien-être immédiat. Les jeunes veulent gagner leur vie matérielle le plus vite possible, pour se procurer les moyens de jouir de la vie et de s’emparer de l’espace. [...] Dans la fièvre de jouir à tout prix et l’insouciance de la jeunesse, le sacerdoce manque d’attrait. N’incriminons pas les progrès techniques en eux-mêmes. Ils servent le sacerdoce [...]. Le recul ou le progrès des vocations, c’est une question de climat et de terrain [...]. La semence évangélique

¹⁷ François Charrière, A la veille de la Journée des Vocations, in: La SC, n. 23, 5 giugno 1958, 363-364. In questo stesso numero della SC fu anche pubblicato un appello del Superiore del Grand Séminaire di Friburgo Max Overney. Questi era infatti preoccupato della costante diminuzione del numero dei nuovi seminaristi. Nel 1958 se ne contavano 50 ripartiti in 5 anni, in media 10 nuovi per anno. Vent’anni prima (1937-38) gli studenti del seminario erano invece il doppio: venti ogni anno (80 su quattro anni). Considerando che negli ultimi vent’anni erano state create in diocesi trenta nuove parrocchie e rettorati, il superiore sottolineava come il personale ecclesiastico sarebbe in breve stato insufficiente per sopperire ai bisogni pastorali dei fedeli. Ancora una volta si metteva in evidenza il ruolo fondamentale che la famiglia aveva nel far sorgere nuove vocazioni. Si legge: “C’est la famille qui est en effet le premier séminaire [...]. Mais la famille ne peut accomplir seule cette tâche si elle n’est pas aidée par l’école, par les mouvements d’Action catholique de jeunesse, par la vie paroissiale, et principalement par les prêtres eux-mêmes [...]” (Séminaire et vocations, in: SC, n. 23, 5 giugno 1958, 365-366, qui 365). Inoltre la famiglia aveva un ruolo di fondamentale importanza nel sostenere il seminarista durante il suo spesso difficile cammino. Questi, si scriveva, “Il sera soutenu dans son effort, s’il trouve dans sa famille une atmosphère qui facilite sa vie de piété, des exemples qui l’encouragent à la fidélité au devoir et à la générosité dans le sacrifice, si ses parents s’intéressent à ce qu’il fait au Séminaire et à l’apostolat qu’il exercera plus tard” (Op. cit., 366).

¹⁸A la veille de la Journée des vocations, in: La SC, n. 22, 28 maggio 1959, 337-338, qui 337.

¹⁹ Op.cit., 338.

[...] risque d'être étouffée par l'esprit d'intérêt et d'épanouissement sensuel qui souffle aujourd'hui. Le terrain favorable, c'est l'âme qui vit en état de grâce"²⁰.

2.1.2. La dissoluzione dell'universo rurale e la perdita di attrattiva del sacerdozio

L'accresciuto desiderio di benessere materiale, al quale si univa un maggior distacco verso i valori spirituali, si stava diffondendo un po' dovunque nel secondo dopoguerra, anche negli ambienti rurali del cantone di Friburgo. In questi, un tempo la principale riserva di preti diocesani, si assisteva già all'inizio degli anni Cinquanta ad una preoccupante contrazione delle vocazioni alla vita sacerdotale. Lo stesso vicario generale di Losanna, Ginevra e Friburgo intervenne sul tema nel 1954. Secondo Romain Pittet, era soprattutto la diminuzione dello spirito cristiano nelle famiglie contadine ed il fatto che ai figli venisse data un'educazione basata su valori temporali e volta alla ricerca del godimento immediato, a creare un clima inadatto al sorgere di nuove vocazioni. Anche nei villaggi rurali friburghesi, scriveva mons. Pittet, si respirava un'atmosfera sempre più "mondana" e "pagana", che finiva per soffocare il germe della chiamata nel cuore del ragazzo. Era quindi inevitabile che in tali condizioni il sacerdozio perdesse di attrattiva e che si considerasse il prete quasi come un emarginato ed un fallito. Per riprendere le parole del vicario generale: "Dans une société qui perd le sens des valeurs spirituelles, dont les préoccupations essentielles vont aux choses qui passent, dont le souci dominant est le bien-être immédiat avec ce qui peut l'assurer, il est évident que le prêtre fait figure d'anormal, de déclassé, presque de raté"²¹. Allo stesso tempo, il ministero sacerdotale si svuotava del suo significato più profondo. Il prete rischiava infatti di ridursi ad una sorta di amministratore di cerimonie ("fonctionnaire préposé à des cérémonies"), senza grande valore per la maggioranza delle persone che vivevano la religione in modo apparente e formale. Annotava con amarezza Pittet: "Celui qui réduit la vie chrétienne à quelques démarches plus ou moins formalistes, qui estime pratiquement que la religion n'est qu'un accessoire, une sorte de vêtement du dimanche matin, une assurance contre l'infer avec le moins possible de primes à verser, sera enclin à regarder le prêtre comme un fonctionnaire dont on pourrait, sans grand dommage, diminuer les heures de présence"²².

Indubbiamente, la marginalizzazione della religione nella vita di ogni giorno aveva come diretta conseguenza la marginalizzazione della figura del prete. Tuttavia il

²⁰ Vocations sacerdotales, in: SC, n. 27, 7 luglio 1955, 317-319, qui 319.

²¹ Romain Pittet, Des ouvriers pour la moisson, in: LaL, n. 158, 10 luglio 1954, 1.

²² Ibidem.

ministero sacerdotale perdeva inesorabilmente l'attrattiva che un tempo deteneva saldamente nelle campagne, anche per un altro motivo. Ovvero per le nuove possibilità professionali ed alternative occupazionali che la società industriale offriva ai giovani. Descrisse bene tale situazione l'abate Pilloud negli anni Sessanta: "Depuis une vingtaine d'années, les jeunes des milieux ruraux voient s'ouvrir de nouvelles possibilités au plan économique et social [...]. De voies nouvelles, prometteuses d'une existence plus facile, en même temps que de promotion sociale, s'offrent aujourd'hui à leurs options [...]. Mais aussi, dans le même temps, un certain prestige social dont l'état sacerdotal était auréolé dans le tonus de foi où vivaient nos populations rurale, semble bien s'estomper quelque peu, sous l'influence de critères nouveaux, nés de la civilisation matérialiste, technique et profane où nous versons aujourd'hui [...]. Dans un tel contexte, faut-il s'étonner que des adolescents, des jeunes gens soient devenus moins attentifs aux signes de Dieu, moins généreux pour y répondre ?"²³.

In un'inchiesta pubblicata nel 1975 sul calo delle vocazioni²⁴, Claude Chuard autore della ricerca sul clero secolare ci aiuta a capire perché la crisi vocazionale si era manifestata in maniera più acuta nel cantone di Friburgo che nel resto della diocesi. Per Chuard, oltre al generale processo di modernizzazione, bisogna tener conto soprattutto della provenienza socio-economica e geografica del clero. Difatti, la maggioranza dei preti che il cantone di Friburgo forniva alla diocesi, apparteneva alla classe contadina. Basti considerare, per esempio, che nonostante nel 1975 la percentuale dei lavoratori agricoli friburghesi si attestasse attorno ad uno scarso 11%, tuttavia ancora il 20% dei seminaristi proveniva dal mondo rurale. Gli addetti all'agricoltura, come abbiamo visto in precedenza (cap. II), diminuivano sempre più con l'avanzare della società industriale. Il tasso più alto di vocazioni era infatti registrato proprio nelle regioni che avevano conosciuto uno sviluppo economico più tardivo e lento, quali la Veveyse, la Haute-Gruyère e la Singine. Inoltre, la meccanizzazione dell'attività agricola aveva profondamente mutato non solo i modi di produzione, ma anche i modi di vita della popolazione delle campagne, contribuendo di fatto all'erosione dell'universo rurale e dei suoi valori di riferimento.

²³ Pilloud, *Les vocations pour le clergé diocésain dans le canton de Fribourg*, cit., 419.

²⁴ Cfr. Bernard Weissbrodt/Claude Chuard, *Vocations : crise ou mutation? La situation dans le diocèse*, numero speciale da: LaL, 15 e e 22 novembre 1975.

2.2. Cause 'interne'

Oltre a considerare elementi direttamente riconducibili alle generali trasformazioni attraversate dalla società nel secondo dopoguerra, per comprendere a fondo la crisi delle vocazioni bisogna anche tener presente fattori che potremmo definire 'interni'. Quali, per esempio, la percezione che il prete stesso ha della sua missione e come valuta l'efficacia dei mezzi pastorali a sua disposizione. Secondo il Superiore del Seminario maggiore di Friburgo nel 1965 (Max Overney), infatti, l'esitazione che molti giovani avevano ad accostarsi al ministero sacerdotale, derivava anche dalla paura di non essere in grado di affrontare le istanze del mondo moderno e di non poterle conciliare con la loro fede. Così scriveva: “[...] nous devons constater que plus fréquemment qu'autrefois des jeunes gens entrent au Séminaire encore très hésitants et reculent longtemps devant une volonté nette d'engagement. C'est là un phénomène assez général que l'on observe également ailleurs, qui vient en partie d'un manque de maturité psychologique et affective à l'âge où ils se trouvent, et aussi peut-être des craintes plus grandes que leur inspirent les responsabilités du prêtre face au monde d'aujourd'hui. Cela montre que ces vocations, parfois encore fragiles, ont un besoin plus urgent encore que par le passé de trouver au Séminaire une formation solide qui les aide à s'affermir, à devenir adultes au vrai sens du mot, c.-à-d. capable de faire face victorieusement aux épreuves de la vie”. Raccomandava poi a quanti erano incaricati della formazione dei giovani preti: “Nous cherchons du moins sincèrement à être attentifs aux ‘signes des temps’, à répondre aux véritables besoins de ceux qui seront les prêtres de demain, sans rien sacrifier pourtant de ce qui doit rester l'armature d'une authentique formation sacerdotale selon la tradition de l'Eglise [...]”²⁵.

2.2.1. Insicurezza personale e inadeguatezza degli strumenti pastorali a disposizione

Nel 1965, quando ormai la crisi che il clero attraversava aveva assunto proporzioni non trascurabili, fu pubblicato sull'organo diocesano un articolo nel quale si mettevano bene in luce le principali difficoltà che i parroci incontravano nello svolgimento del loro ministero²⁶. In generale, questi si sentivano “isolati” e soli. Sia perchè ritenevano di non essere sufficientemente apprezzati nel lavoro svolto e negli sforzi intrapresi da molti

²⁵ AEvF, gr. X., doss. S.1/ Séminaire diocésain 1945-1965. Rapport de l'année scolaire 1964-1965, 15 agosto 1965, 3-4.

²⁶ Rencontre avec les prêtres des paroisses, in: SC, n. 14, 8 aprile 1965, 181-185. Nell'articolo si analizzavano i risultati di un incontro svoltosi in diocesi tra i religiosi ed i preti responsabili di una parrocchia.

dei loro fedeli, sia perché non sempre riuscivano a collaborare con i confratelli. Da qui nasceva anche il senso di inadeguatezza dei mezzi a disposizione (“équipement pastoral”) e lo scoraggiamento di fronte al lavoro da intraprendere. Il prete, si scriveva nel citato articolo, “Il sent que les gens ne répondent plus [...]” e spesso “il est devant des méthodes et des choix qui le dépassent”²⁷. I parroci provavano poi anche un certo senso di inferiorità. Si accorgevano, infatti, che le difficoltà incontrate nell’affrontare determinati argomenti con i loro fedeli (per esempio, nel campo della morale sessuale), derivavano dalla mancanza di una formazione aggiornata e di strumenti pastorali adeguati. Allo stesso tempo però, soprattutto i preti di una certa età, avevano paura ad abbandonare i metodi pastorali tradizionali. In generale, si affermava, “Le prêtre se sent *en insécurité profonde* dans tout son être sacerdotal”. Insicurezza che certamente derivava dai contrasti spesso emergenti fra il ruolo del prete ed il mondo moderno nel quale era chiamato ad operare, ma che secondo i religiosi era da ricollegare direttamente alla mancanza di una solida “formation et information”. La formazione che il prete riceveva in seminario era infatti troppo astratta e teorica, più centrata sull’individuo che non sul lavoro di équipe. Inoltre, il seminarista non veniva sufficientemente aiutato ad essere indipendente nelle sue scelte. Si scriveva: “Le prêtre n’a pas été aidé à *repenser l’obéissance dans une foi adulte*. Il voudrait que l’autorité lui donne des directives précises et définitives sur tous les points [...]. De même, *le sens de l’autorité est inadapté* : il pense que dès qu’il pourrait paraître inférieur ou simplement dès qu’il y a du dialogue, il n’y a plus d’autorité”²⁸. Mancanza dunque di una formazione adeguata, ma anche di una buona informazione, visto che spesso le nuove direttive sull’aggiornamento del lavoro pastorale erano mal preparate e non adeguate alla psicologia del sacerdote. Si affermava che la gerarchia ecclesiastica spesso sottovalutava il fatto che l’aggiornamento proposto “*remet en cause l’être même sacerdotal* dans son expression, dans son expérience et même dans ses points d’appui : l’autorité et le langage théologique. Il ne faut pas donc s’étonner que les difficultés soient si grandes”²⁹. In conclusione, si scriveva, era soprattutto l’insicurezza derivante da una carente formazione personale e pastorale, a mettere il prete in crisi di fronte alle sfide del mondo moderno. Per affrontare le quali, era necessario non solo un aggiornamento degli strumenti pastorali, ma anche un profondo cambiamento di mentalità da parte dei sacerdoti stessi. Come si legge: “Il semble bien que la cause la plus profonde de souffrance au cœur du prêtre vien de ce qu’il se sent *démuni face à un*

²⁷ Op. cit., 181.

²⁸ Ibidem, 183.

²⁹ Ibidem.

monde qui change et de ce que le prêtre a de la peine à expérimenter cette transformation du monde, et face à une tâche pastorale qui, dans se mode de rencontre avec le monde, n'est plus tellement adaptée. On se sent lié à une forme de civilisation et à une forme d'apostolat dans laquelle l'action pastorale s'est bloquée. Quand cette civilisation change, tout se bouleverse... La tentation est de chercher des solutions de rechange, alors qu'il s'agit d'abord d'une *mentalité sacerdotale à renouveler* [...]"³⁰.

2.2.2. *Insufficiente preparazione spirituale*

Le difficoltà che il prete incontrava ad inserirsi nella società moderna e a rispondere in maniera adeguata alle sue innumerevoli sfide, non dipendeva solo dalla mancanza di adeguati strumenti pastorali, ma anche da una spesso insufficiente preparazione spirituale. Secondo infatti la gerarchia ecclesiastica del tempo, se la fede del sacerdote non posava su solide basi teologiche e non era accompagnata da una seria riflessione sul senso del ministero sacerdotale, era impossibile che questi riuscisse a svolgere la sua missione. Già dalla fine degli anni Quaranta lo stesso Charrière si era reso conto della necessità che i giovani sacerdoti si curassero maggiormente della loro sfera interiore. Di qui la decisione di istituire delle giornate sacerdotali di approfondimento spirituale (“des *récollections spirituelles spécialement destinées aux jeunes prêtres*”³¹). Queste avevano luogo al Grand Séminaire ed erano dirette dallo stesso vescovo. Il miglioramento della preparazione spirituale dei futuri preti fu una preoccupazione costante dei responsabili della formazione dei seminaristi durante tutto il secondo dopoguerra, sempre più pressante con il passare del tempo. Nei rapporti del Seminario Maggiore di Friburgo sull'andamento dell'anno accademico negli anni Sessanta, per esempio, si insistette sulla necessità di curare di più nel giovane la conoscenza della teologia, attraverso l'approfondimento dei testi biblici, liturgici e dell'ascesi³². Dal resoconto per il 1963-1964 emerse che sempre più spesso i giovani avevano difficoltà ad inserirsi nella vita del seminario. Per rendere la transizione meno difficile, si suggerì di attuare una sorta di “iniziazione spirituale” dello studente, da attuarsi prima della sua entrata in seminario,

³⁰ Ibidem, 184. Alla fine degli anni Sessanta i superiori del seminario, con l'accordo del vescovo, decisero di introdurre (a partire dal 1968) una sorta di tirocinio pastorale per i giovani preti. Questi, sotto la supervisione di un curato, o all'interno di un'équipe di sacerdoti (quando possibile), avrebbero contribuito all'attuazione della pastorale in una determinata parrocchia (cfr. sul tema AEvF, gr. III, doss. 37/Formation des prêtres, Projet : année de formation pastorale, luglio 1967 e Directoire pour l'année pastorale des jeunes prêtres, 1968).

³¹ Cfr. Journées sacerdotales, in: SC, n. 7, 14 febbraio 1946, 97.

³² Cfr. al riguardo i rapporti dei superiori del Seminario Maggiore di Friburgo, in AEvF, gr. X, doss. S.1/Séminaire diocésain 1945-1965. Sfortunatamente i rapporti sono incompleti e non reperibili per ogni anno.

in una sorta di “noviciat” o “proséminaire”. “Trop souvent scriveva il superiore en première année et même plus tard, nous marchons dans la nuit avec l’impression décourageante pour certains de bâtir sur du sable [...]. Une initiation spirituelle progressive nous manque. Ce temps d’initiation [...] nous paraît nécessaire pour établir sur des bases solides notre vie spirituelle personnelle [...] cette initiation (biblique, ascétique et liturgique) doit comporter une vraie théologie du sacerdoce qui nous aide à voir clair en nous le plus tôt possible sur le problème de notre vocation”³³. L’approfondimento teologico avrebbe dovuto aiutare il futuro prete a fare chiarezza sulla profondità della sua vocazione. Con lo scopo quindi di dotare il seminarista di più solide basi spirituali, nel citato rapporto si dispose che le ore di diritto canonico fossero rimpiazzate da un’ora in più di ascetica o di introduzione alla vita spirituale. Allo stesso tempo si raccomandò di insistere maggiormente sull’importanza della messa domenicale, “point capital pour la vie spirituelle du séminariste”. Anche per i giovani chiamati al sacerdozio si poneva il problema della ‘concorrenza’ che gli innumerevoli svaghi del fine settimana ponevano alla santificazione della festa. Si scriveva, infatti: “De nos jours le dimanche est en train de perdre dans le monde sa signification de jour du Seigneur, pour devenir de plus en plus le week-end où l’on s’échappe du cadre journalier pour voyager, aller dîner au restaurant, faire du sport, etc.... Cette évolution a son contre-coup même dans la vie du Séminaire : témoins les permissions beaucoup plus nombreuses qu’autrefois demandées par les séminaristes pour sortir avec des visites, pour se rendre dans leur famille, pour accepter des invitations d’amis ou de connaissances”³⁴. Si invitarono quindi i seminaristi e le loro famiglie a moderarsi nelle richieste di permesso, ricordando che “le dimanche au Séminaire est aussi important pour la formation que les jours de classe; c’est le jour où la liturgie est le plus complètement vécue, le jour où l’on a plus de temps libre et tranquille pour la réflexion personnelles, pour des lectures d’approfondissement, pour les échanges fraternels”³⁵.

2.2.3. Difficoltà di inserimento nella vita parrocchiale

Se l’adattamento alla vita del seminario non era sempre facile, ancora più difficile e “éprouvant” risultava, per i nuovi consacrati, lo svolgimento della propria missione sacerdotale nella vita di ogni giorno. Di qui la necessità di iniziative che potessero

³³ Cfr. AEvF, gr. X, doss. S.1/Séminaire diocésain 1945-1965, Rapport general, maggio 1963, 1.

³⁴ Cfr. AEvF, gr. X., doss. S.1/Séminaire diocésain 1945-1965, Grand Séminaire de Fribourg. Rapport de l’année scolaire 1963-1964, 22 agosto 1964, 7.

³⁵ Op. cit., 8.

aiutare ad attutire lo choc che spesso i giovani preti accusavano al confronto con la realtà quotidiana. Come si legge nel rapporto sull'anno scolastico 1962-63 al Seminario di Friburgo: "Le passage de la vie réglée du Séminaire à la première année de ministère, où les jeunes vicaires sont souvent trop livrés à eux mêmes en face d'une besogne parfois écrasante, restera toujours délicat, quel que soit le degré de préparation qu'on puisse leur assurer. Nous devons chercher les moyens de rendre plus aisée cette transition"³⁶. Dal punto di vista pratico, si avanzò l'idea di far fare ai seminaristi degli "stages" in parrocchia durante gli anni della formazione e prima dell'impegno definitivo nel ministero. Per l'immediato si proponeva che un pomeriggio alla settimana fosse consacrato al lavoro pastorale e sociale in città (presso i giovani, gli anziani, i malati, ecc.). Risultava infatti di fondamentale importanza rafforzare la preparazione pastorale del giovane prete, spesso sacrificata a favore di quella intellettuale. Nel rapporto generale del maggio 1963 si specificava: "Personne ne met en doute l'importance primordiale de notre formation intellectuelle. Mais : toute notre vie est polarisée par notre vocation particulière de prêtre diocésain; nos études aussi, par conséquent. C'est pourquoi, sans négliger la spéculation nécessaire, nous souhaitons que les divers traités étudiés le soient aussi sous l'aspect pastoral"³⁷. Da un lato, dunque, ci si rese ben conto che il seminarista doveva avere una maggiore preparazione pastorale, per essere veramente in grado di affrontare le nuove istanze della società moderna e rispondere alle esigenze dei fedeli. Dall'altro però, si sottolineò più volte che tale aggiornamento non doveva sconvolgere i fondamenti tradizionali della formazione sacerdotale, primo fra tutti l'insegnamento della teologia. Si legge ancora nel rapporto per l'anno scolastico 1963-64: "Quant à l'enseignement de la théologie, il faut reconnaître qu'il rencontre plus de difficultés qu'autrefois dans la tournure d'esprit des jeunes d'aujourd'hui qui, en

³⁶ Cfr. AEvF, gr. X, doss. S.1/Séminaire diocésain 1945-1965, Rapport sur l'année scolaire 1962-1963 au Grand Séminaire de Fribourg, 30 giugno 1963, 8.

³⁷ Cfr. AEvF, gr. X, doss. S.1/Séminaire diocésain 1945-1965, Rapport general, maggio 1963, 2. L'inserimento del giovane prete in una parrocchia poteva risultare difficile anche perché spesso si venivano a creare attriti con il vecchio curato, con il quale avrebbe dovuto collaborare. Si trattava essenzialmente di un problema di mentalità, derivante dalle differenti priorità che due diverse generazioni di preti assegnavano al loro ministero. Si veda, per esempio, quanto scrisse il 21 giugno 1974 il vicario episcopale di Losanna, Raymond Meyers, all'allora superiore del seminario maggiore di Friburgo Jean-Marie Pasquier: "La difficulté qui apparaît toujours plus à mesure que le temps avance, c'est l'ambiance de la cure là où ils sont. C'est vrai surtout s'ils sont seuls avec un curé. Difficulté de faire vraiment équipe, de prier ensemble. Difficulté d'un partage qu'ils voudraient sur leur vie de prêtre et que les 'anciens' comprennent dans un but célibataire en vue de la prédication, du ministère. Les jeunes ont besoin d'une gratuité, comme aussi de voir qu'on y croit", et cela, les anciens ne le manifestent pas à la façon des jeunes, d'où le hiatus. Ils sont soucieux de leur vie spirituelle, mais la plupart du temps ne trouvent pas de quoi l'alimenter dans la vie spirituelle de la cure. Les essais de prière en commun ont très souvent avortés. Ils sentent des tendances très diverses dans l'optique pastorale: ils se retrouvent rarement d'accord avec leur curé. Ils ne peuvent pas dire ce qu'ils ressentent profondément. Il y a là le fait qu'ils entrent dans le ministère. Mais aussi que leurs curés c'est ma pensée ne se remettent pas en question suffisamment" (cfr. AEvF, gr. III, doss. 37/Formation des prêtres, fasc. 1).

general, n'aiment guère s'arrêter longuement à la pénétration intellectuelle d'une vérité pour elle-même et son impatients d'en voir les applications pastorales et spirituelles. Des courants nouveaux sollicitent leur curiosité"³⁸. Non bisognava quindi ignorare le nuove correnti teologiche, "mais en face de certaines théories aventureuses qui remettent tout en question, on se demande parfois si l'édifice de la théologie traditionnelle ne va pas être ébranlé"³⁹. Anche nel resoconto dell'anno seguente si insistette sul fatto che il giovane sacerdote, per poter svolgere senza difficoltà il suo ministero in parrocchia, necessitasse non solo di una maggiore preparazione pastorale, ma anche di una solida base teologica. Era importante, infatti, che fosse in grado di rispondere alle domande sulle verità di fede. Si scriveva: "Les nouveaux prêtres qui reviennent au Séminaire peuvent déjà dire à leur plus jeunes confrères, après quelques mois de ministère dans les paroisses, la nécessité qu'ils ont éprouvée dans leur rôle d'éducateurs de la foi d'avoir fait une sérieuse théologie, car les questions que leur posent les fidèles vont souvent plus loin qu'on ne pense dans la recherche de la vérité et l'approfondissement de la doctrine"⁴⁰.

2.2.4. Necessità di una riorganizzazione dei compiti e di un ripensamento del ministero sacerdotale

Uno dei principali problemi del prete, dunque, era quello di riuscire a conciliare nella pratica la necessità di un maggior approfondimento della propria formazione intellettuale e spirituale, con lo svolgimento delle varie attività richieste dalla sua funzione pastorale. Non si trattava soltanto di un problema organizzativo, ma anche di capire quali fossero le priorità della missione sacerdotale. Come si può leggere in un articolo pubblicato sull'organo diocesano del 1963: "Il y a là plus qu'un problème technique d'organisation dans l'emploi de son temps: il y faut une réflexion de foi à travers la quelle les activités pastorales puissent retrouver leur vrai valeur et leur vrai place, dans une optique pleinement sacerdotale"⁴¹. Più il parroco si impegnava attivamente nello svolgimento degli innumerevoli compiti richiesti dalla pastorale moderna e dalla catechesi, più aveva la sensazione di possedere una formazione inadeguata per lo svolgimento della sua missione. Si scrive ancora nello stesso articolo:

³⁸ Cfr. AEvF, gr. X, doss. S.1/Séminaire diocésain 1945-1965, Grand Séminaire de Fribourg. Rapport de l'année scolaire 1963-1964, 3.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Cfr. AEvF, gr. X, doss. S.1/Séminaire diocésain 1945-1965, Rapport de l'année scolaire 1964-65, 15 agosto 1965, 5.

⁴¹ Les priorités dans nos tâches sacerdotales, in: SC, n. 44, 31 ottobre 1963, 485-487, qui 485.

“Nous nous sentons mal à l’aise devant la pauvreté, les limites de notre formation, de notre pensée pastorale. Nous avons du mal à discerner comment agir en vue de l’Eglise, selon l’Eglise”⁴². Si continuava: “Les difficultés que nous rencontrons pour hiérarchiser nos tâches sacerdotales viennent des personnes, de nos goûts divers, de la tentation de nous laisser accaparer par ce qui nous plaît, de la tentation du cléricalisme: nous voulons toucher à tout, nous voulons nous occuper de tout”⁴³. Bisognava allora che il curato delegasse maggiormente alcune attività ai laici e imparasse a lavorare ‘in équipe’, evitando il rischio di volersi occupare di tutto. Ma fondamentale era soprattutto che i sacerdoti fossero maggiormente ispirati dallo spirito evangelico. Come raccomandazione finale, infatti, si affermava: “Nous avons à refaire l’unité de notre vie, toujours menacée par des dissociations. La portée de notre action, notre lucidité sur nous-mêmes et sur les priorités à établir dependent de notre vie personnelle : travail intellectuel et réflexion sur la vie, effort de vie évangélique”⁴⁴.

3. Alcuni degli interventi del vescovo Charrière a favore del suo clero

3.1. Per incentivare le vocazioni alla vita sacerdotale

Nel 1955 il problema del reclutamento sacerdotale nella diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo aveva assunto una rilevanza tale, che il vescovo Charrière ritenne si dovesse intervenire in maniera più concreta e sistematica per risolverlo. Inviò dunque una lettera ai decani della sua diocesi, proponendo che ognuno di loro designasse all’interno del suo decanato un prete che si occupasse specificatamente della promozione delle vocazioni⁴⁵. I decani si trovarono d’accordo con la proposta del loro superiore, convinti che era arrivato il momento di impegnarsi maggiormente ed intervenire in modo più mirato per favorire nuove vocazioni. Così scriveva, ad esempio, il decano Alfred Ferraris (dalla parrocchia di Le Landeron) ai suoi preti: “[...] dans notre vie sacerdotale souvenons nous toujours de ce grand devoir: nous devons nous efforcer de toutes nos forces avec prudence et discernement à peupler le sanctuaire et faire l’éducation, par la prière et l’exemple, d’autres qui prendront notre place. C’est une forme de notre paternité spirituelle. Peut-être, jusqu’à présent, nous ne nous sommes pas assez

⁴² Op. cit., 485.

⁴³ Ibidem, 486.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ AEvF, gr. III, doss. 14./Recrutement Sacerdotal jusqu’à fin 1968, Lettera di François Charrière ai decani della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo, 11 ottobre 1955.

préoccupés de ce grave et urgent problème”⁴⁶. Per sensibilizzare maggiormente anche i fedeli su questo problema, il vescovo dispose inoltre che in ogni parrocchia si tenesse mensilmente una giornata di preghiera per le vocazioni (Dimanche des Vocations) e, più tardi, che si celebrasse un’annuale “Journée des Vocations” a livello diocesano. Lo scopo era quello di ribadire, in un momento collettivo, l’importante ruolo che il clero e i genitori avevano nel far sorgere nuove vocazioni⁴⁷. Come data per la celebrazione fu fissato l’8 giugno, la domenica successiva alla festa del Corpus Domini. Ai parroci si domandò di insistere, nella loro predica, sull’importanza del sacerdozio e sul bisogno pressante di nuove vocazioni. Nel corso degli anni seguenti non si smise mai di sottolineare l’importanza di tale giornata e la necessità di un impegno attivo da parte di tutti clero, educatori e famiglie per il reclutamento sacerdotale. Come si legge, per esempio, in un articolo del 1960: “Ce Dimanche des Vocations doit être d’abord une *Journée de Prières*. L’appel au dévouement pour le sacré et l’apostolique est un appel divin [...]. Cette Journée des Vocations doit être une *Journée idéale*. Il n’est guère possible, humainement parlant, que naissent des vocations sacerdotales, religieuses, apostoliques dans un climat sans ardeur et sans enthousiasme. Aussi nous permettons-nous de demander aux parents chrétiens et, bien entendue, aux prêtres, aux religieux et aux religieuses, de mettre l’accent sur l’élan, la jeunesse d’âme, l’esprit apostolique avec lesquelles doit être abordée toute vie chrétienne, familiale ou communautaire. Si l’on ne parle pas de dévouement, si surtout l’on ne donne pas l’exemple en famille, dans les paroisses, collèges, écoles, instituts religieux, il n’est guère possible que surgissent et surtout se maintiennent les appels divins à une vie de consécration. Quelle douloureuse constatation parfois que d’enregistrer l’effondrement des vocations juvéniles par suite d’exemples et de propos sans idéal, semés par des adultes sur le chemin de beaucoup de jeunes”⁴⁸.

Il problema del reclutamento di nuovi sacerdoti divenne il tema centrale di molte conferenze decanali (soprattutto a partire dalla fine degli anni Cinquanta) e nel giro di poco tempo si sviluppò un intenso “mouvement des vocations” a livello cantonale. Per

⁴⁶ AEvF, gr. III, doss. 14./Recrutement Sacerdotal jusqu’à fin 1968, Lettera di Alfred Ferraris ai suoi confratelli, 8 giugno 1956, 1.

⁴⁷ Si legga, per esempio, quanto scrisse Charrière nel 1958 alla vigilia della celebrazione della giornata delle vocazioni: “[...] Nous voudrions également [...] dire aux parents combien l’Evêque compte sur eux. Beaucoup de vocations sacerdotales ne se perdent-elles pas, faute de trouver un climat favorable à leur épanouissement ? Les parents [...] seront toujours attentifs à créer une atmosphère familiale de joie, de générosité et de silence qui favorisera, si c’est la volonté du père, l’éclosion d’une vocation. [...] Enfin, chers parents, manifestez toujours, en famille, un grand respect du prêtre”. Ai sacerdoti raccomandò poi: “Soyez attentifs à discerner les premiers signes de vocations. Encouragez les jeunes par vos paroles, votre sollicitude, votre exemple” (cfr. A la veille de la Journée des Vocations, in: SC, n. 23, 5 giugno 1958, 363-364, qui 363 e 364).

⁴⁸ Cfr. Le Dimanche des Vocations, in: SC, n. 24, 16 giugno 1960, 370-371, qui 370.

rafforzare tali iniziative e mantenere viva l'attenzione sul tema, il vescovo decise anche di pubblicare (nel 1960) una rivista trimestrale sul tema del sacerdozio ("Vocations"⁴⁹) da inviare ai parrocchiani. Il forte impegno a favore di nuove vocazioni sarà una costante per tutti gli anni successivi. Come si legge in una lettera di Charrière del 1960: "Bien que le nombre de nos grands séminaristes ait un peu augmenté, je reste préoccupé au sujet des tâches apostoliques toujours plus nombreuses auxquelles il faudra faire face demain avec un trop petit nombre de prêtres. Aussi notre effort pour le recrutement sacerdotal, bien loin de se relâcher, doit-il au contraire s'intensifier"⁵⁰. Nello stesso 1960, il 14 novembre, ebbe luogo a Losanna una riunione dei delegati cantonali dell'opera delle vocazioni, convocati dal superiore del Grand Séminaire di Friburgo con lo scopo di fare il punto della situazione. Oramai, come si può leggere nel rapporto finale, l'opera era presente in tutti i cantoni con un responsabile per ogni decanato⁵¹. In generale, per attirare l'attenzione dei fedeli sul tema delle vocazioni, si cercava di riunire piuttosto periodicamente soprattutto i giovani, organizzando delle conferenze durante le colonie estive o dentro le parrocchie. La questione di come favorire nuove chiamate al sacerdozio fu approfondito nuovamente dai delegati cantonali dell'Opera delle vocazioni nel 1963. Insieme al superiore del Seminario di Friburgo, Max Overney, questi (MM. Barbey, Ferraris, J.B. Matthey e Billod)⁵² proposero al vescovo di istituire un centro diocesano delle vocazioni, con a capo un "prêtre complètement voué à cette tâche", per dare un nuovo impulso e maggiore struttura al movimento. La figura del

⁴⁹ Sfortunatamente la rivista non è reperibile presso l'AEvF.

⁵⁰ AEvF, gr. III, doss. 14./Recrutement Sacerdotal jusqu'à fin 1968, Lettera di François Charrière ai confratelli, 4 gennaio 1960, 1. La lettera fu inviata per promuovere nelle varie parrocchie il lancio della rivista "Vocations".

⁵¹ I cantoni di Ginevra e Neuchâtel erano poi stati suddivisi in vari settori con ognuno un responsabile, mentre per la città di Friburgo si doveva ancora trovare una soluzione. Così erano definiti i compiti del responsabile: "Le rôle du responsable est le suivant: être l'animateur de l'intérêt pour les vocations aux conférences décanales, être au service de ses confrères pour leur fournir de la documentation, du matériel de propagande...etc, donner des causeries dans les paroisses du décanat, participer à des réunions sur le plan cantonal, travailler à la diffusion du bulletin VOCATIONS etc."(cfr. AEvF, gr. III, doss. 14./Recrutement Sacerdotal jusqu'à fin 1968, Réunion des délégués cantonaux à l'oeuvre des vocations, Losanna 14 novembre 1960, 1).

⁵² Qualche mese prima Barbey, il responsabile delle vocazioni per il cantone di Ginevra, aveva inviato una lettera al vescovo, nella quale sottolineava l'urgenza di un'opera delle vocazioni a livello diocesano. Preoccupato della scarsità di nuovi preti in diocesi e soprattutto nel suo cantone, si chiedeva se non fosse arrivato il momento di dare maggiore importanza all'opera delle vocazioni, "de lui donner une plus grande vitalité. Pour cela, il faudrait mettre à sa tête un prêtre dont l'unique souci serait de penser ce problème et de trouver les moyens d'intensifier l'éveil des vocations sacerdotales". E continuava: "A mon humble avis, ce prêtre devrait être assez jeune, parcourir le diocèse, susciter chez nos confrères une flamme plus vive pour la cause des vocations, prendre contact avec les divers groupements paroissiaux, avoir sa place dans les organismes centraux d'Action Catholique. Il pourrait aussi créer, selon le vœu du Congrès International des Vocations à Rome, un Centre Diocésain des Vocations [...] L'équipe actuelle des responsables cantonaux des vocations devrait sans doute subsister, mais elle ferait un meilleur travail parce qu'elle serait animée par un directeur diocésain qui la réunirait plus souvent, lui donnerait des idées, la soutiendrait dans ses efforts" (cfr. AEvF, gr. III, doss.14./Recrutement sacerdotal jusqu'à fin 1968, fasc. 1, Lettera di E. Barbey al vescovo Charrière, 14 febbraio 1963, 1).

responsabile diocesano non doveva sminuire l'importanza dei delegati decanali e cantonali, ma orientare e coordinare la loro azione. Il suo ruolo era così precisato: “1) De penser tout le problème des vocations sur le plan du diocèse. 2) De donner des directives aux délégués cantonaux et décanaux, et de coordonner leurs efforts pour une meilleure action d'ensemble. 3) De visiter les paroisses, pour y prêcher, y organiser des journées de vocations, y donner des conférences aux divers groupes etc... 4) De travailler à la rédaction et à la diffusion du Bulletin VOCATIONS. 5) D'organiser un centre de documentation où les prêtres trouveraient le matériel nécessaire [...]”⁵³. Nel 1965 entrò in funzione in diocesi la “Commission diocésaine des Vocations” e nel 1968 fu istituito un “Centre Romand des Vocations”.

3.2. Per un miglior impiego dell' “équipement pastoral” diocesano

Conseguenza diretta del calo delle vocazioni era la mancanza di clero sufficiente per i bisogni della diocesi, aggravata anche dal cattivo impiego delle forze a disposizione. Mentre, infatti, i preti delle parrocchie di grandi dimensioni erano spesso sovraccaricati di compiti, i curati di parrocchie scarsamente abitate erano invece sottoimpiegati o mal impiegati. Questo tema fu direttamente affrontato dal vescovo nella sua lettera al clero del maggio 1963⁵⁴, quando ormai lo squilibrio esistente nelle ‘charges’ pastorali dei preti impegnati in zone di differente densità demografica, era piuttosto evidente. In questa occasione François Charrière domandò ai confratelli di attuare un approfondito esame di coscienza sull'equipaggiamento pastorale della diocesi. Ciò, non solo in vista di possibili invii in paesi di missione, ma anche al fine di attuare un miglior coordinamento ed una più efficace ripartizione delle forze pastorali a livello diocesano. Lo stesso vescovo avanzò alcune proposte. Per le piccole parrocchie di campagna rette da un solo curato e scarsamente abitate proponeva la soluzione del gemellaggio, in modo da sfruttare appieno le potenzialità del sacerdote ed evitare i rischi derivanti dall'ozio. Per riprendere le sue parole: “Quand la paroisse est trop petite, cela ne vaut rien pour le prêtre qui en est chargé et qui risque de se désœuvrer, de s'en aller trop souvent pour se distraire, pas toujours sans danger!”⁵⁵. Nelle parrocchie di media grandezza, invece, invitava i parroci ad aiutarsi di più nello svolgimento di

⁵³ Cfr AEvF, gr. III, doss. 14./Recrutement sacerdotal jusqu'à fin 1968, fasc. 1, Commission diocésaine des vocations del luglio 1963, allegato alla lettera di Max Overney al vescovo Charrière del 1 agosto 1963, 2.

⁵⁴ AEvF, gr. III, doss. 13a/Lettres à notre clergé. Examen de conscience sur notre équipement apostolique, 15 maggio 1963.

⁵⁵ Op. cit., 2.

alcune funzioni specifiche, quali confessioni e predicazioni speciali. Là dove erano invece presenti più sacerdoti, li esortava ad una maggiore collaborazione e ad una più efficiente ripartizione dei compiti, proponendo la formazione di comunità di preti. Per evitare infine l'inutile impiego di personale ecclesiastico in attività che potevano essere delegate ai laici (come, per esempio, l'organizzazione di gruppi e associazioni), per il vescovo si poteva pensare ad attuare dei raggruppamenti interparrocchiali dei vari movimenti. Come infatti notava: "Il y a là une déperdition d'énergies du fait que nos prêtres sont fatigués, parfois épuisés, sans que le rendement apostolique soit ce qu'il devrait être"⁵⁶. Charrière concluse la sua lettera richiamando ancora una volta l'attenzione sul problema della scarsità delle vocazioni in diocesi (in media dieci nuove ogni anno). Nonostante, infatti, il totale dei sacerdoti all'inizio degli anni Sessanta non potesse definirsi insufficiente (520), tuttavia il vescovo era ben consapevole che la costante diminuzione nel numero annuo dei seminaristi, avrebbe portato anche ad un drastico ridimensionamento del clero per gli anni avvenire. "Il ne faut pas que l'abondance des moyens apostolique insistette l'alto prelatto tourne à l'affaiblissement de notre sacerdoce, car alors nous nous endormions et nous risquerions de nous réveiller dans des conditions désastreuses. Même sans venire en aide aux pays de Mission, notre somnolence risque de plonger le diocèse dans des conditions déplorable, et cela bientôt"⁵⁷. Chiese quindi ai confratelli di comunicare entro il 15 luglio la loro opinione sulle proposte da lui avanzate per migliorare l'impiego delle forze ecclesiastiche diocesane.

3.2.1. Le reazioni del clero friburghese

Visto che finora la nostra analisi della situazione religiosa si è concentrata sul cantone di Friburgo, analizzeremo nel paragrafo che segue esclusivamente le risposte che i decani di questo Cantone hanno dato alla proposte avanzate dal vescovo. In generale emergono delle posizioni piuttosto differenziate, connotate spesso da un certo scetticismo⁵⁸. Nonostante la maggior parte dei parroci, in linea di principio, si trovasse d'accordo sulla proposta di gemellaggio fra le parrocchie di piccole dimensioni, tuttavia da più parti si esprimeva la preoccupazione che in questo modo un solo prete (spesso in età avanzata)

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, 3.

⁵⁸ Per le risposte dei vari decani cfr. AEvF, gr. III, doss. 13.a. Sono state analizzate le risposte dei decani di Fribourg (fasc. F1), Estavayer-le-Lac (F2), Gruyère (F3), Romont (F4), Part-Dieu (F5), St-Pierre Canisius (F6), Notre-Dame de Tours (F7), Ste-Croix (F8), St-Henrie (F9), St-Maire (F10), St-Prottais (F11), La Valsainte (F12), St-Odilon (F13), St-Udalrich (F14).

dovesse assumersi l'impegno di troppe messe e predicazioni, risultando alla fine eccessivamente oberato. Si facevano anche presenti le difficoltà che questi avrebbe potuto incontrare nello svolgimento del loro ministero pastorale, a causa dei cattivi collegamenti stradali esistenti fra molte delle parrocchie rurali. A ciò bisognava poi aggiungere, scrivevano i decani, che molti fedeli si erano mostrati decisamente contrari all'idea di dover rinunciare al loro curato. Da non sottovalutare, infine, le gravi conseguenze che una riduzione del clero operante nelle zone rurali avrebbe potuto avere sulla religiosità della popolazione qui residente. Il segretario del decanato di St-Henrie, Alfred Pernet, scriveva che i preti capivano bene che tali misure erano dettate dalla necessità di disporre di personale ecclesiastico per le nuove parrocchie da costruire in città, ormai in veloce espansione. Tuttavia vi era la preoccupazione che, riducendo il numero dei parroci nelle campagne, si indebolisse ulteriormente la vitalità religiosa delle parrocchie rurali. Così si legge: "Nous pensons toutefois qu'il y a un danger à diminuer le nombre des prêtres dans les campagnes où la foi est incontestablement en baisse par suite des divertissements de plus en plus nombreux et de l'exode journalier des ouvriers vers les grandes villes vaudoises. Cela ne devrait se faire qu'en cas de grave nécessité"⁵⁹. Una simile osservazione veniva fatta anche dal decano di St. Udalrich: "Le jumelage de deux paroisses est une solution très complexe [...]. La vie spirituelle de ces paroisses, petites mais anciennes, ne risquerait-elle pas de beaucoup baisser, et par ailleurs ces paroisses ne seraient-elles pas un milieu de travail tout indiqué pour des prêtres fatigués ou d'un certain âge ?"⁶⁰. Quale alternativa si proponeva di dispensare alcuni sacerdoti ritenuti troppo numerosi dall'insegnamento nelle scuole, affidando il loro posto a dei laici specializzati.

La proposta del vescovo di costituire una comunità di preti che si dividessero i compiti relativi alle confessioni e alle predicazioni, attuando di fatto uno scambio di servizi fra i vari parroci, anche se ben accolta in linea generale, veniva però considerata di difficile realizzazione. Come si può infatti leggere nel rapporto proveniente dal decanato di Notre-Dame de Tours: "La paroisse traditionnelle, trop liée au territoire, éclate de toutes parts par les migrations journalières des travailleurs, des apprentis, des étudiants, par les moyens de communication. Le prêtre, seul dans sa cure, a parfois du mal à trouver sa place dans un monde rural en pleine évolution. Pour répondre aux problèmes de l'heure, pour résoudre certaines difficultés financières, pour rétribuer déceimment les aides des prêtres de plus en plus rares, nous nous demandons si une vie

⁵⁹ AEvF, gr. III, doss. 13a, F 9, Rapport du Décanat S. Henrie concernant la 'Lettre à notre clergé', 19 agosto 1963, 1.

⁶⁰ AEvF, gr. III, doss. 13a, F 14, Lettera del decano di S. Udalrich al vescovo Charrière, 15 luglio 1963, 1.

communautaire, librement acceptée par des prêtres diocésains, ne serait pas une solution valable. Nous pensons que ce n'est pas la présence physique d'un prêtre qui importe dans une paroisse, mais la valeur du ministère qu'il y accomplit. C'est là un problème complexe, pas facile à résoudre"⁶¹. Piuttosto pessimista al riguardo si mostrava il decano di Friburgo. Secondo lui non bisognava infatti sottovalutare che spesso la cooperazione fra sacerdoti sarebbe stata ostacolata da incomprensioni e gelosie personali. Scriveva: "Il y a quelques années, j'avais rêvé de groupements de prêtres, trois au moins, comme missionnaires diocésains, chargés de plusieurs paroisses et vivant en commun. L'expérience m'a montré que la chose n'est guère possible dans nos campagnes. Il faudrait à ces prêtres une vie intérieure intense, un esprit d'apostolat bien surnaturel, une charité mutuelle profonde, excluant toute jalousie, et une compréhension mutuelle inspirée par cette charité"⁶².

La quasi totale maggioranza dei decani considerava invece piuttosto positivamente l'idea di un'organizzazione interparrocchiale dei vari gruppi di Azione Cattolica. Allo stesso tempo insisteva sulla necessità di un maggior impiego dei laici nella pastorale, in modo da poter alleggerire il sacerdote di una parte degli innumerevoli compiti che gli erano affidati. Verso questa soluzione protendeva, per esempio, il decano di Ste-Croix, dove negli ultimi anni l'ingrossarsi di centri di nuovo sviluppo (quali Vilars-sur-Glâne, Granges Paccot e Givisiez) aveva portato ad un incredibile aumento della popolazione e quindi dei compiti pastorali del parroco. Per riprendere le sue parole: "Pour libérer un certain nombre de prêtres on se demande si, peut-être, quelques postes qui n'exigent pas un ministère sacerdotal ne pourraient pas, en certains cas, être confiés à des laïcs préparés à ce travail"⁶³.

3.3. Per una pastorale "missionaria" e volta alla cooperazione con i laici

Una migliore organizzazione delle forze ecclesiastiche era dunque considerata fondamentale per avere una maggiore presa apostolica sui fedeli e dispensare il prete da inutili occupazioni. Altrettanto importante era, però, che lo stesso sacerdote attuasse un profondo cambiamento a livello di mentalità. Cambiamento da realizzare attraverso una riflessione in comune con i propri confratelli, più spirito missionario all'interno della

⁶¹ AEvF, gr. III, doss. 13a, F 7, Lettera al vescovo Charrière dal decanato di Notre Dame de Tours, 10 luglio 1963, in 1.

⁶² AEvF, gr. III, doss. 13a, F 1, Décanat de Fribourg. Rapport sur les vocations missionnaires, s.d., 2.

⁶³ AEvF, gr. III, doss. 13a, F 8, Décanat de Ste-Croix. Rapport concernant la Lettre au Clergé du 15 mai 1963, 29 giugno 1963, 1-2.

diocesi e soprattutto un nuovo modo di essere presenti nel mondo, anche attraverso una maggiore collaborazione con i laici. Su questi punti si era soffermato più volte lo stesso Charrière, come si ricordò nel corso della riunione dei decani friburghesi del novembre 1954. Così si legge nel resoconto: “Monseigneur insiste sur la connexion qu’il y a entre l’action du clergé et l’Action Catholique. Si les curés ne suivent pas les directives de l’Evêque, cela crée un scandale. Si tous les prêtres sont unis, portent les mêmes jugements, ont la même position sur les problèmes importants de l’heure actuelle, cela renforce la bonne volonté des braves gens qui sont encore nombreux chez nous et qui seraient heureux de s’appuyer au clergé. On a même pu dire que le désarroi des laïques est fait souvent du désarroi du clergé. Monseigneur l’Evêque est amené à insister d’une manière particulière sur la nécessité de l’Action Catholique, surtout dans le canton de Fribourg, dont l’état d’esprit actuel nous cause une grande inquiétude. Il se fait un travail souterrain qui peut produire une casse énorme. Que les curés prennent très à coeur les directives de l’A.C. C’est l’action personnelle du prêtre qui moralise une paroisse. Son zèle saura susciter beaucoup de bonne volonté chez les laïques”⁶⁴.

All’inizio degli anni Sessanta era ormai evidente che la società si era profondamente trasformata e doveva quindi adattarsi anche il modo in cui il prete operava al suo interno. Così, nella loro risposta alla citata lettera vescovile del 1963, gli “aumôniers” di Azione Cattolica insisterono soprattutto sulla necessità di riorientare la pastorale diocesana verso un’ottica missionaria⁶⁵. Si legge: “[...] si le clergé de notre diocèse doit être soucieux d’une meilleure répartition des tâches, ce n’est pas seulement en vue de départs dans les pays de mission, mais c’est surtout parce que l’Eglise toute entière se doit mettre en état de mission, afin de porter l’Evangile aux hommes d’aujourd’hui partout où ils sont”. Questa nuova pastorale doveva preoccuparsi non solo di “favoriser certains départs, mais de rendre l’Eglise présente aux non-évangélisés et aux mal-évangélisés, qui sont nombreux sur le territoire de notre diocèse”⁶⁶. I preti dovevano cioè agire con lo stesso spirito evangelizzatore che li avrebbe guidati nei paesi di missione. Anche nella diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo esistevano infatti molte persone che si erano allontanate dalla chiesa o che vivevano senza lasciarsi influenzare più di tanto dai suoi insegnamenti. Si affermava: “Nous sommes en effet bien persuadés, avec le grand nombre des prêtres de notre diocèse, que l’Eglise n’a encore aucune prise ni aucune influence réelle, sur beaucoup de personnes et beaucoup de

⁶⁴ AEvF, gr. II., doss. FR. 5/Doyens FR, fasc. Canton de Fribourg, Procès verbal de la réunion des Doyens fribourgeois à l’Evêché, 4 novembre 1954, 2.

⁶⁵ Op. cit., 17.

⁶⁶ AEvF, gr. III, doss. 13a, A 2, Rapporto dei cappellani di Azione Cattolica della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo al vescovo Charrière, 15 luglio 1963, 1.

milieux, groupes humains, catégories sociales, et que le monde d'aujourd'hui se développe, croît et vit en dehors de l'Église, sans que nous soyons vraiment équipés pour aider les chrétiens à se situer dans leur vie et à participer et tant que témoins de Jésus-Christ à la construction d'un monde où leur foi et leur appartenance religieuse apparaissent souvent comme un corps étranger"⁶⁷. Bisognava dunque concentrare le forze sulla formazione di un laicato missionario "capable d'assumer la montée humaine du monde moderne"⁶⁸. I cappellani sottolineavano anche la necessità di una maggiore riflessione in comune di tutto il clero, spesso troppo isolato nello svolgimento dei suoi compiti.

Anche i religiosi della *Communauté des Rédemptoristes* di Châtel-Saint Denis ritenevano che il prete dovesse trovare un nuovo modo di essere presente nella società moderna, per riuscire a comprendere realmente il mutato stile di vita e la nuova mentalità dei fedeli. Come si può leggere nella loro risposta al vescovo: "Pour faire face à des besoins plus grands avec un clergé moins nombreux, il faut trouver, pour les prêtres, une nouvelle manière d'être présent dans le monde d'aujourd'hui. Cette nouvelle manière d'être présent est d'ailleurs requise non seulement par la question du nombre, mais surtout par le nouveau genre de vie des gens et par leur mentalité"⁶⁹. Nel passato la sola presenza del prete era sufficiente ad attirare i fedeli di una comunità. "Jusqu'ici [...] le prêtre était présent comme un 'notable', un peu dans la même ligne qu'une autorité civile. Il suffisait de mettre un prêtre dans un village pour y créer un climat de piété et de bon ordre et, par là, un foyer de vie chrétienne [...]". Ma i cambiamenti intervenuti nella società nel secondo dopoguerra, avevano portato ad una perdita di centralità della figura del prete all'interno della comunità umana, dove era diminuita anche l'autorità morale e religiosa che un tempo il sacerdote deteneva. Come si specificava: "[...] les gens échappent à ce genre d'influence par leurs déplacements et surtout par leur état d'esprit [...]. Il faut donc trouver un autre mode de présence : que le prêtre soit davantage éducateur des consciences, qu'il forme des responsables laïcs pour que, par eux, l'Église soit présente d'une manière visible et efficace dans le monde d'aujourd'hui"⁷⁰.

In definitiva, in conseguenza dell'accresciuta complessità della vita moderna, della frammentazione della società e dell'aumento (e diversificazione) dei bisogni dei fedeli, sarebbe stato impossibile per la chiesa attuare una pastorale efficace senza l'aiuto

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ AEvF, gr. III, doss. 13a, fasc. A 4, Rapporto della *Communauté des Rédemptoristes* di Châtel Saint Denis, 23 Juillet 1963. In 1.

⁷⁰ Ibidem, 2.

dei laici. Il loro impegno evangelizzatore nei vari campi dove si svolgeva la vita delle persone, era imprescindibile affinché la chiesa potesse acquistare nuovamente quella 'visibilità' ed importanza che un tempo deteneva nell'esistenza dei fedeli⁷¹.

⁷¹ Il problema di una più corretta ripartizione dei compiti tra prete e laici, in modo che il sacerdote potesse veramente concentrarsi sul suo ministero, fu uno dei temi maggiormente discussi negli anni Settanta, anche sotto l'impulso del Sinodo 72. Si veda, per esempio, quanto scrisse Max Overnay al vescovo Mamie (lettera del 5 febbraio 1974) al riguardo. Nel resoconto sulla "Session de formation permanente sur le ministère" (tenutasi a Crans-Montana dal 6 all'11 gennaio 1974) si legge: "Il faut travailler à réduire le dualisme encore trop marqué clergé-laïcat, il faut donner aux laïcs toute la part qui leur revient dans les divers ministères institués (non ordonnés) pour lesquelles les habilite le sacrement de confirmation, même éventuellement le ministère de direction d'une communauté. [...] Cette évolution est nécessaire, pour que le prêtre ne soit plus l' 'homme à tout faire', pour qu'il puisse être libre pour le ministère de la parole et de l'évangélisation dans toute son ampleur, pour l'écoute et la compréhension du monde auquel il faut annoncer l'Évangile, pour la dimension indispensable de la prière et de l'adoration, pour la célébration des ministères dans une religion digne de la foi" (cfr. AEvF, gr. III, doss. 37/ Formation des prêtres, fasc. 1).

CAPITOLO V

IN SINTESI

Durante gli anni dell'episcopato di mons. Charrière, la diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo attraversò un periodo di profondi cambiamenti e grandi sfide. A partire dal secondo dopoguerra il cantone di Friburgo, a base prettamente rurale e conservatrice, entrò anch'esso nel processo di modernizzazione. L'intensa urbanizzazione, lo sviluppo del settore industriale, la forte crescita e l'accresciuta 'mobilità' della popolazione, portarono anche in questo cantone un tempo considerato il "bastione del cattolicesimo" all'erosione dell'universo rurale e con esso dei tradizionali modi di vita (e forme di devozione) delle sue popolazioni.

In particolare l'esodo quotidiano per motivi di lavoro dalle campagne verso le città e i centri industriali, provocarono un rimescolamento di persone e di idee prima sconosciuto. Nel 1970 ormai la metà dei Friburghesi abitava in comuni con più di 2000 abitanti, mentre il 31% lavorava in un luogo diverso da quello dove viveva. Ne fu profondamente influenzata anche la composizione sociale delle comunità locali e la vitalità religiosa delle parrocchie, di partenza e di arrivo. Più i fedeli si allontanavano dalla loro comunità di origine, meno frequentavano la chiesa. Tutto ciò impose un serio ripensamento dei metodi pastorali tradizionali.

Fin dall'inizio del suo governo pastorale François Charrière comprese bene gli effetti dirompenti che i processi di modernizzazione potevano avere sul tessuto sociale della sua diocesi. Se da un lato aumentava il benessere per molti, dall'altro cresceva però anche il divario sociale. Di qui l'impegno del vescovo a favore di una giusta retribuzione del lavoratore. Egli era infatti convinto che l'elevamento spirituale della popolazione fosse strettamente legato anche al miglioramento delle difficili condizioni economiche nelle quali molte persone si trovavano. Incessanti furono inoltre, in questi anni, i richiami per restaurare lo spirito cristiano nella famiglia luogo privilegiato dove un tempo si coltivavano le tradizioni religiose e renderla in grado di resistere agli attacchi della società dei consumi. Anche i parroci del cantone (attraverso i *quaesitas* delle visite pastorali) non mancarono di accennare con toni preoccupati al diffondersi di un maggiore "edonismo" e di una certa concezione materialistica dell'esistenza presso le famiglie friburghesi. L'insufficiente educazione morale e religiosa impartita ai figli, la generale

“corruzione dei costumi”, erano infatti considerate fra le cause principali dello scadimento della pratica religiosa nel cantone. L’obbligo della santificazione della festa era sempre meno rispettato anche perché le persone, distratte dalle nuove offerte di svago e divertimento provenienti dalle città, non ne conoscevano il significato profondo. Le parole del parroco di Düringen, centro semi-rurale alle porte di Friburgo, riassumono bene come i cambiamenti intervenuti nella società abbiano influito negativamente pure sull’atteggiamento religioso dei fedeli e quindi sul lavoro pastorale del prete. Scriveva nel 1960: “[...] innert den letzten 50 Jahren hat sich das Leben des Priesters gewaltig geändert. Früher konnte der Pfarrer in einer gewissen Geruhsamkeit von seinem Pfarrhof aus, seine Gemeinde leiten. Es gab noch keine Illustrierte, die wie irre Raubvögel in die Familien hinein flattern. Weniger Bedürfnisse und damit weniger Gefahren. Keine Kinos und Samstagabendanlässe. Der Priester von heute bangt um jedem Jugendlichen, der von den Arbeitsstätten viele fremdartige Ideen und neuartige Gepflogenheiten und Anschauungen in die Familien hineinbringt. Nicht mehr überall ist die Familie eine Festung der Religion, eine Schutzstätte der Sittlichkeit [...]. Seine Arbeit [des Pfarrers, ndr] heisst aber Seelsorge, seine Pfarrkinder sind für ihn Sorgenkinder”¹.

Gli atti di pietà e devozione alla base della società parrocchiale tradizionale, perdevano sempre più di importanza con l’allentamento dei vincoli comunitari e l’allargamento dei confini territoriali della parrocchia stessa. La situazione peggiore, dal punto di vista della pratica religiosa, si rilevava in ambito urbano, come le consultazioni domenicali effettuate per la città di Friburgo nel 1956 e nel 1965 testimoniano. Mentre infatti nel 1956 la media di coloro che erano presenti alla messa domenicale (nel giorno della consultazione) si aggirava attorno al 52%, nel 1965 era già scesa al 44%. La partecipazione minore veniva rilevata presso gli uomini in età adulta e il mondo operaio. Per i curatori dell’inchiesta era soprattutto l’avanzare di una civiltà basata sul progresso tecnico e il guadagno immediato, quindi su valori prettamente materiali, ad influire in maniera negativa sul comportamento religioso dei fedeli. Nelle città, inoltre, la comunità parrocchiale per il costante fluire di persone di diversa provenienza geografica, sociale e professionale perdeva sempre più il suo carattere omogeneo e rappresentava sempre meno il centro della vita (non solo religiosa, ma anche sociale) dei fedeli.

Al confronto con la situazione delle città, la pratica religiosa nelle zone rurali del cantone mantenne per tutti gli anni Cinquanta ancora una buona tenuta. In base infatti ai dati

¹ Gebetsanliegen und Gebetsmeinung, in: PD, aprile 1960, 8.

raccolti dall'abate Pilloud nel 1957, solo in 11 delle allora 128 parrocchie esaminate, la media degli uomini (con più di 20 anni) che si recavano in chiesa la domenica scendeva al di sotto del 75%. Generalmente oscillava fra il 60% e il 99%, mentre la percentuale delle messalinanti di sesso femminile era ancora più alta. La partecipazione minore al precetto domenicale era registrata presso gli operai e i commercianti, a conferma dell'influenza negativa esercitata sul comportamento religioso dall'ambiente professionale e dalle migrazioni verso gli agglomerati urbani. Ma anche il mondo delle campagne, come mostrarono i risultati dell'indagine sulla zona della Gruyère, in conseguenza dello sviluppo dei mezzi di comunicazione e dell'industria, perdeva sempre più il suo carattere 'isolato' ed omogeneo. Inoltre, la diminuzione costante nel numero degli addetti all'agricoltura (durante tutto il secondo dopoguerra), contribuì ulteriormente allo sgretolamento dell'universo rurale e delle tradizioni alla sua base. Alla luce di queste considerazioni si può allora comprendere il tono allarmato dei parroci che parlano di una vera e propria "scristianizzazione" delle comunità contadine.

Il diffondersi di uno "spirito edonistico" nella società e il lento dissolversi della tradizionale famiglia cristiana erano, per i nostri parroci, anche fra le cause determinanti il calo delle vocazioni che la diocesi ed in modo particolare il cantone di Friburgo visse negli anni del secondo dopoguerra. Tra il 1936 e il 1975 il numero dei nuovi ordinati si ridusse di quasi il 70%. Mentre inoltre nel 1950 dal cantone di Friburgo proveniva ancora quasi il 65% dei preti diocesani, nel decennio successivo i Friburghesi rappresentavano solo il 44% dei nuovi seminaristi. Il processo di industrializzazione aveva provocato una naturale 'contrazione' della classe contadina, la quale in passato aveva sempre fornito il numero maggiore di sacerdoti. Sotto la spinta della società dei consumi, inoltre, la missione sacerdotale perdeva sempre più di attrattiva e spesso il giovane seminarista si sentiva impreparato per rispondere alle sfide dei tempi moderni. La scarsità di personale ecclesiastico risultava ancora più grave se messa in relazione con l'aumento costante che la popolazione diocesana subì in questi anni. Il numero medio di fedeli per parroco (a livello diocesano) non fece infatti che crescere, passando dagli 821 del 1950 ai 1.327 del 1973. Lo squilibrio non era solo numerico: se nelle piccole parrocchie rurali il parroco risultava spesso "sottoimpiegato" per mancanza di fedeli e di mezzi, in quelle popolose dei centri urbani era invece "sovraccaricato" di lavoro e di fatto impossibilitato ad avere un contatto con tutti i suoi parrocchiani.

Si comprendono allora i costanti richiami e le iniziative prese dal vescovo per favorire nuove vocazioni ed attuare il tanto necessario aggiornamento pastorale. Fin dall'inizio

degli anni Cinquanta come emerge dagli articoli apparsi sull'organo diocesano, si iniziò a capire che siccome la vita (sociale, lavorativa, familiare) delle persone si svolgeva sempre più al di fuori dei confini della parrocchia, la pastorale doveva allora entrare in una dimensione 'sovraparrocchiale'. Per far presa, il messaggio evangelico doveva essere modellato sulle differenti caratteristiche ambientali e sociali delle 'zone' nei quali il fedele era inserito². Negli anni Sessanta furono predisposti nuovi strumenti (commissioni, consigli) per implementare quella che fu definita la "pastorale des ensembles". Ed è sempre in questi anni che si intensificò in diocesi il dibattito sul nuovo ruolo che il sacerdote doveva ricoprire in una società profondamente trasformata. Di qui la proposta di una maggiore ripartizione dei compiti fra laici e preti, affermandosi allo stesso tempo anche l'esigenza di un generale ripensamento della missione sacerdotale.

Di fronte al veloce mutare dei tempi, Charrière non mancò mai di richiamare i suoi fedeli ad approfondire il loro credo e a mostrare una maggiore fedeltà alla chiesa. All'inizio degli anni Sessanta l'oramai vecchio pastore aveva compreso che nella società moderna (sempre più secolarizzata) la religione diventava soprattutto un fatto privato, mentre si riduceva anche il ruolo "pubblico" della chiesa. I fedeli accordavano sempre meno importanza a quelle istituzioni e associazioni che in passato erano l'asse portante del "milieu" cattolico. Nella lettera per la quaresima del 1964, prendendo spunto dalle tentazioni alle quali Gesù fu sottoposto nel deserto, il vescovo invitò i diocesani a resistere alle tentazioni provenienti dal mondo moderno di marginalizzare quelle "institutions qui permettent l'épanouissement de la vie chrétienne dans les âmes". Continuava: "[...] Ces institutions, aujourd'hui, beaucoup même parmi les catholiques non seulement ne les apprécient plus à leur juste valeur, mais les considèrent comme dépassées et même dangereuses. On les compare à un ghetto et l'on nous invite à sortir du ghetto, à abandonner l'esprit de crainte pour aller avec confiance dans le monde"³. I cattolici dovevano certamente operare e integrarsi nel mondo, sottolineò François Charrière, ma senza lasciarsi "corrompere" da questo.

² L'allora direttore del Seminario di Friburgo chiarì perché l'istituzione parrocchiale tradizionale era del tutto inadatta ad implementare la nuova pastorale: "La paroisse est aujourd'hui remise en question: -parce que, dans de nombreux cas, elle ne coïncide plus avec un ensemble humain et qu'elle manque de prise sur les hommes dans leur vie communautaire; -parce qu'elle manque d'un vrai dynamisme missionnaire. Les deux faits sont connexes. Parce qu'elle n'est plus suffisamment (ou plus du tout) en prise sur la vie sociale, la paroisse tend à se replier sur elle-même, sur une communauté de pratiquants trop exclusivement centrée sur les actes culturels, favorisant l'individualisme, encourageant chez les 'fidèles' les attitudes passives" (cfr. AEvF, gr. II, doss. FR. 5/ Doyens FR, Le Presbytérium diocésain et la collaboration pastorale, s.d., 12).

³ François Charrière, Tentations pour l'église. LP pour le Carême 1964, 9.

Sotto le spinte della modernizzazione, dunque, anche in un cantone cattolico ‘per eccellenza’ come quello di Friburgo, si verificarono profondi cambiamenti nei costumi, nella mentalità e nella pratica religiosa delle persone. Nel rapporto sulla missione che si era svolta nel decanato di Friburgo nel 1967, la situazione della chiesa locale era addirittura paragonata a quella delle regioni di diaspora. Si legge: “Il y a aussi tout un monde de personnes qui vivent en dehors des préoccupations de l’Eglise et comme si l’Eglise était en marge des leurs. Et cela aussi dans tous les milieux. L’existence et la présence de non-pratiquants et de non-croyants s’est imposée comme un fait. Il s’agit d’un ‘monde’ qui a son point central en dehors de l’Eglise et de Jésus-Christ. Fribourg n’est plus ‘une chrétienté’ dans le sens fort, mais l’Eglise y est en situation de diaspora”⁴. L’attuazione di una pastorale più aderente alle mutate esigenze dei fedeli ed i vari cambiamenti introdotti dal Concilio Vaticano II in campo liturgico, non erano dunque riusciti a frenare la diminuzione della pratica religiosa nella diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo, come emerge dal rapporto quinquennale di Pierre Mamie, successore di Charrière. Si legge: “La pratique sacramentelle est à peu près générale pour les sacrements de l’initiation reçus par les enfants. Mais dès leur réception la pratique diminue. Elle se fait encore plus rare au niveau des adolescents et des adultes, la pratique dominicale oscillant entre 10%-30% (régions urbaines de diaspora) et 40%-80% (régions rurales de tradition catholique)”⁵.

⁴ Cfr. AEvF, gr. II, doss. FR. 6/Mission 1946-1968, fasc. Décanat de Fribourg 1966-1968, Réflexion pastorale pour la journée du 3 octobre 1967, 1.

⁵ Op. cit., 6.

PARTE TERZA

LA DIOCESI DI LUGANO
A CAVALLO TRA LA REALTA' SVIZZERA E QUELLA
ITALIANA

CAPITOLO I

LA STORIA 'TRAVAGLIATA' DELLA DIOCESI DI LUGANO

1. I confini diocesani

La diocesi di Lugano si estende su tutto il cantone Ticino (2.811 Km²). Essa confina a nord/nord-est con la diocesi di Coira e ad ovest con quella di Sion. I suoi confini meridionali sono invece delimitati ad est dalle sedi diocesane italiane di Milano e di Como (Lombardia), ad ovest di Novara (Piemonte)¹. Le circoscrizioni territoriali sottoposte alla sua amministrazione appartenevano in precedenza proprio alla diocesi di Milano e a quella di Como. Nel settembre 1888 le zone ticinesi furono staccate dalle diocesi lombarde e poste sotto l'amministrazione apostolica di Lugano mediante due convenzioni, stipulate rispettivamente tra la S. Sede e la Confederazione, e tra la S. Sede e il Cantone Ticino. Provengono dalla diocesi di Milano i territori delle valli di Blenio, Leventina, Riviera, la pieve capriasca e le parrocchie di Brissago, Guasca, Moeno e Preonzo. Alla diocesi di Como apparteneva tutto il territorio rimanente. La diocesi di Lugano non fa parte di alcuna provincia ecclesiastica, ma dipende direttamente dalla Santa Sede in base alle convenzioni del 1884 e del 1888. In particolare la convenzione del 13.03.1888 (tra la S. Sede e la Confederazione) attribuiva all'ordinario della diocesi di Basilea il titolo di vescovo di Basilea e di Lugano.

La sede vescovile è a Lugano. In un primo tempo fu fissata temporaneamente a Balerna, nel palazzo vescovile. Nel 1886 la residenza fu stabilita a Lugano in via Nassa 403 (casa Riva-Soldini). Nel 1903 mons. Molo la trasferì al numero civico 404 (casa Vanoni), dove fino ad allora si trovava il seminario. Nel giugno 1937 mons. Jelmini concordò con il governo cantonale la costruzione dell'attuale residenza. La cattedrale è San Lorenzo; i santi patroni sono San Carlo Borromeo (principale) e Sant'Ambrogio (secondario).

La diocesi è oggi suddivisa in sei vicariati. Fino al 1969 erano diciotto e rispecchiavano la struttura voluta dal primo amministratore apostolico Lachat. I vicariati sono detti del Luganese (42 parrocchie); del Malcantone-Vedeggio (36 parrocchie); del Mendrisiotto (35 parrocchie); del Locarnese (75 parrocchie); del Bellinzonese (19 parrocchie); delle Tre Valli (49 parrocchie: Riviera 19, Leventina 22, Blenio 17). Attualmente (in base ai dati dell'Annuario Pontificio del 2008) la diocesi di Lugano

¹ Cfr. cartina (annesso n. 6) in appendice.

comprende: 256 parrocchie (201 di rito romano e 55 di rito ambrosiano), 233.023 cattolici (su una popolazione totale di 306.846 unità), 205 sacerdoti diocesani.

2. La questione diocesana²

A partire dall’XI secolo e sino alla fine del XIX secolo, dal punto di vista ecclesiastico i territori ticinesi come già anticipato furono soggetti in gran parte alla diocesi di Como (180 parrocchie) ed in parte minore a quella di Milano (53 parrocchie). Si consideri, per esempio, che nel 1855 sotto la diocesi di Como si trovavano 93.000 Ticinesi e 33.400 sotto l’arcidiocesi di Milano. Il primo progetto che mirava a separare le terre ticinesi dalle diocesi lombarde risale al periodo napoleonico, epoca in cui il Ticino divenne Cantone Sovrano (Atto di Mediazione, 18 febbraio 1803). Nel 1803 il governo del nuovo Cantone avanzò infatti istanze presso la Dieta Federale e la Santa Sede affinché le sue terre fossero sottratte all’amministrazione delle due sedi italiane e fosse eretto un vescovado indipendente. La questione morì per la reticenza della Santa Sede e per l’opposizione del vescovo di Milano allo smembramento. I Ticinesi dovettero così attendere ancora a lungo prima di veder sorgere una propria diocesi indipendente³. Di fatto, come mette bene in luce Antonietta Moretti nella sua opera, la

² Per questo paragrafo è stata consultata soprattutto Helvetia Sacra, sezione I, volume VI. Arcidiocesi e Diocesi. La diocesi di Como. L’arcidiocesi di Gorizia. L’amministrazione apostolica ticinese poi diocesi di Lugano, a cura di Patrick Braun e Hans-Jörg Gilomen, Basilea-Francoforte sul Meno 1989. Di rilevanza fondamentale è risultata anche l’opera di Antonietta Moretti, La chiesa ticinese nell’Ottocento. La questione diocesana (1803-1884), Locarno 1985. Per un reperimento veloce e sintetico della questione, si rimanda alla voce “Lugano (Diocesi)” ad opera della stessa Moretti, in: Dizionario Storico della Svizzera, <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I11405-1-1.1.php>. Da non dimenticare il volume di Celestino Trezzini, La diocesi di Lugano. Origine Storica, sua condizione giuridica, Bellinzona 1952. Sui rapporti tra Stato e Chiesa nel Cantone Ticino durante l’Ottocento ed in generale sul cattolicesimo ticinese, sono di grande interesse i saggi di Fabrizio Panzera, Chiesa e Stato, Chiesa e società: la ricerca di nuovi rapporti (1803-1830) e La Chiesa ticinese e l’avanzata dello «spirito di secolarizzazione» (1830-1848), in: Raffaello Ceschi (a cura di), Storia del Cantone Ticino. L’Ottocento, Lugano 1998, rispettivamente alle pagine 63-84 e 113-134. Dello stesso autore si veda anche il saggio contenuto nel volume della Storia del Cantone Ticino dedicato al Novecento: Dallo Stato sagrestano alla libertà della Chiesa (1848-1890), 263-296. Sul movimento cattolico ticinese si rimanda nuovamente a Fabrizio Panzera, Società religiosa e società civile nel Ticino dell’Ottocento. Le origini del movimento cattolico nel cantone Ticino (1798-1855), Bologna 1989 e all’appendice curata da Alberto Lepori e Fabrizio Panzera, Il movimento cattolico nel Cantone Ticino (1885-1995), in: Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995, diretto da Francesco Traniello e Giorgio Campanini, Torino 1997, 487-519. L’analisi più recente e omnicomprensiva dei differenti aspetti della vita diocesana è contenuta negli ottimi saggi che fanno parte del complemento alla storia religiosa della Lombardia, a cura di Luciano Vaccaro/Giuseppe Chiesi/Fabrizio Panzera, Terre del Ticino. Diocesi di Lugano, Brescia 2003.

³ Cfr. su questa tematica Fabrizio Panzera, Dalla Repubblica Elvetica alla formazione della diocesi di Lugano, in Terre del Ticino. Diocesi di Lugano, cit., 107-140.

questione diocesana ticinese era essenzialmente una questione politica e la sua soluzione dipese molto da come il governo concepì il suo rapporto con la Chiesa⁴.

Nel 1815 la questione diocesana tornò nuovamente di attualità nell'ambito di un tentativo di riordino della legislazione ecclesiastica. La proposta di un concordato affondò questa volta per l'opposizione dell'Austria, la quale dominava allora la Lombardia. In seguito alla rivoluzione liberale del 1830, si tentò nuovamente di giungere ad una soluzione della questione tramite la Santa Sede. Anche questa istanza non ebbe effetto, sia per il rinnovato rifiuto dell'Austria di cedere alla costituenda diocesi di Lugano i beni della sede di Como, sia per l'atteggiamento ostile del clero ambrosiano. Dopo la nascita del moderno Stato Federale (1848), le diocesi svizzere assistettero a una risistemazione dei loro confini entro il territorio nazionale, mentre l'Amministrazione apostolica di Lugano rappresentava ancora un'eccezione (essendo dipendente da Como e Milano). Le resistenze al sorgere di una diocesi autonoma erano molte, di carattere politico e religioso⁵. Soprattutto il clero ticinese di rito ambrosiano era particolarmente fedele alla diocesi di Milano e attaccato alla sua identità religiosa. Quando l'Austria fu cacciata dal Norditalia nel 1859, il parlamento confederato e il governo ticinese colsero l'occasione per sottrarre unilateralmente il Ticino all'influenza di Como e Milano. La curia romana si oppose all'interferenza statale in questioni ecclesiastiche, ma per i vescovi lombardi divenne oltremodo difficile amministrare (anche pastoralmente) le terre ticinesi, non potendo più circolare liberamente nel cantone. Le leggi anticlericali e le vicende del *Kulturkampf* (1871) provocarono una definitiva rottura dei rapporti con la Santa Sede. Solo dopo l'entrata di cattolici conservatori nel governo ticinese nel 1877 e la fine dello scontro religioso in Svizzera, si posero le promesse per una soluzione della questione diocesana ticinese.

⁴ Per la Moretti si può ripercorrere la storia della formazione della diocesi di Lugano essenzialmente attraverso tre fasi. Nella prima fase, dalla nascita del cantone Ticino (1803) al 1839, la questione diocesana non trovò soluzione soprattutto per l'opposizione dell'Austria e a causa di problemi finanziari. La seconda fase, che si aprì con le leggi anticlericali del 1846 ed arrivò fino alla legge civile-ecclesiastica del 1855, fu dominata dallo scontro fra la Chiesa e lo Stato. Nemmeno in questo periodo di persecuzione il clero ticinese riuscì a mettersi d'accordo e a superare la sua divisione interna tra Romani e Ambrosiani. Come scrive la stessa Moretti: "Benché cosciente della difficoltà e della precarietà della posizione della Chiesa nel Ticino radicale, il clero romano era sempre convinto che una gerarchia indipendente e residente nel Cantone poteva far fronte alle necessità; dal canto suo, il clero ambrosiano era convinto che, in tanta disgrazia, il legame con la diocesi di Milano era l'unica via di salvezza. Questa diversità profonda ebbe un influsso nelle trattative tra la Santa Sede ed i governi cantonale e federale" (cfr. Moretti, *La chiesa ticinese nell'Ottocento*, 19). La terza fase iniziò con la conferenza di Berna del 1860 e si concluse nel 1884. Di fatto il processo che avrebbe poi portato alla soluzione della questione diocesana fu interrotto dallo scoppio del *Kulturkampf* (1871) e poté avanzare a grandi passi solo dopo la morte di Pio IX.

⁵ Per un approfondimento di questi aspetti si rimanda alla già citata opera della Moretti.

Nel 1884 (in base alla convenzione del 1° settembre tra Santa Sede e governo federale) le parrocchie del Cantone Ticino furono separate canonicamente dalle diocesi di Como e Milano. La loro amministrazione apostolica fu affidata a mons. Eugenio Lachat (cacciato dalla diocesi di Basilea durante il *Kulturkampf* nel 1973). Alla sua morte improvvisa avvenuta nel 1886, si procedette ad una sistemazione della questione. Fu infatti sotto l'amministrazione di Vincenzo Molo (1887-1904), successore di Lachat, che si consolidò la diocesi di Lugano. Con la convenzione del 16 marzo 1888, fra la Santa Sede e la Confederazione, si posero i presupposti per l'istituzione di una diocesi ticinese indipendente, anche se ancora vincolata a quella di Basilea. Con la bolla *Ad universam* di Leone XIII (7 settembre 1888) si costituì ufficialmente la diocesi di Lugano e la chiesa di San Lorenzo fu eretta in Cattedrale. Si trattava di un compromesso piuttosto singolare, visto che formalmente era il vescovo di Basilea ad avere il titolo di vescovo di Basilea e Lugano, ma di fatto era l'amministratore apostolico ad esercitare ogni diritto ecclesiastico-religioso in Ticino. La soluzione definitiva della questione diocesana arrivò solo nella seconda metà del XX secolo. Con la convenzione del 24 luglio 1968, fra Santa Sede e Consiglio Federale, cui seguiva la bolla papale dell'8 marzo 1971 (*Paroecialis et collegialis*), fu abolita l'amministrazione apostolica ticinese e formalmente istituita la diocesi di Lugano con piena giurisdizione sulle terre ticinesi. Sotto l'episcopato di mons. Giuseppe Martinoli si dispose poi la separazione canonica della diocesi di Lugano da quella di Basilea. Da questo momento mons. Martinoli si poté fregiare ufficialmente del titolo di primo "vescovo di Lugano". Il 25 aprile 1971, con solenne celebrazione, si inaugurava nella cattedrale di Lugano la nuova diocesi.

3. I rapporti tra Stato e Chiesa: dalla secolarizzazione alla pacificazione⁶

3.1. Nell'Ottocento: l'aspro scontro culturale-religioso e politico

Nella Costituzione del Ticino del 1803 (contenuta nell'Atto di Mediazione) e nella successiva Costituzione Cantonale del 1814, la religione cattolica romana fu proclamata religione del cantone, ma gli ecclesiastici rimasero esclusi dal potere esecutivo e

⁶ Per questo paragrafo sono stati di fondamentale importanza i già citati contributi ad opera di Fabrizio Panzera nella Storia del Cantone Ticino e quelli contenuti in: Terre del Ticino, cit. Sul particolare sviluppo confessionale e politico del Ticino, si veda anche il bel capito di Urs Altermatt, Il Ticino fra Elvetismo e Ticinesimo, in: dello stesso autore, Cattolicesimo e mondo moderno, Locarno 1996, 321-345. Per dettagliate informazioni sugli aspetti giuridici di tali rapporti e i contenuti delle varie legislazioni emanate, si rimanda all'approfondito saggio di Alberto Lepori, Storia dei rapporti giuridici tra Chiesa e Cantone Ticino, in: Terre del Ticino, cit., 378-393.

giudiziario. Diventava così sempre più urgente la necessità di meglio definire i rapporti tra Stato e Chiesa. Al centro della discussione erano soprattutto le immunità ecclesiastiche e la possibilità per i preti ticinesi di esercitare diritti politici. Nonostante il papa avesse consentito al clero del cantone di ricoprire cariche politiche ed amministrative, di fatto il loro esercizio fu reso piuttosto difficile dal governo dei landamani. Per tutto il periodo della Restaurazione, infatti, come scrive Panzera, solo tre o quattro preti riuscirono ad entrare nel Gran Consiglio. Nonostante ciò, per tutta la prima metà dell'Ottocento i sacerdoti in Ticino continuarono ad essere un importante punto di riferimento sociale per le comunità locali. Solo nel 1830, con la fine del regime dei landamani e l'adozione di un nuovo testo costituzionale, il clero ticinese tornò in forze al Gran Consiglio, rappresentando di fatto (con una ventina di seggi) il terzo partito accanto ai liberali e ai moderati. Dopo la rivoluzione liberale del 1839, si ripresentò la questione dei diritti politici degli ecclesiastici. Il regime liberale propose (nella revisione costituzionale del 1842) la loro esclusione da tutti i poteri dello Stato, ma l'elettorato respinse la proposta e rimase dunque irrisolto il problema della partecipazione del clero alla vita politica. A complicare ulteriormente le cose ci pensò la spinosa questione dell'istruzione pubblica, sulla cui promozione in Ticino si discuteva già dagli anni Venti dell'Ottocento. L'introduzione di scuole pubbliche nel Cantone avrebbe intaccato la posizione forte che la chiesa deteneva in campo educativo⁷. I cattolici più intransigenti denunciarono i tentativi di laicizzare la scuola come attacchi alla chiesa e sintomo di tendenze secolarizzanti del liberalismo. Altro fattore di tensione era rappresentato dalla discussione sulla libertà di stampa, la quale rinfocolò le divisioni interne alla chiesa. Alla metà dell'Ottocento il clero ticinese si presentava di fatto diviso in cattolici ultramontani (convinti del primato di Roma e del papa) e cattolici liberali, più favorevoli ad una libera chiesa in un libero stato.

Nel 1846 la maggioranza liberale del governo ticinese convertì in legge due progetti che prevedevano, da un lato, una maggiore sorveglianza dello Stato sull'insegnamento secondario, dall'altro, stabilivano nuove regole riguardo l'ammissione ai conventi. A rendere ancora più difficile la situazione contribuì il bando dei Gesuiti dalla Svizzera, proclamato dalla Dieta Federale nel 1847⁸. Lo scontro politico-religioso si aggravò in tutto il paese, fino a sfociare nel 1847 in una guerra

⁷ Cfr. Fabrizio Mena, La pubblica istruzione, in: Storia del Cantone Ticino. L'Ottocento, 167-182.

⁸ L'11 dicembre 1845 sette cantoni cattolici (Lucerna, Uri, Svitto, Untervaldo, Zugo, Friburgo e Vallese) si unirono in una lega separata (detta *Sonderbund*) con lo scopo di proteggere la sovranità dei cantoni contraenti e difenderli contro eventuali attacchi da parte dei liberali. Nel 1847 la lega fu sciolta e la Dieta Federale decretò il bando dei Gesuiti dalla Svizzera.

civile (guerra del *Sonderbund*), nella quale il Ticino si schierò accanto ai cantoni liberali.

Alla fine del conflitto iniziò un periodo di forte secolarizzazione⁹. Il governo ticinese decretò lo scioglimento di molte comunità religiose e l'incameramento dei loro beni da parte del Cantone. Tra il 1848 e il 1852 furono soppresse la maggior parte delle congregazioni religiose presenti in Ticino (con qualche eccezione) ed i loro beni fatti confluire nelle finanze statali¹⁰. Nel 1852 fu anche sancita la 'secolarizzazione' dell'istruzione magistrale e superiore. Nel maggio 1855 il Gran Consiglio emanò la famigerata legge civile-ecclesiastica, attraverso la quale l'esercizio del ministero ecclesiastico veniva posto strettamente sotto il controllo dello stato. Ogni sacerdote, prima di entrare in funzione, doveva richiedere il placito governativo. Inoltre, tutti i documenti ufficiali della chiesa (bolle, lettere pastorali, encicliche), dovevano essere approvati dalle autorità civili per essere pubblicati. Un mese più tardi fu introdotto nel cantone il matrimonio civile e si espresse la volontà di staccare il Ticino dalle diocesi lombarde. I sacerdoti furono esclusi del tutto dall'esercizio dei diritti politici e dovettero aspettare il 1874 per vedersi riconosciuti i diritti garantiti dalla costituzione federale. In risposta al clima anticlericale che aleggiava in Ticino, a partire dalla metà dell'Ottocento i cattolici si riorganizzarono attorno a nuovi giornali e associazioni¹¹. Nel 1861, per esempio, fu aperta a Lugano la sezione ticinese della *Piusverein*, la "Società Piana" (di fatto l'antesignana di Azione Cattolica), con l'intento di mobilitare il laicato contro gli attacchi scagliati alla chiesa. In seguito assunse sempre più un carattere politico.

L'acutizzarsi dell'anticlericalismo portò in tutta la Svizzera allo scoppio del *Kulturkampf* (1871). La situazione dei cattolici in Ticino peggiorò ulteriormente con l'adozione di misure più restrittive riguardo il *placet* governativo e la sorveglianza della stampa cattolica. La crisi raggiunse il culmine nel 1873 con l'espulsione del vescovo

⁹ In seguito il Ticino fu chiamato a pronunciarsi sul progetto di una nuova Costituzione Federale, elaborato dalla Dieta alla fine della guerra. Si avviò, così, il processo di integrazione economica e doganale del Ticino nel nuovo Stato federativo. La Costituzione della Confederazione Elvetica del 1848 sottoposta a revisione nel 1874 garantiva la libertà religiosa personale su tutto il territorio svizzero, ma lasciava ai singoli cantoni la competenza di regolare i rapporti con le religioni organizzate, ad esclusione dell'erezione di nuove diocesi.

¹⁰ Sul periodo di maggiore contrapposizione tra Chiesa e Stato, cfr. Fabrizio Panzera, *La lotta politica nel Ticino. Il "Nuovo Indirizzo" liberale conservatore (1875-1890) e dello stesso, Dallo Stato sagrestano alla libertà della Chiesa (1848-1890)*, in: *Storia del Cantone Ticino, l'Ottocento*, 263-296.

¹¹ Riguardo l'organizzazione politica e sociale del movimento cattolico nell'Ottocento e Novecento, per il caso specifico del Ticino si rimanda a Luigi Maffezzoli/Fabrizio Panzera/Antonio Gili, *Il laicato cattolico: l'azione ecclesiale, politica e sociale*, in: *Terre del Ticino*, cit., 326-378. Per un ampliamento del discorso sulla situazione generale in Svizzera, cfr. Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989.

Mermillod dalla Svizzera ad opera del Consiglio Federale e la rottura delle relazioni diplomatiche con la Santa Sede. I provvedimenti anticlericali determinarono però nel cantone, come anche nel resto del paese, il rafforzamento della Società Piana e del partito liberal-conservatore. Questo vinse le elezioni cantonali del 1875 e decretò la fine del regime radicale (instaurato nel 1839). Nel 1877 fu inaugurato un periodo politico definito “Nuovo Indirizzo”¹². Il programma della nuova maggioranza prevedeva anche l’introduzione della libertà religiosa e di insegnamento.

Tra il 1884 e il 1888 fu finalmente risolta l’annosa questione diocesana con la creazione di un’amministrazione apostolica e l’affermazione dell’indipendenza del Ticino dalle diocesi lombarde (vedi paragrafo precedente)¹³. Nel 1888 la Convenzione di Bellinzona (tra la Santa Sede e il Cantone Ticino) riconobbe all’amministratore apostolico (mons. Vincenzo Molo) il libero esercizio delle sue funzioni ed abrogò la legge civile-ecclesiastica del 1855. Nel 1886 una nuova legge aveva già attribuito alla Chiesa cattolica lo status di corporazione di diritto pubblico, abolito il placet governativo e di fatto conferito ampia libertà d’azione all’amministratore apostolico. Alle parrocchie fu riconosciuta capacità giuridica e gli furono riconsegnati i beni che nel 1854 erano stati considerati proprietà del comune. L’assemblea parrocchiale aveva anche il diritto di nominare il parroco. Con questa nuova legge civile-ecclesiastica si chiudeva definitivamente il periodo di scontri tra Stato e Chiesa. Nel 1888 fu eretta ufficialmente la diocesi di Lugano.

*3.2. Nel Novecento: il mondo cattolico tra rafforzamento e dissenso*¹⁴

Come scrive lo storico Fabrizio Panzera, il movimento cattolico ticinese “si organizzò nella seconda metà del secolo attorno ai due poli principali: all’associazionismo laicale di orientamento religioso e politico, e la stampa cattolica”¹⁵. Mons. Vincenzo Molo,

¹² Come si legge nel precedentemente citato Dizionario storico del movimento cattolico: “Uno dei meriti del ‘Nuovo Indirizzo’ è la sistemazione giuridica dei rapporti chiesa-stato con la costituzione di una diocesi per le terre ticinesi e l’adozione di una legge sull’organizzazione parrocchiale: tale complesso giuridico è rimasto sostanzialmente immutato fino ad oggi” (489).

¹³ Di fatto la regolamentazione dei rapporti tra Chiesa e Stato in Ticino, raggiunta tra il 1884 e il 1888, è rimasta pressoché la stessa fino agli ultimi decenni del XX secolo. Come unico cambiamento si può registrare la separazione formale dell’Amministrazione apostolica ticinese dalla diocesi di Basilea, sancita dalla Convenzione del 24 luglio 1968 (tra Santa Sede e Consiglio Federale).

¹⁴ Sulle associazioni e sui partiti politici di ispirazione cattolica ticinesi, cfr. il già citato Altermatt, *Il Ticino fra Elvetismo e Ticinesimo*. Per l’autore il mondo cattolico ticinese ha dato un contributo sostanziale all’integrazione del cantone nella compagine nazionale. Per riprendere le sue parole: “[...] il milieu sociale-cattolico funse da cinghia di trasmissione verso lo Stato nazionale. Senza i giornali, le associazioni, e i partiti cattolici, la solidarietà nazionale sarebbe nata molto più tardi o non lo sarebbe affatto” (326).

¹⁵ Fabrizio Panzera, *Il movimento cattolico*, in: DSMC, cit., 488.

l'amministratore apostolico di questi anni, incentivò fortemente l'attività della stampa cattolica (nel 1897 uscì il primo numero dell'organo diocesano "Monitore Ecclesiastico"); fondò l'Unione Operaia Cattolica e aprì le porte della diocesi alla Società di Vincenzo de' Paoli. Il suo successore, mons. Aurelio Bacciarini (1917-1935), ristrutturò l'Azione Cattolica e incrementò la collaborazione con l'organizzazione cristiano-sociale. A lui si deve anche la fondazione del quotidiano legato alla curia "Il Giornale del Popolo" (1926) e della tipografia "Buona Stampa". Gli anni tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento furono dunque molto importanti per il cattolicesimo ticinese, il quale rimase però ancora fortemente influenzato dallo scontro politico. Da non dimenticare, infatti, che all'inizio del nuovo secolo si era avuta nel Cantone una ripresa dell'offensiva anticlericale e una larga diffusione delle idee liberali¹⁶. La crisi economica degli anni Trenta e lo scoppio della seconda guerra mondiale, portarono a una tregua nello scontro tra le due forze opposte (cattolici e liberali). Negli anni successivi riprese la polemica anticlericale, la quale si concretizzerà poi nel 1947 con l'assegnazione della direzione dell'educazione pubblica ad un liberale-radicalista.

Il mondo cattolico dell'immediato secondo dopoguerra si presenta dunque piuttosto compatto e ben articolato. Questi sono i cosiddetti 'anni d'oro' del cattolicesimo ticinese. Il partito cattolico conservatore raccoglie quasi il 38% dei voti, ha due rappresentanti al governo e 24 deputati, è presente sulla scena mediatica con il quotidiano ("Popolo e libertà"). A livello associazionistico le cose vanno ancora meglio: l'Organizzazione Cristiano Sociale Ticinese (OCST) è in piena espansione con oltre 12.000 aderenti (nel 1945) e un settimanale ("Il Lavoro"). Anche l'Azione Cattolica amplia la maggior parte delle sue sezioni, mentre altri gruppi legati alla chiesa sono presenti capillarmente nelle parrocchie ticinesi. I bagni di folla che seguono il passaggio della Madonna Pellegrina (1949) e la partecipazione sentita al Congresso Eucaristico di Mendrisio (1950), rappresentano l'apogeo del cattolicesimo ticinese. Ad infrangere la compattezza del mondo cattolico saranno, oltre alle divisioni interne alle associazioni e

¹⁶ Su questo aspetto cfr. Fabrizio Panzera, *La Chiesa e i cattolici al confronto con il mondo moderno (1890-1950)*, in: *Storia del Cantone Ticino*, 475-516 e Carlo Moos, *Der Tessiner Katholizismus bis Mitte des 20. Jahrhunderts*, in: Urs Altermatt (a cura di), *Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940*, Freiburg 1994, 147-163. Secondo Moos, una delle principali caratteristiche del cattolicesimo ticinese di questi anni, è l'alto grado di conflittualità, dovuto al continuo confrontarsi di religione e politica. Per riprendere le sue parole: "Indessen vermischen sich Religion und Politik im Tessin nicht nur in der unmittelbaren Sonderbundzeit, sondern weit darüber und über den Kulturkampf hinaus bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts in zuweilen geradezu explosiver und seither in sich abschwächender Form letztlich bis auf dem heutigen Tag" (op. cit., 150).

al partito, anche gli sconvolgimenti derivanti dal Vaticano II e dal movimento di protesta del '68.

Sul piano politico, l'alleanza di sinistra stretta nel 1947 tra liberali-radicali e socialisti spinse il partito conservatore-democratico in una situazione di minoranza. Sul piano culturale, dall'interno del mondo cattolico furono mosse forti critiche nei confronti dell'Azione Cattolica, considerata ormai sorpassata nella sua rigida struttura organizzativa e di scarso impatto a livello apostolico. I portavoce del dissenso erano militanti di gruppi giovanili cattolici che, insieme ad alcuni seminaristi e sacerdoti, avevano iniziato a riunirsi a Gazzada già a partire dal 1954. A peggiorare il clima di scontro, anche fra gli stessi cattolici, contribuirono pure le accese discussioni attorno alla nuova legge scolastica. Per molti, infatti, questa non era abbastanza chiara circa l'obbligatorietà dell'insegnamento della religione ed allo stesso tempo non poneva sufficienti garanzie per l'esistenza delle scuole private cattoliche. La decisione del vescovo Jelmini di non opporsi alla legge, nel tentativo di preservare la pace religiosa nel Cantone, gli attirò forti critiche da parte del partito conservatore e da vari settori del mondo cattolico, aprendo di fatto un periodo di profonda crisi¹⁷. Da non dimenticare, inoltre, che negli anni del secondo dopoguerra in Ticino si verificò il passaggio da una società prevalentemente agraria ad una di servizi. Fatto, questo, che influenzò profondamente anche la mentalità e l'identità religiosa delle popolazioni ticinesi (come vedremo in seguito)¹⁸. Paradossalmente, proprio negli anni di maggior turbolenza sociale, tra il 1968 e il 1971, si assistette ad una fase di "pacificazione religiosa" tra le forze politiche e il nuovo Partito Popolare Democratico (ex Partito Conservatore). In questo periodo, infatti, fu ufficialmente riconosciuta l'autonomia della diocesi di Lugano; alla chiesa cattolica e a quella evangelica fu accordato lo status di persone di diritto pubblico (1975) e furono aggiornate le norme sull'insegnamento religioso nelle

¹⁷ Si veda al proposito quanto scritto da Maffezzoli, Panzera e Gili: "La tempesta originata dalla legge scolastica [...] da una parte mise a nudo la sclerosi del mondo cattolico ufficiale (nato dal progetto di Bacciarini, e ripreso dal suo successore, di contrapporre un'alternativa Cristiana al mondo laico), ma dall'altra segnò pure la sconfitta delle speranze di rinnovamento che, in seno agli ambienti giovanili soprattutto, erano legate all'idea di una 'nuova cristianità', ossia di una civiltà sempre ispirata dal cristianesimo ma più in armonia con i nuovi tempi che si stavano aprendo" (cfr. *Il laicato cattolico*, cit., 355).

¹⁸ Carlo Moss mette bene in evidenza gli elementi che caratterizzano il cattolicesimo ticinese di quegli anni: "Letztlich ist erst seit den 1960er Jahren (gleichsam *ex negativo*) eine restlos vergleichbare Entwicklung im Tessiner wie beim Schweizer Katholizismus zu beobachten, und zwar sowohl was das Katholische wie was das Schweizerische anbelangt: es erweisen sich zunehmende (politische) Integrations- und (kulturelle) Identitätsprobleme. [...] Im Tessin mag das alles bedingt oder jedenfalls verstärkt worden sein durch eine gedrängter erfolgte und dadurch abrupter wirkende Umwandlung einer Agrarrepublik in einen Dienstleistungskanton, dieweil die Industrialisierung gleichsam übersprungen worden ist. Katholizismus und Moderne sind sich im Tessin ausserordentlich lange und jedenfalls über den 2. Weltkrieg hinaus scharf entgegen gestanden [...]" (*Der Tessiner Katholizismus*, 162-163).

scuole pubbliche. Nel 1973 erano stati inoltre aboliti gli articoli della costituzione federale lesivi delle libertà dei cattolici. La nuova Costituzione Cantonale del 1997 non ha modificato, nella sostanza, la situazione politica della chiesa cattolica e di quella protestante, ma come afferma Lepori ha instaurato un nuovo clima nei rapporti tra Chiesa e Stato, visto che “il costituente ha indicato esplicitamente un nuovo modo di considerare le Chiese, inserendole nel capitolo dedicato agli organismi sociali [...] riconoscendone così il loro significato quali organizzazioni legittime della società civile”¹⁹.

4. I “pastori” della diocesi dagli anni della modernizzazione a quelli della contestazione

*4.1. L'amministratore apostolico nel difficile periodo del secondo dopoguerra: Angelo Jelmini (1935-1968)*²⁰

Poiché la nostra analisi è centrata sulla situazione religiosa della diocesi di Lugano negli anni Cinquanta, ci limiteremo qui a tratteggiare brevemente la figura dell'amministratore apostolico di quegli anni, mons. Angelo Jelmini, e del vicario generale (poi suo successore), mons. Giuseppe Martinoli. Fino ad oggi la diocesi di Lugano ha avuto cinque amministratori apostolici e sei vescovi titolari. In ordine cronologico, furono: Eugenio Lachat (1863-1886)²¹, Vincenzo Molo (1887-1904), Alfredo Peri-Morosini (1904-1916), Aurelio Bacciarini (1917-1935)²², Angelo Jelmini (1935-1968). Giuseppe Martinoli (1968-1978) fu il primo a potersi fregiare del titolo di vescovo di Lugano. Gli succedettero Ernesto Togni (1978-1986), Eugenio Corecco (1986-1995), Giuseppe Torti (1995- 2004) e Pier Giacomo Grampa (2004-2013). Il 7 dicembre 2013 è stato consacrato nuovo vescovo di Lugano mons. Valerio Lazzeri.

¹⁹ Lepori, Storia dei rapporti giuridici, 392. Per approfondire i rapporti Stato-Chiesa in Ticino, si veda anche il contributo di Pier Virginio Aimone nel volume a cura di Adrien Loretan, *Rapports Eglise-Etat en mutation: la situation en Suisse Romande et au Tessin*, Freiburg 1991, 201-233.

²⁰ Sull'episcopato di mons. Angelo Jelmini, cfr.: Isidoro Marcionetti, *Angelo Jelmini Vescovo*, Locarno 1986; Antonietta Moretti, *Angelo Jelmini 1935-1968*, in: *Helvetia Sacra I/VI. Arcidiocesi e Diocesi. La diocesi di Como. L'arcidiocesi di Gorizia. L'amministrazione apostolica ticinese poi diocesi di Lugano*, a cura di Patrick Braun e Hans-Jörg Gilomen, Basilea-Francoforte sul Meno 1989, 266-269; Michela Trisconi, *L'episcopato di Mons. Angelo Jelmini (1935-1968)*, in: *Terre del Ticino*, cit., 163-175. Si veda anche il libretto commemorativo per il centenario della sua nascita, *Centenario della nascita di mons. Angelo Jelmini*, Lugano 1993 e la voce *Jelmini*, Angelo Giuseppe, redatta da A. Moretti, in: *DSMC*, cit., 503-504.

²¹ Fra parentesi sono riportati gli anni del governo episcopale di ciascun vescovo.

²² Tra il 1934 e il 1936, a causa dell'infermità del vescovo Bacciarini, fu di fatto il vicario generale Alfredo Nosedà ad avere pieni poteri.

Angelo Giuseppe Jelmini resse le redini della diocesi di Lugano per il lungo periodo che va dalla metà degli anni Trenta, all'inizio della contestazione giovanile del '68. Egli nacque a Muralto il 3 novembre 1893. Frequentò le scuole elementari a Tenero, dove la famiglia si era frattanto trasferita, continuò i suoi studi ginnasiali nel seminario minore di Polleggio e quelli liceali nel seminario maggiore di Lugano. Il 28 giugno 1917 fu consacrato sacerdote da mons. Aurelio Bacciarini, il quale lo nominò poi parroco di Bodio. Già in questi anni il giovane Jelmini mostrò un elevato spirito di dedizione nell'alleviare le sofferenze delle popolazioni. Nel 1918, per esempio, si prese cura dei suoi parrocchiani durante l'epidemia di influenza e di febbre spagnola. Nel gennaio 1927 mons. Bacciarini chiamò don Angelo a Lugano ad occuparsi dell'Oratorio maschile, plasmato sul modello e sugli insegnamenti di don Bosco. La capacità e l'energia mostrata alla guida dell'Oratorio, assieme alla sua estraneità alle divisioni interne che affliggevano il clero ticinese, posero le basi per la sua nomina ad amministratore apostolico della diocesi di Lugano.

Eletto Amministratore Apostolico del Ticino nel 1935, fu consacrato nella cattedrale di Lugano il 2 febbraio 1936, a soli 42 anni. Come scrive Michela Trisconi: “[...] uno dei compiti del giovane vescovo fu di evitare fin dall'inizio le spaccature del mondo cattolico, auspicando il ritorno a valori patriottici e religiosi in sintonia con un clima di difesa nazionale spirituale promosso da uno Stato ormai ripiegato su se stesso”²³. Fin dall'inizio il suo governo episcopale, in linea con gli insegnamenti papali, fu caratterizzato da un grande impegno a favore della pace, da una costante preoccupazione per lo scadimento dei costumi cristiani e da un'intensa attività pastorale. Compì infatti ben tre visite alle parrocchie della diocesi (la prima dal 1938 al 1945, la seconda dal 1947 al 1951, la terza dal 1956 al 1962) e dal settembre 1954 al febbraio 1955 si recò nelle Americhe a visitare i numerosi emigrati ticinesi. Durante il suo lungo episcopato (32 anni), scrisse numerose omelie, svariate missive al clero e ben 33 lettere pastorali²⁴. In queste richiamò l'attenzione dei fedeli sull'importanza dell'azione caritativa, sulla necessità di rinvigorire la fede e la vita cristiana in diocesi, sull'urgenza di salvaguardare la famiglia cristiana. Mons. Jelmini prestò inoltre una cura particolare alla formazione del clero e alla promozione dell'Azione Cattolica. Dopo il Concilio Vaticano II non si stancò mai di richiamare i confratelli e i laici a non esitare di mettere

²³ Trisconi, *L'episcopato di Mons. Angelo Jelmini*, cit., 164.

²⁴ Per un excursus sui principali temi trattati da Angelo Jelmini nelle sue lettere pastorali, si veda Carlo Cattaneo, *Le lettere pastorali di Mons. Angelo Jelmini (1935-1968)*, in: *Risveglio*, 4 (1993), 43-47; Fabio Studhalter, *Monsignor Angelo Jelmini attraverso le lettere pastorali (1935-1950)*, Fribourg, *Mémoire de licence fac. Théol.*, Fribourg 1991. La maggior parte delle lettere pastorali verranno analizzate nei capitoli che seguono.

in pratica le raccomandazioni conciliari. Nonostante il vescovo cercò di mantenersi il più possibile estraneo alle questioni politiche, nel periodo in cui gran parte d'Europa era stretta nella morsa del fascismo, non mancò di condannare più volte ogni forma di totalitarismo. Durante gli anni difficili della guerra si fece particolarmente intensa la sua opera a favore delle vittime del conflitto e dei rifugiati, in particolare quelli italiani. In questo periodo fu istituita in diocesi la Caritas (1941) e furono messe in piedi varie attività ed istituti per il soccorso ai più poveri e deboli (si ricordino, per esempio, le iniziative a favore dei disoccupati e per la costruzione di case popolari). Testimonia inoltre l'importanza che il vescovo accordava all'educazione religiosa dei suoi fedeli, la pubblicazione di un nuovo catechismo (1950) e nel 1961 l'istituzione di un ufficio apposito in diocesi. Dal 1952 mons. Jelmini fu decano della Conferenza dei Vescovi Svizzeri, alle cui sessioni partecipò sempre attivamente.

Nel secondo dopoguerra la diocesi di Lugano sembrava attraversata da una nuova ondata di secolarizzazione. Nelle lettere pastorali del periodo il vescovo notava con amarezza che la società si stava abbandonando al laicismo e al materialismo, avvertendo che solo un ritorno ai veri valori del Vangelo poteva salvarla dalla rovina. Di qui la convocazione del secondo Sinodo Diocesano (ottobre 1946), la visita della Madonna Pellegrina (1949) e il Congresso Eucaristico di Mendrisio (1951). Alleato indispensabile nella salvaguardia dei valori cristiani divenne l'Azione Cattolica, alla quale Jelmini dedicò una particolare attenzione. Di pari passo con la 'lotta' contro la scristianizzazione, il vescovo impegnò le sue forze anche nell'opera di rinnovamento del clero ticinese, curando soprattutto la preparazione culturale e pastorale dei sacerdoti. Già a partire dall'immediato dopoguerra, infatti, la scarsità delle vocazioni ecclesiastiche divenne una sua preoccupazione costante²⁵. La seconda metà degli anni Cinquanta furono caratterizzati da un nuovo scontro fra cattolici e forze laiche. Era in discussione l'eventuale riformulazione della legge sull'insegnamento religioso (che non si voleva più obbligatorio) e sulle scuole private. L'atteggiamento imparziale tenuto da Jelmini in questa occasione gli attirò molte critiche, anche da parte del suo clero²⁶. In questi anni di grandi rivolgimenti va anche ricordato l'intenso appoggio dato dal vescovo alla crescita dell'Organizzazione Cristiano Sociale Ticinese (OCST, diretta da

²⁵ Nel 1964, per esempio, riportò il Collegio Papio di Ascona sotto la direzione diocesana.

²⁶ Come già affermato nel paragrafo precedente, Jelmini preferì non entrare nelle polemiche sulla revisione della legge scolastica e non prendere una posizione pubblica. Si impegnò però intensamente, trattando ufficiosamente con il governo per garantire l'ora di religione e la sopravvivenza delle scuole cattoliche. Nel 1958 i rappresentanti dei tre partiti al governo optarono per il mantenimento dello status quo in materia scolastica.

mons. Luigi Del Pietro) e la promozione dell'attività della casa editrice "Buona Stampa".

Dopo la morte di Pio XII si aprì una nuova stagione per la chiesa in generale e quella ticinese in particolare. Mons. Jelmini partecipò attivamente alle commissioni preparatorie del Concilio Vaticano II e poi ai lavori conciliari in qualità di rappresentante dei vescovi svizzeri. Anche nei difficili anni a seguire si mostrò un profondo sostenitore del rinnovamento promosso dal Concilio. Egli era infatti convinto che solo seguendo le linee di condotta delineate da Giovanni XXIII, si potessero affrontare i problemi e le sfide che una società sempre più laicizzata poneva alla chiesa. Angelo Jelmini morì il 24 giugno 1968, prima di vedere riconosciuta l'indipendenza della diocesi di Lugano. Sarà da tutti ricordato per la sua opera pacificatrice e l'intensa attività pastorale e caritativa.

4.2. Il vicario generale (1956-1968) e primo vescovo titolare della diocesi di Lugano (1968-1978): mons. Giuseppe Martinoli²⁷

Giuseppe Martinoli, già vicario generale di Mons. Jelmini, vide risolversi la spinosa questione diocesana con l'istituzione della sede indipendente di Lugano (nel 1971) e l'ottenimento del titolo di vescovo. Il suo episcopato, tuttavia, non fu privo di difficoltà. Si trovò infatti ad operare in una società sempre più secolarizzata, dove le tradizionali forme di religiosità lasciavano il passo a nuovi usi e costumi.

Egli nacque a Marolta il 28 febbraio 1903 e compì i suoi studi nei seminari di Polleggio e di Lugano. L'11 giugno 1927 fu ordinato sacerdote da mons. Aurelio Bacciarini e fino al 1932 fu parroco di Comologno. Da questa data ricoprì la cattedra di filosofia e di diritto canonico al Seminario di Lugano, dove tra il 1949 e il 1950 assunse anche l'insegnamento di teologia morale. Mantenne questi incarichi quasi ininterrottamente fino al trasferimento della facoltà di teologia all'Università di Friburgo. Il 19 dicembre 1949 fu nominato provicario generale. Tra il 1951-1963 e il 1965-1968 rivestì anche la carica di ufficiale del tribunale, mentre nel 1952 fu nominato prelado domestico di Pio XII. Negli anni tra il 1956 e il 1968 contribuì in maniera determinante, in qualità di vicario generale, allo svolgimento della pastorale diocesana. Difatti dal 1961 fu nominato protonotario apostolico con facoltà di amministrare la

²⁷ Sulla figura del vescovo, cfr. Giuseppe Martinoli 1968-1978, in: HS, 1/6, 1989, 269-270 e Antonio Gili, Dal dopo-concilio alla Chiesa del pluralismo (1968-1978), in: Luciano Vaccaro/Giuseppe Chiesi/Fabrizio Panzera (a cura di), Terre del Ticino, cit., 177-183. Si vedano anche le notizie bibliografiche ad opera di Antonietta Moretti, Giuseppe Martinoli, 1968-1978: "In umiltà e carità", contenute nel volume appena citato, parte seconda, 214-215.

cresima e coadiuvò attivamente il vescovo Jelmini, già profondamente indebolito dalla malattia, nello svolgimento della seconda visita pastorale. Alla morte di Angelo Jelmini assunse le redini della diocesi di Lugano quale vicario capitolare, fino alla sua elezione ad amministratore apostolico (e a vescovo di Campi, in Abruzzo) il 30 luglio 1968. Nello stesso anno effettuò la sua prima visita pastorale. Il 22 marzo 1971, dopo la separazione definitiva del Ticino dalla sede episcopale di Basilea, fu investito del titolo di primo vescovo titolare della diocesi di Lugano. Durante il suo governo apostolico prestò grande attenzione all'attuazione delle prescrizioni conciliari. Promosse inoltre il Secondo Sinodo Diocesano (1972 al 1975) che, fra l'altro, portò anche al rinnovamento del Consiglio Pastorale. Nel maggio 1977 presentò le dimissioni per raggiunti limiti di età, ma rimase in carica fino alla nomina del suo successore, mons. Ernesto Togni (nel settembre 1978). Dopo la pensione continuò a collaborare alla pastorale diocesana, in particolare nell'ambito dell'amministrazione della cresima, e poi in qualità di delegato delle religiose diocesane (1982-1983). Si spense a Lugano il 7 dicembre 1994.

Gli anni dell'episcopato di mons. Martinoli, come già anticipato, furono densi di sfide per la chiesa ticinese. Questa si trovò infatti a confrontarsi con una società che si allontanava sempre più dai dettami della religione. Come afferma Antonio Gili, "Egli ebbe l'ingrato compito di reggere le sorti di una Chiesa piuttosto statica per quanto riguardava il suo apparato organizzativo tradizionale e in un periodo di sempre più profondi e celeri mutamenti sul piano dei costumi e delle mentalità"²⁸.

²⁸ Gili, Dal dopo-concilio, 177.

CAPITOLO II

IL CANTONE SOTTO LE SPINTE DELLA MODERNIZZAZIONE

1. Il territorio

1.1. Confini naturali e trasformazioni territoriali¹

Dal punto di vista geografico il territorio della diocesi di Lugano è piuttosto variegato: comprende alpi, pianure, valli, laghi e numerosi fiumi. Geologicamente è suddiviso in due parti: a nord il Sopraceneri, a sud il Sottoceneri². Nel mezzo si estende una regione di valli scoscese. Il Monte Ceneri è stato per anni un confine naturale all'interno del cantone ed ha esercitato una grande influenza sui modi di vita e di produzione della popolazione. Mentre infatti, ancora fino al secondo dopoguerra, nella regione alpina del nord prevaleva la pastorizia, nella regione collinare del sud si aveva invece una civiltà agricolo-contadina. Nel corso degli anni il territorio diocesano ha subito varie trasformazioni.

I primi interventi statali risalgono all'Ottocento. A partire dalla metà di questo secolo, infatti, quando la malattia delle patate provocò nel cantone (e nel resto d'Europa) una nuova ondata di fame e carestia, il governo ticinese attuò una serie di misure per aumentare la produttività della terra. Sono questi gli anni delle più importanti riforme agrarie, con le quali si mirava a liberare le terre ticinesi da antichi usi comunitari e baliaggi³. Già all'inizio del secolo era stata decretata l'abolizione delle decime ecclesiastiche, in base alle quali il clero poteva prelevare una percentuale della

¹ Per la stesura di questo paragrafo sono stati di fondamentale aiuto i saggi di Raffaello Ceschi, *Il territorio e gli abitanti*, in: *Storia del Cantone Ticino. L'Ottocento*, 15-32; *Strade, boschi e migrazioni*, in op. cit., 183-214 e *L'età delle migrazioni transoceaniche e delle ferrovie*, ibidem, 297-332.

² Si veda la divisione "funzionale" del territorio cantonale riportata nello studio ad opera di Elio Venturelli (pubblicato dall'Ufficio Cantonale di Statistica), *Popolazione residente nei comuni ticinesi secondo il censimento federale della popolazione 1980*, Bellinzona 1981, 60. Le due principali aree geografiche del cantone sono ripartite in diverse regioni, subregioni e comprensori. Il **Sopraceneri** è suddiviso nelle regioni di Tre valli: Leventina (alta, media, bassa), Blenio (alta, media, bassa), Riviera; Locarnese e Vallemaggia: Sponda destra, Gambarogno, Verzasca (valle, piano), Melezza (Centovalli, Terre Pedemonte), Onsernone, Vallemaggia (Lavizzara, Rovana, Fondo VM); Bellinzonese: Bellinzona (agglomerati e Morobbia), Piano di Magadino. Il **Sottoceneri** è composto dalla regione del Luganese: Lugano (agglomerati con sponda destra), Valli di Lugano (Vedeggio, Capriasca, Valcolla), Malcantone (alto, medio, basso) e del Mendrisiotto: Chiasso (agglomerati), Mendrisio (con sponda sinistra), Valle di Muggio.

³ Come scrive Raffaello Ceschi: "Le riforme agrarie più incisive furono avviate proprio sotto l'assillo della fame, tra il 1848 e il 1853, con diverse leggi che miravano a sottrarre terre alla pastorizia per consegnarle finalmente alla coltivazione. In queste circostanze il riscatto dei diritti di pascolo fu dichiarato obbligatorio e la trasa fu abolita senza più concedere eccezioni" (cfr. *L'età delle migrazioni transoceaniche*, 300).

produzione agricola in ogni parrocchia. Furono poi introdotti decreti che limitavano o abolivano la pastorizia nei terreni privati e nei fondi comunitari. I fondi comuni adatti alla coltivazione della vite e del gelso furono divisi tra i patrizi, provvedendo anche all'arginatura di fiumi e torrenti. La resistenza a queste misure fu notevole, soprattutto perché, come nota Raffaello Ceschi, sovvertiva un antico ordine economico e sociale. Per riprendere le sue parole: "Le riforme agrarie, che privilegiavano l'agricoltura a danno della pastorizia e miravano a formare un ceto contadino proprietario e immune dalla smania di migrare, fallirono nelle montagne, dove la pastorizia continuò ad esercitare il suo dominio e l'emigrazione il suo richiamo, ma ebbero successo nelle regioni di collina [...]. E se le valli si avviavano al declino demografico ed economico, le regioni di pianura conoscevano promettenti segni di sviluppo [...]"⁴. Nel 1848 Carlo Cattaneo, appoggiato da Stefano Franscini, propose un progetto per la bonifica del Piano di Magadino. Questo prevedeva la messa in vendita di tutte le terre comunali e patriziali, contemporaneamente alla creazione di una società per azioni per finanziare l'impresa. Il progetto affondò di fronte a varie difficoltà economiche e resistenze culturali⁵. Solo nel 1888 furono iniziati i lavori per arginare il fiume Ticino.

Gli interventi volti ad aumentare la produttività del territorio non avanzarono in maniera omogenea e come conseguenza, verso la fine dell'Ottocento, si fecero ancora più marcate le differenze nello sviluppo economico delle due parti del cantone. Al Nord, forti resistenze all'abbandono degli antichi usi comuni non avevano fatto progredire più di tanto l'agricoltura, mentre la stessa pastorizia – caposaldo dell'economia di montagna – subiva una crisi profonda a causa delle imponenti migrazioni verso l'estero. Nei territori meridionali, invece, le riforme agrarie avevano avuto maggiore successo e avevano portato all'impianto di nuove colture, quali il gelso per i bachi da seta e il tabacco. Nonostante però il buon avvio dell'attività manifatturiera, non mancavano gli ostacoli. "Lo sviluppo economico del Ticino – scrive Ceschi – sembrava ostacolato da una duplice barriera: quella delle Alpi a nord, che si sperava di abbattere con un traforo ferroviario, e quella doganale a sud, che precludeva a diverse esportazioni i mercati più prossimi, mentre la politica protezionista inaugurata dal Regno d'Italia dopo il 1870 avrebbe frapposto nuovi ostacoli"⁶. Fino alla metà dell'Ottocento l'industria boschiva

⁴ Op. cit., 305.

⁵ Scrive ancora il Ceschi: "Ma Cattaneo vedeva bene che l'ostacolo maggiore alla bonifica non era nella natura o nelle finanze, l'ostacolo era nell'antichissima consuetudine degli uomini che avevano anteposto la pastorizia all'agricoltura, l'uso comune delle terre alla proprietà privata, riservando al pascolo ampie distese. E per vincerlo non bastavano le leggi dello Stato, ci voleva la rivoluzione di un 'ordine sociale'" (op. cit, 302).

⁶ Ceschi, L'età delle migrazioni, 307.

rimase una grande fonte di ricchezza, ma declinò in maniera decisiva negli anni successivi per l'intenso e spesso non regolato sfruttamento delle foreste ticinesi.

L'Ottocento è anche il periodo al quale risalgono i primi interventi pubblici a livello infrastrutturale. All'inizio del secolo le comunicazioni fra le varie parti del Cantone erano ancora piuttosto difficili, a causa del terreno accidentato e della cattiva condizione delle strade esistenti. Ma già a partire dal 1850, i lavori pubblici per la costruzione di strade e ponti, insieme all'esportazione di prodotti forestali e manodopera, costituivano le principali fonti di entrata dell'economia locale. Il Ticino divenne uno dei cantoni più attivi nella politica stradale e lo Stato ne fu il principale artefice. Difatti, per la sua particolare posizione geografica, il Ticino ha ricoperto soprattutto durante il 1800 un importante ruolo nel traffico transalpino: il San Gottardo univa l'Italia all'Europa settentrionale, il San Bernardino collegava Milano e Genova alla Svizzera Orientale. I fiumi Ticino e Verbano, poi, erano importanti vie per il trasporto di merci e persone. L'intervento umano che influì maggiormente non solo sul territorio, ma anche sull'economia e sugli assetti sociali e culturali dell'intera regione, fu la costruzione della ferrovia del San Gottardo. Nel 1869 Italia, Svizzera e Germania si impegnarono a finanziare l'imponente impresa che doveva finalmente collegare il Sud con il Nord delle Alpi. I lavori iniziarono nel 1872 e nel 1883 la nuova linea ferroviaria cominciò a trasportare inaspettate quantità di uomini e merci⁷. Il settore che ne beneficiò maggiormente fu quello del turismo. L'afflusso di notevoli masse di persone nelle zone di montagna e di lago, stimolò anche la costruzione di nuove infrastrutture (telegrafo, illuminazione a gas, alberghi e altre strutture di svago). Si consideri, per esempio, che tra il 1880 e il 1893 gli alberghi del cantone erano aumentati da 20 ad oltre 100. Iniziò anche la costruzione di linee ferroviarie regionali (come quella del Monte Generoso nel 1890, la Locarno-Bignasco nel 1908) e nel 1894 si regolò lo sfruttamento dei corsi d'acqua per la produzione di energia elettrica. Ormai l'ostacolo principale all'espansione del commercio, e dell'economia ticinese in generale, erano le barriere doganali.

⁷ Nel 1883, durante il primo anno di esercizio, la ferrovia del San Gottardo "trasportò oltre un milione di viaggiatori, il quintuplo del previsto, e merci per quasi mezzo milione di tonnellate, circa il doppio del quantitativo ipotizzato e cento volte il traffico mercantile sulla carrozzabile attorno al 1850" (Ceschi, *Strade, boschi e migrazioni*, 328).

1.2. Urbanizzazione e mutamento del volto del paese nel secondo dopoguerra⁸

Già a partire dalla metà dell'Ottocento, come esaminato in precedenza, lo Stato ticinese ha intrapreso varie misure per aumentare la produttività e la viabilità del cantone. Tuttavia gli interventi che hanno maggiormente contribuito a cambiare il volto del paese, sono avvenuti nel secondo dopoguerra. L'intensa modernizzazione e urbanizzazione di questi anni hanno infatti profondamente modificato le antiche strutture territoriali e le tradizionali forme di cultura sottostanti. E' soprattutto a partire dagli anni Cinquanta con la costruzione di nuove strade e autostrade, l'ingigantimento dei centri cittadini e la formazione di nuovi agglomerati urbani che nel paesaggio del Ticino iniziò a formarsi quella che Tita Carloni definisce la "città diffusa". Per riprendere la definizione dell'autore: "Si usa chiamare con questo termine quella forma insediativa piuttosto estesa e confusa, nella quale è difficile riconoscere i lineamenti della città tradizionale, con i suoi limiti formali e la sua specifica fisionomia. La 'città diffusa' è un organismo complicato, aggregato generalmente lungo importanti assi di circolazione, contrapposto ad adiacenti zone di territorio semi-abbandonato, dove sono scomparse le antiche attività agricole senza che siano maturate nuove forme d'uso o che vi sia ritornata una qualche forma di equilibrio naturale"⁹. Città e campagna si fondono insieme, scompaiono le forme di cultura tipiche del mondo contadino, artigiano e borghese, per dare spazio ad un insieme eterogeneo e dai confini poco definibili.

Nella seconda metà dell'Ottocento erano state inaugurate importanti strade ferroviarie (Chiasso-Lugano e Locarno-Bellinzona-Biasca; il San Gottardo) ed erano sorte nuove fabbriche manifatturiere, ma non furono però intaccati più di tanto i tradizionali modi di produzione e di vita. Verso la fine del secolo le nuove infrastrutture ferroviarie incentivarono la crescita di Lugano e in misura minore anche di Locarno, Chiasso, Bellinzona e Mendrisio. Le città si ingrandivano a scapito dei grandi centri valligiani o di pianura (come, per esempio, Airolo e Intragna)¹⁰. Molti dei lavoratori che vi arrivavano, continuarono però ad abitare nelle loro comuni di origine. E' tra il 1950 e il 1960, quando iniziò anche la costruzione di grandi opere per lo sfruttamento

⁸ Sulle principali trasformazioni territoriali intervenute nel Ticino nel secondo dopoguerra, si veda il capitolo ad opera di Tita Carloni, *La grande trasformazione del territorio*, in: *Storia del Cantone Ticino*. Il Novecento, 671-700.

⁹ Carloni, *La grande trasformazione*, 671.

¹⁰ Per riprendere ancora le parole di Carloni: "Si andava dunque formando sul territorio un più moderno anche se rudimentale rapporto città-campagna alla maniera europea, con i centri maggiori, le industrie, le cave e i cantieri attestati lungo l'asse ferroviario principale e una campagna circostante assai estesa, serbatoio di manodopera assuefatta a vivere contemporaneamente la condizione di contadino e di operaio (o impiegato)" (op. cit., 678).

dell'energia elettrica, che si trasformò l'aspetto tradizionale della campagna ticinese e con essa i modi di vita del mondo contadino e pastorale. Non era l'infrastruttura in sé ad intaccare l'equilibrio dell'universo agricolo-alpino, ma il fatto che molti iniziarono a spopolare le valli per recarsi a vivere nei centri maggiori. Come scrive ancora Tita Carloni: “Nelle aree urbane e nei villaggi un tempo appartenenti alla cultura dei contadini e degli artigiani ebbe inizio alla fine degli anni Cinquanta una crescita vigorosa, determinata dall'inurbamento dei ticinesi scesi al piano, da una cospicua ondata immigratoria di italiani, ma anche dall'arrivo di svizzero-tedeschi e romandi impiegati nelle banche, nelle assicurazioni, nelle industrie e nelle imprese”¹¹. L'industria edilizia conobbe un periodo di grande espansione: nelle città sorsero comprensori abitativi e palazzoni commerciali. Anche la campagna ticinese si inurbava sempre di più, diventando di fatto una periferia cittadina. L'aumento della motorizzazione e la costruzione di nuove autostrade (o l'allargamento delle vie cantonali), se da un lato faceva uscire dall'isolamento geografico i paesetti valleggiani e montanari, dall'altro intaccava profondamente la loro antica struttura¹². I centri storici delle città iniziarono a cambiare volto. I palazzi antichi furono spesso abbattuti per far posto a nuovi e più capienti costruzioni. Ovunque avanzava quella che abbiamo già precedentemente definito la “città diffusa”¹³. La sua caratteristica principale, l'alta mobilità degli individui, intaccava l'antico equilibrio tra città e campagna (tra centro e periferia), influenzando profondamente anche sui comportamenti sociali degli abitanti. In uno studio dell'Ufficio Cantonale di Statistica sulla popolazione ticinese tra il 1880 e il 1980¹⁴, si sottolineava che il luogo di nascita e quello di residenza degli individui coincidevano sempre di meno, a conferma dell'aumentata mobilità delle persone. Alla fine del XIX secolo ancora i 3/4 degli abitanti del cantone erano nati là dove avevano la

¹¹ Op. cit., 682.

¹² Per far posto a nuove strade e vie di comunicazione, furono effettuati tra il 1950 e il 1960 grandi sventramenti lungo gli assi principali nei comuni di Balerna, Genestrerio, Capolago, Maroggia, Giubiasco, Gordola e Brissago. Nel 1961 fu anche iniziata la costruzione dell'autostrada (a quattro corsie) da Chiasso ad Airolo (terminata nel 1986) e nel 1980 fu aperta la galleria autostradale del San Gottardo.

¹³ La città diffusa, specifica il già citato autore, “[...] si estende praticamente ovunque, anche in fondo alle valli e sulle montagne. Queste si specializzano non tanto come luoghi di produzione quanto come luoghi di consumo e di ricostituzione della forza lavoro. Valli e monti vengono frequentati soprattutto nei tempi di non-lavoro: il fine settimana, le brevi vacanze intermedie, le più lunghe vacanze estive [...]. Si può ormai affermare che l'antico territorio dei pastori-contadini è diventato in certo qual modo una componente indispensabile della città, con mansioni specifiche e attrezzature corrispondenti” (Op. cit. 690-691). Sulle cime dei monti sorgevano ovunque teleferiche e funivie che rendevano l'accesso più facile e veloce. “Finisce dunque che ogni punto del territorio, anche il più discosto e lontano è collegato direttamente, grazie a vari mezzi meccanici, alle residenze e ai luoghi di lavoro urbani [...]. Il Ticino appare sempre più come un'unica area organizzata in funzione delle esigenze di una società soprattutto terziaria” (op. cit., 692).

¹⁴ Cfr. per questi dati Dania Suckow-Poretti, Censimento della popolazione 1980. Primi dati strutturali, Bellinzona 1982.

residenza; solo l'11% era nato all'estero e l'1,4% in altri cantoni. A partire dagli anni Quaranta del Novecento, invece, iniziò ad aumentare il numero delle persone nate all'estero, in altri comuni del cantone o in altri cantoni. Nel 1980, ormai solo il 30% dei Ticinesi era nato nel comune dove risiedeva, altrettanti in altri comuni del cantone ed oltre il 26% all'estero¹⁵.

Le trasformazioni appena descritte sono da tenere ben presenti se si vuole comprendere come mai proprio negli anni Cinquanta iniziarono a sfaldarsi modi di vita e di pensiero che per decenni, se non secoli, avevano caratterizzato le popolazioni rurali. Già solo considerando l'evoluzione topografica del Ticino nel secondo dopoguerra, si vede chiaramente come la campagna fu gradualmente fagocitata dalla città, la quale 'impose' anche nuovi comportamenti esistenziali. Per questo il cantone Ticino rappresenta l'esempio maggiormente visibile delle trasformazioni che i processi di industrializzazione e urbanizzazione inducono non solo sulle strutture produttive e sull'aspetto di un determinato territorio, ma anche sulla mentalità e i costumi delle persone che ci vivono.

2. Le risorse economiche

2.1. Il forte intervento statale: l'economia ticinese dalla stagnazione allo sviluppo¹⁶

Alla fine della seconda Guerra mondiale l'economia ticinese si caratterizzava per la scarsa produttività dell'agricoltura, l'arretratezza dell'industria, il basso salario medio e un forte intervento statale. Perfino il settore del turismo, che pure aveva vissuto una certa espansione dall'inizio del XX secolo, stagnava. L'isolamento del cantone e l'alta percentuale di emigrazione, non facevano che peggiorare la situazione. Il benessere di cui godeva la popolazione risultava in generale piuttosto basso, visto che il reddito sociale del Ticino era inferiore del 20% alla media nazionale, con grandi disparità fra le

¹⁵ Op. cit., 54. Il Locarnese e il Luganese si presentavano negli anni Ottanta come le regioni con la popolazione più in movimento (solo il 56% dei suoi abitanti era nata in Ticino). I distretti di Blenio e della Vallemaggia risultavano invece quelli con la popolazione meno dinamica (con rispettivamente l'89% ed il 79% degli abitanti nati nel Cantone).

¹⁶ Su questo aspetto, di grande aiuto sono stati i capitoli ad opera di Silvano Toppi, *La crescita economica (1945-1975): la scommessa industriale*, e *La crescita economica (1945-1975): la ricerca di aperture e l'avvento del terziario*, in: Raffaello Ceschi (a cura di), *Storia del cantone ticino. Il Novecento*, Bellinzona 1998, rispettivamente alle pagine 593-614 e 615-640. Molto interessante è anche lo studio di Angelo Rossi, *E noi che figli siamo... Cento anni di sviluppo economico nel Ticino*, Lugano 1988. Per approfondire il tema della politica economica ticinese nel secondo dopoguerra, cfr. Martino Rossi, *Dal più stato al meno stato: politica economica e finanze pubbliche nel Ticino del secondo dopoguerra*, Lugano 1984.

regioni urbane e quelle rurali. Gli anni del secondo dopoguerra furono dunque caratterizzati da un forte intervento dello stato a sostegno dell'economia.

Gli investimenti pubblici in campo agricolo iniziarono già nel 1946, volti soprattutto a frenare il preoccupante spopolamento delle valli e la contrazione delle aree coltivate. Dai dati elaborati dall'economista Angelo Rossi risulta che mentre nel 1929 i contadini ticinesi coltivavano ancora 40.000 ettari di terreno (inclusi i boschi e le selve), nel 1939 l'estensione della superficie coltivata era scesa a 35.685. Nel 1980, infine, le terre adibite all'agricoltura non superavano i 16.556 ettari. Per fare ancora un altro paragone, se negli anni tra il 1911 e il 1944 erano state abbandonate solo 33 alpi, nel ventennio successivo ne furono disabitate 200. In generale, nota Rossi, dal 1955 in poi l'ampiezza delle aziende agricole ticinesi è diminuita di 526 ettari l'anno. Nel secondo dopoguerra si assistette dunque in Ticino ad un lento disgregarsi del mondo rurale: nel 1940 il settore primario occupava ancora il 30% degli attivi; quarant'anni dopo non impiegava più del 2-3% della popolazione¹⁷.

Anche in campo industriale l'intervento fu massiccio e prese il via con l'emanazione di un decreto per l'esenzione fiscale delle industrie che si impiantavano in Ticino¹⁸. Seguì nel 1951 la legge per la promozione dell'industria e dell'artigianato, la quale prevedeva finanziamenti diretti nei due settori. Dal 1950 agli anni Sessanta, in Ticino sorsero 287 nuove fabbriche e crebbe il volume dell'occupazione, ma il settore industriale presentava ancora vari elementi di debolezza. Fra questi, l'alta presenza di manodopera straniera, la concentrazione delle fabbriche attorno alle zone di Lugano, Mendrisio e Chiasso, una forte dipendenza dal resto della Svizzera (in particolare quella tedesca) e la prevalenza spropositata del settore dell'abbigliamento¹⁹. “Quantitativamente nota Silvano Toppi durante gli anni euforici la scommessa industriale sembrerebbe vinta. Nei venti anni del dopoguerra, dal primo intervento politico promozionale dello Stato, raddoppia il numero delle aziende, triplica il

¹⁷ Per questi dati cfr. Rossi, E noi che figli siamo, cit., in particolare le pp. 93 e ss.

¹⁸ Afferma Silvano Toppi: “Estendere l'industrializzazione anche alle zone rurali, perlomeno a quelle del fondovalle, è l'obiettivo (o la speranza) che conquista tutto il cantone in questo periodo postbellico, al di là di ogni considerazione possibile sulla riattivazione dell'agricoltura o sulle prospettive turistiche. I motivi sono diversi: un'esaltazione quasi ideologica dell'industria, la fondamentale attività dell'epoca moderna; la certezza che l'industria è l'unica attività veramente creatrice di occupazione e reddito; la necessità per il Ticino di avere finalmente una risposta all'insufficienza di posti di lavoro, in particolar modo per la manodopera qualificata” (La crescita economica, 598-599).

¹⁹ I risultati, dunque, non corrisposero alle aspettative e all'impegno profuso. Fra le cause, ancora secondo Toppi: “[...] la lontananza dai mercati principali con la penalizzazione dei costi di trasporto; la carenza di spirito imprenditoriale-industriale e la quasi inevitabile dipendenza dalle iniziative extra cantonali [...]; la scarsa propensione a un'utilizzazione più creativa e quindi più rischiosa del risparmio cantonale [...]; la predilezione, invece, per gli investimenti immobiliari ritenuti più sicuri e più remunerativi in tempi brevi; la mancanza di coordinamento nelle attività governative, con forti sproporzioni tra l'impegno finanziario e la politica economica [...]” (op. cit., 600).

personale. La metallurgia e l'industria delle macchine sono i due rami che conoscono la maggiore espansione, anche se è sempre l'abbigliamento il ramo dominante. Il settore industriale contribuisce a creare il 40 per cento del reddito cantonale. Qualitativamente la scommessa è però persa: la crescita industriale è stata più estensiva che intensiva"²⁰. Gli interventi statali furono ingenti anche nel campo delle infrastrutture. Tra il 1950 e la fine degli anni Sessanta furono costruite le centrali idroelettriche che sfruttavano la forza idrica della Maggia e del Brenno. Nel 1958 nacque anche l'Azienda elettrica ticinese (ET)²¹. Ed è sempre negli Cinquanta che il Canton Ticino iniziò il suo lavoro di lobby a Berna per la costruzione dell'autostrada del San Gottardo. Nonostante vari disaccordi tra governo federale e governo cantonale, la costruzione del traforo stradale del San Gottardo (come autostrada nazionale) fu approvata dalla Confederazione, con generosi finanziamenti, per gli anni 1969-1978. Scrive ancora il Toppi: "Dalla metà degli anni Cinquanta sino all'inizio degli anni Settanta non c'è praticamente valle ticinese cui non siano stati prospettati o promessi collegamenti o aperture a nord con altre valli, con altri cantoni, con altre nazioni. Riaffiora una sorta di mitologia storico-economica che suggerisce di spezzare l'antico isolamento, di creare collegamenti regionali infra-alpini, di rianimare con le vie di comunicazione le montagne e si ha un proliferare di progetti [...]"²².

2.2. Immigrazione straniera e crescita del settore industriale dalla fine degli anni Cinquanta

Oltre agli interventi statali, anche la favorevole congiuntura internazionale di quegli anni, con i mercati in forte espansione e una maggiore integrazione dei paesi industriali, contribuirono al decollo dell'economia ticinese. L'afflusso di manodopera dell'estero in particolare stagionale e frontaliera dall'Italia aumentò in maniera decisiva il numero di persone attive nei vari settori economici, senza gravare troppo sulla spesa pubblica (scuole, servizi, ecc...). Si consideri, al proposito, che tra il 1888 ed il 1980 la parte attiva della popolazione ticinese aumentò dell'81% (mentre la popolazione in generale del 120%). Nello stesso periodo crebbe anche il reddito pro capite, pur rimanendo sotto la media nazionale. Dal 1960 in poi, dunque, il Ticino visse una fase positiva di sviluppo economico, caratterizzata come nel resto della Svizzera da una forte

²⁰ Op. cit., 609.

²¹ Su tali aspetti in particolare, cfr. Toppi, *La crescita economica*, 618-624.

²² Toppi, op. cit., 620.

espansione dell'industria. All'inizio degli anni Cinquanta il settore primario occupava ancora quasi un quinto della popolazione attiva, ma in un solo decennio l'intenso esodo dalle campagne ridusse drasticamente il numero dei lavoratori agricoli (cfr. tabella n. 1 qui sotto)²³.

Tab. 1: Ripartizione della popolazione attiva ticinese per settori di attività

Settori	1900	1910	1920	1930	1941	1950	1960	1970	1980
Primario	45,5%	41,4%	40,4%	31,1%	27,5%	18,0%	12,4%	4,9%	3,2%
Secondario	33,2%	31,8%	32,6%	37,1%	37,4%	43,6%	44,6%	43,2%	31,1%
Terziario	21,3%	26,8%	27,0%	31,8%	35,1%	38,4%	42,9%	51,9%	65,7%

Fonte: Dania Suckow-Poretti, Censimento della popolazione 1980, 68.

Gli addetti all'agricoltura in Ticino avevano iniziato a contrarsi a vantaggio degli altri settori dagli anni Trenta del Ventesimo secolo, mentre prima costituivano la maggioranza della popolazione attiva (ancora il 52,3% nel 1888). Fu però soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, che furono decisamente superati in numero dagli impiegati nell'industria (cfr. tabella n. 1 e tabella n. 2). Nello stesso periodo crebbe notevolmente anche il terziario che già nel 1930 impiegava più persone del settore agricolo. Il campo dei servizi si espandeva inoltre ad un tale ritmo, che nel 1970 registrava più addetti di quello industriale. E' stato addirittura affermato che in Ticino, dagli anni Sessanta in poi, è avvenuta una sorta di "terziarizzazione" dell'economia. Nel 1980, infatti, il 66% della popolazione attiva ticinese aveva un impiego nel terziario. Da sottolineare che lo squilibrio presente nel cantone fra i tre settori di attività, si discosta dall'andamento registrato invece a livello nazionale. In Svizzera, negli anni Ottanta, l'agricoltura e l'industria occupavano proporzionalmente il doppio delle persone rispetto al Ticino.

²³ Per una ripartizione più dettagliata, si veda anche la tabella n. 2.

Tab. 2: Persone esercitanti una professione, per classi economiche, dal 1910 (numeri proporzionali per mille)

Classi economiche	1910	1920	1930	1950	1960	1970
agricoltura, selvicoltura	414	404	311	180	105	49
miniere e cave	12	5	12	14	14	11
industria e artigianato	314	321	362	423	446	422
commercio, banca, assicurazione	48	60	70	99	131	195
industria alberghiera	42	38	54	50	58	65
comunicazioni e trasporti	71	65	65	66	93	91
servizi pubblici e privati	54	54	63	84	74	100
economia domestica	40	41	48	49	46	31
disoccupati				6	3	4
stabilimenti	5	12	15	29	30	32
totale	1000	1000	1000	1000	1000	1000

Fonte: Annuario Statistico del Cantone Ticino 1975, 83.

3. La popolazione

3.1. Densità demografica e flussi migratori

3.1.1. La fuga verso l'estero durante l'Ottocento

Il Ticino è uno dei cantoni più estesi della Confederazione e, fin dall'inizio dell'Ottocento, anche uno dei più popolosi. Per tutta la prima metà del XIX secolo la popolazione crebbe a ritmo sostenuto, sebbene inferiore alla media nazionale. Nel 1850 raggiunse i 118.000 abitanti, ma iniziò poi a decrescere, a causa della scarsità delle risorse, della stagnazione dell'agricoltura e della forte emigrazione. Per la presenza di estese montagne e di vari corsi d'acqua, gli abitanti si concentravano soprattutto nella zona del Sottoceneri. Lugano era il centro urbano più grande. Un nuovo impulso alla crescita demografica fu dato dall'inaugurazione della ferrovia del San Gottardo nel 1882. Oltre a favorire un maggior afflusso di lavoratori stranieri e di turisti, la nuova linea ferroviaria portò indirettamente anche al miglioramento delle condizioni di vita delle popolazioni locali. E' però solo a partire dal secondo dopoguerra, in concomitanza con lo sviluppo dell'economia e il grande afflusso di lavoratori stranieri (principalmente dall'Italia), che si ebbe un'inversione di tendenza nella curva demografica (cfr. tabella

n. 3 e n. 4). La popolazione in Ticino iniziò infatti ad aumentare in maniera decisamente superiore che nel resto della Svizzera.

Tab. 3: Popolazione presente il Ticino in base alla provenienza

anno	totale	Ticinesi	altri Svizzeri	stranieri
1850	117.759	109.422	517	7.827
1900	138.638	106.628	1.840	18.283
1950	175.055	127.110	17.799	30.146
1980	265.899	164.857	34.957	66.085

Fonte: DSMC, 491.

Tab. 4: Composizione della popolazione presente in Ticino per lingua e religione

anno	italiano	tedesco	cattolici	protestanti	altre
1900	134.774	3.180	135.828	2.209	601
1950	155.604	15.907	160.775	10.792	3.488
1980	223.108	29.464	231.771	20.091	4.037
1990	233.710	27.525	235.669	20.527	25.985

Fonte: DSMC, 491.

L'emigrazione, come affermato, fu una delle cause principali della stagnazione demografica di fine secolo. Come nel resto dell'arco alpino, la mobilità delle persone che vivevano nelle zone di montagna era piuttosto elevata: si spostavano da un luogo all'altro a seconda dei differenti lavori stagionali (transumanza, lavori agricoli, ecc.)²⁴. L'emigrazione ticinese si rivolse anche verso l'estero. Già a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, gli abitanti del cantone partirono alla volta di Francia, Inghilterra e Stati Uniti. La grande carestia di metà secolo e le disastrose alluvioni del 1868 spinsero ulteriormente molti giovani a cercare fortuna oltre oceano, allettati anche dalla scoperta dell'oro in California e Australia. Negli anni Settanta una seconda ondata migratoria si diresse verso l'America Latina, in particolare l'Argentina. Ne furono duramente colpite soprattutto le valli e i piccoli villaggi delle zone montanare del Sopraceneri. Queste

²⁴ «I ticinesi scrive Raffaello Ceschi avevano tre modi principali di migrare, due stagionali e un terzo con più ampi ritmi temporali, che si distribuivano pressappoco secondo la tripartizione dei paesaggi agrari. Le regioni meridionali di lago e di collina davano una migrazione estiva di artigiani edili: muratori, tagliapietre, marmorini, stuccatori, decoratori, e capimastri. Le zone alpestri e pastorali al settentrione conoscevano una migrazione invernale di servizi e piccoli commerci: domestici, caffettieri, lattai, fruttivendoli, marronai, cioccolatai. Le rustiche e scoscese valli intermedie povere di terra facevano partire uomini un po' in tutte le stagioni e per svariati mestieri [...]» (Ceschi, Strade, boschi e migrazioni, 206).

iniziarono inesorabilmente a spopolarsi, ponendo le premesse per lo squilibrio esistente nello sviluppo demografico, ma anche economico, del cantone. Come scrivono Luigi Lorenzetti e Raffaello Ceschi: “Già alla fine dell’Ottocento, e forse anche prima, si delinea così un cantone che procede a due velocità: quello delle valli in cui l’emorragia demografica riflette il disgregarsi del tessuto economico tradizionale, e quello dei fondivalle e del piano in cui la crescita demografica rispecchia i rapidi progressi della modernità”²⁵. La disparità tra montagna e pianura rimarrà fino all’inizio degli anni Sessanta del XX secolo.

Il fenomeno migratorio, oltre che influire sulla consistenza demografica del cantone, ebbe un forte impatto anche sulla sua economia. Raffaello Ceschi ci ricorda, infatti, che nel primo censimento federale del 1850 l’emigrazione fu annoverata come l’industria maggiormente estesa in Ticino. Si chiede allora l’autore: “Quali effetti ebbero sul Ticino le migrazioni transoceaniche? Non è facile allestire un bilancio, ma, per cominciare con le voci passive, è assodato che in alcune valli del Sopraceneri, l’esodo procurò tali squilibri demografici da sfibrare il tessuto sociale e svuotare villaggi, inselvaticare il territorio e compromettere l’economia agricola, come avvenne soprattutto nella Vallemaggia. [...] Però l’esperienza migratoria, vissuta coralmemente nel dialogo continuo tra le comunità separate dall’oceano e nel confronto tra vecchio e nuovo mondo, spalancò gli orizzonti dei montanari delle Alpi e li predispose ad accogliere gli strumenti della modernità. [...] Dalle Americhe affluirono in Ticino capitali ingenti che in parte contribuirono al suo risveglio economico e furono incanalati nella costruzione di infrastrutture turistiche e ferroviarie regionali. I risparmi raggranellati in California fecero praticamente sorgere le prime banche nel cantone [...]”²⁶.

3.1.2. L’inversione di tendenza nel secondo dopoguerra.

Nel secondo dopoguerra, come già anticipato, si verificò una decisiva inversione di tendenza nell’andamento demografico e nei flussi migratori del Ticino. Grazie all’intenso sviluppo economico di questi anni, da cantone tradizionalmente esportatore di forza lavoro, divenne una calamita per migliaia di lavoratori provenienti dall’estero,

²⁵ Luigi Lorenzetti e Raffaello Ceschi, Il bilancio demografico, in: Raffaello Ceschi (a cura di), Storia del Cantone Ticino. Il Novecento, 703-726. Tra il 1861 e il 1901, per esempio, l’11% degli Svizzeri emigrati all’estero proveniva dal Ticino

²⁶ Ceschi, L’età delle migrazioni, 320.

in particolare dall'Italia (cfr. tabella n. 5)²⁷. Negli anni del boom economico tutta la Svizzera, in generale, fu la meta preferita degli emigranti d'oltralpe. E' stato calcolato, infatti, che nel 1956 anno centrale dell'emigrazione italiana ben due terzi delle persone che partivano dalla penisola in cerca di lavoro, approdavano in Svizzera o in Germania.

Tab. 5: Stranieri nel Ticino, per stati di attinenza, dal 1880

anni	Italia	Germania	Austria e Liechtenstein	Francia	Altri stati europei	Stati extraeuropei	totale
1880	19,603	113	587	114	54		20,471
1888	17,553	188	382	93	67		18,283
1900	29,285	435	487	92	158		30,457
1920	30,092	1.337	202	211	524	109	32,475
1930	29,773	2,114	246	169	666	159	33,127
1941	26,160	1,815		134	579	110	29.039
1950	27,226	1,534		163	678	171	30,146
1960	32,130	2,140	373	211	782	484	36,320
1970	57,466	3,725	546	422	3,771	1,295	67,504

Fonte: Annuario Statistico del Cantone Ticino 1975, 74.

A partire dalla fine degli anni Cinquanta, dunque, la popolazione del Cantone Ticino iniziò a crescere a ritmo sostenuto e in maniera maggiore che nel resto della Confederazione soprattutto grazie ai saldi migratori positivi²⁸. Nel periodo compreso tra il 1941 e il 1970, infatti, il saldo migratorio della popolazione ticinese ha più che raddoppiato di decennio in decennio, per poi diminuire solo dopo. Si calcola che negli anni Cinquanta l'aumento complessivo della popolazione ticinese è stato di 20,511 unità, pari all'11,7% della popolazione. Mentre il saldo naturale rappresentava il 21,3% dell'aumento totale, il saldo migratorio corrispondeva al 78,7% della variazione.

²⁷ Da notare che, sebbene in maniera decisamente minore dal punto di vista quantitativo, già a partire dalla seconda metà dell'Ottocento si intensificarono i flussi di persone che immigravano in Ticino, come manodopera per i grandi lavori ferroviari e le opere di bonifica.

²⁸ Cfr. Venturelli, La popolazione residente nei comuni ticinesi, 10.

L'evoluzione della popolazione in migliaia e rapporto percentuale svizzera/Ticino

	1850	1880	1910	1920	1930	1941	1950	1960	1970	1980
Svizzera	2392,7	2831,8	3753,2	3880,3	4066,4	4265,7	4715,0	5429,1	6269,8	6329,0
Ticino	117,8	130,4	156,2	152,3	159,2	161,9	175,0	195,6	245,5	265,9
TI/CH	4,42	4,60	4,16	3,92	3,91	3,79	3,71	3,60	3,91	4,20

3.2. *La nascita dell'agglomerato urbano e lo spopolamento delle campagne*²⁹

Trattandosi essenzialmente di un'immigrazione di forza lavoro, si diresse principalmente verso le zone industriali e i centri urbani. Questi raggiunsero, in pochi decenni, una densità demografica molto maggiore a quella che si registrava in altre città svizzere. Lugano (con le zone circostanti) divenne il principale polo di attrazione economica del cantone e a Bellinzona si concentrò soprattutto l'amministrazione. Nelle città, infatti, si trovava la maggior parte delle attività legate al settore dei servizi. La loro periferia si trasformò quasi in un'area 'residenziale', dalla quale ogni giorno arrivava in centro un numero sempre maggiore di lavoratori pendolari. Nel distretto di Lugano, per esempio, la popolazione che all'inizio del 1900 ammontava a 45,031 unità, nel 1970 era raddoppiata a 93,485 abitanti. Nello stesso arco di tempo erano duplicati anche gli abitanti di Locarno e dei comuni circostanti: da 24,594 a 47,863. Un simile incremento si registrava anche a Bellinzona (la cui popolazione tra il 1900 e il 1970 passò da 17,742 a 34,657 unità)³⁰. Il fatto che a partire dagli anni Cinquanta la popolazione, oltre che distribuirsi lungo il principale asse ferroviario nord-sud, iniziò ad addensarsi anche nelle città e nei comuni nelle loro immediate vicinanze, portò in queste zone alla nascita di "agglomerati urbani"³¹. Come scrive Elio Venturelli, "E' a partire dagli agglomerati che prende forma un nuovo fenomeno, che potremmo definire di suburbanizzazione generalizzata, che tende ad andare ben oltre i limiti dell'agglomerato stesso. L'accessibilità verso il centro, facilitata dall'estendersi della rete stradale, supporto essenziale di questo sviluppo, qualifica questo fenomeno di estensione del territorio"³². L'inurbamento del territorio è un fenomeno che in questi anni riguarda tutta la Svizzera. Nel 1970, infatti, si contavano sul territorio nazionale ben 31 agglomerati. Tre si trovavano in Ticino: Lugano, Locarno e Bellinzona (in seguito fu aggiunto anche Chiasso). Guardando da vicino la crescita della popolazione ticinese, si vede che

²⁹ Si ricolleggi questo discorso a quanto già affermato nel paragrafo 1.2. sulla nascita della "città diffusa".

³⁰ Cfr. "Popolazione residente, altitudini e aree, per distretti e comuni dal 1850", in: *Annuario statistico del Cantone Ticino 1975*, 54-65.

³¹ L'agglomerato urbano, per essere considerato tale, deve presentare le seguenti caratteristiche: "1. Il nucleo dell'agglomerato deve essere una città (comune di almeno 10.000 abitanti); 2. Il Comune intero, e non singole frazioni, è considerato suburbano; 3. La popolazione attiva agricola e i loro famigliari non devono superare il 20% della popolazione residente nel comune considerato; 4. Gli attivi che emigrano ogni giorno verso il nucleo devono essere almeno un terzo della popolazione attiva nel comune considerato; 5. Una certa continuità deve esistere tra le costruzioni del nucleo e quelle dei comuni suburbani" (Venturelli, *La popolazione residente*, cit.).

³² Op. cit., 17. Continuava l'autore: "Vediamo dunque come il fenomeno della suburbanizzazione generalizzata, specialmente nelle zone pianeggianti o quelle collinari-residenziali, vada ormai configurandosi come tendenza verso il riempimento del Mendrisiotto di pianura, del Basso Vadeggio e della Capriasca, o come collegamento, sul Piano di Magadino, fra Locarno e Bellinzona" (20).

l'aumento maggiore è avvenuto proprio tra il 1950 e il 1970, in particolare negli agglomerati di Locarno e di Lugano³³. Prendendo a prestito un'espressione di Lorenzetti e Ceschi, si può affermare che in questi anni si verifica una modificazione della "geografia insediativa" del Ticino. All'inizio del 1960, oltre la metà dei Ticinesi risiedeva nei centri urbani o nelle loro vicinanze; a metà del decennio, oramai il 60% della popolazione ticinese era urbanizzata. Da ricordare che già l'apertura della ferrovia del San Gottardo aveva favorito la crescita delle regioni del piano; in primo luogo, di quelle lungo le principali vie di comunicazione nord-sud, poi, di quelle attorno ai grandi centri urbani.

Mentre i centri cittadini e le zone limitrofe si ingrossavano a dismisura, le campagne, invece, si spopolavano. Iniziarono a scomparire dapprima i comuni di taglia media e piccola (tra i 100 e 500 abitanti), determinando un profondo squilibrio tra i centri con più di 2000 abitanti e quelli microscopici. Nella Vallemaggia, ad esempio, la popolazione era iniziata a diminuire già dal 1870 e nel 1970 era scesa a 4,426 abitanti (rispetto ai 5,195 del 1900). In conseguenza, poi, dell'alta mobilità e del costante rimescolamento della popolazione, sempre meno persone vivevano nel proprio luogo di origine³⁴. Con la rottura del legame tra l'individuo e il suo luogo di origine, si sfaldava anche la tradizionale struttura familiare e scomparivano progressivamente i modi di vita e le tradizioni alla base dell'antica società rurale.

³³ Si riporta qui la tabella presente nello studio più volte citato di Venturelli sull'evoluzione della popolazione degli agglomerati ticinesi dal 1930 al 1980 (26).

	1930	1940	1950	1960	1970	1980
CHIASSO	100	97	102	126	156	155
LUGANO	100	110	121	146	198	220
LOCARNO	100	109	129	157	216	232
BELLINZONA	100	103	114	130	172	187
TOTALE	100	106	118	142	190	187

³⁴ Mentre nel 1860 quasi l'86% dei Ticinesi era domiciliato nei loro comuni di origine, nel 1910 erano scesi al 69% e al 42% nel 1979 (op. cit., 713).

4. La società

4.1. Sfaldamento del nucleo familiare tradizionale

4.1.1. Nuovi comportamenti riproduttivi e dinamiche familiari

Sotto le spinte dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, si trasformava non solo il territorio e la ripartizione della popolazione al suo interno, ma anche la mentalità e i comportamenti riproduttivi delle persone. Come abbiamo già affermato nel paragrafo precedente, sebbene il Ticino abbia vissuto dalla fine del secolo XIX un aumento demografico decisamente al di sopra della media degli altri Cantoni, questo è stato però più il risultato del saldo migratorio, che non di quello naturale³⁵. A parte, infatti, la stagione del *baby boom* nei primi anni Sessanta, fin dall'inizio del XIX secolo il tasso di natalità era iniziato a diminuire in maniera costante. Fra le cause si possono annoverare il progressivo ritardo dell'età del matrimonio che riduceva anche il periodo di fertilità delle donne, l'alto numero di persone che emigravano, ma anche l'introduzione del controllo delle nascite. Dai dati dell'ufficio cantonale di statistica risulta che mentre all'inizio del 1900 l'eccedenza dei nati vivi in Ticino era all'incirca dell'8 per mille, nel 1945 si attestava attorno al 5 per mille e continuò a scendere fino al 2,5 per mille nel 1960, per risalire solo nel decennio successivo³⁶. Ed è soprattutto a partire dal 1945 che l'eccedenza dei nati vivi (rapporto nati-vivi/decessi) iniziò a ridursi drasticamente nei vari distretti ticinesi³⁷. Parallelamente alla diminuzione delle nascite, si registra in questi anni anche un aumento del numero degli anziani. Come illustra la Suckow-Poretti nel suo studio statistico³⁸, tra il 1910 e il 1980 la loro percentuale era più che raddoppiata (dal 7,5% al 15,2%). Quella dei giovani, invece, era passata dal 40% del 1910 al 26,6% nel 1980. Solo la forte immigrazione degli anni Cinquanta e Sessanta avevano temporaneamente interrotto questo trend e portato ad un ringiovanimento della popolazione nel decennio successivo.

³⁵ Cfr. le tabelle n. 3 e n. 4.

³⁶ Cfr. "Matrimoni, nati vivi, decessi, nati morti, dal 1880", in: *Annuario Statistico*, 123-124.

Confrontando poi questi dati con quelli sulle nascite all'interno dei vari distretti ticinesi, risulta che soprattutto dalla metà degli anni Quaranta del Novecento l'eccedenza maggiore nelle nascite si riscontrò nei distretti di Lugano e Bellinzona, dove si concentrava anche la maggioranza della popolazione.

³⁷ Dalle tabelle riassuntive riportate nelle annuali *Informazioni Statistiche Ticinesi*, ad opera dell'ufficio cantonale di statistica, risulta infatti che mentre nel 1945 l'eccedenza nei nati vivi si attestava attorno alle 824 unità, nel 1955 era scesa a 287. Risaliva in maniera decisiva solo alla fine anni Cinquanta e nel 1962 raggiungeva le 745 unità.

³⁸ Suckow-Poretti, *Censimento della popolazione 1980*, 15 e 16 (tab. 8).

La gerarchia ecclesiastica, come approfondiremo in seguito, non poteva che guardare con preoccupazione alla diminuzione delle nascite. L'allontanamento dei fedeli dalle prescrizioni della chiesa nel campo della morale sessuale era, infatti, il sintomo di un generale distacco degli individui dalla chiesa tout-court. Per il clero, poi, il calo delle vocazioni doveva essere messo in stretta relazione con la diminuzione del numero dei figli per famiglia. Così si legge, ad esempio, nella Voce del Seminario del 1964, quando era ormai evidente la trasformazione che la famiglia tradizionale attraversava: “Ed ecco allora da un punto di vista umano [...] un serio, quasi insormontabile ostacolo, alla vocazione sacerdotale: se non nascono bimbi, è quasi impossibile che domani ci siano sacerdoti. [...] congiungendo il numero ridotto di bimbi con il giganteggiare del progresso materiale, è sempre più difficile che i genitori sentano la fierezza, la bellezza e la responsabilità di donare un figlio a Dio”. Inoltre, si continuava: “un popolo che lascia inaridire le fonti della vita, diventa sempre meno vibrante al richiamo dello spirito, sempre più chiuso nella sua sete materiale di benessere, sempre più avaro, sempre meno generoso: e lo sconto da pagare [...] è la scomparsa di coloro che potrebbero svegliarci da questo torpore di morte: i sacerdoti! Pensiamoci!”³⁹.

Fra le ragioni principali che avevano portato alla diminuzione del numero medio dei figli, oltre all'accresciuta speranza di vita ed al maggior benessere economico, per Lorenzetti e Ceschi bisogna anche annoverare il nuovo ruolo della donna nella società contemporanea. Una società nella quale le persone seguivano sempre meno i dettami della dottrina cattolica in campo morale e sessuale. Per riprendere le parole dei due autori: “Quali le cause del calo di fecondità nel corso del nostro secolo? L'ipotesi tradizionale, che lega la riduzione della fecondità al calo della mortalità procurata dallo sviluppo economico, sembra trovare in Ticino solo una parziale conferma, poiché, di fatto, il cantone seguiva con ritardo l'evoluzione demografica della Svizzera. Altri fattori entrano quindi probabilmente in gioco, quali il mutato ruolo sociale del bambino o le nuove funzioni attribuite alla famiglia. L'alfabetizzazione e la scolarizzazione [...] limitavano la funzione economica dei figli in quanto lavoratori, prolungavano la fase improduttiva dell'infanzia e aumentavano le responsabilità e gli oneri per i genitori, costringendoli ad adottare di conseguenza comportamenti riproduttivi più prudenti e previdenti. [...] E infine i più recenti mutamenti della condizione femminile e del ruolo economico della donna, l'emancipazione progressiva dal controllo sociale esercitato dalla tradizione e dalle istituzioni la Chiesa in particolare hanno permesso

³⁹ La Voce del Seminario, 11 aprile 1964, 3, col. 7.

l'affermazione di una nuova etica riproduttiva"⁴⁰. Nonostante le trasformazioni demografiche e sociali abbiano iniziato ad intaccare le tradizionali strutture familiari già all'inizio del Novecento, è soprattutto a partire dagli anni Sessanta che, come scrivono ancora i citati autori, "tutte le dinamiche familiari entrano in una fase di vera mutazione". Così specificano: "Nel contesto della società dei consumi, e sotto gli effetti della contestazione familiare e femminista, si allentano i legami formali, cedono le forme tradizionali di controllo sociale, si rimescolano i ruoli della famiglia, i rapporti tra i suoi membri diventano più fluidi e precari, le dinamiche familiari sfidano le leggi della biologia e degli imperativi economici, per obbedire maggiormente al gioco degli affetti e delle scelte individuali"⁴¹. Sono dunque anche le nuove condizioni economiche e sociali ad infrangere la compattezza del tradizionale modello di famiglia. E' interessante, al proposito, quanto si legge sul foglio conservatore "La famiglia" riguardo la votazione federale del 25 novembre 1945. In quest'occasione gli Svizzeri furono chiamati ad esprimersi sull'introduzione nella Costituzione Federale di un articolo a favore della famiglia. Dalle pagine del settimanale cattolico si invitarono i Ticinesi ad esprimere un parere favorevole al nuovo emendamento. Si chiese di riflettere con coscienza sul grave processo di 'decadenza demografica' in atto nelle famiglie svizzere, in crisi anche a causa dell'abbassamento del coefficiente di nuzialità e per l'aumento dei divorzi. Si insistette poi sull'importanza di fornire alla famiglia gli strumenti economici e sociali necessari per poter provvedere all'educazione dei figli. Oltre alla preparazione intellettuale e spirituale dei genitori, si legge, "ci vogliono anche condizioni economiche e sociali che permettano alla famiglia di restare unita e, soprattutto, non distolgano la madre della [sic! dalla] sua missione presso il focolare domestico. Le esigenze pratiche di molti coniugi, specialmente del ceto lavoratore, congiurano contro la funzione educatrice della famiglia, perché allontanano il padre dalla vita di casa e costringono la madre ad assumere lavori che la estraneano dal domicilio domestico. La vita di famiglia è perciò rotta e talvolta resa come insussistente, con estremo pregiudizio dei figli"⁴². I Ticinesi risposero all'appello votando in maggioranza a favore (come anche il resto degli Svizzeri) del nuovo articolo. Questo autorizzava la Confederazione a legiferare in materia di casse di compensazione per le famiglie, sui sussidi per i nuclei familiari

⁴⁰ Lorenzetti e Ceschi, op. cit., 716-717.

⁴¹ Op. cit, 726.

⁴² La votazione federale del 25 novembre per la protezione della famiglia, in: "La famiglia" (d'ora in poi LaF), 10 novembre 1945, 1, col. 1-2, qui 2.

numerosi e sull'assicurazione maternità⁴³. Col diffondersi di una nuova concezione di vita familiare, meno imperniata sui dettami della religione, cambiava anche la percezione dell'indissolubilità del matrimonio. Esaminando infatti i dati statistici sulla ripartizione della popolazione in base allo stato civile, risulta che dal 1880 in poi, pur aumentando il numero dei coniugati, è cresciuto anche quello dei divorziati⁴⁴. A titolo di esempio: se nel 1935 i divorzi pronunciati in Ticino erano 44, dieci anni dopo ammontavano a 89 e aumentarono costantemente fino a 135 nel 1965⁴⁵. Scendendo ancor più nello specifico risulta che, dall'inizio del secolo fino agli anni Settanta, il numero degli uomini divorziati era passato da 28 a 1.167, con l'incremento maggiore proprio durante il decennio 1950-1960 (da 560 a 731). Nel giro di settant'anni era accresciuto anche il numero delle divorziate: da 50 a 2.226⁴⁶.

4.2. Il mondo cattolico di fronte alla “dissoluzione” della famiglia cristiana

I mutamenti intervenuti all'interno del nucleo familiare tradizionale e sopra descritti preoccuparono profondamente la gerarchia cattolica ticinese. La famiglia è infatti sempre stata considerata la cellula fondamentale della società e il luogo primario per l'educazione morale e religiosa dei giovani. Soprattutto a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, fu costante il richiamo dei parroci e dei vertici del mondo ecclesiastico ai genitori affinché conservassero la famiglia nella sua tradizionale ispirazione cattolica, solo così in grado di resistere contro gli attacchi del mondo moderno (materialismo e laicismo). In generale si riteneva che fosse soprattutto la maggiore ricerca di benessere e divertimento (edonismo), ad intaccare la saldezza della famiglia cristiana e ad allontanarla dai valori spirituali e dagli insegnamenti della chiesa. Già nel 1942 Angelo Jelmini dedicò la sua lettera pastorale per la Quaresima alla famiglia e invitò i fedeli a restaurarvi un più profondo spirito di fede. Il rinnovamento della società alla luce del vangelo e la sua salvezza doveva infatti partire dalla restaurazione della famiglia

⁴³ Sui risultati della votazione, cfr. Il popolo svizzero per la famiglia, in: LaF, 1 dicembre 1945, 1, col. 1-3.

⁴⁴ Scrive la Suckow-Poretti: “La parte degli uomini che non avevano mai contratto matrimonio era infatti, nel 1980, di 1/3 circa inferiore a quella di un secolo fa [...], mentre per le donne questa quota si è addirittura dimezzata. Per le persone sposate abbiamo invece, sempre per il medesimo periodo, un incremento proporzionale del 25% [...] per gli uomini e dell'83% per le donne [...]” (op. cit., 34).

⁴⁵ Cfr. Tabella riassuntiva su “Separazioni e divorzi 1935-1973”, in: Annuario statistico del Cantone Ticino 1975, 131.

⁴⁶ Per questi dati si veda ancora la tabella sulla “Popolazione residente, per sessi e stato civile, dal 1860” e quella su “Uomini e donne maggiorenni, per stato civile, dal 1880”, in: Annuario statistico del Cantone Ticino, rispettivamente alle pp. 68 e 73.

cristiana⁴⁷. Nell'omelia tenuta al Congresso Diocesano del 1946, l'Amministratore Apostolico di Lugano ricordò che affinché si potesse parlare di famiglia veramente cristiana, non bastava che fosse stata consacrata col sacramento del matrimonio, ma era necessario che vivesse ogni giorno seguendo l'insegnamento evangelico. Per riprendere le sue parole: "Solo famiglie cristiane fisicamente e spiritualmente sane, possono preparare alla patria e alla umanità la generazione di uomini nuovi di cui hanno bisogno". Per questo, insisteva, ogni fedele aveva il dovere primario di "difendere la famiglia dalle teorie e tentazioni che minacciano la sua integrità e vogliono arbitrariamente limitare la sua fecondità; difenderla dalle troppe occasioni che la vita moderna offre, specialmente alla gioventù, di vivere lontana dalla vita familiare; difenderla dalla leggerezza colla quale [...] si creano focolari che, mancando di solida base, preparano dolorose separazioni e aprono la via a quel dilagare di divorzi, di cui la patria nostra tiene purtroppo un ben triste primato"⁴⁸. Nella lettera per la Quaresima del 1949, il vescovo mise poi l'accento su di un tema, sul quale tornerà spesso durante il suo episcopato: il compito principale di una famiglia profondamente cristiana era l'educazione morale e religiosa dei figli. Per Jelmini l'infanzia era infatti la prima vittima della "travolgente ondata di decadenza morale che minaccia di sommergere la nostra società e di tutti i rivolgimenti che sconvolgono il mondo moderno"⁴⁹. Fra le cause principali della corruzione morale dei giovani, Jelmini annoverava in primis la disgregazione della famiglia e il crescente disinteresse dei genitori per l'educazione spirituale dei loro figli⁵⁰. Li esortava, quindi, a collaborare insieme agli educatori, alle autorità civili ed ecclesiastiche, nell'opera di educazione dell'infanzia. Al termine della lettera sottolineò nuovamente: "Dapprima la famiglia non ha il diritto di opporsi alla nascita dei figli e non si può pensare senza estrema amarezza ai funesti effetti della limitazione delle nascite, che infierisce anche da noi, come non si può condannare senza

⁴⁷ Cfr. Angelo Jelmini, Restaurazione della famiglia. LP per la Quaresima 1942, in: ME 2(1942), 19-33.

⁴⁸ Omelia di S. E. Mons. Vescovo, in: "Giornale del Popolo" (d'ora in poi GdP), 23 settembre 1946, 2, col. 1. Simili considerazioni furono fatte, anni dopo, anche dai delegati degli Uomini Cattolici: "[...] dobbiamo vigilare perchè la famiglia conservi intatto il suo elemento unificatore che è lo spirito cristiano. E accanto al divorzio, ecco il veleno dell'immoralità, fomentata da pubblicazioni, da spettacoli, da trasmissioni radiofoniche che attentano alla saldezza morale della famiglia; ecco la denatalità [...] ecco lo 'svilimento dell'autorità paterna', causata dall'abdicazione di troppi genitori al loro compito essenziale di educatori [...]" (L'assemblea dei delegati della Lega Uomini cattolici, in: Gdp, 22 marzo 1952, Pagina dell'AC, n. 12, col. 1-3).

⁴⁹ Angelo Jelmini, Salviamo la fanciullezza. LP per la Quaresima 1949, 28 febbraio 1949, in: ME 3(1949), 61-76, qui 61.

⁵⁰ Scriveva il vescovo: "Non vi è al mondo spettacolo più commovente di un focolare cristiano, di una famiglia unita i cui membri vibrano tutti d'uno stesso palpito, dove i fanciulli si formano naturalmente alla virtù sull'esempio dei genitori. Disgraziatamente questi ammirevoli focolari non sono più in mezzo a noi così numerosi come lo erano in altri tempi. Ed è purtroppo evidente la tendenza a diminuire. [...] Per di più troppi padri sono inclini a disinteressarsi della educazione dei loro figli e troppe madri non vi oppongono che una vigilanza derisoria" (op. cit., 66).

indignazione il numero crescente di aborti con cui si attenta alla vita infantile. La famiglia ha inoltre lo stretto dovere di vigilare attivamente sull'educazione dei figli [...]”⁵¹. Nel 1951 il vescovo invitò i diocesani a consacrare simbolicamente le loro persone e le loro famiglie al Cuore Immacolato di Maria. Il ritorno dei fedeli sulla via indicata dalla Madonna era “un ottimo mezzo per salvare dal naufragio morale la famiglia, che è la cellula della società”. I cattolici, inoltre, dovevano unire le loro forze contro l'immoralità montante. “Non illudiamoci, avvertiva contro la marea di fango che ci minaccia, contro il divorzio, contro i peccati di infedeltà e tutte le altre profanazioni del matrimonio; contro tutti i disordini morali, favoriti in ogni maniera dalla stampa, dai teatri, dai cinematografi, dall'indecenza del vestire, [...] l'unica vera resistenza sta nell'azione concorde dei cristiani sul terreno morale e religioso”⁵².

La salvezza della famiglia cristiana dagli attacchi dei tempi moderni diventò anche il principale tema di riflessione dell'Azione Cattolica nel 1952⁵³. Si legge nella relazione presentata dai dirigenti della gioventù cattolica: “La decadenza dei costumi, lo affievolimento del senso religioso e morale tende con diabolica tenacia a scardinare la saldezza della famiglia cristiana scoronandola dei suoi attributi di unità e di indissolubilità”. Lo scopo primario della coppia, la procreazione ed educazione religiosa dei figli, veniva intaccato dalla piaga sociale del divorzio e da “tutta una serie di attentati”. “La famiglia si insisteva deve essere quindi difesa con tutti i mezzi: dalla lotta contro le leggi inique, contro la stampa perversa, contro gli spettacoli immorali a quella contro tutta la propaganda più o meno aperta che tende a giustificare la limitazione delle nascite [...]. Salvare la famiglia vuol dire salvare la società di cui è la cellula fondamentale”⁵⁴. Secondo i dirigenti dei giovani di AC, era soprattutto il clima sempre più edonista e materialista che si infiltrava presso le popolazioni ticinesi, ad intaccare l'unità familiare. Per questo si invitavano i giovani a non cedere alle distrazioni e ai divertimenti offerti dalla società dei consumi, ma a rimanere in famiglia. “Oggi si evade troppo dalle mura domestiche. La famiglia non è il nido amato e frequentato che deve occupare il posto migliore dell'animo dei figli; ed è questa una

⁵¹ Ibidem, 71.

⁵² AVL, sc. Mons. A. Jelmini IV-lettere pastorali, “Lettera vescovile per la consacrazione dei fedeli e delle famiglie al Cuore Immacolato di Maria”, Balerna 12 settembre 1951, 2.

⁵³ Anche nella lettera pastorale dello stesso anno, Jelmini aveva nuovamente toccato il tema della famiglia e del matrimonio, dei disagi e dei “disordini” che questa attaversava in Ticino. L'unica soluzione era che i fedeli seguissero maggiormente i dettami della chiesa (cfr. Angelo Jelmini, Ricordando la seconda Visita Pastorale il Vescovo richiama alla fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa. LP per la Quaresima 1952, 18 febbraio 1952, in: ME 2(1952), 3-26).

⁵⁴ Giornata dei dirigenti, in: GdP, 22 dicembre 1951, Pagina dell'AC, n. 49, col. 1.

delle cause, e non delle ultime, della decadenza dell'istituzione familiare"⁵⁵. In un successivo articolo del mese di aprile si ribadiva ancora che era la complessità della vita moderna, per la quale le persone passavano sempre più tempo per motivi di lavoro, studio o svago al di fuori delle mura domestiche, a porre in pericolo l'unità familiare e a rendere difficile per i genitori lo svolgimento del loro ruolo primario di educatori. Si legge: "Viviamo in un'atmosfera che ha 'centrifugato' la casa, lanciandone i membri nelle più diverse e spesso opposte direzioni. La vita del focolare [...] è oggi, specialmente nei centri, un'eccezione. [...] Sarebbe sommamente istruttivo farsi una domanda: quante ore di intimità può vivere la famiglia moderna?"⁵⁶.

Anche il clero ticinese, in questi anni, non mancò di mettere in guardia i fedeli contro i pericoli che la famiglia, nella sua integrità e origine cristiana, attraversava nella società dei consumi. Si insisteva soprattutto sul fatto che spettava ai genitori fornire ai figli le basi di una solida educazione morale e religiosa. Nel bollettino parrocchiale di Mendrisio, per esempio, fin dal secondo dopoguerra comparve una rubrica destinata all'educazione religiosa ("Cammina nella verità" e poi "Problemi della famiglia") ed una dedicata ai fondamenti della morale cattolica ("La morale cattolica")⁵⁷. I cattolici, scriveva inoltre nel 1953 il parroco di Lugano-Madonetta, dovevano difendere le loro famiglie dall'infezione provocata dai tempi moderni. "Se vi sono infezioni che mettono in pericolo il corpo dell'individuo, vi sono pure infezioni che insidiano il corpo sociale della comunità, la famiglia, specialmente la gioventù [...]. Infezioni sociali sono i divertimenti immorali, la stampa oscena, lo sgretolamento della famiglia (divorzi, infedeltà e simili piaghe) [...]"⁵⁸. Per i nostri parroci, in sintesi, solo una solida istruzione religiosa poteva far crescere una gioventù sana. Ancora nel 1955 don Cattori, dalle pagine del Bollettino del Sacro Cuore, lamentandosi della scarsa partecipazione dei giovani ai corsi di catechismo, insisteva sul fatto che questo era ormai l'unico baluardo contro le "influenze deleterie" provenienti dall'esterno e "l'unico mezzo che rimane, veramente efficace, per aiutare la fanciullezza a crescere bene [...]"⁵⁹. E i primi

⁵⁵ Op. cit., col. 2.

⁵⁶ La moderna dispersione della famiglia, in: GdP, 26 aprile 1952, Pagina dell'AC, n. 16, col. 4-5 (qui col. 4). Sulla prima pagina del GdP del 19 maggio 1952 (n. 116), si riporta la notizia della creazione di una Carta della famiglia da parte dell'Unione mondiale delle organizzazioni femminili cattoliche. Si coglie l'occasione per ricordare al lettore l'origine divina della famiglia e la sua principale ragion d'essere: la procreazione e educazione dei figli.

⁵⁷ "Bollettino parrocchiale di Mendrisio" (d'ora in poi BPM). Si sono consultati gli anni 1948-1949 e dal 1951 al 1977.

⁵⁸ Difendersi dall'infezione, in: "Bollettino parrocchiale del Sacro-Cuore" Lugano-Madonetta (d'ora in poi BPSC), n. 17, gennaio 1953, 1.

⁵⁹ Cfr. La relazione di don Cattori sull'andamento dell'anno catechistico, in: BPSC, n. 13, 1955, 2. A partire dal 1954 fu istituito un catechismo festivo regolare anche per i bambini (suddivisi in classi a seconda dell'età) e si iniziò la formazione di catechisti laici.

a dover impartire una buona educazione religiosa e morale ai figli erano i genitori. Così scriveva al riguardo lo stesso don Cattori nel 1957: “La cura dei genitori pertanto deve tendere a fare dei figli non solo degni cittadini della Patria, ma principalmente eredi del Paradiso. Essi adempiono a questo dovere sia con la cristiana educazione come anche col buon esempio [...] Se tante volte i figli crescono lontano da Dio [...] in gran parte ciò dipende dalla mancata o deficiente istruzione cristiana da parte dei genitori”⁶⁰. Nel 1959 il tono diventava ancora più imperioso: “E’ diventato problema mondiale quello della gioventù bruciata. Chi ha scatenato nel mondo gli assalti più formidabili alla sana formazione della fanciullezza con il cinema e la stampa per esempio e chi, potendo impedire quegli assalti, li ha invece permessi e favoriti, ne portano la maggiore responsabilità. [...] Perciò il parroco, che sente la propria parte di responsabilità, fa appello alla collaborazione, in prima linea dei Genitori, ma anche degli altri, di tutti, perché tutti prendano a cuore la cristiana formazione della nostra famiglia”⁶¹. Nel 1964, celebrando il 50esimo del suo sacerdozio, don Emilio Cattori ricordava ai parrocchiani del Sacro Cuore, il compito fondamentale che la famiglia cristiana aveva nell’educare i figli all’amore di Dio e della Chiesa. Per riprendere le sue parole: “Invano i pastori di anime si affaticano alla educazione cristiana dei figli, se non hanno la collaborazione della famiglia e il buon esempio dei genitori. La famiglia profondamente cristiana è il salvagente più valido della fanciullezza, nel crocevia delle passioni e del mondo”⁶². E nel 1969, quando la contestazione giovanile era in pieno atto e si diffondevano nuove concezioni sulla vita di coppia e sulla morale sessuale, il parroco esternava nuovamente le sue preoccupazioni. In una lettera aperta ai fedeli scriveva: “La famiglia [...] non

⁶⁰ Genitori, genitori, educateli come Dio vuole, in: BPSG, n. 11, 1957, 2-3. Anche sulle pagine del Bollettino parrocchiale di Locarno (d’ora in poi BPL) del 1958 si sottolineava che per la formazione religiosa del ragazzo, era indispensabile la collaborazione della famiglia. Così scriveva il parroco: “[...] a che servirebbe infatti la lezione di religione se quanto si edifica viene demolito dall’esempio, dalla parola imprudente, dal complesso di vita che investe il ragazzo tra le mura domestiche? [...] la stessa chiesa [...] non riesce a scavare il desiderato solco di bontà e di fede, se non trova ai suoi fianchi il focolare domestico ripieno di seria moralità e di cristiana, sentita pietà. Così si riesce a spiegare come tanti, troppi ragazzi che hanno frequentato la chiesa e oratori, fatti giovani non sentono più la fede nel suo fervore e non trovano più, neppure la domenica, la via della chiesa e della preghiera” (Un altro anno, in: BPL, n. 11, 17.9.1958, 83).

⁶¹ Uniamoci per il bene della fanciullezza, in: BPSG, n. 17, 1959, 1.

⁶² Messaggio giubilare: la famiglia cristiana. Parole alla S. Messa delle ore 10, in: BPSG, n. 10, 8.5.1964, 10. Nel bollettino di Locarno del 1968 il parroco fa un richiamo simile: “Quando si parla dei sacerdoti, delle vocazioni al sacerdozio si pensa al seminario che ha il compito di formare i giovani. Se l’importanza del seminario è evidente, è altrettanto evidente anche la sua insufficienza. La formazione che il seminario può dare è una integrazione della educazione che il ragazzo deve ricevere in famiglia [...] E’ proprio la famiglia che deve preparare dei figli che sappiano rispondere generosamente all’invito che il Signore può rivolgere loro [...]. Per creare nell’ambiente familiare una atmosfera vivificata dalla pietà e dall’amore, è necessario che i genitori vivano in questa atmosfera, cioè che vivano con impegno la propria vita cristiana così da rendere presente e concreto il cristianesimo ai propri figli” (La famiglia primo seminario, in: BPL, n. 9, settembre 1968, 1).

esercita più sulla religiosità dei figli l'influenza di un tempo. Si è attenuato, e in certi casi scomparso, il tradizionale fervore di vita religiosa (come la preghiera in comune); la fede professata dai genitori, anche quando è sincera, spesso non rappresenta più per i giovani d'oggi, un valido 'modello'. [...] Solo ridando alla famiglia il ruolo che per naturale vocazione le compete, potrà di nuovo aiutare la crescita della fede nei giovani. I genitori devono avere coscienza che sono loro 'i primi annunciatori della parola di Dio ai figli'; su loro ricade la responsabilità della iniziazione dei piccoli ai primi sacramenti (comunione, penitenza, confermazione); a loro spetta educare le nuove generazioni a una visione cristiana dell'amore e del matrimonio"⁶³.

Le nuove distrazioni che la società dei consumi offriva e la maggiore accessibilità alle attività di svago, intaccavano quelle pratiche di pietà (preghiera in comune, recita del rosario, partecipazione alla messa domenicale, alle processioni, ecc..) un tempo al centro della vita familiare, mettendo in pericolo l'integrità morale dei giovani, in particolare le donne⁶⁴. Così commentava il curato della chiesa collegiata di San Antonio a Locarno (don Rinaldo Fontana) nel 1963: "Tra tutti i ceti sociali, è proprio quello della gioventù femminile a più risentire della superficialità della vita odierna e delle distrazioni della vanità, della moda e del divertimento [...] Si insiste nel darle colpa ai genitori: è anche vero. Ma più di tutto ne darei colpa a questa indifferenza religiosa che [...] rode la spiritualità della giovane donna"⁶⁵. Annotava poi riguardo la preghiera: "Oggi, da noi almeno, questa usanza [*ndr* la recita del rosario] è quasi tramontata. C'è la radio o la televisione che occupa il tempo libero della famiglia, ci sono le società che si devono frequentare, ci sono molti altri impegni [...] e così la preghiera in comune è tramontata. Non vogliamo attribuire a questo soltanto la dissacrazione e la rovina che colpiscono la famiglia: certo però che la fede va

⁶³ Lettera del parroco, in: BPSC, n.16, 8 agosto 1969, 2-3.

⁶⁴ Per un approfondimento di questo aspetto, si rimanda al capitolo successivo sulla fede e pratica religiosa in Ticino nel secondo dopoguerra. In un articolo apparso sul GdP nel giugno 1961, si metteva bene in rilievo come la famiglia non poteva difendersi dalle influenze negative della società dei consumi semplicemente rinchiudendosi in se stessa. Doveva invece rafforzarsi approfondendo i valori cristiani alla sua base. Si legge: "A scuola i ragazzi devono pure andare e il marito non può non andare al lavoro e quando anche la donna non lavorasse, dovrà pure occuparsi della spesa. Basterebbero già questi fugaci ed elementari contatti col mondo esterno per un assorbimento di fattori deleteri che quasi si respirano nell'aria e si raccolgono anche senza volerlo [...]". Quindi, si continuava: "[...] oggi più che mai è necessario che la famiglia alimenti se stessa, perché le incessanti e moltiplicate infiltrazioni nocive non abbiano, sia pure lentamente, a corrodere la propria compattezza morale, la integrità degli affetti, l'unità degli intenti". Come rimedio si proponeva: "Bisogna che i polmoni della famiglia siano tonificati dal respiro di aria ossigenata, perché non siano intaccati dai miasmi che ammorbano l'atmosfera del mondo odierno. Fare il sacrificio di partecipare a corsi di lezioni o di procurarsi libri e periodici (e di leggerli) che ribadiscano e sviluppino i principi, gli aspetti, i problemi, i valori fondamentali della famiglia, è oggi sommatamente indispensabile [...]" (Difendere la famiglia, in: GdP, 17 giugno 1961, 8, col. 4-5).

⁶⁵ Rilievi, in: BPL, n. 4, 30.4.1963, 26.

illanguidendosi fino a non poter esercitare più la sua benefica influenza sui comportamenti della famiglia stessa”⁶⁶.

Nel 1966, quando da più parti si criticava la struttura tradizionale della società e sotto la spinta del concilio Vaticano II si mettevano in discussione molti dei pilastri della dottrina cattolica, il vescovo Jelmini denunciò nuovamente la “crisi impressionante” e la “dissacrazione” che la cellula familiare attraversava in Ticino. In questa occasione ricordò ai fedeli l’origine divina del matrimonio e la responsabilità dei coniugi per la procreazione e l’educazione dei figli, ma soprattutto, sottolineò l’urgenza che tutti si impegnassero maggiormente “per il bene del matrimonio e della famiglia”. Con queste parole concluse poi la sua lettera pastorale: “Genitori e figli, Sacerdoti e educatori, autorità civili e religiose, movimenti di previdenze sociali e di opera di apostolato, tutto dovrebbe concorrere a potenziare l’unità della famiglia, la pienezza della sua vita e del suo compito nella società, di cui è la base e la garanzia di ordine”⁶⁷.

⁶⁶ Ottobre, in: BPL, n. 10, 29.9.1963, 76-77.

⁶⁷ Angelo Jelmini, Riflessione su alcuni problemi. La fame nel mondo Dio soprattutto La famiglia. LP per la Quaresima 1966, 7 marzo 1966, 9 (in: AVL, sc. Mons. Jelmini IV-Lettere Pastorali).

CAPITOLO III

FEDE QUOTIDIANA E PRATICA RELIGIOSA IN CRISI IN UN TICINO IN TRASFORMAZIONE

1. Uno sguardo dentro il vissuto delle parrocchie ticinesi nel secondo dopoguerra: l'indebolimento dei tradizionali atti di devozione

Lo sviluppo economico, l'intensa urbanizzazione e il generale processo di modernizzazione che ebbero luogo in Ticino a partire dal secondo dopoguerra, influirono anche sui tradizionali modi di vita e di pensiero delle persone. La campagna si riduceva sempre di più inghiottita dalla città. Lentamente, ma inesorabilmente, scomparivano quelle pratiche di pietà e di devozione che avevano le loro radici nel mondo rurale. Già dalla fine degli anni Quaranta si notava che i Ticinesi esprimevano una pratica religiosa più dettata dalla convenzione che non dalla convinzione. Nella "Pagina dell'Azione Cattolica" del 1947, per esempio, si invitarono i cattolici a vivere il loro cristianesimo in maniera più impegnata e meno superficiale. Citando i risultati di un'inchiesta attuata in Francia, si affermava: "Sono troppi, anche nel nostro Cantone, i cattolici che vogliono dirsi tali, ma che non vivono la vita di Cristo e non vogliono sottostare alle disposizioni della Chiesa"¹. I fedeli dovevano mostrare un maggiore attaccamento alle tradizioni cristiane e testimoniare la propria fede in ogni ambiente di vita. Anche nella rubrica "Uomini d'Oggi" del luglio successivo, si osservava: "Anche fra gli uomini che si dichiarano cristiani il veleno ha fatto presa e la pratica religiosa si è limitata alla assistenza alle funzioni; una pratica staccata dalla vita non più diretta dalle norme evangeliche"². Ed ancora più avanti: "Oggi impera l'amoralismo, cioè quella mentalità che considera buona ogni cosa che segua l'istinto fisico, indifferenti a ogni legge superiore e divina; una morale utilitaria [...]. Nel campo religioso regna una grande apatia: si 'pratica' per abitudine, perché così vogliono le tradizioni e il nome della famiglia, ma la religione è intesa come un affare privato che non impegna nella vita familiare, sociale e professionale"³.

¹ Fedeltà alla tradizione, in: Gdp, 8 marzo 1947, Pagina dell'Azione Cattolica, n. 10, col. 1-3.

² Uomini d'oggi, in: GdP, 26 luglio 1947, Pagina dell'Azione Cattolica, n. 30, col. 3-4.

³ Uomini d'oggi II, in: GdP, 31 luglio 1947, Pagina dell'Azione Cattolica, n. 31, col. 4-5.

Soprattutto a partire dall'inizio degli anni Cinquanta, anche il clero iniziò a lamentarsi del fatto che nella vita di ogni giorno i parrocchiani si allontanavano progressivamente dalle prescrizioni della loro chiesa. Inoltre, l'istituto parrocchiale rappresentava sempre meno il fulcro attorno al quale ruotava, come invece era in passato, l'esistenza delle persone.

In questo capitolo si cerca di capire come siano cambiati i costumi religiosi dei fedeli ticinesi nel secondo dopoguerra. Siamo partiti dai questionari preparatori per le visite pastorali di una trentina di parrocchie campione⁴. Si sono analizzati i formulari sulle prime due visite del vescovo Jelmini svoltesi rispettivamente dal 1938 al 1945 e dal 1947 al 1951 e quelli riguardanti la prima visita pastorale del suo successore, mons. Giuseppe Martinoli (1969-1978)⁵. I documenti relativi alla terza visita pastorale di Jelmini (1956-1962) non erano infatti reperibili presso l'Archivio Vescovile di Lugano. Si è così cercato di colmare le lacune degli anni mancanti, mettendo a confronto la situazione di partenza con quella di arrivo e concentrandoci soprattutto sui punti riguardanti la situazione della pratica religiosa e i 'costumi del popolo'⁶.

⁴ Cfr. in allegato (annesso n. 2) la lista delle parrocchie campione. Nella loro scelta ci ha aiutato don Sandro Vitalini, studioso di storia parrocchiale ed esperto di problemi pastorali. I questionari preparatori sono conservati presso l'Archivio Vescovile di Lugano (d'ora in poi citato con la sigla AVL), nelle scatole (sc.) con dicitura "Mons. Angelo Jelmini-visite pastorali/a. alle parrocchie della diocesi". I documenti sono sistemati in ordine alfabetico, sotto il nome delle singole parrocchie. La prima visita pastorale (I VP) del vescovo Jelmini iniziò il 6 marzo 1938 e terminò il 6 maggio 1945. La seconda visita pastorale (II VP) si svolse dal 9 marzo 1947 all'11 novembre 1951. La terza visita pastorale (III VP) della quale non è stato possibile reperire i formulari cominciò il 22 aprile 1956 e terminò il 15 luglio 1962. Nella relazione "ad limina" del 3 marzo 1959, Jelmini annotava: "Lo scrivente Amministratore Apostolico, a norma del diritto canonico, avrebbe già dovuto fare in 23 anni di episcopato almeno 4 Visite pastorali. Non ne ha fatto che due, e sta compiendo la terza. Devo però fare rilevare: a) che nel periodo della guerra dal 1939 al 1945 la Visita pastorale è stata paralizzata e dalla guerra prima e dall'assistenza dei profughi poi; b) che la Visita pastorale agli emigrati nei due continenti americani gli ha occupato quasi 6 mesi; c) che una gran parte delle parrocchie ha ricevuto per le cresime e per altre funzioni frequenti visite, che praticamente erano Visite pastorali, benché non considerate tali" (AVL, sc. Mons. Lachat tempo avanti/ Visita ad Limina, Rapporto quinquennale alla Santa Sede per la Visita ad Limina, di Angelo Jelmini, Marzo 1959, 6).

⁵ La prima visita pastorale di Mons. Martinoli si aprì il 22 marzo 1969 presso il capitolo di Locarno e si concluse il 16 aprile 1978 presso la parrocchia di Biasca.

⁶ Riportiamo qui le principali domande riguardanti la pratica religiosa, contenute nel paragrafo IV. "Dei Costumi del popolo": 3. Quanti uomini dai sedici anni in su non fanno Pasqua? Quante donne? C'è un miglioramento anno per anno?; 4. Quanti uomini dai sedici anni in su non assistono, d'ordinario alla S. Messa alla festa? Quante donne?; 5. Quanti uomini frequentano, ordinariamente, la Dottrina e le funzioni vespertine della festa? Quante donne?; 6. Quanti fanciulli e fanciulle abitualmente intervengono al loro catechismo festivo? 7. Quale la frequenza ai Sacramenti da parte degli uomini? Da parte delle donne? Da parte dei fanciulli?; 8. Quale il rispetto al riposo festivo?; 13. C'è qualche causa eccezionale che influisce sinistramente sul sentimento religioso o sulla scostumatezza del popolo? Nei formulari preparatori della seconda visita pastorale cambia di poco la formulazione delle domande (ripartite nei capoversi III e V), ma la sostanza rimane la stessa. Anche il formulario per la I VP di mons. Martinoli non presenta grandi cambiamenti nella sostanza, ma è maggiormente strutturato e si richiedono informazioni più dettagliate. Quale novità, compaiono domande sull'influenza del turismo sulla vita parrocchiale e sul modo in cui i parrocchiani utilizzano il tempo libero.

1.1. Crescente inosservanza del precetto del riposo festivo e della santificazione della festa

Uno dei principali indicatori di come le abitudini religiose delle popolazioni ticinesi stessero cambiando, è l'andamento del precetto del "riposo festivo", inteso come astensione da ogni attività lavorativa nei giorni di festa. Codificato dal diritto canonico, era considerato la premessa fondamentale per la totale dedizione della domenica e delle principali festività al Signore e agli atti di devozione. Dallo studio dei formulari pastorali emerge che già alla metà degli anni Quaranta, pur rimanendo alto il livello generale della pratica religiosa, il riposo domenicale iniziava però ad essere meno osservato in molte parrocchie⁷. Questo problema fu affrontato anche durante il Congresso Eucaristico di Mendrisio (21-23 settembre 1951). Nella sua relazione mons. Urbani, per esempio, notando che il precetto in questione perdeva sempre più di importanza presso i fedeli ticinesi, ribadì la centralità che la santificazione della domenica intesa come partecipazione collettiva al mistero di Cristo aveva nella vita di un cattolico. Così scriveva: "Ma oggi la festa cristiana, presso i fedeli, ha perduto grande parte del suo significato. Se in altri tempi, ancora a noi vicini disgraziatamente forse più in forza di tradizione che non per formazione e convinzione la domenica manteneva ancora questo significato e si poteva dire santificata, oggi certo non lo è più in eguali proporzioni. La Messa domenicale non è più la commemorazione collettiva del fatto della Redenzione, ma è divenuta cosa individuale; inoltre, non v'è più premura per approfondire né il significato della Messa in sé, né il suo valore sociale. Alla Messa domenicale è ben più facile trovare chi assista che non chi partecipi"⁸. Si soffermava poi sulle ragioni dello scadere della sacralità della domenica: "Intervengono poi altri fattori, che concorrono a togliere alla domenica cristiana il suo carattere; l'organizzazione del divertimento soprattutto in giorno di festa ha introdotto nella domenica distrazioni profane, che hanno contribuito a laicizzare la festa cristiana e a farne in qualche caso un dies diaboli. E' necessario ritornare alle fonti e dare al giorno festivo il suo posto giusto e legittimo nella vita del popolo cristiano"⁹. Anche il parroco di Mendrisio, nel bollettino parrocchiale del 1953, definì l'andamento della santificazione della festa presso i suoi fedeli un "problema gravissimo", lamentandosi che la domenica si stava

⁷ Anche dalle pagine del settimanale cattolico "La famiglia", fin dalla metà degli anni Quaranta si iniziò a denunciare il problema delle chiese deserte e si invitavano i fedeli a rispettare il dovere della santificazione della festa.

⁸ L'Eucarestia fonte e centro della vita cristiana nell'individuo e nella società, in: ME 11(1951), 266-275, qui 273.

⁹ Ibidem.

svuotando del suo significato religioso. Scriveva: “La vita di oggi ha minato a fondo la natura essenziale religiosa della festa e ne ha fatto [...] una semplice istituzione sociale, destinata puramente a liberare l’individuo per ventiquattr’ore da ogni legame [...]. Anche là dove la festa conserva in misura più o meno ampia l’elemento religioso, per molti, per troppi, questo elemento si riduce a una qualche cosa che assomiglia all’adempimento affrettato e annoiato di una formalità con l’ansia di correre ad attività che interessano di più”¹⁰. Ancora il curato di Locarno, per fare un altro esempio concreto, esortò incessantemente durante tutto il 1957 i parrocchiani a partecipare maggiormente alla messa festiva. “Nella pratica della Messa festiva si riassume la pratica religiosa”, scriveva, e la pratica religiosa doveva essere considerata “un’esigenza morale”¹¹.

Dalle risposte dei curati emerge che le persone non rispettavano il riposo festivo e quindi l’obbligo di andare a messa, principalmente perché giudicavano irrinunciabile il lavoro (specialmente quello nei campi) o semplicemente perché erano occupati in attività di svago e ricreazione. Da non dimenticare che in seguito al forte inurbamento del territorio che ebbe luogo a partire dagli anni Cinquanta, le città con i loro cinema, bar e divertimenti, diventarono sempre più facilmente raggiungibili dalle campagne e dalle valli circostanti. Le persone, un tempo raccolte entro i limiti territoriali della loro parrocchia, potevano passare la domenica in altro modo che andando in chiesa. Dai formulari pastorali risulta che negli anni della prima visita del vescovo Jelmini (1938-1944), sul totale delle 250 parrocchie allora esistenti, il riposo festivo era “osservato” in 131. In 54 parrocchie era “poco osservato” e in 42 i curati annotavano “qualche abuso”. Soltanto in 23 casi si definiva “non osservato”. Con il passare degli anni, aumentò l’inosservanza del precetto del riposo domenicale. Dai dati raccolti in occasione della seconda visita pastorale (1947-1951) emerge, infatti, che era diminuito anche se di poco il numero delle parrocchie nelle quali il riposo festivo era pienamente osservato (122). In 53 casi i curati si lamentavano che nelle loro chiese era “poco osservato”, mentre rimanevano 23 le parrocchie nelle quali non era rispettato. In confronto alla prima visita, era aumentato (a 52) il numero delle parrocchie nelle quali i curati registravano “qualche abuso”¹². Negli anni delle due prime visite pastorali, il precetto

¹⁰ Il 3 comandamento. Un problema gravissimo, in: BPM, ottobre 1953, 9-10.

¹¹ Il primo precetto, in: BPL, n. 3, 16.2.1957, 20-22.

¹² Il quadro non muta più di tanto anche prendendo in esame esclusivamente le 31 parrocchie campione. Durante gli anni della prima visita pastorale, il riposo festivo era infatti pienamente osservato nella maggioranza di queste (19), in 6 “poco osservato”, mentre in 5 si rilevava “qualche abuso”. Solo in una parrocchia si lamentava la non osservanza del precetto. Con l’avanzare del tempo, la situazione peggiorò. Negli anni della seconda visita pastorale il riposo festivo veniva rispettato nella maggioranza delle

del riposo festivo era dunque pienamente adempiuto solo in metà delle parrocchie diocesane, mentre nell'altra metà il suo rispetto lasciava a desiderare o mancava del tutto¹³. A livello assoluto questi dati non sono poi così negativi, ma se interpretati nell'ottica di quel tempo, rilevano una portata di rottura. Non si deve infatti dimenticare che nella società rurale tradizionale ogni momento della vita dell'individuo si svolgeva all'interno della comunità parrocchiale. Il ritmo della giornata era generalmente scandito da pratiche di preghiera e di devozione. Tanto più la domenica era il giorno da dedicare interamente al Signore. Alla luce di ciò si capisce allora perché l'inosservanza da parte di molti del 'dovere' del riposo festivo e della santificazione della festa, fosse un motivo di grande preoccupazione per i parroci. Questi vedevano infatti lentamente dissolversi i vincoli principali che tenevano insieme la comunità dei fedeli.

1.2. Diminuzione della frequenza alla messa festiva e ai sacramenti

Il fatto che il giorno del Signore non fosse ovunque pienamente osservato, significava che meno persone si recavano in chiesa la domenica. Nonostante per tutti gli anni Cinquanta il livello generale della pratica religiosa nelle parrocchie ticinesi si mantenne piuttosto alto¹⁴, tuttavia già emergevano segni di cedimento. In base ai formulari esaminati, le defezioni principali alla messa festiva si registravano presso la popolazione adulta maschile, mentre le donne e i bambini perlomeno fino all'inizio degli anni Sessanta partecipavano generalmente nella totalità o in gran numero. Nella maggior parte delle parrocchie campione i curati annotavano, infatti, fin dalla prima visita di Jelmini, che più della metà degli uomini non andava a messa la domenica (per esempio, a Loco) o che la loro partecipazione era scarsissima (per esempio, ad Airolo)¹⁵. Ancora

parrocchie (14), ma era aumentato il numero dei casi nei quali era "poco osservato" (7) o si rilevava "qualche abuso" (9). In una sola parrocchia era ignorato.

¹³ Nei questionari preparatori della I VP di mons. Martinoli non compare più la domanda esplicita sul rispetto del riposo festivo, ma si rimanda alle risposte riguardanti la frequenza alla messa.

¹⁴ Si veda, al proposito, quanto scriveva Angelo Jelmini nel suo rapporto quinquennale alla Santa Sede. Nel capitolo sulla fede del popolo, il vescovo annotava: "Anche se nella mia Diocesi debbo lamentare una recrudescenza di materialismo, importato specialmente dall'esterno perché il Canton Ticino sta subendo, quanto a progresso materiale, una grande trasformazione, posso ben affermare che la vita religiosa ha ancora robustezza; che la percentuale dei cattolici praticanti è ancora alta, che buona è ancora la frequenza ai Sacramenti" (AVL, sc. "Mons. Lachat tempo avanti/ Visita ad Limina", "Rapporto quinquennale alla Santa Sede per la Visita ad Limina", di Angelo Jelmini, Marzo 1959, 5).

¹⁵ Ciò emerge da tabelle statistiche riassuntive delle cifre contenute nei vari formulari pastorali (AVL, sc. Parr. I, fasc.1). Nella parrocchia di Airolo, ad esempio, risulta che durante le prime due visite pastorali di Jelmini, solo la metà degli uomini frequentava la messa domenicale e che questi si accostavano ai sacramenti (eucarestia, confessione) esclusivamente durante le feste principali. Se in un primo periodo (1940-1950) il parroco affermava che erano soprattutto le attività lavorative a tenere i fedeli lontani dalla chiesa, andando avanti con gli anni additò fra le cause deleterie anche gli sport invernali e il turismo.

più disertate dai fedeli di sesso maschile risultavano le funzioni vespertine e le lezioni di dottrina. Piuttosto preoccupante era anche l'andamento della pratica sacramentale. In molti si accostavano alla confessione solo un paio di volte all'anno e alla comunione quasi esclusivamente in occasione delle principali feste religiose (Natale, Pasqua, ecc...). Entrando più nello specifico, dai dati statistici desunti sul totale delle parrocchie diocesane (250), risulta che negli anni della prima visita pastorale del vescovo Jelmini partecipavano alla messa festiva il 59% degli uomini e l'81,8% delle donne. L'obbligo di ricevere la comunione nel tempo di Pasqua era adempiuto dal 59,9% della popolazione maschile e dall'82,9% di quella femminile. Le funzioni vespertine erano invece poco frequentate, visto che attiravano solo l'8% degli uomini e il 33,6% delle donne. Durante la seconda visita pastorale il divario fra i due sessi si accentua e diminuisce anche il livello della partecipazione religiosa in generale. Difatti la percentuale degli uomini che in questi anni assisteva alla messa festiva era scesa al 47,6%, contro il 70% delle donne. Anche il rispetto del precetto pasquale era diminuito: si assestava infatti attorno al 53,5% presso gli adulti di sesso maschile e al 76% per quelli di sesso femminile. Alle funzioni vespertine partecipavano ormai solo il 5% degli uomini e il 21,1% delle donne¹⁶. Questi dati sono confermati anche dai commenti espressi dal clero nei bollettini parrocchiali. In quello di Mendrisio, per esempio, già dalla fine degli anni Quaranta il curato si lamentava che la "vita frenetica" aveva esercitato un'influenza decisamente negativa sulla pratica religiosa dei fedeli, soprattutto sull'assistenza alla messa domenicale e sulla partecipazione all'eucarestia, in particolare fra gli uomini e i giovani¹⁷. In questi anni, nella rubrica "La morale cattolica", il parroco non mancò di trattare regolarmente il tema dell'importanza della messa e degli altri atti di devozione per la vita del credente¹⁸.

Con il passare del tempo, il livello della pratica religiosa dei fedeli della diocesi di Lugano continuò a diminuire. Nel 1960, per esempio, gli stessi vertici dell'Azione Cattolica richiamarono i fedeli a riflettere sull'importanza della messa e dei sacramenti:

Durante l'episcopato del vescovo Martinoli, ormai solo il 15/25 per cento degli uomini di Airole andava in chiesa la domenica.

¹⁶ Le percentuali sono state calcolate sui dati raccolti attraverso i questionari sulle due visite di Angelo Jelmini e riassunti nei documenti contenuti in AVL, sc. Parr. 1, fasc. 1, Statistica dell'adempimento del precetto pasquale e festivo nella diocesi di Lugano (secondo i risultati della Visita Pastorale 1938-1944 e del Censimento federale dell'anno 1941) e Elenco Alfabetico delle parrocchie della diocesi (II Visita Pastorale Angelo Jelmini).

¹⁷ La morale cattolica, in: BPM, luglio 1948, 10-11.

¹⁸ Cfr., per esempio, la sezione dedicata al significato della messa in: BPM, estate 1949; "La morale cattolica", in: BPM, gennaio 1952 e 1954. Nella rubrica "La fede cattolica", in: BPM 1958, si sottolineava l'importanza della comunione e della confessione per la vita del cristiano, in quanto "canali della grazia".

“La vita pasquale del cristiano è la Messa conosciuta, amata, vissuta. [...] Il popolo cristiano ha bisogno di rinvigorire la fede logorata sempre più dalle dottrine del mondo attuale: ha bisogno di partecipare alla mensa celeste per avere sempre più il senso di Cristo da tradurre nella pratica della vita e per acquistare quella forza di eroismo necessaria oggi più che mai ad una vita cristianamente autentica. [...] Vivere la Messa diventa l’espressione più genuina della vita della Chiesa [...]”¹⁹. Insisterono poi sull’importanza di “vivere con la chiesa nel tempo libero”, ispirandosi ai suoi insegnamenti per non cedere alle tentazioni di svago della società moderna. Si legge: “Se la santificazione della Domenica consiste nel riposo, questo riposo non può identificarsi al dolce far niente e tantomeno deve essere trascorso in divertimenti degradanti per il corpo e per l’anima”²⁰. Anche il parroco di Locarno si lamentò della partecipazione piuttosto passiva di molti dei suoi fedeli alla messa domenicale: “Da tempo purtroppo anche la più santa delle Azioni Sacre, la S. Messa, è diventata una Azione quasi privata del sacerdote alla quale il popolo assiste meno che passivamente: i migliori fedeli pronunciando preghiere del tutto personali, gli altri solo curiosando verso l’altare, si direbbe in attesa che presto sia terminato anche questo atto di culto”²¹. A metà degli anni Sessanta, quando era ormai ben evidente che nella diocesi di Lugano si era verificato un decisivo calo nella pratica religiosa, i parroci richiamarono i fedeli a riflettere sul fatto che la partecipazione ai sacramenti e alla messa non era solo una manifestazione esteriore, bensì una componente essenziale della loro fede. Così si legge, per esempio, sulle pagine del Bollettino parrocchiale di Mendrisio del 1966: “[...] ciò che da effettivamente valore ad una parrocchia ed a qualsiasi comunità cristiana è la vita della grazia: dunque la intensa partecipazione al Sacramenti ed alla preghiera, ed in primo luogo la buona celebrazione della domenica che è il fulcro ed il centro della vita di una comunità cristiana”²².

Nonostante i continui richiami ad una maggiore partecipazione alla vita della chiesa, la pratica religiosa dei fedeli luganesi continuò a deteriorare. Nei questionari preparatori alla prima visita pastorale di mons. Giuseppe Martinoli negli anni Settanta, la maggioranza dei parroci si lamentò infatti che la frequenza alla messa festiva era

¹⁹ Sguardo retrospettivo, in: Gdp, 31 dicembre 1960, Pagina dell’Azione Cattolica, 9, col. 1-6, qui 2-3.

²⁰ Op. cit., col. 3.

²¹ Partecipare alla Santa Messa, in: BPL, 3.2.1960, n. 2,11-13, qui 12.

²² Ciò che veramente conta, in: BPM, gennaio 1966, 10-11, qui 11. Su questo tema cfr. anche l’articolo Tutto viene da Cristo, in: BPM, aprile 1966, 15-16. Qui si legge: “Partecipare alla Messa e ricevere i Sacramenti è mettersi in vero e reale contatto personale con Cristo. Poiché è Cristo che opera nei Sacramenti (servendosi del sacerdote). [...] i Sacramenti e la Messa non sono delle semplici istituzioni umane date dalla Chiesa per esprimere il sentimento religioso, ma [...] essi vengono direttamente da Cristo il quale li ha esplicitamente voluti e istituiti”.

decisamente diminuita, soprattutto fra gli uomini ed in maniera preoccupante presso i giovani. Si legga, al riguardo, quanto scrisse il vescovo Martinoli al prevosto di Brissago: “V’è poi la difficoltà generale, che tocca tutta la nostra società, del disinteresse dei giovani per il problema religioso. Spesso al di là dei gruppi di anziani fedeli alla Chiesa ed alle direttive del parroco, sta il vuoto dei giovani: spesso la gioventù, pur dopo anni di insegnamento religioso, congiunto con buona pratica, diventa indifferente. Molti battezzati non hanno forse mai compreso che cosa significhi essere cristiani, o ne limitano l’impegno alla Messa festiva”²³. Come elemento di novità rispetto agli anni precedenti, si notava che pochissimi giovani ricevevano oramai l’eucarestia. Così scrisse nel 1968, in piena contestazione giovanile, il parroco di Locarno: “Un punto devo anche quest’anno rilevare con un senso di scoraggiamento ancor più profondo: i nostri ragazzi anche dell’età scolastica, non si fanno più tanto vedere alla chiesa. Tutti vedono che anche alla loro messa festiva delle nove, moltissimi posti restano vuoti. [...] La nostra parrocchia che, tra le parrocchie cittadine della diocesi, poteva vantarsi di avere ancora una fiorente vita parrocchiale, oggi deve confessare di essere né più né meno delle altre”²⁴. Dalle informazioni contenute nei formulari della visita pastorale di mons. Martinoli, risulta che nella maggioranza delle parrocchie campione la frequenza alla messa festiva si attestava tra il 20% e il 30%; in 8 casi era definita “scarsa”, “minima”, o “molto ridotta”. La partecipazione al precetto pasquale era migliore, ma rimaneva il problema della sua diminuzione presso la popolazione giovanile. Nelle parrocchie dove era stata introdotta la messa vespertina, nel tentativo di venire incontro alle esigenze delle persone che la domenica erano impegnate in attività di svago, si notava un leggero miglioramento nella partecipazione religiosa.

All’inizio degli anni Settanta, quando le critiche provenienti dal movimento di protesta giovanile e le accese discussioni seguite al Concilio avevano reso ancora più difficile la posizione della chiesa nella società, fu condotta un’indagine di sociologia religiosa (tra l’aprile 1971 e l’aprile 1972) sulla partecipazione religiosa e l’immagine della chiesa in Ticino. In base i dati raccolti, l’adempienza regolare del precetto festivo nella diocesi di Lugano era ormai scesa attorno al 42%²⁵. Riguardo poi l’atteggiamento che i fedeli avevano nei confronti dell’istituzione ecclesiastica, questo era tutt’altro che

²³AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Agno-Bruzzella, Lettera al M.R. Sac. Annibale Berla, prevosto Brissago, di Giuseppe Martinoli, Lugano, 23 ottobre 1973, 2.

²⁴ Resoconto parrocchiale 1968, in: BPL, n.2, febbraio 1969, 3-4.

²⁵ Gabriella Mangiarotti/Luisa Ribolzi/Giovanna Rossi, Partecipazione religiosa e immagine della chiesa nel Ticino, Lugano 1974, 38.

uniforme. Mentre tra il 32% e il 45% dei casi prevaleva un atteggiamento negativo, tra il 31% e il 49% si aveva invece una posizione che le ricercatrici definiscono “tradizionalista” (di conformità). Solo una bassa percentuale dei fedeli, tra il 19 e 21% aveva un atteggiamento innovativo²⁶.

2. Le cause dello scadimento della pratica religiosa secondo i curati

Come abbiamo già anticipato, in generale in base a quanto scriveva la maggioranza dei parroci era il processo di modernizzazione che la società stava vivendo e la conseguente evoluzione della vita in una dimensione più materialista e consumista, ad influire negativamente sui costumi morali e religiosi del popolo ticinese. Inoltre, le trasformazioni territoriali di questi anni avevano profondamente intaccato la compattezza e l'omogeneità delle comunità rurali tradizionali, influenzando negativamente anche sulla pratica religiosa. Per ogni tipologia di comunità parrocchiale vi sono poi fattori specifici, da ricollegare direttamente alle caratteristiche peculiari della parrocchia stessa (urbana, rurale, turistica, ecc), che contribuivano a distogliere i fedeli da una maggiore partecipazione alla vita sacramentale. Una delle cause principali della “scristianizzazione” della diocesi di Lugano, rilevata in quasi tutte le nostre parrocchie campione, è quella che i parroci definivano la generale “corruzione dei costumi”. I costumi della popolazione ticinese nel giudizio del clero si “corrompevano”, perché i fedeli prestavano sempre più attenzione ai “dettami della moda” e dedicavano sempre maggior tempo alle attività di svago. Si allontanavano così dalle prescrizioni della chiesa sulla condotta morale e partecipavano di meno agli atti di culto. A peggiorare ancora la situazione, era inoltre la scarsa istruzione religiosa delle persone. Queste, spesso, non davano il giusto peso agli atti devozionali e al rispetto della dottrina cattolica più per ignoranza, che non per diretta opposizione.

2.1. Variazioni e similitudini nelle diverse tipologie parrocchiali

Andando prima a considerare la situazione specifica nelle differenti tipologie di parrocchie, la partecipazione alle funzioni e ai sacramenti risultava migliore, perlomeno durante gli anni delle prime due visite di Jelmini, nei piccoli centri di campagna (per esempio, nella Maggia). Quanto poi alle cause principali di erosione della pratica religiosa, nei centri rurali di solito erano i lavori stagionali nei campi, che spesso non

²⁶ Cfr. Op. cit., 93.

potevano essere rimandati, a tenere lontano gli uomini dalla messa domenicale. A Gordola e Loco, per fare un esempio, la popolazione che assisteva alla messa e alle funzioni vespertine diminuiva notevolmente d'estate, perché impegnata nella raccolta del fieno. Per quanto riguarda poi le piccole comunità alpine, era soprattutto la loro posizione isolata ad influire negativamente sui costumi del popolo (come nel caso di Brione Verzasca). Per il parroco di Olivone (1942), ad esempio, il fatto che la maggior parte degli abitanti fosse durante quasi tutto l'anno "sui monti per accudire al bestiame", era uno dei motivi per i quali la religiosità e la moralità dei suoi fedeli si corrompeva. In queste parrocchie la popolazione fluttuava enormemente: dalla primavera all'autunno si spostava infatti in massa a valle per cercare lavoro o si recava sui pascoli per accudire il bestiame, assestandosi solamente durante i mesi invernali. Di conseguenza partecipava in maniera discontinua alla messa e ai sacramenti nella propria comunità.

Nelle parrocchie urbane e in quelle nella loro immediata vicinanza, per i curati erano invece le svariate possibilità di divertimento offerte dalla città, ad allontanare le persone dalla loro comunità parrocchiale nei giorni di festa. Il cinema, i bar e i vari locali di svago, fornivano ai fedeli nuovi modi per passare il tempo libero e li distraevano dai loro doveri religiosi. Il parroco di Locarno, per esempio, già in occasione della prima visita pastorale di Jelmini, si lamentava che il riposo festivo era violato "più dallo sport che dalle opere servili" e annotava quali "focolai di infezione morale: il bagno spiaggia e il Kursaal"²⁷. Nella stesso periodo, anche il parroco di Lugano cattedrale rilevava nella sua parrocchia una certa corruzione dei costumi, nonostante affermasse di essere abbastanza soddisfatto della partecipazione agli atti di devozione da parte dei suoi fedeli. Scriveva: "La vita religiosa nel centro di Lugano sente degli inconvenienti delle città cosmopolite. [...] Gli Alberghi, Pensioni, ecc.; il bagno-spiaggia, l'invasione di forestieri influiscono in senso deleterio, specie in certe stagioni, sulla moralità della popolazione; come pure è da rilevarsi il pericolo permanente di certe edicole, librerie, negozi, ecc., e la penevrazione [sic! penetrazione] accentuata di giornali cattivi"²⁸. Anche il parroco di Lugano-Madonetta, nel questionario preparatorio per la prima visita pastorale di Jelmini, annotava: "Causa eccezionale che influisce sinistramente sul sentimento religioso e sulla scostumatezza è

²⁷ AVL, sc. Mons. Angelo Jelmini-visite pastorali/a. alle parrocchie della diocesi/Locarno, Questionario I VP Jelmini, 18-19 aprile 1938, 11.

²⁸ AVL, sc. Mons. Angelo Jelmini-visite pastorali/a. alle parrocchie della diocesi/Lugano, Questionario I VP Jelmini, 6 marzo 1938, 3.

la comodità di divertimenti specialmente del Cinema. Così lo sport di ogni stagione allontana dalle funzioni festive”²⁹.

Nelle parrocchie di lago ed in generale in quelle dove fioriva il turismo, molti curati (come, per esempio, quello di Brissago) ritenevano che una certa corruzione dei costumi derivasse soprattutto dal contatto dei locali con i villeggianti ed i turisti. Questi portavano infatti con sé nuove idee e modi di comportamento che si spesso si scontravano, per così dire, con quelli della comunità che li accoglieva. Il parroco di Ascona, per esempio, già in occasione della prima visita pastorale del vescovo (24 aprile 1938), annotava: “Cause che influiscono sinistramente sul sentimento religioso e sulla scostumatezza del popolo sono i molti forestieri, in gran numero protestanti e di nessuna religione”³⁰. Ulteriori preoccupazioni si aggiungevano poi in periodo di vacanze estive, quando la pratica religiosa in particolare quella dei giovani subiva un decisivo declino. Così scriveva, al riguardo, il curato di Mendrisio nell’agosto 1951: “La vita parrocchiale durante il mese di luglio ha ripetuto il fenomeno di tutti gli anni di questa stagione. Dispersione della gente, soprattutto della gioventù, e soprattutto nei giorni di festa [...]. Ed allora le sacre Funzioni, anche se fatte tutte regolarmente, vedono troppi vuoti nei banchi [...] troppa fretta di scappar via dalla chiesa”³¹. Anni dopo, quando il fenomeno della diserzione delle chiese in estate era ormai piuttosto esteso, don Cattori (parroco del Sacro Cuore a Lugano) avvertiva: “Grandi e piccoli si ricordino che anche in estate si devono adempire i doveri cristiani della Messa festiva, della preghiera quotidiana, che si deve vigilare attentamente sui sensi, sulle passioni [...]”³². Anche il parroco di Locarno si lamentava nel 1958: “[...] v’è sovente troppa confusione nel condurre le vacanze. Vi sono di quelli che dimenticano anche i doveri religiosi più essenziali, quelli festivi: privano così le vacanze di quel sollievo morale e soprannaturale [sic! soprannaturale] che solo proviene da Dio”³³. E aggiungeva: “Vi sono confusioni in tempo di vacanze anche nel campo morale. Quanti infatti ritengono che una vacanza senza un rilassamento nella condotta, senza piacevoli avventure, senza qualche slittamento o qualche evasione non può esser detta vacanza”³⁴.

Un discorso a parte meritano poi le zone industriali, considerate tradizionalmente dalla chiesa cattolica focolaio di dottrine marxiste e antireligiose. I curati di queste

²⁹ AVL, sc. Mons. Angelo Jelmini-visite pastorali/a. alle parrocchie della diocesi/Lugano Madonetta, “Questionario I VP Jelmini, 7 marzo 1938, risposta n. 13,

³⁰ AVL, sc. Mons. Angelo Jelmini-visite pastorali/a. alle parrocchie della diocesi/Ascona, Questionario I VP Jelmini, 24 aprile 1938, 11.

³¹ Cfr. BPM, agosto 1951, 4.

³² Estate 1957, in: BPSC, n. 14, giugno 1957, 1.

³³ In vacanza, in: BPL, n.8, 14.6.1958, 59.

³⁴ Ibidem.

parrocchie ritenevano infatti che fosse soprattutto l'ambiente di lavoro delle fabbriche, considerato corrotto da ideologie materialistiche e dal comunismo, ad influenzare negativamente i costumi e le pratiche dei loro fedeli³⁵. Un giudizio che per don Luigi Del Pietro³⁶, combattivo segretario dell'Organizzazione Cristiano-Sociale Ticinese, era piuttosto riduttivo e poco approfondito. Come lo era anche l'analisi che generalmente si faceva delle cause di scristianizzazione della società contemporanea. Così infatti rispondeva ad un parroco che invitava i cristiano-sociali ad impegnarsi maggiormente nell'opera di "ricristianizzazione" delle masse: "Discorrendo con te e con altri mi sono accorto che quando parlate di 'abbassamento di tono religioso', di 'scristianizzazione', di 'perdita della fede' rimanete ristretti entro un dilemma [...]. La colpa o è dei buoni o è dei cattivi. Siete soliti cioè cercare la spiegazione nell'aggressività dei buoni o nella tiepidezza o nelle colpe dei buoni [...]. L'ateismo militante, l'antiteismo, l'anticristianesimo di taluni hanno certamente dato e continuano a dare colpi alla chiesa, alla mistica del Vangelo, con la propaganda, con la stampa, con la radio, attraverso la politica [...]. La estensione dell'incredulità moderna o della scristianizzazione ha cause più profonde e oggettive e non semplicemente date dalle colpe o dalle deficienze dei credenti o degli increduli"³⁷. Riferendosi in particolare all'allontanamento di molti operai dalla chiesa, riteneva che questo derivasse soprattutto dall'ingiustizia con la quale la classe lavoratrice era trattata. Solo attraverso una "rivoluzione nelle strutture

³⁵ Durante gli anni Sessanta, molte parrocchie ticinesi erano passate da un'economia prevalentemente agricola, ad una industriale. Gli operai rappresentavano una sfida alla pastorale tradizionale, ancora ritagliata su di una popolazione prevalentemente rurale. All'inizio degli anni Settanta diventò quantomai evidente il bisogno di nuovi metodi di evangelizzazione per il mondo operaio. Questo problema era particolarmente presente nelle riflessioni del vescovo Martinoli. Nella lettera ai fedeli di Losone, il vescovo invitò i parrocchiani ad uno sforzo maggiore per raggiungere gli operai che non andavano in chiesa, per comprendere i loro problemi e difficoltà. Losone presentava un quadro particolare, perché oltre alla popolazione locale impiegata stabilmente nell'industria, vie era anche un alto numero di immigrati che si recavano in paese per il lavoro giornaliero nelle fabbriche. Scriveva Martinoli: "Un lamento diffuso riguarda l'indifferenza religiosa degli operai, che non praticano più, alcuni limitano il contatto con la Chiesa e la religione alle occasioni di battesimi, matrimoni e sepolture. Degli operai esteri è comune l'osservazione che, pur essendo praticanti nelle loro parrocchie di origine, venuti da noi non praticano più o ben poco. Si può fare qualcosa per avvicinarli? [...] L'assistenza data agli operai stranieri li raggiunge e diventa effettiva nel campo religioso?". E continuava: "La difficoltà di incontrare gli operai è evidente: non si incontrano in fabbrica e neppure dopo il lavoro: la pastorale tra gli operai è difficile, non tanto per il contatto che si deve stabilire con loro, quanto piuttosto per la difficoltà di trovare il momento nel quale possano essere raggiunti. Ma la comunità cristiana non è in grado di formare spiritualmente e moralmente un certo gruppo di operai, che portino animazione cristiana nelle fabbriche? [...] Ci si trova di fronte ad un problema molto grave, dal punto di vista religioso e morale. L'operaio è praticamente abbandonato" (AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Losone, Lettera di Mons. Martinoli ai fedeli di Losone, 25 gennaio 1970, 10).

³⁶ Luigi del Pietro fu segretario generale dell'OCST dal 1929 alla sua morte (1977) e dal 1933 ne diresse anche il settimanale "Il Lavoro". Per informazioni bibliografiche sulla persona di don Del Pietro, cfr. la voce corrispondente del Dizionario Storico Svizzero ad opera di Fabrizio Panzera, in: www.hls-dhs-dds.ch/textes/i/II_9809.php; Romano Broggin, Mons. Luigi Del Pietro (1906-1977), antologia di scritti vari, Locarno 1979; Franco Biffi, Una vita per la giustizia. Mons. Luigi Del Pietro prete per il mondo, Locarno 1984.

³⁷ Cfr. Il Lavoro (d'ora in poi IL), n. 31, 31 luglio 1947, 1, col-1-3.

della società moderna”³⁸ e quindi un reale miglioramento delle condizioni economiche del lavoratore, era anche possibile un suo elevamento morale e spirituale. Come scrive ancora nel 1952: “Ancora una volta, contro l’idealismo borghese, noi riteniamo che l’ordinamento economico e sociale attuale costituisce un certo quale ostacolo (anche se non insormontabile) alla penetrazione ed alla assimilazione dei valori morali e religiosi e alla pratica della rettitudine [...]”³⁹. Allargando poi le sue considerazioni alla scristianizzazione della società in generale, riteneva che la causa principale fosse la diminuzione di spiritualità nella società stessa, da ricollegare direttamente alle trasformazioni indotte dal processo economico e tecnico. Si legge, infatti, in un articolo dell’anno seguente: “La minaccia che incombe sullo spirito dell’uomo è che si è abituati a considerare come il più alto valore e unico scopo della vita quello di trarre il maggior profitto dalle forze della natura per mezzo della raffinatezza della tecnica: che di tale raffinatezza si faccia una nuova idea, che appaga il nostro innato bisogno di divino [...]”⁴⁰. Per tutti gli anni Cinquanta, dalle pagine del giornale dell’organizzazione cristiano-sociale “Il Lavoro”, si ripeté più volte che era la tendenza della società moderna a considerare l’uomo come un mero strumento di produzione, e quindi essenzialmente nella sua dimensione materialista, a provocare la generale perdita di senso morale e religioso presso il lavoratore. Per riprendere le parole di un articolo del 1959: “Nella nostra epoca la ideologia materialista atea, negando lo spirito, riduce l’uomo e tutte le sue attività a pura materia [...]. In tali condizioni il lavoratore non riesce a trovare qualche sollievo che in un continuo atteggiamento di ribellione, e, sentendo il bisogno di qualche soddisfazione, non sa cercarla che negli smodati piaceri della gola e della sensualità [...]”⁴¹. Contro tale tendenza si mettevano in guardia soprattutto i ragazzi, ai quali il settimanale dedicherà particolare attenzione. Già dalla metà degli anni Cinquanta, per esempio, comparve una rubrica rivolta direttamente al giovane, dove si discutevano le principali problematiche riguardanti il suo inserimento nel mondo del lavoro e il pericolo nel quale spesso incorreva, allontanandosi dal proprio ambito familiare e sociale, di perdere i propri valori di riferimento e la fede⁴².

³⁸ Cfr. op. cit., 2.

³⁹ Del Pietro, *Prima uomini, poi sindacalisti*, in: IL, n. 25, 21 giugno 1952, 1.

⁴⁰ Del Pietro, *Tecnica: minaccia dello spirito, ancella dell’uomo, guida a Dio*, in: IL, n. 36, 4 settembre 1954, 1, col. 1-4.

⁴¹ *Senso umano e cristiano del lavoro*, in: IL, 25 aprile 1959, n. 17, 1, col. 1-5.

⁴² Il titolo della rubrica è “Pagina dell’apprendista e del giovane lavoratore”. Qui si danno consigli ai ragazzi non solo sulla loro vita professionale, ma anche su quella privata. Riguardo lo ‘smarrimento’ nel quale si trova il giovane una volta inserito in un ambito lavorativo così diverso dalla sua comunità di origine, si legge: “Prendiamo a mo’ di esempio, il Giovane, timido, buono, composto, ardente di pratica religiosa, abituato a muoversi nell’ambito della famiglia, della parrocchia, della scuola, del comune, e che deve lasciare la propria casa, per seguire la vocazione della professione [...]. E’ un distacco repentino

Tentando quindi di fare una sintesi generale delle varie condizioni particolari, si può affermare che qualsiasi elemento che intaccasse l'omogeneità della comunità parrocchiale, nei suoi valori di riferimento e schemi di comportamento, era considerato avere un'influenza nefasta sulla vita religiosa dei fedeli. Come infatti sottolineato più volte in precedenza, la forza della parrocchia tradizionale risiedeva nel fatto che i suoi membri condividevano un medesimo stile di vita e di pensiero. La partecipazione comunitaria agli atti di devozione prescritti dalla chiesa, era collettivamente accettata quale parte integrante del quotidiano. Nella società rurale tradizionale, inoltre, i principali centri di interesse (religioso, lavorativo, ricreativo) delle persone si trovavano entro i confini parrocchiali. Quando le persone iniziarono a frequentare ambiti al di fuori della loro parrocchia, entrarono in contatto con nuove idee e costumi che inevitabilmente influenzarono anche il vissuto delle loro comunità di origine.

Alla luce di queste considerazioni, si comprendono meglio le osservazioni dei parroci sugli elementi che corrompevano (o meglio, modificavano) il comportamento morale e religioso dei loro fedeli. In questa prospettiva si capisce anche perché il clero (soprattutto durante le prime due visite di Jelmini) ritenesse altamente pericolosa la diffusione della stampa non cattolica. I giornali ed i periodici di ispirazione liberale o laica (la "cattiva stampa") infrangevano infatti l'unità di vedute in particolare sulla dottrina della chiesa che le persone condividevano all'interno della loro parrocchia. Nel 1954, per esempio, il vescovo Jelmini ricordava ai suoi fedeli quanto fosse importante la diffusione della stampa cattolica per frenare la dilagante "scristianizzazione della società". Così si legge nella lettera natalizia di quell'anno: "Non si insisterà mai a sufficienza sulla importanza della stampa e particolarmente del giornale cattolico. E' troppo evidente che l'opinione pubblica oggi è formata dalla stampa, la cui diffusione è in continuo aumento. Ed è altrettanto evidente che la presenza della stampa cattolica s'impone come una imprescindibile e grave necessità [...]. La stampa cattolica ha infatti un compito dirò meglio una missione tutta particolare: quella di far conoscere la verità, sul piano religioso, di sostenere i diritti della Chiesa, di combattere gli errori, di orientare il popolo sui problemi della vita, alla

attraverso il quale il Giovane viene forzatamente a trovarsi a contatto con altre mentalità, con altre tradizioni e con altre condizioni sociali ambientali. A simile inserimento o contatto il Giovane non è assuefatto: ecco quindi il primo contagio negativo, l'influsso del nuovo ambiente, mentre egli non è ancora in condizioni di porre una adeguata reazione, ecco il Giovane pericolosamente disorientato [...] vediamo il Giovane disinteressarsi ed appartarsi nel suo io, fuori dalla realtà, fuori dalle esigenze della vita comunitaria, sindacale, parrocchiale, politico amministrativa" (cfr. Problemi della gioventù, in: IL, 6 febbraio 1960, n. 6, 3, col. 4-7).

luce del vangelo. La stampa cattolica deve essere insomma cattedra eloquente e incessante per la difesa della religione, della Chiesa e della vita cristiana”⁴³.

2.2. *Le generali trasformazioni territoriali e demografiche di quegli anni*

Come abbiamo già affermato nella breve premessa a questo paragrafo, ciò che un po' in tutto il Ticino ha contribuito ad infrangere l'omogeneità e la compattezza della parrocchia tradizionale, sono state le modificazioni territoriali e demografiche intervenute a partire dal secondo dopoguerra (cfr. capitolo II).

A seguito del processo di industrializzazione e urbanizzazione, molte delle piccole comunità rurali e di montagna, hanno vissuto un progressivo spopolamento. A Comolengo, per citare un caso, tra la prima visita di mons. Jelmini (1943) e quella di mons. Martinoli (1969), la popolazione era passata da 550 a 150 anime. Fenomeno contrapposto, ma complementare del problema, è invece quello del sovraffollamento di molte comunità nelle vicinanze dei centri urbani e delle fabbriche, anche a seguito dell'ingente ondata migratoria degli anni Cinquanta. A Gordola, nel periodo preso in considerazione, la popolazione era passata da 1.035 a 5.902 abitanti; a Mendrisio, da 2.344 a 6.305. In conseguenza, dunque, dello spopolamento delle zone rurali e montane, da un lato, e del sovrappopolamento delle zone urbane e industriali, dall'altro, mutarono anche i limiti territoriali e la composizione demografica di molte parrocchie ticinesi.

All'inizio degli anni Settanta divenne quantomai evidente che le trasformazioni avvenute sul piano territoriale e demografico in Ticino, ponevano gravi problemi allo svolgimento di una pastorale efficace e intaccavano anche l'andamento della pratica religiosa dei fedeli. Il parroco di Biogno-Breganzona, per esempio, in occasione della prima visita pastorale di Mons. martinoli, sottolineò il problema di una popolazione cresciuta a dismisura (dalle circa 750 anime del 1940, alle 3200 del 1977) e dispersa sul territorio parrocchiale. “La popolazione scriveva vive in una superficie molto estesa: gli insediamenti [*sic!* insediamenti] sono molto dispersi e frazionati. Gravita verso la città di Lugano per lavoro, studio, manifestazioni culturali, tempo libero. Particolarmente attirata dalla città è l'adolescenza e la gioventù”⁴⁴. Stesse considerazioni faceva anche il parroco di Brissago, in attesa della visita pastorale di mons. Martinoli: “[...] quasi la metà della popolazione vive dispersa nelle frazioni,

⁴³ Angelo Jelmini, Lettera Natalizia e per la buona stampa, in: ME 1(1954), 1-3.

⁴⁴ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Biogno-Breganzona, Questionario della I VP, 11 dicembre 1977, 4.

lontana dalla vita parrocchiale...In tutte le principali frazioni, ci sono degli oratori, dove però non è possibile la celebrazione regolare dell'Eucarestia festiva. [...] Durante l'inverno questa gente per il freddo, le strade gelate, le giornate corte, la...televisione non si può sbloccare dalle loro abitazioni, strapparle dalle abitudini sempre più raffinate del benessere..."⁴⁵. Il problema era che l'azione pastorale non aveva più un territorio circoscritto sul quale concentrarsi, ma doveva coprire settori sparsi, estesi e piuttosto diversi. Per l'estensione del territorio e l'ammontare della popolazione, il parroco aveva difficoltà ad entrare in contatto con tutti i suoi fedeli e a conoscerli personalmente. In molti casi, poi, gli antichi limiti territoriali della parrocchia non corrispondevano più, nella realtà, alla composizione demografica e sociale della comunità dei fedeli sottostante. I confini di una parrocchia entravano in quella di un'altra e la popolazione si mescolava. La parrocchia di Chiasso, per esempio, aveva visto aumentare in maniera decisiva la sua popolazione anche a causa dell'estensione delle parrocchie confinanti. Si legge in un allegato al questionario preparatorio per la visita di mons. Martinoli: "[...] Chiasso confina con Vacallo, Morbio inferiore e Balerna. Queste 3 parrocchie arrivano fino alla immediata periferia di Chiasso, per cui gli abitanti di queste 3 parrocchie confinanti fanno capo alla parrocchia di Chiasso pur non appartenendovi. [...] la parrocchia di Chiasso già molto popolosa vede aumentato il numero delle anime che ad essa ricorrono a causa di questi confini geografici che oggi non corrispondono più alle vere esigenze della popolazione ivi residente"⁴⁶. Nel giro di trent'anni era quasi raddoppiata anche la popolazione di Giubiasco e di Giornico, grazie anche all'afflusso di molti stranieri. In una lettera al parroco di Giornico, mons. Martinoli si raccomandò che fossero prese delle misure per attuare una pastorale maggiormente efficace, la quale tenesse conto dei reali bisogni dell'accresciuta popolazione. "Ho trovato un buon gruppo di giovani e di uomini, scriveva il vescovo che sono particolarmente interessati ed impegnati per il bene della parrocchia [...]. L'aumento della popolazione e l'inserimento nella parrocchia di nuove famiglie esigono però che questi gruppi sentano sempre più il loro dovere apostolico affiancando l'opera pastorale del parroco"⁴⁷. Esortò quindi il parroco a raccogliere dati più approfonditi sulla partecipazione alla messa festiva. Martinoli invitò anche il prevosto di Minusio a tenere un accurato "stato d'anime", in modo da poter avere un contatto personale con

⁴⁵ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Agno-Bruzzella, Lettera del parroco di Brissago a Mons. Martinoli, 12 settembre 1972, 1.

⁴⁶ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Cabbio-Fusio, Incontro con gli adulti, s.f. e s.d., 1.

⁴⁷ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Gandria-Lumino, Lettera al parroco di Giornico Paolo Forni, 3 dicembre 1973, s.f., 2.

tutti i parrocchiani. Scriveva poi: “Molto importante è il problema dell’inserimento degli stranieri nella parrocchia: in genere sono cristiani e devono subito incontrare una comunità cristiana che li accoglie; ci si lamenta e purtroppo v’è motivo che gli stranieri non si inseriscono nella nostra popolazione, vivono isolati e diffidenti. La Chiesa, e quindi la parrocchia, deve essere la prima a far capire che sono accolti come fratelli e devono sentirsi al loro posto nella comunità cristiana”⁴⁸.

Il senso parrocchiale e lo spirito comunitario furono dunque messi profondamente in crisi dalle generali trasformazioni del secondo dopoguerra. Non solo la popolazione di una determinata parrocchia si disperdeva sul territorio, ma era anche sempre più eterogena. Il generale rimescolamento demografico e sociale intaccava uno dei punti di forza della parrocchia tradizionale: la sua compattezza e omogeneità. Era inoltre considerato una delle cause principali della diminuzione della pratica religiosa. Senza più legami con la loro parrocchia di origine, le persone tendevano ad allontanarsi anche dagli atti di devozione. Di qui l’invito dei parroci ai loro fedeli, affinché questi riscoprissero l’appartenenza alla loro comunità di origine e ne valorizzassero maggiormente il “senso parrocchiale”. Così scriveva, per esempio, il parroco di Mendrisio nel 1960: “Il senso parrocchiale è lo stato d’anima particolare ad una persona, per la quale la chiesa parrocchiale è il suo secondo, a volte il suo primo ed unico focolare. Il focolare della sua casa è il centro della vita del corpo; il focolare parrocchiale è centro della vita soprannaturale”⁴⁹. E affermava ancora in un altro numero del bollettino parrocchiale: “la nota dell’unità è piuttosto offuscata nella nostra parrocchia”⁵⁰. Sicuramente, scriveva il parroco, anche l’estensione del territorio parrocchiale contribuiva alla dispersione della popolazione, ma avvertiva: “come non si può essere di Cristo senza appartenere alla Chiesa, così non si può essere della Chiesa senza appartenere a una parrocchia. Tutti dunque abbiamo il dovere di contribuire, accrescere, rinsaldare l’unità della parrocchia [...]”⁵¹. In primo luogo attraverso una maggiore partecipazione alla vita religiosa (messa, sacramenti, preghiera)⁵². Nel 1967 don Biffi, ricordando le osservazioni del Concilio Vaticano II sulla centralità della parrocchia nella vita della Chiesa e del fedele, scriveva: “[...] vorrei che vi persuadiate

⁴⁸ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Magadino-Osogna, Lettera del vescovo Martinoli al prevosto ed alla comunità parrocchiale di Minusio, 25 aprile 1974, 3.

⁴⁹ Senso parrocchiale, in: BPM, marzo 1960, 10.

⁵⁰ Parrocchia unita, in: BPM, novembre 1960, 8-12, qui 10.

⁵¹ Op. cit., 11.

⁵² Si legge ancora nel 1966: “[...] ciò che dà veramente valore ad una parrocchia ed a qualsiasi comunità cristiana è **la vita della grazia**: dunque la intensa partecipazione ai Sacramenti e alla preghiera, ed in primo luogo la buona celebrazione della domenica che è il fulcro ed il centro della vita di una comunità cristiana” (cfr. Ciò che veramente conta, in: BPM, febbraio 1966, 10-11, qui 11.)

proprio di questo: la parrocchia è formata da ciascuno di voi, non è qualcosa di astratto o di estraneo, o una specie di feudo del clero e di qualche associazione e gruppo [...] ciascuno deve sentirsi responsabile e protagonista nella parrocchia: che si è membri della parrocchia non tanto perché si è iscritti nei registri custoditi nell'archivio parrocchiale, ma soprattutto perché si vive la vita parrocchiale [...]”⁵³.

2.3. La “corruzione dei costumi”

Nel secondo dopoguerra la chiesa in Ticino, come anche negli altri paesi europei, si sentì profondamente minacciata dalle ideologie materialistiche e dalle tendenze consumistiche che si stavano sempre più diffondendo all'interno della società moderna. Il nemico principale rimaneva il comunismo e le varie teorie marxiste⁵⁴, ma non meno nefasta per i valori spirituali e la vita della chiesa, era considerata la maggiore ricerca di benessere e divertimento che caratterizzava l'uomo contemporaneo. Di fatti, un tema ricorrente soprattutto nei documenti ufficiali di Angelo Jelmini, è il pericolo del decadimento dei costumi e della morale presso le popolazioni ticinesi. Già dalla metà degli anni Quaranta, il vescovo e i parroci rendevano attenti i fedeli a non cadere nell'immoralità, considerata una delle cause principali per la diminuzione della pratica religiosa. Si riteneva, infatti, che se le persone mostravano meno attaccamento per la chiesa e per le pratiche di culto, era anche perché i loro costumi si erano “materializzati” e corrotti. Nella sua omelia in occasione del pellegrinaggio alla Madonna delle Grazie nel 1944, Angelo Jelmini mise in guardia i diocesani contro le “speculazioni filosofiche, culturali basate unicamente sulla ragione umana” e contro le diverse “forme di paganesimo”, distruttrici dell'ordine cristiano. Così scriveva: “[...] i godimenti, gli eccessivi conforti della vita, gli sfruttamenti delle morbosità umane attraverso i divertimenti del ballo, del cinematografo, delle liete brigate sulle montagne, sui bagni

⁵³ Lettera del parroco, in: BPM, luglio-agosto 1967, 2-3.

⁵⁴ Nella sua lettera pastorale per la quaresima 1951, il vescovo Jelmini aveva definito il comunismo ateo “la peste che rovina le anime”. Scriveva: “E questa peste infierisce nel campo dottrinale e nel campo morale. Nel campo dottrinale essa è rappresentata dalle dottrine [...] negatrici di Dio, della rivelazione della Chiesa [...]” (cfr., “A peste fame et bello libera nos Domine”, LP per la Quaresima 1951, 27 gennaio 1951, in: ME (1951), 33-52, qui 36). Ancora nella lettera pastorale per la quaresima 1953, Angelo Jelmini insisteva sulla necessità di difendere la libertà della chiesa contro gli attacchi delle dottrine materialistiche (cfr., La celebrazione del 150mo dell'Indipendenza del Cantone Ticino, LP per la Quaresima 1953, 2 febbraio 1953, in: ME 2(1953), 31-48). In generale, in questi anni, tutto il mondo cattolico si mobilitò nella difesa della chiesa contro gli attacchi del materialismo ateo. Sul settimanale cattolico “La famiglia”, per esempio, dal 1947 apparve in seconda pagina una rubrica dal titolo “Legittima difesa”, dove si contrattaccava alle principali critiche apportate alla chiesa ed alla religione cattolica. Dal 1948 in poi, in conseguenza dei generali rivolgimenti politici, si accentuò anche il tono anticomunista del giornale.

spiaggia, i peccati che offendono l'unità e la santità del matrimonio [...] trovano sempre un consenso e una indulgenza che sono sempre in pieno contrasto e colla severità dei tempi e soprattutto colle esigenze di una coscienza diritta e cristiana nell'esatto senso della parola"⁵⁵. Nel 1950, in occasione della proclamazione dell'Anno Santo, il quale doveva rappresentare per la società un'occasione di ritorno a Dio attraverso la preghiera e la penitenza, il vescovo sottolineò che anche la sua diocesi aveva bisogno di un profondo rinnovamento morale e spirituale. Scriveva infatti: "Se nella nostra Diocesi, grazie a Dio, sul piano religioso e morale non ci troviamo di fronte agli smarrimenti e alle desolazioni degli altri paesi, dilaniati dalla guerra non solo materialmente ma anche moralmente, è però vero che anche da noi vanno introducendosi e diffondendosi costumanze che sanno di paganesimo [...]. Io non mi posso esimere qui dall'aggiungere a quella degli altri Vescovi la mia voce di protesta e di condanna contro una certa moda di vestire del ceto femminile che va diffondendosi anche da noi"⁵⁶. Nuovamente nel 1953, alla vigilia della festa nazionale del primo Agosto, esortò i fedeli "in modo particolarmente accorato, a opporsi energicamente all'invadenza di nuove, ma purtroppo sempre più vaste e indegne forme di una moda procace, che la stessa autorità civile e il buon senso del nostro popolo condannano", invitandoli "a guardarsi da questi scivolamenti nel paganesimo della carne [...]"⁵⁷. Soprattutto a partire dagli anni Cinquanta, con l'avanzare della società dei consumi, si intensificarono i richiami del clero dalle pagine del settimanale "La Famiglia" e da quelle dei bollettini parrocchiali ai loro fedeli, affinché non sottovalutassero gli effetti negativi che gli eccessivi divertimenti, il cinema e lo sport potevano avere sulla loro vita morale e religiosa⁵⁸. In particolare si insisteva presso i genitori, perché comprendessero che le varie occasioni di svago offerte dalla società moderna contribuivano a distrarre profondamente i giovani dai loro doveri di buoni cristiani. Il tema del pericolo della "perdizione" della gioventù è affrontato presso il mondo cattolico già all'indomani della seconda guerra mondiale, con toni spesso catastrofici. Così scriveva, per esempio, il dirigente di Azione Cattolica don Alfredo Leber: "Oggi i giovani sono più dissipati. Pensano meno, riflettono meno, ragionano meno. Gran parte della colpa è dovuta alla vita fatta più febbrile, più

⁵⁵ La Madonna e il Papa, in: LaF, n. 22, 27 maggio 1944, 2, col.1.

⁵⁶ AVL, sc. Jelmini IV-lettere pastorali, La parola del papa. Lettera del vescovo A. Jelmini ai fedeli, Lugano, 7 agosto 1950, 3.

⁵⁷ Lettera di sua Eccellenza Mons. Vescovo in occasione della festa nazionale del primo agosto, in: ME 8(1953), 169-171, qui 170.

⁵⁸ Si veda, per esempio, la rubrica "Si può?" del 14 e del 21 febbraio 1954. Il 7 marzo 1954 (nella stessa rubrica), così veniva definito lo sport: "Lo sport moderno interpreta a rovescio il programma cristiano mettendo non lo spirito sopra la materia, ma la materia sopra lo spirito". Simili considerazioni venivano fatte poi nel numero del 2 maggio 1954 riguardo la moda.

irrequieta, più assorbente che in passato. Qualche decina d'anni fà, [...] La difficoltà dei mezzi di comunicazione e un persistente attaccamento alla vita più calma dei nostri villaggi non rendeva facile l'accorrere dei giovani delle campagne e delle Valli verso le città. Oggi invece diventa cosa comune. [...] Oggi si è...RADIOCOMANDATI, CINECOMANDATI [...]. Conseguenza logica: LA DISSIPAZIONE”⁵⁹. Ancora in vari numeri del 1947 e del 1948 della “Pagina dell’Azione Cattolica” ci si lamentava del fatto che la gioventù si lasciava più facilmente trascinare dalle concezioni edonistiche e materialistiche della vita che dominavano la società contemporanea. I giovani – si affermava – erano meno abituati che in passato a riflettere sui veri fondamenti e valori della propria esistenza. Si legge nuovamente in un articolo del 1949: “Se ai giovani d’oggi è difficile un lavoro costruttivo sulla propria anima e sul proprio carattere, lo si deve, per la maggior parte, all’ambiente in cui essi vivono. [...] Il DINAMISMO e la TECNICA, i due elementi più caratteristici della società moderna, ci appaiono anche i più dannosi alla vita spirituale: col primo l’uomo si vede automaticamente inserito in un ingranaggio fatale d’azioni che lo trascinano attraverso mille esperienze varie e contrastanti, che lo costringono a vivere continuamente fuori di sé, a perdere il filo conduttore della sua vita interiore; la seconda tenta di ridurre l’uomo a un automa, lo costringe a calare la sua attività dentro forme prestabilite e impostegli dall’esterno, ad acquistare rigidità ed insensibilità, a perdere insomma la propria iniziativa, con essa la propria individualità e originalità”⁶⁰. Ma se ispirati ai giusti valori, il dinamismo e la tecnica potevano contribuire ad arricchire la personalità dell’individuo. “Il DINAMISMO moltiplica nel bene (come nel male) le proprie attività ed ogni attività arricchisce di per sé lo spirito; la TECNICA facilita mirabilmente il raggiungimento di scopi che non si possono conseguire, anche in campo morale e religioso, con mezzi empirici e primitivi”⁶¹. Da queste righe emerge con chiarezza il carattere conflittuale che caratterizzerà, perlomeno fino al Concilio Vaticano II, il rapporto tra la chiesa e la modernizzazione. La società contemporanea, infatti, presentava tali elementi di rottura rispetto al passato e così destabilizzanti per l’equilibrio del tradizionale universo religioso, da attirarsi soprattutto in una prima fase – la condanna della maggior parte del mondo cattolico. Solamente in una seconda fase, quando si approfondisce la riflessione sulle cause ‘interne’ della perdita di religiosità, si arriverà anche ad un nuovo

⁵⁹ Il biglietto dell’assistente ecclesiastico, in: Gdp, 5 ottobre 1946, Pagina dell’Azione Cattolica, n. 40, 1, col. 2-4.

⁶⁰ L’ambiente e la formazione giovanile, in: Gdp, 29 ottobre 1949, Pagina dell’Azione Cattolica, n. 43, 1, col. 6-7, qui 6.

⁶¹ Op. cit., 7.

modo di rapportarsi con la modernità. Saranno questi gli anni, come analizzeremo in seguito, nei quali la chiesa comprende la necessità di un aggiornamento dei suoi metodi di apostolato e di un nuovo approccio nei confronti dei fedeli.

2.4. *L'indifferenza e ignoranza religiosa*⁶²

Per la maggioranza dei curati, una delle principali ragioni di defezione dalla messa e dalle altre funzioni, comune a tutte le diverse tipologie di parrocchie, era una certa indifferenza dei fedeli nei confronti della religione. Indifferenza che per i parroci scaturiva direttamente dall'ignoranza di molti in materia religiosa. Le persone, dunque, non praticavano maggiormente, perché non comprendevano che determinati atti di devozione erano alla base della loro fede e in generale avevano una scarsa conoscenza dei fondamenti della dottrina cattolica⁶³. Il parroco di Arogno, per esempio, già in occasione della prima visita pastorale del vescovo Jelmini (1940) annotava a commento della scarsa partecipazione religiosa nella sua parrocchia: "Oggi, non vi è più nessuna lotta né vero disprezzo verso la religione ecc., ma quella nefasta indifferenza o freddezza religiosa, che talora assume, per l'assenteismo dalla chiesa e dalla pratica cristiana un carattere che impressiona [...]"⁶⁴. Simile annotazione, otto anni dopo, anche nel questionario della seconda visita pastorale del vescovo Jelmini: "Popolazione nel suo complesso buona, o meglio, non cattiva. Nessuna lotta contro la religione, la quale anzi è rispettata. E rispetto si ha verso il parroco [...]. Ciononostante si deve purtroppo rilevare un [*sic!* in] questa popolazione una indifferenza religiosa persistente e particolare che ben la si può definire il difetto predominante di questa parrocchia. Indifferenza religiosa che si manifesta in modo speciale nell'assenteismo dalla chiesa e dalla pratica religiosa di troppi, e nella negligenza, noncuranza, trascuratezza e

⁶² Le considerazioni fatte in questo paragrafo sono da ricollegare a quanto già scritto nel cap. II sulla dissoluzione della famiglia cristiana.

⁶³ Dalla "Pagina dell'Azione Cattolica" del 1947 si sottolineava che l'ignoranza religiosa era anche alla base del generale distacco delle popolazioni dalla Chiesa e dalla sua dottrina. Si legge: "Se noi guardiamo in faccia alla realtà con la necessaria franchezza dobbiamo riconoscere che troppa gente dorme. Troppa gente si illude sulla saldezza religiosa delle nostre popolazioni e, contenta delle apparenze, non si preoccupa di spingere a fondo lo sguardo e misurare le falle che si producono qua e là con crescendo impressionante. [...] L'ignoranza religiosa raggiunge proporzioni inquietanti così che in molti fedeli non vi è più netta demarcazione fra la verità e l'errore. [...] Succede che la Chiesa è seguita fin tanto che l'ossequio si riduce alle forme esteriori di culto: ma quando, in nome della coerenza, la Chiesa chiede sacrifici e rinunce, cominciano i tentennamenti e i dubbi" (cfr. Bisogna muoversi, in: Gdp, 23 agosto 1947, n. 32, col. 2-3).

⁶⁴ Questionario I VP Angelo Jelmini-Arogno (31 marzo 1940), in: AVL, cc. Mons. Angelo Jelmini-visite pastorali/a. alle parrocchie della diocesi/Arogno, 12. Anche il parroco di Locarno, nel 1947, notava che "Vi è attualmente una grande indifferenza religiosa in altri tempi vi è stata (1890-1920) una ventata di anticlericalismo" (cfr. Questionario II VP Jelmini, 16 marzo 1947, 13).

manca di sollecitudine ecc. nella pratica religiosa anche da parte di coloro che pure praticano, vengono alla chiesa, la maggior parte dei quali ritengono di far forse troppo anche quando praticano la religione in quello che è soltanto il puro necessario, in mancanza del quale si cadrebbe nella irreligiosità. [...] Come conseguenza: troppo pochi quelli che osservano il precetto festivo, e fra quelli che generalmente lo osservano, troppo facilmente per futili motivi se ne dispensano. Idem per il lavoro alla festa. In modo particolare poi si stenta ad ottenere una maggiore frequenza ai Ss. Sacramenti [...]”.⁶⁵ Per il parroco il problema principale era che i giovani non ricevevano, in campo morale e religioso, la necessaria educazione da parte dei loro genitori. Erano invece sottoposti ad ogni tipo di influenze negative provenienti dall’ambiente di lavoro in fabbrica, dalla troppo assidua frequentazione del cinema e dai divertimenti delle vicine città⁶⁶. Con il passare degli anni, ci si lamenta sempre più anche di una pratica religiosa piuttosto superficiale. Così, per esempio, si domandava il parroco di Mendrisio dalle pagine del bollettino del 1962: “Una delle cause, e forse la principale, per cui molte volte si conduce una vita cristiana piuttosto approssimativa, non sempre conforme al vero spirito cristiano in parecchi cattolici praticanti, va cercata nella pratica troppo meccanica, abitudinaria, superficiale della religione. Ci esprimeremo in modo concreto: si va a Messa. Va benissimo. E quando si esce dalla Messa siamo ‘migliori’? [...] Oppure le cose restano tale e quale come se non ci fossimo andati? Se così è, la causa sta nel fatto che non ci si preoccupa di capire la messa, di assorbirne gli insegnamenti, il contenuto, lo spirito [...]”⁶⁷.

Più si va avanti con gli anni, più emerge il problema ‘pratico’ di trovare il momento adatto nel quale impartire ai fedeli la necessaria istruzione religiosa, visto che questi frequentavano sempre meno la parrocchia. Si prenda ad esempio quanto riporta il parroco di Magliaso nel 1968. In quest’anno fu condotta un’inchiesta sociologico-pastorale sulla vita religiosa della comunità, poi spedita al vescovo Martinoli in preparazione della sua prima visita pastorale. Il curato si lamenta molto dell’indifferenza religiosa dei suoi fedeli e afferma che nonostante gli sforzi intrapresi, rimane il problema di come e quando trasmettergli le fondamentali nozioni dottrinali. Così scrive al vescovo: “L’istruzione religiosa oggi è diventata una

⁶⁵ AVL, sc. Mons. Angelo Jelmini-visite pastorali/a. alle parrocchie della diocesi/Arogno, Lettera del parroco di Arogno al vescovo Jelmini, 16 novembre 1948, 1.

⁶⁶ Per riprendere le parole del curato: “Sintomatico e certo non giovevole allo spirito religioso e morale il fatto di molte persone che nel pomeriggio della domenica e delle feste, in specie quando in paese non c’è nulla di speciale, si portano fuori paese Lugano-Mendrisio-Chiasso in Italia e chissà dove, in cerca di divertimento [...]” (op. cit., 2).

⁶⁷ Cammina nella verità, in: BPM, marzo 1962, 11.

lacuna grave nelle parrocchie e anche a Magliaso. Quale il motivo? Il motivo è che non si sa più quando prendere la gente per darle questo cibo così importante. Prendere la gente alla domenica pomeriggio come ai tempi addietro? Oggi è impossibile, perché se ci sono funzioni disertate sono proprio quelle delle domeniche pomeridiane [...]. Oggi nella pratica religiosa ci si accontenta in genere della Messa più breve e della predica più breve, per cui di istruzione religiosa non se ne vuol più sentir parlare [...]"⁶⁸.

2.4.1. I richiami di Angelo Jelmini sull'importanza della dottrina cristiana

Recandosi dunque i fedeli – in particolare gli adulti e i giovani – sempre meno in chiesa la domenica, era anche difficile per i parroci trovare occasioni nelle quali impartire il necessario insegnamento religioso. La scarsa partecipazione al catechismo festivo (che generalmente si svolgeva dopo la messa) da parte della popolazione maschile, era un problema già dalla fine degli anni Quaranta. Dai formulari sulla prima visita del vescovo Jelmini ai Vicariati della diocesi (1946-1948) risulta, infatti, che in tutti questi (ad eccezione del vicariato della Verzasca) i parroci si lamentavano che le lezioni di dottrina cristiana erano disertate dagli adulti. Ciò accadeva anche in quelle parrocchie dove invece la partecipazione alla messa festiva era giudicata piuttosto buona⁶⁹. Angelo Jelmini prese a cuore, fin dall'inizio del suo episcopato, le lamentele dei parroci sul cattivo andamento della catechesi e ne fece una priorità del suo governo pastorale. Per il nostro vescovo, infatti, i cambiamenti in atto nella fede praticata dal popolo andavano ricompresi certamente nelle generali trasformazioni che la società ticinese attraversava (modernizzazione e industrializzazione). Ma non bisognava illudersi: se le persone si allontanavano dalla Chiesa, era anche perché non conoscevano a sufficienza e quindi non comprendevano i suoi insegnamenti. Nella lettera pastorale per la quaresima 1950, per esempio, Jelmini esortò i suoi diocesani a considerare l'insegnamento catechistico “come un problema di particolare urgenza in questo momento di enorme squilibrio fra le accresciute cognizioni della scienza e i conseguenti sviluppi nel campo della tecnica e dell'industria e le troppo ridotte cognizioni nel campo della religione”⁷⁰. Ai parroci ricordò il dovere, sancito nel codice di diritto canonico, di far conoscere ai fedeli la dottrina cattolica, e ai genitori la responsabilità di occuparsi maggiormente della salute

⁶⁸ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Magliaso, Presentazione dello stato della parrocchia, inviata al vescovo Martinoli in allegato al questionario pastorale, 13 novembre 1968, 19.

⁶⁹ AVL, prima scatola Mons. Angelo Jelmini-Visite Pastorali, fasc. Visite di S.E. Mons. Vescovo ai Vicariati della Diocesi, di don A. Giovannini, s.d.

⁷⁰ Angelo Jelmini, L'istruzione religiosa nello spirito dell'Anno Santo, LP per la Quaresima 1950, 11 febbraio 1950, in: ME, 3(1950), 53-70, 55.

spirituale dei propri figli. Jelmini si rendeva conto che era la stessa evoluzione della società industriale verso un maggior benessere e consumismo, a determinare un certo “disinteresse” soprattutto nei giovani verso le questioni spirituali. Ma affermava: “E’ vero che questo sbandamento sul piano religioso e morale, familiare e sociale, è dovuto anche alla convulsione onde la società è in preda da molto tempo e specialmente dopo l’ultima guerra, ma questa non è certamente una ragione per adagiarsi al progressivo avvelenamento delle anime, contro il quale è invece doveroso reagire e non è dubbio che una soda istruzione religiosa costituisca il migliore baluardo contro i paurosi sbandamenti odierni”⁷¹. Nell’opinione del vescovo, solo approfondendo le basi della propria fede e l’insegnamento della chiesa, i cattolici sarebbero stati in grado di opporsi alle deviazioni dottrinali della società moderna. Così esortava: “Carissimi Diocesani, ritorniamo al catechismo; apprezziamolo, studiamolo e difendiamolo con tutte le forze, per quanto abbiamo di più caro: la salvezza dell’anima nostra, l’onore della nostra vita, la pace delle nostre famiglie, la sicurezza della nostra Patria”⁷². Nella lettera pastorale del 1954, dedicata al culto di Maria, Angelo Jelmini sottolineò nuovamente: “E’ l’istruzione religiosa che forma le convinzioni solide ed inespugnabili della fede. Su questo argomento sono ritornato in questi miei anni di episcopato con un’insistenza che qualche volta ha potuto forse sembrare esagerata; ma nella responsabilità di guidarvi verso la salvezza eterna, ho sempre ritenuto che fosse indispensabile anzitutto riservare una particolare attenzione e cura all’istruzione

⁷¹ Op. cit., 59. Scriveva più avanti: “Vi è per tutti i problemi religiosi e morali un disinteresse purtroppo generale, derivato dallo sviluppo gigantesco della tecnica e dell’industria, che assorbe l’attenzione di tutti e specialmente della gioventù. Cinquant’anni fa ho scritto in altra occasione non vi erano le innumerevoli applicazioni industriali dell’elettricità che ammiriamo ora: non vi erano gli automezzi, gli aerei, come non vi erano i cinematografi, la radio, la televisione e neppure la bomba e la superbomba atomica. Cinquant’anni fa non si parlava di sport, oggi diffusissimo, e neppure delle cure e delle colonie montane e marine. Non vi era la fitta rete stradale di oggi, che favorisce in maniera impressionante gli spostamenti, le comunicazioni e conseguentemente le divagazioni; non vi era neppure il cumulo delle organizzazioni, dalle quali siamo assediati ora in tutti i campi, dal culturale al professionale, dall’industriale al commerciale, dall’assistenziale all’educativo. Se aggiungiamo a questi fenomeni pure impressionanti dell’urbanesimo e della emigrazione che spopolano i villaggi delle nostre campagne e delle nostre valli, il malefico propagarsi di una stampa corruttrice di costumi e di divertimenti altrettanto avvelenatori delle anime, lo scandalo di una moda spesso vergognosamente indecente, possiamo ben dire che le potenze del male [...] cospirano contro il Signore e il suo Cristo”.

⁷² Ibidem, 63. Nel 1959, quando ormai la situazione riguardo la partecipazione al catechismo era diventata piuttosto preoccupante, il parroco di Mendrisio invitò i fedeli a curare maggiormente la loro formazione religiosa e a fare chiarezza nei principi alla base della fede cattolica, “Di fronte allo sconquasso morale che invade la società” (Chiarezza nei principi, in: Titolo, in: BPM, maggio 1950, 12). Da notare che nel 1958 il parroco aveva deciso di tenere corsi di dottrina per adulti il mercoledì sera dopo la messa (alle 19:45). Così commentava al riguardo nel 1959: “L’istruzione religiosa deve avere due oggetti: la conoscenza delle cose operate e rivelate da Dio per l’uomo e ciò che l’uomo deve fare. Il secondo oggetto è altrettanto importante quanto il primo, specialmente di fronte al pauroso franamento morale della società contemporanea” (cfr. La morale cattolica, in: BPM, agosto 1959, 11).

religiosa [...]”⁷³. Poi concludeva: “Di fronte alle obiezioni, che si sollevano tanto facilmente contro la religione, chi ha poca istruzione religiosa, facilmente si sente sconcertato, impressionato, quando non sente vacillare la sua stessa fede; ma chi ha istruzione religiosa veramente soda e profonda sa su quali basi poggia la nostra fede, e non c’è vento di nuove dottrine che la possa scuotere”⁷⁴.

2.4.2. *Il commento di mons. Giuseppe Martinoli riguardo la scarsa conoscenza dottrinale dei suoi fedeli*

Con il passare degli anni, il problema della scarsa istruzione religiosa dei fedeli della diocesi di Lugano divenne sempre più pressante. Così infatti commentava nel 1970, il successore di Angelo Jelmini, mons. Giuseppe Martinoli, a seguito della visita pastorale alla parrocchia di Tesserete: “Il cristiano oggi vive in una società nella quale sono entrati molti elementi di paganesimo [...] anche oggi è possibile trovare cristiani per i quali l’istruzione religiosa della fanciullezza non è stata mai aumentata; per cui anche oggi si può parlare di ignoranza religiosa”⁷⁵. Ed ancora più avanti continuava: “Quando S. Carlo visitò le nostre regioni, trovò ignoranza religiosa e superstizione: oggi v’è soprattutto il pericolo dell’indifferenza religiosa, che non è meno grave. Stabilirne le cause è difficile; ma è certamente il fatto che mentre in altri campi si sente il bisogno di tenersi aggiornati, si dimentica che anche in religione occorre aggiornarsi continuamente [...]. Oggi non v’è più l’insegnamento della dottrina al popolo nella forma tradizionale: non sia questa una ragione per sentirsi dispensati dal perfezionare la conoscenza delle verità della fede. Oltre la parola di Dio, che si può e si deve ascoltare almeno ogni domenica e festa, durante la Messa e la Lode vespertina, sarà possibile l’organizzazione di conferenze a soggetto religioso, specialmente durante l’Avvento e la Quaresima”⁷⁶.

Fin dall’episcopato di Angelo Jelmini particolare attenzione fu posta all’educazione religiosa dei giovani, sulla quale si insistette ancora di più nel periodo della contestazione postconciliare. Si veda, per esempio, come il vescovo Martinoli si rivolse ai fedeli di Tesserete, dove la partecipazione religiosa degli uomini e dei giovani aveva ormai raggiunto negli anni Settanta livelli bassissimi. Così scriveva: “Si lamenta

⁷³ Angelo Jelmini, Ad Jesum per Mariam, LP per la Quaresima 1954, 25 febbraio 1954, in: ME 3(1954), 58-83, qui 69.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Sobrio-Vogorno, Lettera del vescovo Martinoli al parroco ed ai fedeli di Tesserete, Lugano 26 giugno 1970, 4.

⁷⁶ Ibidem, 5.

che la fanciullezza giunta all'età della scuola maggiore o quando incomincia il lavoro, sembra segnata da un distacco dalla Chiesa, con la diminuzione della pratica religiosa. Ebbene questo è possibile solo quando la religione non è vista nella giusta luce [...] la mancanza di pratica religiosa è spiegata spesso con il fatto che non si ebbe mai una religione convinta, ma ci si accontentò di una religione di tradizione, senza approfondimento dottrinale, senza un vero incontro coi valori che presenta.”⁷⁷. Anche nella lettera ai fedeli di Comolongo, Giuseppe Martinoli sottolineò come la fede dovesse essere sostenuta da una forte “convinzione”, raggiungibile solo attraverso un’adeguata istruzione religiosa. Per riprendere le sue parole: “A questa fede, formata di convinzione, deve essere formata la fanciullezza: la mancanza di serie convinzioni è la causa per la quale la gioventù si lascia dapprima impressionare da ogni critica e poi abbandona la pratica religiosa. La fanciullezza deve essere abituata a prendere sul serio la religione e le pratiche religiose, cioè la partecipazione alla Messa festiva ed ai Sacramenti”⁷⁸. Anche con i fedeli di Gordola, dopo l’avvenuta visita pastorale, Martinoli insistette sull’importanza di fornire ai giovani una fede sentita, non solo dettata dalla tradizione. Affermava: “V’è una corresponsabilità di tutti per il bene della parrocchia. Corresponsabilità, che deve unire tutte le forze valide della Parrocchia per lo studio e la soluzione dei suoi problemi. [...] La parrocchia di Gordola ha una tradizione di fede e di pratica cristiana: la tradizione oggi non basta più per mantenere il volto cristiano della parrocchia. Evv’è motivo di temere che se non si prendono determinate ed opportune iniziative, la situazione religiosa non solo non migliorerà, ma potrà peggiorare”⁷⁹. Per il nostro vescovo era fondamentale prestare grande attenzione ai giovani e sforzarsi maggiormente per dargli una formazione religiosa seria e approfondita. “Questa gioventù sottolineava [...] ha bisogno [...] di esprimersi e

⁷⁷ Ibidem, 4. Nel 1978 il responsabile della sezione giovanile di AC si rivolse al vescovo sul problema del distacco di molti giovani dalla chiesa. Scriveva: “Fino al termine della scolarità obbligatoria, quando cioè la ‘Parola’ viene ancora annunciata regolarmente nella scuola [...] possiamo dire che la frequenza alla S.ta Messa e la partecipazione alla Sacra Mensa sono veramente ottime. [...] Il processo di allontanamento dalla vita religiosa e la perdita dei valori etico-religiosi-umani inizia purtroppo nel momento del più delicato sviluppo della personalità, cioè attorno ai 14/15 anni. [...] Ma quali le ragioni guardando al nostro piccolo mondo di periferia? Prima, e forse fondamentale, l’erosione della famiglia, la casa ‘vuota’ che significa poi una totale mancanza di cure [...] Vogliamo poi considerare la mancanza di ideali di una società troppo protesa a un ‘certo’ benessere, la situazione professionale incerta, il richiamo dei ‘bar’, il grande problema dei mass-media che quotidianamente propinano violenza e sesso e che, con l’ideale’ di togliere i tabù perché la personalità possa svilupparsi in modo più completo, annullano ogni reminiscenza di ‘coscienza’. E forse, con una autocritica più profonda, il nostro pusillanime agire davanti a questi fattori negativi [...]” (AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Biasca, Lettera di S. Calanca al vescovo Martinoli, Biasca 9.4.1978, 1).

⁷⁸ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Cabbio-Fusio, Lettera di Mons. Martinoli ai fedeli di Comolongo, Lugano 20 ottobre 1969, 1.

⁷⁹ AVL, sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/Gandria-Lumino, Lettera di mons. Martinoli ai fedeli di Gordola, 8 aprile 1970, 7.

dire quanto attende. Deve essere ascoltata. In generale è ben intenzionata e può costituire il fermento per nuovo fervore religioso nella parrocchia. Talvolta è trattenuta da impressioni sfavorevoli, dipendenti da alcune manifestazioni religiose: desidera una religiosità più autentica, più semplice, meno formalista, fatta di sostanza e non di apparenze. [...] La parrocchia si manterrà cristiana solo se alle nuove generazioni si dà una formazione religiosa seria, totalitaria, che impegna nella vita cristiana [...]”⁸⁰.

Come fare a risolvere la questione del crescente disinteresse della gioventù nei confronti della religione? Negli anni Cinquanta si pensava che una maggiore integrazione dei ragazzi nella parrocchia durante il loro tempo libero, attraverso per esempio l’organizzazione di varie attività ricreative (oratorio, cinema, sport), potesse metterli al riparo dalle ‘tentazioni’ della società moderna e impedire un loro allontanamento dalla chiesa. Ma già verso fine degli anni Sessanta ci si iniziò a rendere conto che l’oratorio e i vari circoli parrocchiali non avrebbero impedito la sempre maggiore disaffezione nei confronti della religione e della chiesa cattolica. Difatti, dalla prima visita Jelmini a quella di Martinoli, nella grande maggioranza delle nostre parrocchie campione si era verificata una netta diminuzione della partecipazione dei giovani alla messa festiva e agli altri atti di devozione. Più che sul fronte dell’attivismo, bisognava dunque intervenire su quello della conoscenza. In primo luogo aiutando i giovani ad approfondire e capire meglio la loro fede, in modo da trovare risposta ai problemi esistenziali. Così scriveva il vescovo Martinoli ai fedeli di Olivone nel 1974: “[...] occupandosi dei giovani, non si può limitarsi ad indicare come devono occupare il tempo libero, benché si debba tener presente anche questo; i giovani devono essere aiutati ad esaminare e risolvere i loro problemi, che non riguardano solo il divertimento; al primo posto stanno i problemi religiosi e morali”⁸¹.

⁸⁰ Ibidem, p. 8-9.

⁸¹ AVL, sc. “Visita Pastorale Mons. Martinoli, Magadino/Osogna”, “Lettera del vescovo Giuseppe Martinoli al Parroco ed alla comunità parrocchiale di Olivone”, Lugano 19 aprile 1974, 3.

3. Gli interventi per rafforzare la pratica religiosa e la fede del popolo ticinese

3.1. Il richiamo alla centralità della parrocchia contro lo scadere dello “spirito parrocchiale” e del senso comunitario⁸²

Di fronte ad un mondo che cambiava rapidamente, una delle preoccupazioni principali di Angelo Jelmini fu quella di rispondere alle sfide che le profonde modificazioni in atto in Ticino (a livello economico, sociale e culturale) apportavano al costume cristiano del suo popolo. Con la lenta dissoluzione del mondo rurale e la trasformazione della tradizionale famiglia patriarcale, mutavano anche quelle tradizioni e pratiche comunitarie un tempo alla base della fede dei Ticinesi. Il senso comunitario e la vita religiosa delle parrocchie sembrava affievolirsi sempre di più sotto la spinta della modernizzazione. Di qui le continue e pressanti esortazioni del vescovo per una ripresa di quegli atti di devozione (partecipazione alla messa, ai sacramenti, alla preghiera comunitaria), i quali costituiscono il fulcro attorno al quale ruota la vita della parrocchia e sono importante testimonianza dell'adesione perlomeno esteriore del cristiano alla sua chiesa.

A dieci anni dall'inizio del suo magistero episcopale, nella lettera per la Quaresima del 1946, Angelo Jelmini espresse preoccupazione per le difficoltà che le parrocchie incontravano “sul terreno religioso e morale”. “Il Vescovo sa scriveva che anche nelle nostre parrocchie è in atto una vera crisi [...]. Il Vescovo sa che in troppi individui, in troppe coscienze, è un crollo del mondo interiore, della vita cristiana, coll'ateismo pratico del pensiero e della vita”⁸³. E più avanti, nonostante riconoscesse la natura ancora profondamente cristiana del popolo ticinese, richiamava l'attenzione sul grave pericolo del “disgregamento della vita parrocchiale”. “Il mondo moderno avvertiva manifesta mentalità, tendenze e pratiche antiparrocchiali. La negazione del soprannaturale nel campo del pensiero, la licenza nel campo morale, determinano nell'uomo moderno un marcato individualismo, che è in diretta opposizione collo spirito parrocchiale, che è spirito di unione nella fede, di disciplina

⁸² Così veniva definito il “Senso parrocchiale” nel Bollettino Parrocchiale di Locarno del 1960: “E' un sesto senso. Molti lo possiedono. Molti non lo suppongono neppure. Il senso parrocchiale è lo stato d'anima particolare ad una persona, per la quale la chiesa parrocchiale è il suo secondo, a volte anche il suo primo ed unico focolare. Il focolare della sua casa è il centro della vita del corpo; il focolare parrocchiale è il centro della vita soprannaturale” (cfr. Senso parrocchiale, in: BPL, 27.4.1960, 45).

⁸³ Angelo Jelmini, Ricordando la seconda Visita Pastorale il Vescovo richiama alla fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa. LP per la Quaresima 1952, 18 febbraio 1952, in: ME 2(1952), 3-26, qui 16. Anche nelle lettere pastorali per la Quaresima 1943 (Le nostre vie) e 1945 (Ascoltiamo il Papa) Jelmini si era detto preoccupato per la scristianizzazione e il decadimento morale in atto nella sua diocesi.

nella vita morale, di solidarietà nella pratica religiosa”⁸⁴. La parrocchia doveva continuare ad avere un ruolo centrale nella vita del cristiano e della chiesa. Su questo punto insistettero, fin dalla fine degli anni Quaranta, non solo i rappresentanti della gerarchia ecclesiastica, ma anche i responsabili del movimento cattolico ticinese. Questo quanto si legge, per esempio, sulla “Pagina dell’Azione Cattolica” del 1948: “I tempi nuovi hanno esigenze nuove e richiedono in tutti un oculato, prudente esercizio del principio di adattamento [...]. Un principio resta però immutato anche per la pastorale moderna! Come la famiglia è la cellula della società civile, così la Parrocchia è la cellula della società cristiana [...] soltanto dove sorge una Parrocchia, con la sua chiesa e le sue opere, qui si forma una cristianità stabile. [...] La parrocchia è la base ed è la madre di ogni apostolato. [...] Si può benissimo dire che la reale efficienza della Chiesa in mezzo al popolo è data dall’efficienza delle parrocchie”⁸⁵. Dunque, soprattutto partecipando più attivamente alla vita della parrocchia, ai suoi riti e sacramenti, ascoltando maggiormente la parola del parroco, i fedeli avrebbero potuto veramente rinnovare e rafforzare la propria fede.

Proprio al tema del “rinnovamento religioso” verrà dedicato il Congresso Diocesano di Lugano del settembre 1946. In una circolare che ne annunciava l’apertura, il vescovo ribadì quanto già affermato per la Quaresima dello stesso anno: “Se è vero che nella nostra Diocesi non abbiamo a lamentare troppo gravi deviazioni nella fede e nella morale, è altrettanto vero che anche da noi non mancano deviazioni e abusi, causati dall’ignoranza religiosa, dalla trascuratezza della pratica cristiana, dall’infiltrarsi nella vita familiare e pubblica di principi e pratiche in urto colla morale del Vangelo, e dall’indulgere troppo facilmente a correnti di pensiero e di vita contrarie allo spirito cristiano”⁸⁶. Ancora nel 1950, nell’omelia tenuta per l’inaugurazione del tempio votivo di San Nicolao a Besso, Jelmini richiamò i fedeli ad una maggiore frequentazione della chiesa, mettendoli in guardia contro quelle tendenze e correnti di pensiero che volevano ridurre la religione “in un affare puramente individuale”, spogliandola di ogni funzione sociale⁸⁷.

⁸⁴ Op. cit., 50.

⁸⁵ La parrocchia è sempre la cellula vitale, in: GdP, 27 novembre 1948, Pagina dell’Azione Cattolica, n. 47, col. 2-3.

⁸⁶ Cfr. Circolare di S.E. Mons. Vescovo per il Congresso Diocesano, Lugano 4 settembre 1946, in: ME 9(1946), 33-36, qui 35. Per un resoconto sull’andamento del Congresso, si veda anche il numero del “Giornale del Popolo” del 23 settembre 1946.

⁸⁷ Cfr. Omelia di S.E. Mons. Vescovo per l’inaugurazione del tempio votivo di S. Nicolao a Besso, 14 maggio 1950, in: ME 8(1950), 141-146. Qui il vescovo insistette ancora una volta sulla necessità di un maggior attaccamento dei fedeli alla propria chiesa, unica ancora di salvezza contro gli sconvolgimenti della società moderna. Così, infatti, scriveva: “Cari fedeli di Besso: aprendo oggi questa Chiesa di San Nicolao, il vescovo ve la affida non soltanto come la vostra Chiesa rionale, [...] ma come un Santuario

Sull'importanza della partecipazione alla vita della comunità parrocchiale e sul dovere della santificazione della festa, Jelmini tornò anche per la Quaresima del 1952, a conclusione della seconda visita pastorale. Nella sua lettera pastorale esortò i Ticinesi ad una maggiore fedeltà a Cristo e alla chiesa. Scriveva: "Oggi le folle corrono, specialmente nei giorni festivi, ai teatri, ai cinematografi, agli stadi, alle manifestazioni sportive. Si vuole che questa corsa ai divertimenti sia una legittima esigenza della nostra generazione costretta dallo sviluppo della tecnica odierna a una maggiore intensità di lavoro e a un tenore di vita più duro. Concediamo volentieri la necessità di un più largo respiro alla persona nel vortice della vita odierna, ma non dimentichiamo che il riposo festivo e la santificazione della festa si conciliano molto bene con le esigenze della natura e della persona umana e sono un grave e insopprimibile dovere dell'anima umana, codificato dalla legge divina [...]. Ancora una volta, carissimi Diocesani, la voce del Vescovo si unisce a quella del Parroco nell'esortarvi a santificare la festa. [...] E' un dovere che vi è comandato non dagli uomini, ma da Dio stesso e se a questo dovere verrete meno vi sarà pericolo che Iddio cancelli il vostro nome dal libro della vita eterna"⁸⁸.

3.2. Il rinvigorismento della fede individuale e collettiva per frenare il dilagare del materialismo ateo

Per contrastare il diffondersi nella società di una concezione materialistica dell'esistenza e di dottrine negatrici della chiesa e di Cristo, come primo passo i fedeli dovevano approfondire e rinvigorire la propria fede. In primo luogo, con una più attiva partecipazione alla vita sacramentale e al catechismo. In occasione della Quaresima del 1954, per esempio, Jelmini aveva ribadito la centralità della messa nella vita del cattolico: "[...] il frequentare la Messa, specialmente quella festiva deve diventare un vero bisogno. E' questo un momento che fa evadere il cristiano da tutta la materialità della vita. E' il momento culminante dell'incontro con Dio. [...]"⁸⁹. Anche nella lettera per il pellegrinaggio diocesano al Santuario di Rè (1955), Angelo Jelmini sottolineò nuovamente: "Oggi, invece, non è soltanto il generale scadimento dei costumi, che raggiunge forme e ampiezze prima non conosciute: è l'esaltazione del peccato stesso,

[...] che [...] rinvigorisrà in noi quel senso della vita cristiana, che troppi elementi disgregatori tentano di spegnere, con quali disastrosi risultati per la famiglia e per la società già vediamo. [...] Non può il vostro Vescovo tacervi come veda nella Chiesa, nel Suo Sacerdozio, nella sua dottrina, nei suoi Sacramenti, nella sua stessa disciplina, i più validi sostegni per contrastare le forze del male [...]" (op. cit., 143-144).

⁸⁸ Jelmini, Ricordando la seconda Visita Pastorale, 16.

⁸⁹ Jelmini, Ad Jesum per Mariam, 78.

non più considerato come tale; è l'intorpidimento delle coscienze nel male, quasi questo fosse ineluttabile e quindi tollerabile e non condannabile [...]. Di fronte a questo scivolamento verso l'abisso [...] è evidente [...] che senza il ricorso alla dottrina di Cristo, ai suoi Sacramenti, alla preghiera, alla penitenza, la ricostruzione dell'edificio morale così decadente sarà la fatica di Sisifo"⁹⁰.

Ma la fede poteva e doveva essere rafforzata anche attraverso la partecipazione a tutti quegli eventi e manifestazioni (congressi, pellegrinaggi, preghiere comunitarie) che fornivano al popolo cristiano un'azione collettiva di riflessione e rigenerazione religiosa. Per tutti gli anni Cinquanta e Sessanta, questi due richiami, da un lato ad una più sentita partecipazione individuale alla messa e agli atti di devozione, dall'altro ad un maggior impegno sul piano collettivo, si ripeteranno nelle lettere del vescovo al suo popolo. Lo scopo è sempre lo stesso: frenare la 'marginalizzazione' di Cristo e della Chiesa dalla società, portata avanti dalle correnti laiciste.

Così, nella missiva che indiceva il Congresso Eucaristico di Mendrisio (21-23 settembre 1951), il vescovo chiamò tutto il mondo cattolico ticinese a parteciparvi attivamente e a considerarlo un importante momento di riflessione⁹¹. Anche nel discorso di apertura al Congresso, Jelmini ribadì l'importanza di una partecipazione comunitaria all'evento. Per riprendere le sue parole: "Il nostro popolo ticinese è un popolo lo possiamo ben dire sinceramente cattolico per tradizione. [...] Non è tuttavia lecito farci illusioni! Troppe sono le forze del male, troppi sono gli elementi di opposizione al pensiero e alla vita cristiana, che incrinano anche in mezzo a noi la compagine della vita cristiana e per questo è necesasrio [*sic!* necessario] che di tempo in tempo un'azione collettiva si aggiunga all'azione individuale per risvegliare e ringagliardire le forze del bene"⁹². A chiusura del Congresso, il vescovo affermò: "Nel mondo si delinea sempre più nettamente, decisamente la lotta dell'anticristianesimo contro il Cristianesimo. [...] A incidere nelle nostre tradizioni cristiane; a svigorire e anche a smantellare la nostra fede e la nostra vita cristiana hanno lavorato da molti anni e lavorano tuttora i precursori

⁹⁰ Angelo Jelmini, Lettera di invito al pellegrinaggio diocesano al Santuario di Rè, Lugano 3 agosto 1955, in: ME 7-8(1955), 157-160, qui 158.

⁹¹ Le parole del vescovo sono chiare: "Perchè questo Congresso Eucaristico [...] Perchè in mezzo alle troppo facili deviazioni dal pensiero e dalla vita cristiana sia scuola di fede, di carità, di azione cristiana. [...] A prescindere infatti dalla lotta senza quartiere mossa dal comunismo ateo contro la Chiesa e la stessa civiltà cristiana, ci troviamo di fronte, nella vita di ogni giorno, a tali e tanti elementi di disgregazione religiosa e morale da averne ragionevolmente paura. [...] Come è possibile essere cristiani e non sentire il bisogno, il dovere, l'urgente dovere di una energica azione individuale e collettiva per arginare quant'è possibile il male, per ricostruire sulle rovine di questa società moralmente fallimentare una società cristiana davvero e non solo apparentemente?" (cfr. Angelo Jelmini, Lettera Vescovile per il Congresso Eucaristico Diocesano, 20 agosto 1951, in: ME 9(1951), 222-229, qui 223-224).

⁹² Il discorso di apertura di S. E. Mons. Vescovo, in: ME 11(1951), 266-275, qui 267.

del nemico N.1 della società cristiana: ossia il laicismo e il materialismo [...]. Riunito a congresso, [...] il popolo cattolico ticinese [...] vuole anche attingere a questa divina ed inesauribile sorgente di grazie e di energie morali nuova forza per ringagliardirsi nel pensiero e nella vita cristiana contro le nuove forme materialistiche ed edonistiche con le quali il mondo di oggi raffredda, dove anche non distrugge il senso morale e affievolisce la fede”⁹³.

L’intento era, da un lato, quello di risvegliare nel cuore degli individui il sentimento di appartenenza alla chiesa. Dall’altro, quello di far riscoprire ai cattolici il senso comunitario ed il valore sociale della loro fede, in una società dove la religione veniva progressivamente rilegata alla sfera privata. In quest’ottica va vista la grande attenzione che Jelmini prestò in questi anni allo sviluppo della pietà eucaristica e di quella mariana. Per volere del vescovo, per esempio, il 1949 fu l’anno dedicato al culto di Maria e si concluse con l’acclamata visita della Madonna Pellegrina nelle varie parrocchie della diocesi⁹⁴. Ancora nel 1952, nella lettera di invito al pellegrinaggio alla Madonna del Sasso, scrisse: “il dovere nostro, di cattolici, è quello di raccoglierci e di unirvi sempre di più attorno alla Chiesa per darci vicendevolmente l’esempio efficace della nostra convinzione religiosa [...]. I pellegrinaggi [...] sono anch’essi un valido aiuto per riunire le forze del bene e ringagliardirle per una più operante ed efficace attività individuale e collettiva. [...] Davvero io vorrei che questi pellegrinaggi fossero, una volta di più, l’affermazione dell’anima cattolica del Ticino [...]”⁹⁵. Per il vescovo era importante che la partecipazione a tali avvenimenti facesse scaturire nei cattolici il ritorno ad una fede profondamente sentita e non soltanto esteriore. Così nel 1954, alla vigilia della sua partenza per l’America, sottolineò l’importanza dell’Anno Mariano (indetto da Pio XII per tutta la chiesa cattolica): “Mi si consenta di ripetere che l’impegno di tutti i cristiani nell’Anno Mariano deve essere un coraggioso ritorno a una fede più viva e operante, a costumi migliori, perché troppo spesso ci si trova di fronte a un formalismo religioso, che è solo vernice esterna di religione e acquiescenza alle

⁹³ Op. cit., 275.

⁹⁴ Al ritorno da un pellegrinaggio a Lourdes il vescovo annuncia che il 1949 sarà l’anno dedicato a Maria (cfr. Jelmini, *Incontro alla Madonna*, in: ME 1(1949), 1-6). Secondo Fabrizio Panzera, la visita della Madonna Pellegrina (3 marzo-3 luglio 1949) rappresenta un momento fondamentale per la chiesa ticinese del secondo dopoguerra. La regia dell’evento fu affidata a mons. Leber, già alla guida dell’Azione Cattolica e a capo del “Giornale del Popolo”. “Il pellegrinare della statua della Madonna del Sasso suscitò in effetti un’autentica partecipazione popolare ed ebbe una profonda eco pure nelle gerarchie di popolazione meno vicine alla Chiesa” (cfr. Panzera, *Dalla Madonna Pellegrina*, 577). Sull’evento si veda anche: *La grande visita della Madonna Pellegrina: la cronaca quotidiana del meraviglioso viaggio della Madonna del Sasso in tutte le parrocchie ticinesi*, Lugano, 1980.

⁹⁵ Lettera di invito ai prossimi pellegrinaggi alla Madonna del Sasso, Menzingen 16 agosto 1953, in: ME 9(1953), 208-211, qui 209-210.

esigenze di un mondo che, in contrasto con le norme del Vangelo, ha sempre lavorato e lavorerà sempre ‘contro il Signore e il suo Cristo’. [...] Cari fedeli, dimostriamo sinceramente la nostra fedeltà a Cristo non solo coll’accertarne la dottrina, di cui la nostra Chiesa è maestra, ma anche sostanziandola, vivificandola con una vita veramente cristiana”⁹⁶.

Nuovamente nel giugno 1956, in una lettera aperta ai suoi fedeli, il vescovo presentò l’imminente Congresso Diocesano di Bellinzona (24 giugno 1956) come un’importante occasione per attuare un esame di coscienza sulla profondità della propria fede. Lo scopo del Congresso, era quello di incrementare la vita cristiana della diocesi e di richiamare tutti i cattolici ad una più partecipata testimonianza del loro credo. Angelo Jelmini ricordò ai fedeli che, in quanto cattolici, erano chiamati ad un’opera attiva di apostolato nella famiglia e nella società, in un mondo “appesantito e afflosciato dal materialismo sempre più incombente e rovinoso [...]”. Mons. Jelmini era infatti preoccupato che la vita religiosa nella sua diocesi non fosse veramente sentita, ma piuttosto formalista. Così annotava: “[...] se è vero che nella nostra diocesi non abbiamo a lamentare troppo gravi deviazioni nella fede e nella morale, è altrettanto vero che anche da noi non mancano deviazioni e abusi, causati dalla ignoranza religiosa, dalla trascuratezza della pratica cristiana, dall’infiltrarsi nella vita familiare e pubblica di principi e pratiche in urto con la dottrina del Vangelo e dall’indulgere troppo facilmente in correnti di pensiero e di vita contrarie allo spirito cristiano”⁹⁷. Nell’omelia tenuta al congresso di Bellinzona, egli ribadì nuovamente che solo una fede profonda, sostenuta da una solida istruzione religiosa e da una costante partecipazione sacramentale, era in grado di resistere agli attacchi sempre maggiori provenienti dalle correnti materialiste ed edoniste. Affermava, infatti: “Laicismo, materialismo, agnosticismo, indifferentismo religioso, pagana ricerca dell’avere e del godere, non sono spaventa-passeri che in qualche momento di pessimismo il Vescovo e i sacerdoti agitano senza convinzione. Sono, anche nel nostro paese, come dappertutto, forze avverse che lavorano e si insinuano, che minano concezioni e vita cristiana nelle coscienze, che vorrebbero scristianizzare le istituzioni e tradizioni, che amerebbero guadagnarsi il popolo e particolarmente la gioventù”⁹⁸.

⁹⁶ Lettera di Sua Eccellenza Mons. Vescovo, Lugano 29 agosto 1954, in: ME 8-9(1954), 209-211, qui 210-211.

⁹⁷ Lettera di Sua Ecc. Mons. Vescovo sulla festa del Sacro Cuore e il Congresso Diocesano, Lugano 4 giugno 1956, in: ME 6(1956), 191-193, qui 193.

⁹⁸ Omelia di S. E. Mons. Vescovo, in: Gdp, n. 144, 25 giugno 1956, 1, col. 6-7, qui 6. Anche nella lettera natalizia dello stesso anno Jelmini insistette nuovamente che i fedeli dessero prova di un maggior impegno pratico nella testimonianza della loro fede, attraverso una più frequente partecipazione alla

Come abbiamo visto, Jelmini non si stancò mai di richiamare i suoi diocesani a mobilitarsi contro gli attacchi del materialismo ateo, a rafforzare la propria fede attraverso una più approfondita istruzione religiosa e pratica sacramentale, a partecipare attivamente alla pastorale. Ma alla base di tutto, per il nostro vescovo, doveva esserci la carità e l'amore cristiano. La società, sottolineò più volte, poteva salvarsi dallo sbandamento che stava attraversando, solo ritornando a vivere alla luce del messaggio evangelico. Questo, per esempio, sarà il tema principale della lettera pastorale per la Quaresima del 1959, quando dopo la morte di Pio XII e l'elezione di Giovanni XXIII al soglio pontificio si aprì una nuova fase nella storia della chiesa. L'amore verso Dio e il prossimo, cioè la carità, costituiva la base sulla quale doveva poggiare la chiesa e il vero segno distintivo del cristianesimo. Per citare le parole del vescovo: "Ma praticarla bisogna la carità! Praticarla come dovere grave, urgente e insostituibile della religione, perché la religione, senza la carità, è monca, è sterile; praticarla perché la carità è tanto necessaria alla vita cristiana quanto l'aria che respiriamo è necessaria ai polmoni e il sangue al cuore"⁹⁹. La lettera si concludeva con un invito alla riconciliazione e con un richiamo ai fedeli "all'impegno che abbiamo come cristiani di togliere fra di noi ogni divisione, perdonarci, e farci tutto il bene che è possibile nel nome di Cristo nostra salvezza e nostra pace. Vogliamoci bene!"¹⁰⁰.

3.3. L'appello a un impegno maggiore per ostacolare la "marginalizzazione" di Cristo e della religione nella società

L'appello di Pio XII per una "ricristianizzazione" della società e un ritorno a Cristo come unica via di uscita dalla crisi che l'uomo moderno attraversava, pervade tutto il mondo cattolico del secondo dopoguerra. Anche in Ticino, in questi anni, da più parti si richiamarono i fedeli a seguire maggiormente i principi del Vangelo, per contrastare le deviazioni dottrinali e morali verso le quali la società tendeva. Sulla "Pagina dell'Azione Cattolica" del 1946 si legge: "Il mondo moderno ci richiama per tanti aspetti i momenti della Crocifissione di Cristo. Allora popolo e governanti volevano

messa e ai sacramenti. Scriveva, infatti: "Noi specialmente che ci onoriamo di fare professione di cristianesimo, sforziamoci di essere cristiani con i fatti, più che con le parole, perché non le parole ma i fatti contano". Continuava: "E a dare ancora più efficacemente l'esempio, tanto necessario, di ricristianizzare il Natale, sia più assidua la nostra partecipazione alle funzioni, la frequenza ai Sacramenti, alla preghiera privata e pubblica, a quella vita religiosa insomma che rimarrà sempre primario e fondamentale dovere del cristiano [...]" (Lettera Natalizia di S.E. Mons. Vescovo, in: ME 2(1956), 293-295, qui 294 e 295).

⁹⁹ Angelo Jelmini, Vogliamoci bene. LP per la Quaresima 1959, 2 febbraio 1959, in: ME 2(1959), 24-42, qui 31.

¹⁰⁰ Ibidem, 42.

eliminare dalla vita sociale e individuale un Uomo-Dio e una dottrina che troppo era in contrasto colle idee imperanti. Oggi si è nuovamente tentati di crocifiggere Cristo, per mettere al suo posto uomini nemici di Lui e dottrine in contrasto con la sua [...]”¹⁰¹. E ancora più avanti: “Se infatti vogliamo guardare un po’ a fondo le ragioni della crisi odierna, dobbiamo concludere che la crisi è dello spirito: abbiamo curato la materia, solo la materia, dimenticando che essa deve venire posta a servizio dei valori assoluti, spirituali, eterni”¹⁰². Lo stesso vescovo, al termine della seconda visita pastorale, nella lettera per la Quaresima 1952 richiamò i diocesani al dovere di fedeltà a Cristo ed alla chiesa, un dovere spesso sprezzato nella società contemporanea. Per riprendere le sue parole: “[...] perché non insistere su questo dovere mentre ve ne è tanto bisogno, mentre le deviazioni si fanno sempre più numerose in questa società così turbata così sbalestrata da moltissime e dolorose contraddizioni, così signoreggiata dall’odio, dalle divisioni ed anche dalle più basse passioni?”¹⁰³. Col passare degli anni diventò sempre più evidente che molte persone si stavano allontanando dai dettami della chiesa e che la religione si stava oramai riducendo ad un fatto privato. Nella lettera pastorale del 1957, Jelmini richiamò con forza i fedeli ad approfondire la loro fede e a contrastare la marginalizzazione di Dio e della religione dalla vita pubblica. Come si legge: “Se a qualcuno questo richiamo potesse sembrare inopportuno o quasi offensivo per una popolazione cristiana qual è la nostra, si disinganni. Affermo che nella nostra società, e anche negli ambienti e nelle famiglie che si onorano di professarsi cattoliche, la dimenticanza di Dio, della sua santa legge, dei doveri anche più elementari della religione è spesso tale, da giustificare ovunque non solo un richiamo, ma oserei dire una crociata, perché Iddio sia meglio conosciuto, più volenterosamente amato e più fedelmente servito. Chi non vede infatti l’insistente oltraggio della nostra società contro Dio praticamente esiliato dalla vita pubblica [...] dobbiamo difendere Dio, messo fuori dalla porta della società e con le negazioni assolute dal materialismo [...] e nel cuore degli individui e ciò che spesso è più pericoloso con l’indifferenza e la dimenticanza [...]”¹⁰⁴. Per il nostro vescovo, come abbiamo già sottolineato, solo una più approfondita educazione religiosa ed una maggiore partecipazione ai sacramenti ed alla messa, potevano aiutare il cristiano a rimettere Dio al centro della propria vita. Egli però

¹⁰¹ “Per ridare un’anima al mondo”, in: GdP, 5 gennaio 1946, Pagina dell’Azione Cattolica, col. 1-2, qui 1.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Jelmini, Ricordando la seconda visita pastorale, 6. Essere fedeli a Cristo ed alla chiesa significava per il vescovo soprattutto fedeltà ai propri doveri di cattolico (messa, sacramenti, preghiera), obbedienza alla dottrina della chiesa ed alla sua gerarchia.

¹⁰⁴ Angelo Jelmini, Io sono il Signore Dio tuo. LP per la Quaresima 1957, 25 febbraio 1957, in: ME 2(1957), 25-42, qui 25.

comprendeva bene – come si può leggere nella citata lettera – che il moltiplicarsi delle “facilitazioni” di divertimento, le varie attività turistiche e sportive, insieme ad una maggiore mobilità delle persone, contribuivano nella società contemporanea ad allontanare il fedele dalla sua chiesa. L’invito ai diocesani a rimettere Cristo e i suoi insegnamenti al centro della propria vita, fu ripetuto anche nel messaggio natalizio del 1959. Scriveva il pastore della diocesi di Lugano: “Alla radice di tutto il disagio e di tutte le paure del mondo moderno contemporaneo sta l’egoismo. Troppi fanno se stessi centro della propria vita, rinnegando la loro dipendenza da Dio [...]”. Continuava: “Se noi cristiani, per primi, non torniamo a quella visione religiosa della vita [...], non soltanto ci mettiamo fuori dell’unica via della nostra salvezza, ma ci rifiutiamo di essere quella luce del mondo e quel sale della terra che Gesù c’impone di essere [...]”¹⁰⁵.

All’inizio degli anni Sessanta era evidente che la religione veniva sempre più relegata alla sfera privata. I suoi riti e momenti collettivi stavano perdendo l’importanza che un tempo detenevano nella vita dell’individuo. Nella lettera per la quaresima del 1962, Jelmini mise bene in evidenza le contraddizioni che scaturivano dal processo di modernizzazione e che caratterizzavano il “mondo nuovo”. Questo si presentava, infatti, con un duplice volto: “quello della grandezza e quello della decadenza. Da un lato il meraviglioso progresso scientifico e tecnico, dall’altro un rovinoso decadimento dei costumi [...]”¹⁰⁶. La sfrenata ricerca del piacere e delle cose materiali, per il vescovo avevano portato anche fra molti dei suoi fedeli all’abbandono delle tradizionali pratiche religiose e di pietà, e spesso, al generale abbandono di Dio. “Non è forse abbandono di Dio – scriveva – la voluta esclusione del Signore da quasi tutte le manifestazioni pubbliche della vita sociale e culturale? Non è forse abbandono di Dio la generale dimenticanza della preghiera, l’estesa profanazione dei giorni festivi, il disinteresse per le pratiche di culto, la ignoranza colpevole dei problemi religiosi che sono intimamente connessi con gli altri problemi della vita familiare e sociale?”¹⁰⁷. Per contrastare l’affermarsi in Ticino di una società sempre più materialista e laicizzata, secondo Jelmini c’era solo una strada da intraprendere, già indicata da Pio XII: quella del “rinnovamento interiore delle anime in una vera rinascita cristiana”¹⁰⁸. Nella pratica questo significava che il clero e il laicato dovevano impegnarsi a far rifiorire la vita parrocchiale, con le sue pratiche di culto e devozione, “senza la quale, lo vediamo ogni

¹⁰⁵ Lettera Natalizia di S. E. Mons. Vescovo, in: Gdp, 21 dicembre 1959, n. 292, p. 1, col. 1-5, qui 4.

¹⁰⁶ Angelo Jelmini, Questo mondo nuovo. LP per la Quaresima 1962, 3 marzo 1962, in: ME 3(1962), 3-11, qui 5.

¹⁰⁷ Op. cit., 6.

¹⁰⁸ Angelo Jelmini, Nel clima del concilio. LP per la Quaresima 1963, 22 febbraio 1963, in: ME 2(1963), 31-41.

giorno, scriveva il vescovo si scivola lentamente ma inesorabilmente in un materialismo avvilito”. Jelmini non negava gli aspetti positivi che il progresso economico e la modernizzazione avevano apportato ai Ticinesi, ma ammoniva: “Trascinare le popolazioni lontano dall’altare e sottrarle all’influsso del Vangelo e della Chiesa significa rompere la unità, spegnere la carità, paralizzare, anzi distruggere quella robustezza di vita vera che si incentra nella parrocchia e che dalle chiese fluisce sulle famiglie e le popolazioni”¹⁰⁹. Invitava quindi i fedeli ad unire gli sforzi per un “rifiorimento” della vita parrocchiale, partecipando maggiormente alla messa, ai sacramenti ed al catechismo.

3.4. L’aggiornamento dei metodi di apostolato

3.4.1. ‘Ripensamento’ e riadattamento dei confini parrocchiali

Come abbiamo già avuto modo di constatare, in seguito alle trasformazioni territoriali e demografiche avvenute nel secondo dopoguerra, crebbe il divario tra la parrocchia tradizionale, incentrata su una realtà geografica e umana ben definita, e la sempre più eterogenea e fluttuante comunità dei fedeli. Ciò impose un generale ripensamento dei metodi di evangelizzazione, i quali non potevano più essere circoscritti entro gli antichi confini parrocchiali.

L’istituto parrocchiale, infatti, non ha solo un fondamentale valore ‘religioso’ quale cellula primaria della chiesa, ma si identifica strettamente con il territorio e con la realtà sociale sottostante. Per questo, il processo di urbanizzazione e lo sviluppo demografico del Ticino negli anni Cinquanta, incisero profondamente non solo sulla struttura, ma anche sul ruolo e sull’importanza che la parrocchia rivestiva all’interno della comunità. Come afferma Azzolino Chiappini, per rendersi conto delle trasformazioni attraversate dalle parrocchie ticinesi nel secondo dopoguerra, “basterebbe allineare delle fotografie di alcuni paesi del Ticino, prese oggi e prima del 1950. Zone allora con larghi spazi di campagna e di verde sono diventate grossi agglomerati; villaggi allora con i segni della vita nelle case aperte, appaiono oggi vuoti e quasi morti”¹¹⁰. Mentre le piccole parrocchie di campagna, ormai quasi prive di popolazione residente, non avevano più senso di esistere, quelle cittadine e in prossimità

¹⁰⁹ Jelmini, Nel clima del concilio, 36.

¹¹⁰ Azzolino Chiappini, Parrocchia e territorio. La parrocchia nel Ticino: dati storici e problemi di oggi, in: L’Almanacco, 2(1983), 137-142, 140.

di agglomerati urbani, si ingigantivano a dismisura¹¹¹. Scrive ancora Chiappini: “Si delinea così una nuova concezione della parrocchia intesa come struttura più larga nel territorio. Essa non può più corrispondere a una piccola comunità locale, stretta attorno a un campanile, ma sarà formata da varie comunità, più o meno grandi (piccole nelle valli, anche relativamente grandi in zone con più densità di popolazione) dove i servizi saranno compiuti da un piccolo gruppo di responsabili, gruppo che può essere costituito da più sacerdoti e laici o da un sacerdote e alcuni laici”¹¹². Come sottolinea anche don Sandro Vitalini (esperto di storia parrocchiale e di pastorale) nella società urbanizzata, la “parrocchia territoriale”, che era alla base del mondo rurale tradizionale, diventa una struttura inapplicabile e “impensabile” a livello di evangelizzazione. In questa nuova società viene infatti a mancare l’identificazione tra comunità locale e parrocchia, prevalendo invece tra i fedeli l’anonimato. Nella realtà cittadina, “L’individuo si reca ancora in chiesa per soddisfare taluni bisogni religiosi, si celebrano ancora in chiesa alcune ‘tappe’ della propria vita, ma manca qualsiasi aggancio personale con il clero operato nella sacramentalizzazione e con gli altri fedeli. La Messa della domenica riunisce un conglomerato di persone che né si conoscono né si vogliono conoscere e al termine di essa ciascuno rientra al suo domicilio restando nel suo anonimato. Anche la dimensione diaconale della vita della parrocchia non esiste, sia per carenza di persone e di mezzi, sia anche perché l’autorità pubblica provvede direttamente ai vari servizi sociali con personale specializzato”¹¹³.

I tempi moderni richiedevano dunque un profondo ripensamento della struttura parrocchiale e dei suoi confini. Ciò però non diminuiva l’importanza e la centralità che la parrocchia rivestiva all’interno della pastorale, come si ripeté ancora per tutti gli anni Cinquanta. Si legge, per esempio, sulla “Pagina dell’Azione Cattolica” del 1948: “I tempi nuovi hanno esigenze nuove e richiedono in tutti un oculato, prudente esercizio del principio di adattamento [...]. Un principio resta però immutato anche per la pastorale moderna! Come la famiglia è la cellula della società civile, così la Parrocchia è la cellula della società cristiana [...] soltanto dove sorge una Parrocchia, con la sua chiesa e le sue opere, qui si forma una cristianità stabile. [...] La parrocchia è la base ed

¹¹¹ All’inizio degli anni Settanta, quando i mutamenti intervenuti sul territorio e sulla popolazione della diocesi di Lugano divennero piuttosto evidenti, le dimensioni delle parrocchie ticinesi risultavano come segue: 39 parrocchie avevano meno di 100 residenti; 108 contavano una popolazione tra 101 e 500 unità; in 44 parrocchie i residenti erano tra 501 e 1000; in 32 il numero dei parrocchiani residenti si situava tra i 1001 e i 2000, mentre in 28 era oltre 2000 unità. Prevalevano dunque ormai le parrocchie di medie e grandi dimensioni. Questi dati sono stati ripresi da: Mangiarotti/Ribolzi/Rossi, *Partecipazione religiosa e immagine della chiesa nel Ticino*, Lugano 1974.

¹¹² Op. cit., 140-141.

¹¹³ Vitalini, *Parrocchia speranza della chiesa*, Lugano 1980, 39.

è la madre di ogni apostolato. [...] Si può benissimo dire che la reale efficienza della Chiesa in mezzo al popolo è data dall'efficienza delle parrocchie"¹¹⁴. Nel 1951, a commemorazione della morte del canonico del Sacro Cuore, mons. Lanfranchi, si insistette nuovamente dalle pagine del "Giornale del Popolo" sull'importanza della parrocchia nella vita del cristiano. La parrocchia, dove tutti i credenti si raccolgono in una grande comunità, era da considerarsi l'antidoto all'anonimità della società moderna. La parrocchia, si affermava, era una famiglia dove l'uomo non si sarebbe mai sentito solo, e il parroco era il padre che doveva accogliere tutti a braccia aperte. L'istituto parrocchiale era il centro che amalgamava ogni attività dell'uomo, in contrasto con la dispersione causata dalla vita moderna. Così si legge: "Oggi si parla tanto di urbanismo, come fenomeno, sì materiale e preoccupante, ma ancor più come gravissimo fatto spirituale. Ed è l'agglomerarsi, entro una cerchia urbana di un numero sempre crescente di persone, le quali [...] mancano di un centro, di un'organizzazione interna che le tolga dallo stato amorfo. Il mondo, a questa gente, riesce ad offrire solo forme particolaristiche di associazione [...]"¹¹⁵.

3.4.2. Potenziamiento del ruolo dei laici nella pastorale

Già dai primi anni del secondo dopoguerra, il vescovo Jelmini aveva insistito sul fatto che il "vertiginoso sviluppo" della società moderna imponeva al parroco l'aggiornamento della sua opera pastorale, anche nel senso di una maggiore collaborazione con i laici. A questi si richiedeva poi un impegno più attivo nella diffusione del vangelo. I laici, infatti, inseriti quotidianamente nelle varie comunità professionali e di svago, potevano svolgere un'azione evangelizzatrice capillare e raggiungere quei settori della società che si allontanavano sempre più dall'influenza del parroco. In una parola, bisognava quasi superare gli antichi confini territoriali della parrocchia e reconsiderarla, partendo proprio dalla eterogeneità dei suoi appartenenti. Nel 1944, affrontando i problemi del sacerdozio nella società moderna, il vescovo scrisse: "E i laici non hanno un sacerdozio da esercitare? Sì. Accanto al sacerdozio esteriore, visibile, gerarchico, coi poteri attribuitigli da Cristo stesso, vi è pure un sacerdozio proprio di ciascun cristiano [...]. I Sommi Pontefici Pio XI e Pio XII insistono frequentemente su questo pensiero, traendone fervide raccomandazioni per la 'collaborazione dei laici all'apostolato della Chiesa', come è definita l'Azione

¹¹⁴ Cfr. La parrocchia è sempre la cellula vitale, in: Gdp, 27 novembre 1948, n. 47, col. 2-3.

¹¹⁵ Un parroco, in: Gdp, 1 febbraio 1951, n. 26, p.1, col. 1-5, qui 1-2.

Cattolica”¹¹⁶. Anche nella lettera pastorale per la Quaresima del 1947, Jelmini sottolineò l’importanza di una maggiore collaborazione dei laici con il proprio sacerdote nell’opera di evangelizzazione. Il “vertiginoso sviluppo” della società moderna, infatti, imponeva al parroco l’aggiornamento della sua azione, la quale non avrebbe avuto possibilità di successo senza l’appoggio e il sostegno dei parrocchiani¹¹⁷. Così scriveva: “E’ chiaro che di fronte a questo vertiginoso sviluppo, nel campo tecnico-industriale, di fronte alle innegabili evoluzioni sociali, il ministero pastorale non può arrestarsi alle forme di cinquanta, di trenta, di vent’anni fa. Deve invece tenere calcolo di questi fenomeni evolutivi e adattarsi ai bisogni della società odierna. Ma come potrà il Sacerdote lavorare con frutto, anche se immedesimato dalle nuove necessità, anche se volenteroso, se non sarà compreso e aiutato dai suoi fedeli?”¹¹⁸. Per il vescovo la forma migliore di collaborazione tra il parroco ed i suoi fedeli avveniva attraverso l’Azione Cattolica. “La Chiesa ticinese vi domanda fedeltà alla tradizione, e cooperazione volenterosa nel campo dell’Azione Cattolica, in cui si assommano, si coordinano e si completano tutte le forme nuove di attività che dalla tradizione cristiana traggono origine e vita”¹¹⁹. Col passare degli anni, si richiamarono con sempre maggiore insistenza i fedeli ad un apostolato più attivo. Alla Gioventù Cattolica Ticinese, in pellegrinaggio alla Madonna del Sasso nel giugno 1959, Jelmini disse: “Giovani carissimi: convenitene anche voi: questo richiamo alla Vergine SS.ma riveste oggi un valore e un’urgenza particolare! Lo vediamo tutti: la società s’inabissa in un materialismo, di cui sentiamo tutti i tristi effetti”¹²⁰. Per il vescovo era fondamentale impegnarsi attivamente nell’opera di evangelizzazione, bisognava “Vegliare e operare nella famiglia e nella Parrocchia, nelle valli, nelle campagne e nelle città, perché il nostro Ticino conservi il suo volto cristiano: lo conservi malgrado le continue, ostinate infiltrazioni del neo paganesimo dilagante”¹²¹.

Anche durante il già citato Congresso Eucaristico di Mendrisio (1951), si mise in evidenza come la parrocchia, nella sua immobilità strutturale e compatezza, fosse ormai diventata uno strumento inadeguato di evangelizzazione in un Ticino in profonda trasformazione. Inadeguato perché la pastorale su base parrocchiale non riusciva a raggiungere una grande parte della popolazione. Una popolazione che si mostrava

¹¹⁶ Jelmini, *Il Sacerdozio e le vocazioni sacerdotali*, 23.

¹¹⁷ Per il vescovo era necessario che di fronte ai grandi cambiamenti della società moderna, il parroco diventasse “l’uomo del suo tempo” (cfr. Il secondo Sinodo Diocesano. LP per la Quaresima 1947, 10 febbraio 1947, in: ME 2(1947), 25-39).

¹¹⁸ Op. cit., 35.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Il discorso di S. E. Mons. Vescovo, in: Gdp, 15 giugno 1959, n. 139, p. 1, col. 2-5, qui 3.

¹²¹ Op. cit., col. 4.

sempre più mobile, sempre più eterogenea e sempre meno circoscritta entro i confini della parrocchia stessa. L’Azione Cattolica sembrava invece essere il mezzo di apostolato più idoneo in una società in mutamento. Si riteneva che proprio per la diversificazione delle sue svariate sezioni, questa organizzazione potesse essere in grado di raggiungere quei fedeli che, influenzati dall’ambiente di lavoro o da altre comunità di vita che non il loro circolo parrocchiale, si erano lentamente allontanati dalla chiesa¹²². Si legge nelle pagine dell’organo diocesano dedicate al Congresso di Mendrisio: “E’ sufficiente la struttura della parrocchia per salvare efficacemente la vita moderna? Certamente il sacerdote è insostituibile, [...] non è però sufficiente né per il numero, né per le esigenze del suo ministero ordinario. Occorrono perciò i laici, che preparino la sua opera e che siano fedeli formati e zelanti”. Ancora più avanti: “E’ sufficiente la struttura della parrocchia per salvare efficacemente tutte le anime? La parrocchia è certamente insostituibile: lo dice tutta la sua storia ed in altri tempi era anche sufficiente; oggi non lo è più, per il movimento centrifugo soprattutto in favore della città, nella quale poi il clero non può arrivare in tutti i settori; per il moltiplicarsi delle categorie, che esigono a loro volta specializzazione nelle stesse vie dell’apostolato; per la tendenza alla organizzazione, nella quale è superata di molto la parrocchia, essenzialmente ristretta e ben delimitata”¹²³.

Per tutti gli anni Cinquanta il vescovo non aveva mancato occasione per ricordare ai suoi diocesani che solo un apostolato attivo poteva impedire il dilagare del materialismo. Con il passare degli anni, divenne ancora più insistente l’invito ai laici ad aiutare maggiormente i loro parroci. In occasione del quarantesimo anniversario dell’Unione Femminile Cattolica ticinese nell’ottobre 1960, per esempio, Angelo Jelmini sottolineò come l’evoluzione dei tempi aveva profondamente mutato il volto tradizionale del Ticino e reso difficile l’apostolato. I laici, però, non dovevano scoraggiarsi, bensì sforzarsi di trovare nuovi ed efficaci metodi di evangelizzazione. Nella sua omelia notava: “Quale differenza tra ieri e oggi nelle nostre città e anche nelle nostre valli. [...] Ora il progresso materiale ha sfondato per così dire le porte di ogni nostro villaggio. Una più vasta e più comoda rete stradale, mezzi nuovi e più facili di comunicazione, un ben accentuato aumento e miglioramento dell’edilizia, un

¹²² Come si afferma nel ME del novembre 1951(266-275), bisognava fare un’importante distinzione riguardo il popolo da evangelizzare. Da una parte c’erano infatti i pagani, ai quali la mancanza di un’adeguata educazione religiosa e l’influsso nefasto del materialismo avevano impedito di prendere contatto con il vero cristianesimo. “Una seconda categoria si legge è data dagli apostati, cioè da coloro che un tempo ebbero istruzione religiosa, adempirono i precetti della religione cristiana; ma ad un certo momento, generalmente sotto l’influsso di fattori esterni incontrati nella vita di lavoro e nei diversi ambienti frequentati, lasciano ogni pratica religiosa, e giungono alla lotta contro la religione [...]” (269).

¹²³ Cfr. nota precedente, qui 269-270.

sorprendente sviluppo dell'industria e del commercio nelle città, con il conseguente abbandono e spopolamento delle campagne e delle valli, il passaggio e l'infiltrazione nel nostro paese [...] di gente di diverse nazioni, hanno inciso profondamente sulla fisionomia tradizionale del nostro Ticino. E allora? ... Allora [...] lamentarsi dell'evoluzione dei tempi e delle cose è perfettamente inutile [...]". "Bisogna agire [...] affermava il vescovo Si dovranno incontrare nuove difficoltà; sarà forse opportuno cambiare qualche metodo, qualche sistema; saranno necessari aggiornamenti che rendano l'attività più aderente alle esigenze sociali di oggi; non importa; ciò che conta è perseverare, perché l'attualità dell'Azione Cattolica è sempre urgente e tanto più gravi e urgenti sono i bisogni della Chiesa"¹²⁴. Jelmini ripeté nuovamente la sua esortazione ad "adeguare l'apostolato ai bisogni dei tempi", di ritorno da Roma, dove aveva partecipato al raduno delle Commissioni preparatorie al Concilio¹²⁵.

Non solo il dinamismo e la complessità della vita moderna imponevano nuove forme di apostolato, ma anche il problema sempre più pressante della scarsità del clero, richiedeva un maggiore impegno dei laici nell'opera di evangelizzazione. E i laici ai quali Jelmini pensava erano soprattutto quelli di AC. Nel 1961, in occasione della festa di Cristo Re, il vescovo ricordava ai suoi fedeli: "D'altronde l'esperienza insegna che spesso i laici possono raggiungere ambienti e persone che non è sempre possibile al sacerdote avvicinare. [...] portando il Vangelo dove il sacerdote non ha libero accesso: nei vasti campi industriali, nei laboratori, fra i lavoratori delle fabbriche e delle campagne, nelle riunioni culturali, professionali, perfino negli assembramenti della vita sociale, politica e mondana. E' certamente di questo prezioso e perenne apostolato che il mondo quello di oggi soprattutto ha sempre urgente bisogno: un apostolato che non trascuri nessun ambiente: né quello sociale, né quello economico, né quello pubblico e privato [...]"¹²⁶. L'apostolato, insisteva il vescovo, non poteva essere più considerato soltanto un'azione individuale. Doveva invece essere inteso soprattutto come un "azione collettiva e organizzata" e la partecipazione all'Azione Cattolica sentita come un "imperativo categorico"¹²⁷.

L'Azione Cattolica raccolse l'invito del vescovo ad un apostolato più attivo e mirato alle esigenze dei tempi. Gli stessi dirigenti di AC sottolinearono inoltre che

¹²⁴ L'omelia di S. E. Mons. Vescovo, in: GdP, 10 ottobre 1960, n. 233, p. 1, col. 2-7, qui 5.

¹²⁵ Lettera di Sua Eccellenza Mons. Vescovo per il Concilio Ecumenico Vaticano II, Lugano 21 novembre 1960, in: ME 12(1960), 288-293.

¹²⁶ Discorso tenuto da S. Ecc. Mons. Vescovo nella Basilica del S. Cuore per la solennità di Cristo Re, in: ME 11(1961), 325-329, qui 327.

¹²⁷ Op. cit., 329.

questo doveva essere maggiormente permeato da spirito missionario¹²⁸. Il Ticino, si legge nelle pagine del GdP del 1961, doveva essere considerato terra di missione e i membri di Azione Cattolica, sotto la guida dei parroci, dovevano mettersi al livello di coloro che si erano allontanati dalla Chiesa, raggiungerli col messaggio evangelico nel loro ambiente di vita e di lavoro. Si affermava: “E’ anche la forza che regge la Azione Cattolica: sa di essere missionaria e non può disperare degli uomini. Anzi si porta al livello umano dei lontani per esercitare su di essi la sua azione apostolica”¹²⁹. Attuare un’azione evangelica mirata alle esigenze dei tempi, significava partire da un esame approfondito della realtà nella quale si andava ad operare. La società era dominata dalla tecnica e dai moderni mezzi di comunicazione, i quali plasmavano la mentalità delle persone e portavano ad un certo “livellamento del costume”. Era dunque importante “consolidare le posizioni organizzative e apostoliche raggiunte per impedire che venga ulteriormente sgretolato il Corpo Mistico di Cristo” e allo stesso tempo, bisognava “riconquistare i lontani attraverso un intenso apostolato organizzato, quale è richiesto da un mondo organizzato”¹³⁰.

¹²⁸ Cristianesimo missionario, perché?, in: GdP, 7 gennaio 1961, Pagina dell’Azione Cattolica, p. 2, col. 1-2.

¹²⁹ Op. cit., col. 2. Anche in un articolo della primavera seguente (La parrocchia base missionaria, in: GdP, 15 aprile 1961, Pagina dell’Azione Cattolica, p. 13, col. 1-5) si tornava sul dovere che ogni credente aveva nell’evangelizzazione dei lontani: “Non ci sono mai state parrocchie perfette, non ce ne sono e non ce ne saranno, ma non esiste una parrocchia tanto decaduta che non possa risollevarsi, addormentata che non possa svegliarsi, onesta che non possa migliorare, fundamentalmente buona che non possa divenire modello di fede irradiante. Se le nostre parrocchie di oggi non sono, generalmente parlando, quelle comunità ferventi che ci augureremmo, tutte però sentono in sé il fervore di un rinnovamento [...]” (col. 5).

¹³⁰ Il mondo della tecnica, in: GdP, 25 febbraio 1961, p. 8, col. 1-3, qui col. 2. Anche nella rubrica di aprile della “Pagina dell’Azione Cattolica” (cfr. I poveri della parrocchia, in: GdP, 29 aprile 1961, Pagina dell’Azione Cattolica, p. 7, col. 1-6) si ribadiva la necessità di analizzare in maniera pratica i motivi per i quali molti fedeli defezionavano dalla messa domenicale e si insisteva nuovamente sul fatto che il parroco non potesse essere lasciato da solo nel suo lavoro di apostolato. “Non facciamoci illusioni [...] il problema della salvezza della fede nelle nostre parrocchie pone problemi che non possono essere risolti solo da qualche anima di buona volontà. [...] Occorre stringerci intorno ai nostri Parroci per una collaborazione sempre più operosa con loro” (qui col. 5-6).

CAPITOLO IV

IL CLERO DELLA DIOCESI DI LUGANO

1. Il personale ecclesiastico diocesano dal tardo Ottocento alla fine del 1960¹

Come primo passo nella caratterizzazione del clero secolare della diocesi di Lugano, illustreremo, nei paragrafi che seguono, alcuni dati statistici. Questi ci permettono innanzitutto di capire di quante forze la chiesa Ticinese disponesse per la sua opera di evangelizzazione. Inoltre, se messi a confronto con le cifre riguardanti la crescita della popolazione, ci forniscono anche preziose indicazioni sui principali problemi della pastorale in quegli anni. Infine, la diminuzione nel numero dei seminaristi e dei nuovi ordinati che si registra soprattutto a partire dal secondo dopoguerra oltre a riconfermare la scarsità cronica del personale ecclesiastico diocesano in questi anni, è anche un importante indicatore della perdita di importanza e di attrattiva della figura del prete all'interno della società ticinese.

1.1. Consistenza e evoluzione numerica

Da uno studio condotto da Aldo Abächerli sul clero secolare ticinese dal 1885 al 1950², risulta che in questi anni la sua consistenza numerica rimase piuttosto costante, ma non tenne il passo con l'aumento della popolazione diocesana. La media dei sacerdoti presenti in diocesi, compresi gli extradiocesani che vi esercitavano una attività, era di 285 unità. A partire dal 1912 iniziò però un declino che si protasse fino alla seconda guerra mondiale. Tra il 1946 e il 1947 il clero ticinese contava 283 unità, ma si trattava di un'eccezione, visto che poi gli effettivi continuarono a diminuire. Il numero annuo delle ordinazioni calcolato su base quinquennale oscillava tra cinque e dieci. Al totale delle 451 ordinazioni nel

¹ Da tener presente, che in questo capitolo analizzeremo dati e situazioni che riguardano unicamente il clero secolare della diocesi di Lugano.

² Aldo Abächerli, *Il clero secolare nel Ticino (1885-1950), Aspetti quantitativi*, in: *Risveglio* 7-8(1989), 212-219. Come l'autore stesso spiega, nei dati da lui riportati sono compresi tutti i sacerdoti incardinati nella diocesi e qui residenti, in più anche i sacerdoti extradiocesani (provenienti cioè da altre diocesi) esercitanti incarichi o cura d'anime presso la diocesi di Lugano. Sono stati lasciati fuori i sacerdoti incardinati nella diocesi di Lugano, ma esercitanti il loro ministero al di fuori di essa e quelli proveninetti da altre diocesi con incarichi esclusivamente di insegnamento presso il seminario o istituti religiosi. Per un approfondimento dell'evoluzione del personale ecclesiastico diocesano dal 1932 al 1948 (dal punto di vista numerico), si veda anche lo studio di Giovanni Sarinelli, *Annuario Sacro della diocesi di Lugano, Lugano-Bellinzona 1948*.

periodo 1888-1950, corrispondevano 480 decessi. Il saldo naturale, ovvero il bilancio tra ordinazioni e decessi, mostrava dunque una crescita negativa di 29 unità. Per quanto riguarda l'età media³ del clero diocesano, al momento della fondazione della diocesi si situava attorno ai 48 anni. Nel 1940 era di 49,7 e nel 1950 di 49,6 anni. Nel 1962 la maggioranza del personale ecclesiastico aveva oltre 50 anni. Annotava al riguardo il parroco di Locarno (nel 1964): "I sacerdoti, consumati dalle fatiche del ministero, oltre che dal logorio dell'età, corrono verso il tramonto e proprio questi sono una notevole parte del nostro clero diocesano. Infatti dei 272 sacerdoti che attualmente conta la nostra diocesi, ben 77 hanno passato i 60 anni: altri 48 hanno passato i 50: quindi 125 che hanno iniziato il loro declino, avendo compiuto i 50 anni. Chi ne raccoglierà la missione?"⁴. Ed ancora nel 1964, dalle pagine de "La Chiamata", si sottolineò la gravità del problema dell'invecchiamento del clero ed il fatto che mancassero "forze giovani" sul totale degli allora 269 sacerdoti. Si legge: "Di fronte a soli 59 preti giovani (dai 25 ai 40 anni) ne abbiamo 151 che dal 'mezzo del cammin di nostra vita' si protendono verso la vecchiaia (dai 41 ai 65 anni) e 59 sacerdoti anziani (da 66 a 90 anni)"⁵.

Se si rapporta poi il totale del personale ecclesiastico a quello dei fedeli, il clero risulta costantemente sottorappresentato. Mentre infatti nel periodo considerato la consistenza dei sacerdoti rimase piuttosto costante, la popolazione ticinese, invece, aumentò notevolmente. Il rapporto tra il numero dei sacerdoti e gli abitanti diminuì dal 2,31‰ del 1888 all'1,57‰ del 1950. In termini assoluti, il numero di abitanti per sacerdote passò da 432 nel 1888 a 516 nel 1920. Nel 1950 la media di abitanti per sacerdote era salita a 638. Esaminando poi i dati contenuti nell'Annuario della Diocesi di Lugano per il secondo dopoguerra, risulta che anche in questo periodo si assistette ad una costante diminuzione dei preti appartenenti alla diocesi di Lugano (cfr. tabella n. 1). Questi passarono dai 282 del 1948 ai 251 del 1968. Inoltre il numero di coloro che erano effettivamente a servizio della diocesi si restringe ancora di più, se si sottraggono dal totale dei sacerdoti quelli che si trovavano fuori diocesi. Da notare, ancora che nel ventennio da

³ Da sottolineare, al proposito, che in una popolazione ecclesiastica praticamente non esistono individui al di sotto dei 24 anni.

⁴ Un fausto quarantesimo, in: BPL, 3 maggio 1962, n. 7, 45-46. L'8 novembre 1964, in occasione della festa del patrono della parrocchia di S. Carlo Borromeo, si celebra a Locarno la "Giornata del Seminario e delle Vocazioni" (cfr. La Giornata del Seminario e delle Vocazioni, in: BPL, 25 novembre 1964, n. 21, 78-79, qui 78).

⁵ Cfr. Molti o pochi i nostri sacerdoti? In: La chiamata (d'ora in poi LC), n. 14, 1 (in: BPL, 5 giugno 1964, n. 11).

noi preso in esame la media dei sacerdoti defunti ogni anno eguagliava o eccedeva (con qualche eccezione) il numero dei nuovi ordinati. In generale, anche in questo periodo il bilancio totale tra le ordinazioni (82) e i decessi (119) ebbe una variazione negativa (di -37 unità). Per ovviare dunque alla scarsa crescita del personale ecclesiastico e poter sopperire ai bisogni della crescente popolazione diocesana, a partire dagli anni Sessanta si iniziarono ad 'importare' sacerdoti da altre diocesi. Il loro numero crebbe in maniera consistente dai 19 del 1962 ai 30 del 1968. Una situazione ben differente rispetto a quella del periodo studiato da Abächerli. Allora il clero diocesano era invece piuttosto stabile: pochi erano quelli che uscivano dai confini diocesani e ancor meno coloro che arrivavano da altre diocesi.

Tab. 1: Sacerdoti appartenenti alla diocesi di Lugano tra il 1948 e il 1968

anno	parrocchie	sacerdoti appartenenti alla diocesi	nuovi ordinati	defunti	sac. diocesani fuori diocesi ⁶	sac. non diocesani a servizio in diocesi
1948	254	282	7	8	0	0
1949		280	3	7	10	8
1950		280	3	3	12	0
1951	251	279	3	5	10	0
1952	251	281	4	manca	11	0
1953		282	10	6	14	0
1954	251	283	4	4	14	0
1955	251	279	4	10	16	0
1956	251	277	3	7	17	0
1957	251	272	3	5	13	0
1958	251	271	7	8	12	0
1959	251	274	9	7	16	0
1960	251	274	4	4	14	0
1961	251	272	1	4	14	0
1962	251	272	2	3	16	19
1963	251	268	4	10	manca	19
1964	251	257	0	6	manca	29
1965	251	259	5	6	13	28
1966	252	261	7	5	15	35
1967	252	261	4	7	16	30
1968	252	251	2	12	manca	30

Fonte: Status Cleri Dioecesis Luganensis 1948-1968.

⁶ I sacerdoti incardinati nella diocesi di Lugano, ma residenti e operanti fuori di essa, sono ricompresi nell'Annuario e nella nostra tabella nel totale dei sacerdoti appartenenti alla diocesi luganese (colonna 3).

1.2. Il problema della scarsità di parroci

Da quanto finora illustrato emerge dunque che la diocesi di Lugano in misura minore o maggiore è stata sempre afflitta dal problema della scarsità del personale ecclesiastico, insufficiente per rispondere ai bisogni della chiesa ticinese. In generale, infatti, all'aumento piuttosto costante della popolazione diocesana (cfr. cap. II, par. 3), non corrispose un eguale aumento da parte del clero. Si vedano al proposito i dati raccolti durante un'inchiesta condotta all'inizio degli anni Settanta (cfr la tabella n. 2, qui sotto)⁷.

Tab. 2: Rapporto tra preti nuovi ordinati e popolazione della diocesi di Lugano 1941-1970

anni	popolazione	preti ordinati	preti defunti
1941/50	175.055	63	57
1951-60	195.566	49	58
1961/70	244.805	27	65

Fonte: Mangiarotti/Ribolzi/Rossi, Partecipazione religiosa, 157.

La scarsità del clero è un elemento da tenere ben presente quando si parla di crisi della parrocchia e di riforma dei metodi di evangelizzazione. Nel capitolo precedente (III) abbiamo infatti visto come le generali trasformazioni avvenute a livello territoriale e demografico, abbiano influito molto sulla struttura parrocchiale ticinese e imposto un ripensamento dei metodi di apostolato. Soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, l'aumento della popolazione e il suo alto grado di mobilità avevano infranto l'identificazione della parrocchia con la comunità a lei sottoposta. La costante diminuzione del personale ecclesiastico ticinese, rese poi sempre più difficile il contatto personale tra i fedeli e il loro parroco⁸. Negli anni da noi presi in esame, infatti, era aumentato il numero

⁷ Cfr. Mangiarotti Gabriella/Ribolzi Luisa/Rossi Giovanna (a cura di), Partecipazione religiosa e immagine della chiesa nel Ticino, Lugano 1974.

⁸ Come scrive Azzolino Chiappini, "Il modello tradizionale 'una parrocchia = un parroco residente', è ormai ampiamente smentito dalla realtà. Non solo la popolazione si è così spostata da non più giustificare quel modello, ma la diminuzione del clero obbliga a ripensare in maniera diversa quel tipo di rapporto. [...] Le strade da percorrere sono soprattutto due: una concentrazione e unificazione delle parrocchie (dal punto di vista pratico, se non giuridico), e una diversa concezione del ruolo del prete che comporta anche una diversa idea dei compiti e delle responsabilità dei membri laici della comunità" (Parrocchia e territorio. La parrocchia nel Ticino: dati storici e problemi di oggi, in: L'Almanacco 2(1983), 137-142, qui 140).

delle parrocchie vacanti (senza un parroco residente). In base ad una statistica compilata dall'archivista diocesano don Gallizia⁹, nel 1873 la diocesi contava 243 parrocchie, delle quali 18 vacanti. I sacerdoti secolari erano 373 e di questi, 13 si trovavano all'estero. Nel 1923, delle 244 parrocchie, ben 60 non avevano un parroco residente. I sacerdoti secolari erano diminuiti a 286 e 10 si trovano all'estero. Nel 1973 sul totale delle 252 unità parrocchiali, ben 97 risultavano ormai vacanti. I preti erano diminuiti a 275, inoltre 22 esercitavano il loro ministero fuori diocesi. Da questi dati emerge chiaramente che dagli anni trenta in poi si acuì lo squilibrio numerico tra parrocchie e preti a loro preposti. Ancora per tutti gli anni Settanta il numero delle parrocchie vacanti oscillò tra le 90 e le 82¹⁰. All'inizio dell'episcopato di mons. Giuseppe Martinoli, successore di Jelmini, il problema della scarsità del clero diocesano non era risolto e il clima di ripensamento e discussione innescato dal Concilio Vaticano II non sembrava aver giovato alle vocazioni sacerdotali nella diocesi di Lugano. In base, infatti, a quanto riportò il vescovo nella sua relazione quinquennale del 1977, le parrocchie senza parroco residente erano 83¹¹. Giuseppe Martinoli mise bene in evidenza come l'insufficienza di personale ecclesiastico ponesse non pochi problemi all'azione pastorale dei parroci. Così annotò nel rapporto inviato alla Santa Sede: "La media alta di anzianità del clero, lo scarso numero di vocazioni e di ordinazioni degli ultimi quindici anni, alcune defezioni, impediscono alla Diocesi di Lugano di cedere sacerdoti. Per contro essa ha bisogno di avere sacerdoti da altre Diocesi italiane o da istituti religiosi"¹².

⁹ Cfr. AVL, sc. Statistica I, Breve statistica: clero nel Canton Ticino 1973, redatta da don Gallizia. Già nel 1969, su richiesta del vicario generale Franco Biffi, l'archivista aveva preparato una statistica riassuntiva per quell'anno. Allora, delle 252 parrocchie ben 92 risultavano vacanti. Il totale dei sacerdoti diocesani era di 281, dei quali 30 extradiocesani (cfr. AVL, sc. Statistica I, Lettera di don Gallizia al vic. gen. Franco Biffi, Lugano 14 giugno 1969). Inoltre, in base al citato studio di Aldo Chiappini, nel 1980 sulle 252 parrocchie ormai 101 risultavano vacanti! Da notare che i dati di don Gallizia divergono da quelli riportati nel Questionario Annuale di Statistica per il 1973, in base al quale le parrocchie vacanti in quell'anno erano 84.

¹⁰ Questi dati sono stati estratti dal "Questionario Statistico Annuale" (per gli anni 1970-1976) che doveva essere riempito e inviato all'Ufficio Centrale di Statistica della Chiesa. Le cifre servivano alla compilazione dell'Annuario Pontificio. I questionari si trovano in AVL, sc. Diocesi V.

¹¹ Nel 1980, in base a quanto riporta Chiappini (op. cit., 140), erano aumentate a 101.

¹² AVL, sc. Mons. E. Lachat tempo avanti/Visite ad Limina, fasc. Relazione quinquennale 1973-1977 del vescovo Giuseppe Martinoli della diocesi di Lugano, 24.

2. L'andamento delle vocazioni alla vita sacerdotale nel secondo dopoguerra¹³

2.1. Riduzione nel numero dei nuovi ordinati

La scarsità del clero diocesano era principalmente dovuta al fatto che le vocazioni alla vita ecclesiastica non crescevano ad un ritmo tale da sopperire alle esigenze della chiesa ticinese. Dai formulari relativi alla prima visita del vescovo Jelmini agli allora undici vicariati della diocesi (1946-1949), emerge infatti che quasi tutti i vicari si lamentavano di una diminuzione delle vocazioni alla vita sacerdotale nelle loro parrocchie¹⁴. I casi con la situazione peggiore erano il vicariato del Blenio, della Leventina Superiore, della Leventina inferiore e Riviera. In una lettera del 1952 al suo clero, così Jelmini commentò la scarsità delle vocazioni: “Mi sia consentito di chiedere che tutti i nostri Sacerdoti, specialmente i Parroci, si preoccupino e si occupino con particolare fervore di questo problema tanto importante quanto urgente. Non si tratta, fortunatamente, di lanciare un S.O.S., ma il numero preponderante di Sacerdoti anziani e le stesse molteplici necessità di ministero nella Diocesi ci avvertono troppo bene della necessità di nuovi e molti candidati al Sacerdozio, il cui numero crescerà certamente in proporzione dell'interessamento del Clero”¹⁵. Nella sua relazione quinquennale del 1953 il vescovo affermò che, pur essendo il numero dei sacerdoti sufficiente per le esigenze della diocesi, la sua consistenza era presto relativizzata se rapportata al numero delle parrocchie e a quello degli abitanti¹⁶. Espresse nuovamente tale preoccupazione anche nel successivo rapporto alla Santa Sede (1959):

¹³ Per quanto riguarda le strutture destinate alla formazione del clero nella diocesi di Lugano, nel 1885 fu aperto per volontà di mons. Lachat il Seminario Diocesano di San Carlo, traferito poi nel 1903 nella nuova sede di Besso (istituita da mons. Molo). Il clero ambrosiano della diocesi era formato nel seminario di Polleggio, il quale chiuse i battenti nel 1919 per volontà di mons. Bacciarini. A quest'ultimo si deve anche l'apertura nel 1932 del seminario estivo di Prato Leventina. Nel tentativo di incentivare le vocazioni nella diocesi, nel 1957 mons. Jelmini istituì come seminario minore il Collegio Pio XII a Breganzona. Durante l'episcopato di mons. Martinoli e di mons. Togni, la formazione del clero fu trasferita all'Università di Friburgo. Solo nel 1993 Mons. Corecco riaprì a Lugano una facoltà di Teologia.

¹⁴ Sull'andamento della visita cfr. la relazione riassuntiva ad opera di don A. Giovannini, dal titolo “Visite di S. E. Mons. Vescovo ai Vicariati della Diocesi” (AVL, sc.1 Mons. A. Jelmini-Visite pastorali).

¹⁵ AVL, sc. Seminario San Carlo XIV, Lettera del vescovo A. Jelmini ai parroci della diocesi, Lugano, 25 agosto 1952, 1.

¹⁶ Ecco quanto il vescovo riportò nella sua relazione ad Limina per il 1953: “Numeros Sacerdotum est in praesenti vix pro dioeceseos necessitatibus sufficiens. Cum hisce ultimis annis necessitatibus dioeceseos impar exstiterit (non quidem absolute: numerantur enim 281 Sacerdotes pro 160.000 catholicis), sed relative ad paroeciarum multitudinem, alumnus aliquos extradiocesanos in Seminarum admisi et 5 sacerdotes, quorum spiritus et sacerdotalis vita mihi laudabiles videbantur, post tres saltem annos probationis, incardinavi. 14 alii Sacerdotes extradiocesani triennium probationis peragunt ad normam Juris” (cfr. AVL, sc. Mons. E. Lachat tempo avanti/Visite ad Limina, In sua Sacrorum Liminum Visitatione, mense aprili anni 1953, pro VI-VII-VIII et IX quinquennio, de Statu Luganensis Ecclesiae, 251).

“Per quanto concerne il clero, vi è attualmente una leggera diminuzione, che però diverrà purtroppo preoccupante, se le vocazioni sacerdotali non aumenteranno sensibilmente”¹⁷.

Importanti indicazioni sull’andamento delle vocazioni nella diocesi luganese ci sono fornite dai dati sulle nuove entrate nel Seminario maggiore di Lugano, la principale riserva di clero per la diocesi in questo periodo (vedi tabella n. 3). In generale, il numero degli iscritti rimase piuttosto costante per tutti gli anni Cinquanta, iniziò a diminuire verso la fine del decennio, e a ridursi in maniera sensibile negli anni Sessanta. In base a quanto riportava l’allora rettore del seminario maggiore don Martino Signorelli sugli iscritti al Seminario dal 1917 al 1946¹⁸, in ognuno dei decenni considerati si aveva una media di 15 nuove iscrizioni. Calcolando poi che la media generale di coloro che diventavano sacerdoti si aggirava sul 37%, il rettore affermava che la situazione delle vocazioni in diocesi non era affatto “tragica”. Ma avvertiva subito dopo: “Concluderemo dunque che non occorre accrescere le vocazioni? No, perché quando arrivassero al Seminario molti ragazzi di buone attitudini, potremmo selezionare maggiormente, e magari ... praticare la esportazione del clero, per esempio verso le Missioni. E non bisogna dimenticare neanche che i bisogni della pastorazione crescono, specialmente nei luoghi centrali, [...]. E poi ... un’altra statistica dovrebbe farsi, che io non ho fatta: quella dei sacerdoti desiderosi o bisognosi di andare in pensione, che sembrano abbastanza numerosi ... Riteniamo dunque dimostrato che l’accrescere le vocazioni è cosa desiderabile. In ogni caso *desiderata*: da mons. Vescovo e da tutti”¹⁹. Le previsioni negative di don Signorelli sembrarono avverarsi. Negli anni seguenti, infatti, il numero dei nuovi iscritti cominciò a diminuire sensibilmente (vedi tabella n. 3)²⁰. Tra il 1950-1960 si ebbero 85 nuove entrate al Seminario²¹. Nel decennio

¹⁷ AVL, sc. Mons. Lachat tempo avanti-Visita ad Limina, Rapporto quinquennale alla Santa Sede per la Visita ad Limina Marzo 1959, 2.

¹⁸ Il problema delle vocazioni e i bisogni del Seminario, in: ME 4(1947), 83-95. Don Martino Signorelli fu rettore del Seminario maggiore dal 1942 al 1957. Gli succedette don Gabelli.

¹⁹ Op. cit., 85. Già nel 1944 don Signorelli aveva rivolto dalle pagine dell’organo diocesano un invito ad intensificare gli sforzi per favorire le vocazioni ecclesiastiche. E riguardo la specifica situazione ticinese, annotava: “Il nostro paese è piccolo. Le vocazioni, misurate al numero delle anime, sarebbero abbondanti. Cento chierici, per una popolazione di 160.000 anime, sono una percentuale alta, molto alta. Ma le ragioni geografiche si oppongono qui alle ragioni matematiche: le nostre 160.000 anime, invece che in paesi di mille o duemila, per cui basterebbe un prete solo, sono ripartite in gruppi parrocchiali dissipati spesso che non arrivano talora alle cento anime. Ci vogliono molti preti per poca gente” (cfr. Alcune idee sul problema delle vocazioni, in: ME 3(1944), 64-66, qui 66). In un articolo del mese successivo, ancora don Signorelli sottolineava poi l’importanza di riconoscere e preservare la vocazione nei giovani fin dalla prima età. Così scriveva: “[...] al Seminario buona parte dei ragazzi chiamati non arriva nemmeno, perché la vocazione non si è mantenuta fino a quella età, o perché non si è riconosciuta in tempo e in tempo favorita” (cfr. ME, 4(1944), 101-105, qui 101).

²⁰ Per ripercorrere l’andamento delle vocazioni negli anni ’50, si sono presi in considerazione i dati riportati dallo stesso Signorelli nel documento “Cronistoria del Seminario per gli anni 1942-1956” (AVL, sc.

successivo, il totale dei nuovi iscritti si era quasi dimezzato a 47 (con una media decennale di 5).

Tab. 3: Iscritti al seminario (per classi), neo sacerdoti e sacerdoti morti 1919-1957²²

anno	nuovi iscritti	totale	teologia	liceo	ginnasio	neo sac.	sac. morti
1919-20	16	78	18	15	45	10	7
1920-21	22	95	19	15	61	3	6
1927-28	18	122	42		70	2	2
1929-30	12	107	48		59	6	6
1930-31	15	98	48		50	6	4
1931-32	23	108	46		62	5	12
1941-42	13	107	28	28	51	3	3
1942-43	12	106	30	24	52	9	6
1943-44	21	117	36	31	50	8	8
1944-45	23	114	38	24	52	7	2
1945-46	22	112	30	22	60	8	5
1946-47	11	95	27	23	45	8	4
1948-49	16	80	11+3	18	51	3	7
1952-53	21	108	26+6	28	54	10	6
1954-55	14	89	20+3	28+1	41+1	4	10
1955-56	9	91	24+3	18	49+1	3	7
1956-57	10	80	21+1	13+1	41	3	5
1957-58			24+1	22			

Fonte: La Famiglia, 19 aprile 1958, n. 16, 1.

A metà degli anni Sessanta, era ormai evidente che gli aspiranti alla vita sacerdotale diminuivano sempre più. Dalle pagine de “La chiamata”, si invitarono incessantemente i fedeli e il clero ad impegnarsi maggiormente nel far sorgere nuove vocazioni. Nel luglio 1964, per rendere ancor più chiara la crisi che il Seminario viveva, si pubblicarono le cifre relative al numero delle vocazioni sorte nelle varie parrocchie ticinesi. In quell’anno, solo

Seminario San Carlo XIII). Nella Cronistoria si riporta lo schema della relazione di fine anno scolastico, con il numero dei nuovi iscritti/usciti e il totale dei seminaristi. Per gli anni Sessanta questi dati sono stati integrati con quelli contenuti nel Registro dei “Chierici alunni iscritti ai Seminari vescovili ticinesi” (AVL, sc. Seminario San Carlo XIII). Da tener presente che spesso mancano le cifre relative ad alcuni anni ed i dati sono difficilmente controllabili con altre fonti. Ciononostante, ci forniscono importanti indicazioni sull’andamento delle vocazioni nella nostra diocesi.

²¹ Il Seminario Maggiore di San Carlo a Lugano era stato istituito nel 1903. Prima della fondazione della diocesi luganese, il clero proveniente dalla diocesi di Como frequentava il seminario a Como, quello ambrosiano si formava nei seminari di Milano. Nel 1919 mons. Bacciarini trasferì nel seminario di Lugano anche gli aspiranti sacerdoti che si trovavano nel seminario di Polleggio, attuando l’unione dei due seminari. Il seminario maggiore di Lugano accoglieva i seminaristi del liceo e di teologia. Nell’anno scolastico 1957-1958 era stato fondato a Lucino un nuovo Seminario minore (che raggruppava le classi ginnasiali), il “Collegio Pio XII”.

²² Mancano i dati relativi al periodo 1922-1926; 1928-1929; 1933-1940; 1949-1951; 1953-1954.

da 40 comunità parrocchiali erano provenuti nuovi seminaristi, mentre ben 217 ne erano totalmente sprovviste. Calcolando poi il rapporto tra il totale degli abitanti cattolici (178.464) e il totale dei seminaristi residenti (64), risultava 1 seminarista ogni 2.788 abitanti. Si specificava, poi: “Se però restringiamo il calcolo percentuale, per evidenti ragioni, ai soli seminaristi teologi residenti nel Cantone (che sono 11) otteniamo 1 seminarista ogni 16.224 abitanti. Mentre gli studiosi di sociologia religiosa dicono che dovrebbero esserci 1 seminarista teologo ogni 500 abitanti!”²³. Ed è in questi anni di crisi, che molte delle istituzioni preposte alla formazione di futuri preti subirono importanti ristrutturazioni. Il collegio Pio XII di Lucino, per esempio, un tempo la palestra di futuri sacerdoti, era diventato un ginnasio come gli altri. Dopo 65 anni di attività, anche il seminario maggiore di Besso, a causa del basso numero di iscritti, fu chiuso. Gli studenti di teologia furono iscritti all’Università di Friburgo e i liceali passarono al Liceo Cantonale o al Papiro. Il numero dei seminaristi diminuiva in maniera tale, che nel 1967 Angelo Jelmini decise di condurre un’interrogazione presso i responsabili del Seminario Maggiore sull’eventualità di una sua chiusura e trasferimento in altra sede²⁴. Il basso numero di studenti iscritti ogni anno e la necessità di fornire ai seminaristi un insegnamento maggiormente approfondito ed aggiornato, portarono alla decisione di trasferire gli studenti

²³ Cfr. Molti o pochi i nostri sacerdoti? In: LC, n.14 (in: BPL, 5 giugno 1964, n.11). Nello specchio che segue, pubblicato sullo stesso numero, le cifre riguardanti i seminaristi sono ripartite per distretto parrocchiale.

distretto	abitanti cattolici	parrocchie con seminaristi	parrocchie senza seminaristi	seminaristi	percentuale 1 seminarista per abitanti
Blenio	5.820	6	11	7	831
Riviera	5.744	2	4	3	1.914
Leventina	10.429	2	19	5	2.085
Vallemaggia	4.374	1	21	2	2.187
Mendrisio	31.297	8	20	13	2.407
Locarno	32.042	6	39	11	2.912
Lugano	63.531	13	86	19	3.343
Bellinzona	25.228	2	17	4	6.307
Totale	178.465	40	217	64	2.986

²⁴ Il 15 maggio 1967 il rettore don Aurelio Gabelli, su invito del vescovo, aveva inviato ai professori del Seminario Maggiore di Lugano un questionario dove si chiedeva di esprimere un giudizio sulla sua eventuale chiusura. Le domande erano così formulate: 1) Continuare a Lugano il corso di teologia o trasferirlo altrove?; 2) Quali i vantaggi e gli svantaggi di un eventuale trasferimento?; 3) Quali i suggerimenti per consolidare la missione formativa del seminario? (Le risposte dei professori e i documenti riguardanti la questione si trovano presso l’AVL, sc. Seminario S. Carlo XXVII).

di teologia della diocesi presso l'Università cattolica di Friburgo²⁵. Erano dunque state vinte le resistenze di chi temeva che i preti ticinesi, formati altrove, avrebbero perso il contatto con la loro diocesi ed eventualmente trovato maggiori difficoltà ad inserirsi nella chiesa locale ticinese. Gli studenti avrebbero continuato la loro vita di comunità, riuniti presso il convitto teologico del "Salesianum", sotto la guida del Prof. Sandro Vitalini.

Sotto le spinte della modernità e sotto l'effetto per molti aspetti dirompente del Concilio, il sacerdozio perdeva dunque sempre più l'attrattiva e il valore che ricopriva in passato. Come scrive Enrico Morresi nel suo studio sulla chiesa ticinese post-conciliare, "La promozione del laicato avvenuta tramite il Concilio mette in crisi l'ideale del ragazzo che si è iscritto al seminario nella convinzione che fosse quello il modo privilegiato, se non l'unico, di rispondere alla sua vocazione cristiana. Oltretutto, il prete non è più un modello sociale molto apprezzato [...]"²⁶. Nel 1968 il vescovo Jelmini, giunto ormai alla fine del suo governo pastorale, scrisse in una lettera ai confratelli: "[...] tra i problemi che maggiormente assillano la nostra Diocesi come del resto la Chiesa tutta uno dei più gravi è certo quello delle vocazioni sacerdotali. Da noi come altrove si è assistito in questi ultimi anni ad una preoccupante diminuzione degli aspiranti al Sacerdozio. Così tutti noi abbiamo guardato con sempre maggior trepidazione al calo numerico dei nostri liceisti e teologi nel Seminario San Carlo a Besso. [...] per l'anno scolastico 1968-1969 il numero dei nostri teologi non arriva a dieci e per quanto umanamente si possa prevedere non accennerà a crescere negli anni successivi. Oltre alla scarsità numerica dobbiamo anche far fronte alle forti esigenze di rinnovamento negli studi e nei metodi di formazione volute dal Concilio, che richiedono, tra l'altro, l'allargamento del corpo professionale e l'aggiornamento della biblioteca"²⁷.

²⁵ Così si riassumevano le posizioni di coloro che erano a favore del trasferimento: "Il nostro seminario prepara ancora i sacerdoti col sistema vecchio. I nostri preti devono essere 'sprovincializzati', è fino [sic] finito] il tempo del 'buon parroco di campagna' e dei preti di campagna che fanno la figura dei sottosviluppati". E si aggiungeva ancora: "A Lugano non c'è un vero ambiente di studio. Non c'è biblioteca aggiornata; non si è sufficientemente severi negli studi; in teologia non si boccia più nessuno; tutti sono persuasi che anche non studiando, saranno promossi, perché v'è scarsità di clero" (cfr. AVL, sc. Seminario S. Carlo XXVII, Risposte al questionario sottoposto ai Professori del Seminario da Monsignore Rettore il 15 maggio 1967, 4).

²⁶ Enrico Morresi, *La diocesi ticinese dal Concilio al Sinodo*, III, in: *Corriere del Ticino*, 22 settembre 1972, col. 2.

²⁷ AVL, sc. Seminario San Carlo XIV, Lettera del vescovo A. Jelmini ai Reverendi e cari Confratelli, Lugano, 11 maggio 1968, 1.

2.2. *La preoccupazione e gli interventi del vescovo Jelmini*

Durante tutto il suo episcopato Angelo Jelmini richiamò incessantemente i confratelli, i fedeli e i membri delle associazioni cattoliche al dovere di impegnarsi per far sorgere le vocazioni. La necessità del reclutamento di nuovi sacerdoti per sopperire ai bisogni della chiesa ticinese, divenne una costante nelle sue lettere pastorali. Già alla metà degli anni Quaranta il vescovo non esitò a definire l'andamento delle vocazioni in diocesi un problema "Urgente più che mai, perché le difficoltà per le vocazioni aumentano sensibilmente, tanto nell'ordine spirituale che materiale [...]"²⁸. Si legge ancora più avanti: "Ho sott'occhio diverse statistiche dalle quali appare chiaramente che il problema delle vocazioni ecclesiastiche se è imponente e grave quanto mai in tutto il mondo cattolico, non lo è meno nella nostra Diocesi. Il numero attuale dei nostri sacerdoti è insufficiente ai bisogni della nostra Diocesi ed è una vera difficoltà provvedere alle parrocchie che si rendono vacanti. Dei sacerdoti che esercitano il loro ministero, più di una terza parte varcano i sessant'anni di età. Non pochi si trovano al loro posto di lavoro e di responsabilità in età molto avanzata"²⁹. Nel 1946, in un'omelia tenuta in occasione del Sinodo Diocesano, Jelmini attirò nuovamente l'attenzione dei confratelli sul problema: "Voi lo sapete, lo sappiamo tutti quante difficoltà presenta oggi l'opera delle vocazioni. Dalla famiglia nella quale il senso della vita cristiana si indebolisce sempre di più a tutto il complesso di questa vita moderna che si materializza con un crescendo spaventoso, è tutta una serie di pericoli che impedisce il sorgere e lo svilupparsi delle vocazioni ecclesiastiche. La scarsità degli operai nella nostra vigna mi obbliga a rivolgermi al vostro zelo con particolare insistenza, per la coltivazione delle vocazioni"³⁰. Promise quindi di sostenere finanziariamente coloro che non potevano permettersi gli studi e concluse: "Aiutatemi in questa necessità,

²⁸ Angelo Jelmini, *Il sacerdozio e le vocazioni sacerdotali*. LP per la Quaresima 1944, 14 febbraio 1944, in: ME, 2(1944), 14-30, qui 25. Nel 1941, nella Circolare al Venerando Clero della Diocesi del 5 agosto 1941 in occasione del 650.mo della Confederazione, il vescovo aveva scritto: "Approfitto di questa circostanza anche per pregarvi, cari sacerdoti, di zelare vivamente in mezzo al popolo la necessità delle vocazioni sacerdotali. Ai primi di ottobre si aprirà il Seminario, e voi sapete troppo bene quanto sia grave la necessità di avere un buon numero di alunni aspiranti alla mèta del sacerdozio" (cfr. AVL, sc. Mons. A. Jelmini IV-Lettere pastorali).

²⁹ Jelmini, *Il sacerdozio e le vocazioni sacerdotali*, cit., 26. Nella stessa lettera fu annunciata l'istituzione in diocesi de "L'Opera per le Vocazioni Sacerdotali", con lo scopo di suscitare nuove vocazioni, promuovere e coordinare gli sforzi in questo senso.

³⁰ Omelie tenute da Mons. Vescovo al Sinodo Diocesano, in ME 10(1946), 179-207, qui 204.

considerandola come una delle più gravi della Diocesi”³¹. Nell’agosto 1951 il nostro vescovo rinnovò l’esortazione al clero, affinché si impegnasse maggiormente a favore delle vocazioni sacerdotali. Per riprendere le sue parole: “Non mi sfuggono certamente le difficoltà che si incontrano nel reclutamento dei seminaristi [...]. Tuttavia, [...] io rimango sempre convinto che l’interessamento del Parroco, le sue insistenze, i suoi sacrifici ottengono risultati spesso insperati”³². Da parte sua, annunciò l’iniziativa di riunire in una sorta di pre-seminario quei ragazzi che mostravano una certa disposizione per la vita sacerdotale, ma che per la loro giovane età non potevano essere ammessi nelle classi ginnasiali del seminario. A svolgere questa funzione, sarebbe stato l’Istituto San Eugenio a Locarno, retto dalla congregazione delle suore di S. Croce in Inghebohl. Di nuovo in una lettera al clero dell’agosto 1957, affermò che il problema delle vocazioni si era fatto “ancora più acuto” e spronò i sacerdoti a farsi promotori di nuove chiamate³³. Per dare maggiore concretezza agli sforzi in questo senso, nel 1958 fissò la celebrazione di una “Giornata delle vocazioni” nella seconda domenica dopo Pasqua³⁴. L’impegno del vescovo a favore delle vocazioni sacerdotali non diminuirà negli anni Sessanta. Nell’agosto 1963, per esempio, annunciò che avrebbe messo a disposizione di tutti i parroci che ne avessero fatto richiesta, un sacerdote del Seminario. Durante le domeniche e le feste principali, questi avrebbe potuto “recarsi nelle vostre parrocchie per illustrare ai fedeli i doveri di ogni cristiano di fronte al problema delle vocazioni sacerdotali e religiose”³⁵. In una circolare del 1966, Angelo Jelmini ricordò nuovamente come la Giornata delle Vocazioni dovesse “impegnare tutti: dal Vescovo, ai Sacerdoti, ai religiosi, alle religiose, a tutta la Comunità

³¹ Ibidem. Come emerge dall’analisi di varie lettere di chierici inviate al vescovo (in: AVL, sc. Seminario San Carlo XXVII, fasc. Posizioni e lettere di chierici anni ’40 e ’50), durante tutti gli anni Quaranta e Cinquanta quello dell’indigenza di molti seminaristi è una realtà piuttosto diffusa in diocesi. Spesso sono gli stessi genitori a rivolgersi al vescovo affinché aiuti finanziariamente i loro figli e gli permetta l’accesso al seminario.

³² Lettera di Angelo Jelmini ai suoi sacerdoti (Isola d’Ischia, 6 agosto 1951), in: ME, 9(1951), 226-229, qui 227. Il richiamo al clero per un maggiore impegno nel favorire il sorgere di nuove vocazioni, è un richiamo costante in questi anni. Nel 1962, per esempio, da Roma dove si trovava per la preparazione del Concilio Ecumenico, Jelmini scrisse ai suoi sacerdoti: “Approfittiamo di ogni occasione per parlare del Sacerdozio al popolo cristiano. A volte il Sacerdozio è poco amato perché è poco conosciuto. L’azione che il Parroco svolge in mezzo al suo gregge in favore delle vocazioni è semplicemente insostituibile. Se venisse a mancare questa azione, alimentata dalla preghiera, irradiantesi dalla predicazione e da tutto il sacro ministero, ogni altro sussidio in favore dell’incremento delle vocazioni sarebbe vano” (cfr. ME, 5-6(1962), 106-109, qui 107).

³³ A. Jelmini, Lettera pastorale al clero per le vocazioni ecclesiastiche, in: ME 8(1957), 158-161, qui 158. Nella stessa lettera si annunciò per l’ottobre seguente l’inaugurazione del nuovo Seminario Minore “Collegio Pio XII”.

³⁴ L’annuncio fu dato nella LP per la Quaresima del 1958. Cfr. al proposito anche la Lettera di S.E. Mons. Vescovo al Ven.do Clero per la Giornata delle vocazioni, in: ME 4(1958), 69-70.

³⁵ Lettera di S. E. Mons. Vescovo al Clero per le vocazioni ecclesiastiche, in: ME 8(1963), 188-189, qui 188.

Cristiana”. Ancora una volta sottolineava di essere “troppo persuaso della grave necessità di un risveglio delle vocazioni” nella diocesi, e richiamava tutti a prestare grande attenzione al problema “della cui importanza non ci si convincerà mai abbastanza”. E concludeva: “Dobbiamo riconoscere che la società, nella quale ci muoviamo, non è favorevole al sorgere di nuove vocazioni [...]. Nonostante questo il Pastore e il Vescovo delle vostre anime vi esorta tutti, Sacerdoti, religiosi e fedeli, alla fiducia in Colui che ha promesso alla Chiesa l’assistenza perenne dello Spirito Santo [...]. E’ evidente che questa fiducia suppone e richiede da parte nostra e la preghiera incessante e la più costante attività nell’accogliere e realizzare tutte quelle iniziative che la Chiesa propone con i suoi saggi ordinati e che la nostra industria sa trovare per questa causa”³⁶. Anche per il successore di Jelmini, mons. Martinoli, il problema della scarsità delle vocazioni andava direttamente collegato alla diminuzione dello spirito religioso nella società moderna. Così scrisse al riguardo nel 1970: “Quali sono le cause della mancanza di vocazioni? Sono certamente molteplici; ma sta al primo posto la diminuzione di fede e di disponibilità al servizio di Dio e delle anime in questa forma specifica”³⁷.

3. La riflessione sulle cause e sugli aspetti principali della crisi del sacerdozio

Nel 1967, in risposta alla già citata questione dell’eventuale chiusura dei corsi di teologia a Lugano, don Sandro Vitalini – che sarebbe poi stato incaricato di occuparsi della comunità dei seminaristi ticinesi a Friburgo – fece interessanti osservazioni sullo smarrimento e sul senso di inadeguatezza che molti preti, e ancor prima seminaristi, provavano di fronte alla missione sacerdotale. Le sue parole riassumono bene i due aspetti principali del problema della crisi del sacerdozio: da un lato, il sovraccarico di attività per i parroci delle zone urbane più popolate; dall’altro, la desolazione e solitudine nell’opera pastorale presso le ormai spopolate parrocchie di montagna. Scriveva lo stesso don Vitalini: “Anche il sacerdote in cura d’anime, soprattutto nei primi anni, ha bisogno di essere seguito non meno di quando era suddiacono in seminario. A volte il sacerdote ha il senso di esser ‘buttato allo sbaraglio’ e lasciato solo, nel mentre finché era in Seminario ci si occupava di lui quotidianamente. Questo senso di disagio è ora ‘presentito’ dai seminaristi negli anni di

³⁶ AVL, sc. Mons. A. Jelmini IV-Lettere Pastorali, fasc. Lettere e circolari Mons. Jelmini, La Giornata delle Vocazioni, Lugano 22 aprile 1966, 1.

³⁷ AVL, sc. Visite Pastorali Mons. Martinoli/Gandria-Lumino, Lettera del vescovo Giuseppe Martinoli ai fedeli di Losone, Lugano 25 gennaio 1970, 12.

teologia [...] e taluno può essere perplesso di fronte al passo che pur sente di voler compiere. Che sarà di me? si chiede. E se mi manderanno in una parrocchietta di montagna o di valle saprò vincere il senso di solitudine che mi prenderà? In genere i seminaristi sentono oggi ancor meno di ieri la vocazione alla vita eremitica ed una destinazione in una parrocchia di montagna li spaventa. Del resto c'è effettivamente da chiedersi se il sacerdozio esercitato in una piccola parrocchia (certo meritevolissimamente davanti a Dio) sia in genere una realtà attraente per un giovane non chiamato alla pura contemplazione dell'eremita". Per don Vitaliani, bisognava dunque sostenere continuamente i candidati alla vita sacerdotale, mantenendo sempre aperto il canale del dialogo. "Pur nel rispetto dell'obbedienza, cardine della vita della Chiesa, è necessario che il giovane senta di poter dialogare con il Superiore, esprimendo anche quelli che sono i suoi desideri in ordine al suo domani sacerdotale"³⁸.

3.1. Evoluzione della società in senso materialistico e perdita di importanza della figura del parroco

Angelo Jelmini non si limitò a richiamare l'attenzione sul problema della scarsità delle vocazioni, ma cercò anche di individuarne le cause, offrendo ai fedeli e ai confratelli importanti spunti di riflessione. Per il nostro vescovo la crisi del sacerdozio andava ricompresa nel generale clima di cambiamento introdotto dai tempi moderni. La guerra, prima, e i processi di industrializzazione e modernizzazione poi, avevano determinato nel paese profonde modificazioni a livello di mentalità e valori. In generale, in una società più orientata verso gli interessi materiali, la figura del prete aveva perso la centralità e quell'attrattiva simbolica per così dire che ricopriva in passato. Nella lettera pastorale del 1946, per esempio, espresse grande preoccupazione per il disgregamento della vita parrocchiale nella sua diocesi e ricordò ai Ticinesi l'importanza sacramentale della figura del sacerdote, investito della sua missione di pastore di anime direttamente da Dio. Già nei primi anni del secondo dopoguerra, Angelo Jelmini si era dunque accorto che si stava verificando una sorta di depotenziamento del ruolo del parroco, la cui figura e funzione

³⁸ AVL, sc. Seminario San Carlo XXVII, Risposta al Questionario presentato da Mons. Rettore del Seminario maggiore in data 15 maggio 1967, di don Sandro Vitalini, Lucino 18 maggio 1967, 7.

erano sempre meno centrali all'interno della società³⁹. Nuovamente in occasione della quaresima del 1952, il vescovo richiamò i fedeli a rinnovare la loro fedeltà alla chiesa e in particolare ai suoi pastori. Così li esortava: “[...] circondate di speciale venerazione il vostro Parroco, accogliete volentieri la sua parola, seguite i suoi consigli e obbedite alle sue prescrizioni, poiché il Parroco è la guida sicura datavi dal Vescovo perché nel cammino della vita niuno smarrisca la via del cielo. Ricordate che la parrocchia è la vostra famiglia spirituale, di cui il Parroco è il padre e la chiesa parrocchiale è la casa”⁴⁰.

Quasi a voler contrastare la ‘marginalizzazione’ che la figura del prete sembrava subire, dalle pagine dei bollettini parrocchiali si sottolineò con forza l'importanza e la santità della missione sacerdotale⁴¹. Nel 1955, per esempio, il curato di Mendrisio ricordò ai fedeli che i sacerdoti erano “ministri di Dio”. E continuava: “essi hanno dei poteri che solo Dio può dare: essi agiscono a nome di Dio. Nella loro condotta privata potranno anche sbagliare, ma nell'esercizio del ministero divino son sempre da considerarsi rappresentanti di Dio in terra: il loro potere è divino, non dipende dalla loro virtù o santità”⁴². I parrocchiani erano quindi invitati a criticare meno e amare di più i loro preti, senza i quali, si sottolineava, la vita sacramentale sarebbe stata impossibile. Il sacerdote, si ribadiva, era l'insostituibile mediatore tra Dio e gli uomini. Non bisognava poi dimenticare che il prete viveva una vita di rinuncia e sacrifici, per poter rispondere alla chiamata del Signore e dedicarsi ai suoi fedeli⁴³.

Dal 1962 fu pubblicato (fra l'altro nelle pagine del BPM e del BPL) il foglio del Seminario diocesano San Carlo “La chiamata”, specificatamente dedicato al problema delle vocazioni. Lo scopo era quello di fare chiarezza sull'importanza della figura del prete e della sua missione apostolica. L'intento era anche quello di interessare maggiormente i fedeli in particolare i giovani alle vocazioni, aggiornandoli sulla vita del seminario e

³⁹ Cfr. Angelo Jelmini, Parliamo della nostra Diocesi. LP per la Quaresima 1946, 20 febbraio 1946, in: ME 3(1946), 41-53.

⁴⁰ Angelo Jelmini, Ricordando la seconda Visita Pastorale il Vescovo richiama alla fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa. LP per la Quaresima 1952, 18 febbraio 1962, in ME 2(1952), 3-16, qui 14-15.

⁴¹ Ci riferiamo qui ai bollettini da noi analizzati: Bollettino parrocchiale di Mendrisio (BPM), Bollettino parrocchiale del Sacro Cuore/Lugano Madonetta (BPSC), Bollettino parrocchiale di Locarno (BPL).

⁴² In: BPM 6(1955), 2-3, qui 3. Ancora nel n. 22 del 1959, 2-3, si legge: “Nonostante ogni possibile debolezza umana, il sacerdote ha sempre tenuto viva la fede in Gesù Cristo e vivo l'amore per Gesù Cristo nel popolo cristiano, che non sarebbe più cristiano [...] se il sacerdote avesse tradito la sua missione o sarebbe scomparso. Anche chi deride il sacerdote, chi con cuore non nobile si compiace delle macchie che possono deporsi sull'abito talare; anche chi non vede nel sacerdote che un funzionario dalla mentalità ristretta e dal cuore grezzo, gode dei benefici che la fede, la purezza, la preghiera, il lavoro, il sacrificio del sacerdozio cattolico hanno procurato e continuano a procurare alla società ... Se il Ticino è ancora cristiano [...] molto lo deve anche alle preghiere e alle fatiche dei suoi sacerdoti”.

⁴³ Cfr., per esempio, il BPL, 14 giugno 1958, 63; BPL, 12 giugno 1959, 61-63.

sugli aspetti principali della chiamata al sacerdozio. Inoltre, ogni mese si presentava al lettore la testimonianza di chi aveva risposto alla chiamata del Signore e si dava la possibilità di rivolgere domande in una rubrica di posta (a don Peppino, del seminario di Lugano). In un numero del 1965, per esempio, si ribadì l'origine divina della figura sacerdotale: "Non capiremo mai niente del Sacerdote, se nel giudicarlo ci fermeremo alla sua apparenza esterna; potremo sempre restarne delusi se l'avvicineremo solo come uomo, per ricevere qualcosa dalla sua umanità. In questo il prete non è diverso dagli altri uomini. Non con occhio d'uomo dobbiamo giudicare il sacerdote, ma sforziamoci di vederlo alla luce della fede. [...] Dobbiamo metterci in atteggiamento di fede se vogliamo capire qualcosa del prete. Al di là dell'uomo coi suoi pregi e i suoi difetti dobbiamo comprendere i poteri che solo a lui Dio ha dato"⁴⁴.

3.2. "Smarrimento" personale e del senso della missione sacerdotale

Il fatto che il parroco diventasse sempre meno il punto di riferimento principale di una determinata comunità di fedeli (dal punto di vista religioso, ma anche culturale e sociale), determinò in molti preti un ripensamento del significato della propria missione. La paura espressa da molti seminaristi, era quella di non riuscire a dare la giusta risposta ai nuovi problemi e esigenze della società moderna. Nel 1948, per esempio, un chierico che stava per lasciare il seminario per un periodo di riflessione, scrisse queste parole al suo vescovo: "Il divenire sacerdote è una cosa tanto bella ma che ci carica dell'immensa responsabilità di essere fedeli e il meno indegni possibile al nostro stato. E' per questo che ho, col consiglio del mio padre spirituale, deciso di recarmi qui a Ginevra, e vedere se la mia vocazione avrebbe resistito alle seduzioni di un mondo tanto diverso da quello che si conosce in Seminario". Ed ancora più avanti, dopo aver constatato quanta gente si fosse allontanata da

⁴⁴ Chi è il sacerdote?, in: LC, n. 21 (in: BPL, 2(1965), 12-13, qui 13). Anche nei numeri successivi si parlava della missione del prete, delle difficoltà che quotidianamente incontrava, e di come era visto nella società. I suoi compiti, si scriveva, erano spesso incompresi dalla maggioranza dei fedeli. Si legge, per esempio, nel n. 27 del 1965: "Non si tratta di dir Messa mezz'oretta al mattino con eventualmente un quarto d'ora di preghiera la sera. E' un continuo intervenire, un instancabile operare perché ogni atto della vita dell'uomo, ogni istante della sua giornata, sia sotto la benedizione di Dio [...]. Perché le opere di Dio, che il prete compie, siano capite, apprezzate, e portino frutto, si richiede un enorme lavoro di preparazione, di istruzione, di avvicinamento; una continua tensione ed apertura verso tutti, uno studio instancabile. [...] Istruire, battezzare, predicare, confortare, celebrare; la visita ai malati, la cura dei bambini, l'interesse per i giovani, i problemi per gli adulti, il decoro della casa di Dio, i nuovi mezzi di comunicazione sociale: (stampa, cinema, ecc.) richiedono la presenza del prete, gli impongono di far presente Dio, rappresentano altrettanti motivi di occupazione, di preoccupazione, di nobile, incompresso, ma indispensabile lavoro" (cfr. Compiere le opere di Dio, in: LC, n. 21, 15 (in: BPL, 8(1965), 14-15).

Dio, concludeva: “Davanti a tanto male si sente anche la necessità di sacerdoti che siano veramente santi. Il pensiero della perfezione è quello ce mi ha sempre tormentato [...]”⁴⁵.

Questo disagio vissuto da molti preti, che sarebbe poi sfociato in una vera e propria crisi nel periodo post-conciliare, era ben presente ad Angelo Jelmini. Durante un’omelia tenuta in occasione del Sinodo diocesano del 1946, rivolgendosi ai confratelli, si chiese con amarezza perché: “siamo così lontani, non dico dall’ideale della perfezione sacerdotale, ma anche da quel fervore che dovrebbe essere di tutti, e senza il quale troppo facilmente il nostro ministero è discusso e spesso patisce danno? Perché [...] non troviamo facilmente [...] Sacerdoti eminenti per virtù e santità di vita?”⁴⁶. Per Jelmini ciò dipendeva essenzialmente dalla “mancanza di raccoglimento e di meditazione” nella vita del sacerdote ed era una delle cause principali del disagio spirituale che il clero attraversava. Nella società moderna, in conseguenza delle mutate condizioni di vita delle persone, il prete doveva farsi carico di molte attività e responsabilità che un tempo non aveva, che spesso lo distraevano dal vero significato della sua missione. Comprendendo bene i rischi di questo ‘smarrimento’, il nostro vescovo, pur riconoscendo la necessità che i sacerdoti tenessero il passo con i tempi moderni, li invitò incessantemente durante tutto il suo episcopato, a riflettere maggiormente sul significato vero del sacerdozio e ad approfondire la loro vita spirituale⁴⁷. Si legge nella già citata omelia: “L’assistenza della parrocchia o anche di più parrocchie, coll’aumento degli oneri di predicazione, di amministrazione dei Sacramenti, la scuola, gli infermi, le associazioni da assistere, le altre iniziative personali, la stessa vita odierna tanto vorticoso, che sembra non dar più il tempo necessario neppure per pensare, è

⁴⁵ AVL, sc. Seminario San Carlo XXVII, fasc. Posizioni e lettere di chierici anni '40 e '50, Lettera al vescovo Jelmini del 16 marzo 1948, 2-3. Ancora un’altro seminarista, che invece stava per essere ordinato sacerdote, così descrisse le difficoltà che aveva incontrato una volta lasciato l’ambiente protetto del seminario: “Da quando lasciai il caro Seminario di Lugano, le esitazioni e i timori crebbero talvolta fino a farmi dubitare della mia vera vocazione.[...] Ora mi trovo contento della mia scelta. Sto per caricarmi di gravi responsabilità, ma non esito più. [...] La visuale è ormai completamente fissata sul Sacerdozio. Ma tocco con mano che da me solo non posso nulla, perché le responsabilità che sto per assumere, praticamente sorpassano le forze umane. La Grazia sola può far tutto” (cfr. AVL, sc. Seminario San Carlo XXVII, fasc. Posizioni e lettere di chierici anni '40 e '50, Lettera al vescovo Jelmini del 24 settembre 1950, 1-2).

⁴⁶ Omelie tenute da Mons. Vescovo al Sinodo Diocesano, in: ME 10(1946), 179-182, qui 182. Da ricordare, che lo stesso Sinodo istituì con l’art. 362 una giornata sacerdotale per la santificazione del clero e delle vocazioni, fissata nel sabato dopo il primo venerdì del mese.

⁴⁷ Jelmini dedicò sempre un’attenzione particolare ai corsi di preparazione e formazione del clero. In una lettera del 27 settembre 1947, per esempio, invitò con insistenza i sacerdoti diocesani a partecipare ai corsi di aggiornamento che si sarebbero tenuti a Lugano in ottobre (dall’8 all’11 e dal 13 al 16). Li considerava così indispensabili, che scriveva: “Non ho dimenticato che le vostre possibilità economiche non vi permetteranno di sopportare la spesa di quattro giorni lontani dall’economia domestica, e a facilitarvi questo onere mi assumerò personalmente la maggior parte della spesa [...]” (cfr. ME, 9(1947), 153-155, qui 154). Per quanto riguarda il programma di questi corsi, cfr. gli Schemi delle relazioni tenute ai corsi di aggiornamento indetti da S. E. Mons. Vescovo per il clero, in: ME 10(1947), 175-225.

tutto un complesso di attività che mette il sacerdote a dura prova”⁴⁸. Un'altra causa del disagio che il prete attraversava, andava ricercata nel fatto che spesso la sua azione pastorale sembrava essere piuttosto infruttuosa in una società dove le persone si allontanavano sempre più dalla chiesa. Il sacerdote, affermava il pastore della diocesi di Lugano, non doveva scoraggiarsi e considerare la sua funzione inutile. Per poter svolgere un apostolato efficace e rispondere alle nuove esigenze dei fedeli, doveva prepararsi e aggiornarsi; in una parola doveva diventare “l'uomo del suo tempo”. Di fronte ai “vertiginosi sviluppi nel campo tecnico-industriale” e “alle innegabili evoluzioni sociali”, diceva Jelmini al suo clero, “il nostro ministero non può arrestarsi alle forme di cinquanta, trenta, di venti anni fa. Deve invece tenere calcolo di questi fenomeni evolutivi e adattarsi ai bisogni della società moderna. La massa non frequenta più la Chiesa? Il sacerdote troverà il modo di accostarsi in altra maniera a quanti staranno lontani dal centro della vita parrocchiale”⁴⁹. Per svolgere questa azione, era fondamentale la collaborazione del parroco con i laici e le organizzazioni cattoliche. Tuttavia, rispondere alle esigenze del mondo moderno, non voleva dire confondersi con esso, chiarì Angelo Jelmini in una lettera al clero del 1957. Per evitare tale rischio, il sacerdote doveva riflettere maggiormente sul significato della propria missione e riscoprire lo spirito di sacrificio alla sua base. Così scriveva: “[...] Abbiamo noi sacerdoti [...] una chiara coscienza del sacerdozio, considerato in se stesso, in rapporto a noi e alla profondità della crisi spirituale e della decadenza morale di oggi? [...] E' tanto facile lasciarsi trascinare dall'abitudine. [...] E quasi non bastasse l'azione negativa dell'abitudine, ecco tutta una serie di elementi esterni che congiurano l'espressione non è esagerata a distogliere il sacerdote dalla quotidiana e viva riflessione sul sacerdozio in genere e sul suo sacerdozio in particolare”⁵⁰. Il prete, affermava Jelmini, non sarebbe riuscito a svolgere un ministero veramente efficace presso le masse sempre più distanti dalla chiesa, se non approfondiva prima la sua “vita interiore soprannaturale” e tornava ad essere veramente un “uomo di Dio”. Per riuscire in questo, avvertiva ancora il vescovo, il sacerdote doveva “imporsi coraggiosamente una disciplina ferrea che, pur

⁴⁸ Omelie tenute da Mons. Vescovo al Sinodo Diocesano, in: ME 10(1946), 179-182, qui 184.

⁴⁹ Op. cit., 198.

⁵⁰ Lettera pastorale di S.E. Mons. Vescovo al Clero, in: ME 3(1957), 45-64, qui 46. Riguardo le difficoltà che i preti incontravano nello svolgimento del proprio ministero, Jelmini annotava più avanti (p. 49): “Dal mio campo di lavoro personale [...], io mi porto con il pensiero al vostro e passo in rassegna le vostre difficoltà: difficoltà di ambiente, di persone; difficoltà create da ostinate opposizioni al ministero sacerdotale; da una generale acquiescenza al vivere comodo, ai divertimenti mondani; da un assenteismo doloroso dalla Chiesa e dal sacerdote; propagate dall'invasione nelle parrocchie e nelle famiglie della tecnica moderna, che sembra creata apposta per infiacchire lo spirito, per afflosciare la volontà”.

consentendogli di vivere in mezzo al mondo e di tenere i necessari contatti con la società, alla cui salvezza deve attendere, lo distacchi dal mondo e dalle sue vanità e ne faccia un uomo veramente votato a Dio”⁵¹. Era con l’ esempio della sua condotta, l’aggiornamento intellettuale e pastorale che il sacerdote sarebbe riuscito a ‘imporsi’ come una guida per i fedeli.

3.2.1 Necessità di un aggiornamento culturale-pastorale e di un maggiore approfondimento spirituale per il prete

Per poter espletare al meglio la sua funzione, il prete aveva dunque un duplice compito: da un lato, l’aggiornamento della sua azione apostolica, per meglio rispondere alle mutate esigenze dei fedeli; dall’altro, l’approfondimento della vita interiore, per non perdere di vista il senso profondo della sua missione sacerdotale. Un grande aiuto in questo senso potevano darlo, per il vescovo Jelmini, i corsi di aggiornamento, gli esercizi spirituali e i ritiri mensili⁵². Nel suo discorso di apertura alle Settimane di aggiornamento per il Clero diocesano del 1947⁵³, per esempio, sottolineò i motivi per i quali queste erano così importanti. In primo luogo, perché: “[...] durante e dopo le due guerre mondiali, i rivolgimenti politici e le angustie economiche hanno moltiplicato i disagi e favorito il

⁵¹ Op. cit., 50.

⁵² Cfr., per esempio, la Lettera di A. Jelmini ai suoi sacerdoti del 9 febbraio 1951 (in: AVL, sc. Jelmini IV- Lettere Pastoral, fasc. Lettere e circolari Mons. Jelmini). Qui il vescovo esortò i sacerdoti a riprendere i ritiri mensili del clero in ogni vicariato: “Più che di esortazione questa mia parola abbia valore di oprecetto [*sic!* prechetto], inteso a incrementare con questi incontri non solo il già consolante affiatamento tra il Clero, ma anche il vicendevole miglioramento spirituale”.

⁵³ Durante queste settimane di aggiornamento si sottolineò in modo particolare l’importanza di mettersi veramente all’ascolto del mondo moderno e di attuare un apostolato mirato ai settori che si volevano evangelizzare. Uno dei relatori ai corsi di aggiornamento del 1947, mons. E. Colli, affermava che il prete doveva: “Uscire, muoversi, di fronte a certe consuetudini troppo tradizionaliste nel senso cattivo della parola, tradizione del quieto vivere, e della vita comoda. Non bisogna dire: si è sempre fatto così! Il mondo d’oggi è diverso da quello di una volta: parla un altro linguaggio e pensa altrimenti. E se noi ci ostiniamo a stare indietro, finiremo per non capirci più e non potremo dire: conosco le mie pecorelle” (cfr. Schemi delle relazioni tenute ai corsi di aggiornamento indetti da S.E. Mons. Vescovo per il clero, in: ME 10(1947), 175-225, qui 176). Una vera opera di evangelizzazione doveva essere mirata ai diversi ambienti. Come si legge ancora nella citata relazione: “Non è più possibile agire sulla massa: dobbiamo avvicinare le anime, impadronirci dei singoli ambienti. [...] Contadini tra i contadini, operai tra gli operai, professori tra i professori. Altrimenti non si riesce: noi non comprendiamo loro e loro non comprendono noi, ma diffidano” (op. cit., 178). Anche mons. Pignedoli, vice assistente ecclesiastico generale dell’AC, sottolineò la necessità di una migliore organizzazione delle forze cattoliche. Per riprendere le sue parole: “Siccome la vita del mondo è organizzata in tutte le sue parti, specialità e attività, anche la cattolicità deve organizzarsi” (Constatazioni, in: ME, cit., 182-187, qui 184). Sull’importanza dell’aggiornamento culturale del sacerdote, poi affermava: “E’ necessario aggiornare la nostra cultura per comprendere quelli per i quali dobbiamo lavorare, la loro psicologia, preoccupazioni, condizioni di lavoro, idee, negli operai, nei contadini, ecc. [...] Aggiornarsi culturalmente per avere l’ascendente necessario al sacerdote, rafforzare la sua autorità [...]” (Aggiornamento culturale del sacerdote, in: ME, cit, 194-196, qui 196).

fiorire, sugli errori di ieri, di disastri intellettuali, morali, spirituali e materiali di oggi”⁵⁴. A ciò bisognava poi aggiungere che gli sviluppi nel campo tecnico e industriale “[...] esigono che abbiamo a studiare i mezzi e le attività per rendere il nostro ministero aderente alla realtà e alle esigenze moderne, onde impedire che le anime si allontanino dal Sacerdote, dalla Chiesa e da Dio”⁵⁵. Infine, la posizione geografica piuttosto reclusa nella quale si trovava la diocesi di Lugano, faceva correre il rischio al clero di “atrofizzarci un po’ nella nostra sensibilità ai problemi attuali che interessano la vita della Chiesa, di fossilizzarci in un tradizionalismo che ci impedirebbe di tenere il passo e di aggiornare le nostre idee e il nostro apostolato colla realtà e i bisogni spirituali del mondo di oggi”⁵⁶. Sulle pagine del *Monitore Ecclesiastico* del 1952, l’allora vescovo ausiliario Giuseppe Martinoli mise bene in rilievo come era proprio l’evoluzione stessa della società, a richiedere al sacerdote lo studio approfondito della dottrina della chiesa e una migliore formazione culturale, oltre che pastorale⁵⁷. Di fatti l’aumento del grado di istruzione della popolazione, in particolare di coloro un tempo appena sopra la soglia dell’analfabetismo, aveva anche portato ad un maggiore spirito critico presso i fedeli. Così scriveva Martinoli: “In altri tempi il popolo non conosceva influenza diversa o contraria da quella che su di lui esercitava la religione. La predicazione, le feste dell’anno liturgico, l’arte didascalica delle sue chiese erano le scuole alle quali attingeva la sua formazione. Oggi la stampa, la radio, le diverse correnti del pensiero filosofico e politico, la diffusa cultura profana hanno portato nella vita una complessità notevole, che può costituire un ostacolo alla penetrazione dell’idea religiosa. [...] Perciò il sacerdote ha bisogno di una profonda conoscenza della sua materia che diremmo professionale”⁵⁸. E continuava ancora: “Quando si parla della necessità dello studio nella vita sacerdotale, spesso non si ha altro di mira che di assicurare, attraverso lo studio, una buona preparazione all’esercizio del ministero pastorale: fine altissimo [...] Ma il sacerdote, mentre ha l’impegno d’ufficio di procurare la salvezza e santificazione degli altri, ha uguale e ben più grave dovere in ordine a sé: ed è proprio qui che lo studio otterrà il primo e più sicuro successo”⁵⁹.

Come già anticipato, il prete, però, non doveva solo adeguare la sua opera evangelizzatrice alle nuove esigenze della società, ma anche approfondire la riflessione

⁵⁴ Discorso di S.E. Mons. Angelo Jelmini, in: ME 10(1947), 179-182, qui 180.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Op. cit., 181.

⁵⁷ Lo studio nella vita sacerdotale, in: ME 5(1952), 75-83.

⁵⁸ Op. cit., 76-77.

⁵⁹ Op. cit., 82.

spirituale e il significato divino del sacerdozio. Dalle pagine del *Monitore Ecclesiastico*, già dai primi anni del secondo dopoguerra, si richiamò con insistenza i sacerdoti a riscoprire la santità della propria missione e a dare il giusto peso alla dimensione spirituale, per controbilanciare lo spesso eccessivo attivismo richiesto al loro ministero dai tempi moderni⁶⁰. Per questo si consigliava ai preti, in particolare i giovani privi di grande esperienza pastorale, i quali correvano il rischio di perdersi nelle mille attività richieste nella cura d'anime e di sentirsi soli nello svolgimento dei loro compiti, di partecipare all'Unione Apostolica dei sacerdoti. Questa si proponeva infatti di stimolare l'esercizio regolare della preghiera e delle pratiche di pietà, creando anche un legame di fratellanza fra i membri del clero. In un articolo del *Monitore Ecclesiastico* dell'aprile 1948, nel quale si annunciava la celebrazione della giornata della santificazione sacerdotale (per il 4 giugno), si sottolineò che di fronte allo sbandamento della società moderna, il sacerdote non doveva abbandonare il suo ottimismo, ma soprattutto doveva ricordarsi dell'obbligo della "santità sacerdotale". Si legge: "Il sacerdote, che vive la sua consacrazione, deve riflettere e persuadersi che non potrà fare nulla senza la vita di unione con Dio, cioè senza lo spirito di preghiera"⁶¹. In un contributo del mese successivo si notava con rammarico: "Noi tutti si sperava di non scadere nello spirito, dopo tanti presupposti affidati con slancio e sincerità a Cristo, Sommo Sacerdote. Eppure le occupazioni di ministero sopravvenute, l'aria stessa che si respira, a contatto con il mondo, che racchiude tanti elementi di paganesimo, hanno forse affievolita quella fiamma di fervore e di zelo, accesa nei giorni della nostra preparazione al Sacerdozio"⁶². Ed ancora nel numero di luglio-agosto 1956 si affermava: "Nei tempi presenti, in cui la vita del Sacerdote è sempre più intensamente assorbita da molteplici attività esterne per arginare le forze del male, è sommamente necessario che l'accresciuta attività esterna sia alimentata e sostenuta da corrispondente intensissima vita interiore, che solo si può attingere ai piedi dell'altare"⁶³.

⁶⁰ Nei corsi di aggiornamento per il clero del 1947, già citati in precedenza, si sottolineò, per esempio, l'importanza dell'aggiornamento spirituale del sacerdote attraverso la preghiera e la meditazione, la celebrazione della messa e l'adorazione di Cristo. Ancora nell'articolo *L'Unione Apostolica Diocesana* dopo le riunioni generali, in: ME, 5-6(1958), 97-116, si insistette sull'importanza dell'Unione Apostolica Diocesana ed i benefici che ne potevano derivare per il prete.

⁶¹ La giornata della santificazione sacerdotale, in: ME 4(1948), 66-68, qui 68.

⁶² Unione apostolica ed Unione Sacerdoti Adoratori, in: ME 5(1948), 98.

⁶³ Un'associazione sacerdotale per il clero secolare, in: ME 7-8(1956), 210-214, qui 210.

Nell'estate del 1954 il vescovo Jelmini aveva fatto svolgere una piccola 'inchiesta' sull'andamento dei ritiri mensili del clero nei vicariati diocesani⁶⁴. Ne risultò che in alcuni di questi i ritiri non si tenevano (per esempio, a Riva San Vitale) o si svolgevano con scadenza bimensile per la scarsità dei partecipanti e per l'impossibilità di trovare sempre un predicatore. Interessante è quanto annotava l'allora pro vicario generale Giuseppe Martinoli, il quale faceva le veci del suo vescovo impegnato in un viaggio in America. Martinoli ricordò ai vicari: "E' pensiero di mons. Vescovo che i ritiri mensili fatti bene e con continuità esercitano un salutare influsso sulla vita spirituale del sacerdote; e giovano anche ad incrementare tra il Clero quei sentimenti di fraternità che, oltre a giovare ad ogni sacerdote, preparano anche una migliore collaborazione nell'apostolato"⁶⁵. Sullo svolgimento pratico del ritiro chiariva poi: "[...] il ritiro mensile deve avere somiglianza con gli Esercizi: lo scopo dei quali è di rinnovare lo spirito sacerdotale nella preghiera e nella meditazione, con speciale riguardo per i Parroci alle responsabilità del loro ministero pastorale"⁶⁶.

Negli anni successivi, con l'accrescere e il complicarsi delle responsabilità pastorali, era sempre più difficile per il parroco trovare il tempo per meditare. In una lettera del 1973, il nuovo vescovo Giuseppe Martinoli ricordò ai confratelli come il Concilio Vaticano II avesse ribadito che i sacerdoti, nello svolgimento della loro missione, dovevano mirare alla 'santità', da raggiungere attraverso l'amore per Dio e per il prossimo. Di grande aiuto potevano essere gli Esercizi spirituali, che il vescovo vedeva sempre più trascurati nella sua diocesi. Fra le cause principali, annoverava la minore importanza accordata all'aspetto spirituale della vita e un certo spirito di contestazione. Per riprendere le sue parole: "La prima causa generale [...] è il minor apprezzamento della vita spirituale [...] molti sacerdoti hanno abbandonato la meditazione, alla quale tanta importanza si assegnava in altri tempi; e con essa hanno lasciato la maggior parte delle pratiche di pietà già raccomandate dalla Chiesa e dai Pontefici. [...] è tempo di cominciare a riflettere se non è stata svuotata di spirito soprannaturale e di senso evangelico la vita sacerdotale"⁶⁷. Anche la messa, sulla quale doveva impernersi la vita sacerdotale, diventava una mera pratica

⁶⁴ Cfr. AVL, sc. Clero II, fasc. Ritiri mensili del clero 1954, Lettera di Angelo Jelmini ai vicari foranei del 23 luglio 1954 e le risposte dei vicari. Nella lettera il vescovo chiese ai vicari di precisare se nel loro vicariato si tenevano i ritiri mensili e con quale scadenza, da quanti sacerdoti erano frequentati, quale era il programma e le principali difficoltà al loro svolgimento.

⁶⁵ AVL, sc. Clero II, fasc. Ritiri mensili del clero 1954, Lettera di Giuseppe Martinoli ai vicari foranei, Lugano 5 settembre 1954, 1.

⁶⁶ Ibidem, 2.

⁶⁷ Lettera di Mons. Vescovo al Clero. Gli esercizi spirituali oggi, in: ME 5(1973), 201-206, qui 203.

abitudinaria se svuotata della sua spiritualità e se non era sostenuta “da altri elementi fondamentali di riflessione”. Martinoli concludeva: “La secolarizzazione ansiosamente accolta, in qualche parte, fu applicata per la soppressione ed abbandono del sacro e quindi di non pochi elementi spirituali dati al sacerdote, perché visse la sua vocazione con consapevolezza e responsabilità. S’è fatto in fretta a demolire, ma non si è trovato sempre cosa sostituire. Si sono così creati vuoti paurosi nella spiritualità del sacerdote. L’abbandono degli Esercizi entra in questa linea”⁶⁸.

3.3. *Impostazione “edonistica” della vita e crisi della famiglia cristiana*

Nella già citata lettera pastorale per la Quaresima 1944, il vescovo Jelmini aveva ricordato ai genitori che era in primo luogo in seno alla famiglia, che bisognava coltivare i germi della vocazione. Sempre nel 1944 furono pubblicate sull’organo diocesano le riflessioni che i membri dell’Azione Cattolica avevano fatto su “Il Sacerdozio”, il tema di studio scelto per quell’anno. Anche qui si sottolineava che “se il germe della vocazione è posto da Dio in ogni anima giovanile, i genitori hanno il dovere di preparare l’ambiente, cioè il terreno in cui questo prezioso germe si possa sviluppare”⁶⁹. Fin dall’inizio del secondo dopoguerra i parroci ticinesi non mancarono mai di richiamare i genitori al dovere di fornire ai figli un’approfondita formazione e istruzione religiosa, invitandoli a non ostacolare, ma a favorire la loro vocazione al sacerdozio⁷⁰. I curati si rivolgevano in particolare alle mamme, alle quali ricordavano che avere un figlio prete era “una benedizione”⁷¹. Con il

⁶⁸ Ibidem. Nel 1974 il vescovo Martinoli insistette nuovamente sull’importanza che il clero approfondisse di più la parola di Dio, al fine di poterla predicare efficacemente ai fedeli. Scriveva: “Vedo spesso tanto lavoro, iniziative a non finire, e tutto apprezzato, quando non è solo un diversivo, ma conduce a risultati positivi. Qualche volta, però questa febbrile attività toglie il tempo necessario per pensare alla propria santificazione, ad adeguare le disposizioni interiori dello spirito alla missione che ci è stata affidata. [...] Per noi si tratta di misurare il rapporto tra la nostra vita quotidiana e la scelta fatta: quindi approfondire la conoscenza del nostro stato e studiare come rendere più efficace la nostra opera tra le difficoltà che presenta il mondo moderno” (cfr. Lettera ai Sacerdoti partecipanti al corso di Ss. Esercizi a Luino, in: ME 8(1974), 361-363, qui 362).

⁶⁹ L’Azione Cattolica e il Sacerdozio. La vocazione sacerdotale e la famiglia, in: ME 3(1944), 67-74, qui 68. Si veda anche l’articolo del mese seguente: L’Azione Cattolica e il Sacerdozio. Il Sacerdote e la famiglia, in: ME 4(1944), 106-112 e La collaborazione dei laici all’opera del Sacerdote, in: ME 5(1944), 136-143.

⁷⁰ Cfr. al riguardo i richiami dei parroci nel bollettino parrocchiale di Locarno (BPL), nel bollettino di Mendrisio (BPM) e in quello del Sacro Cuore/Lugano-Madonetta (BPSC).

⁷¹ Così nel 1958, per fare un esempio, il parroco di Locarno si rivolgeva alle mamme: “Dio però non può fare a meno della sua cooperazione. E’ lei che deve creare l’ambiente di casa in cui deve nascere e deve crescere una vocazione. Parli qualche volta del sacerdote e della sua vocazione, della sua opera. [...] Raramente, molto raramente, fiorirà in una famiglia una vocazione senza che la mamma abbia inculcato ai suoi figli il senso del dovere e la abitudine alla rinuncia” (cfr. Mamma, che Le pare se Suo figlio si facesse Sacerdote?, in: BPL, 30 agosto 1958, n. 11, 86-87, qui 87). Dieci anni dopo si può leggere ancora un richiamo simile: “Quando si parla dei sacerdoti, delle vocazioni al sacerdozio si pensa al seminario che ha il compito di formare dei

passare degli anni e il peggiorare della situazione delle vocazioni, crebbe l'insistenza sulla famiglia come unico baluardo contro le insidie della società contemporanea e vero "primo seminario"⁷².

Ma sotto la spinta della società dei consumi, la stessa famiglia cristiana, un tempo il luogo privilegiato dove si coltivava la chiamata del giovane alla vita sacerdotale, veniva sempre meno al suo ruolo primario di formazione religiosa dei figli e si orientava sempre più verso valori terreni. Ed è proprio in quella che da più parti viene definita la "crisi" della famiglia tradizionale (cfr. cap. II, par. 4), che per il vescovo e il suo clero andavano ricercate le cause principali della diminuzione delle vocazioni. Nella lettera pastorale per la Quaresima del 1958, dove fu annunciata l'istituzione di una "Giornata delle Vocazioni"⁷³, Jelmini ricollegò direttamente la crisi delle vocazioni che affliggeva la chiesa ticinese e mondiale alla "impostazione edonistica e materialistica della società di oggi"⁷⁴ e della stessa famiglia cristiana. Così scriveva: "[...] nella nostra società quanti ostacoli concorrono a paralizzare gli sforzi alla elevazione morale e spirituale. Dalla ricerca di un giustificato benessere, dalla preoccupazione di dare alla famiglia una conveniente situazione economica si sconfinano facilmente nei desideri di una vita facile e gaudente [...]"⁷⁵. Ed ancora: "Ma in tale clima mancante di serenità, quasi sprovvisto di senso cristiano e più ancora di spirito di sacrificio, come può essere sentita la nobiltà della vocazione sacerdotale? Come possono le

giovani. [...] La formazione che il seminario può dare è una integrazione della educazione che un ragazzo deve ricevere in famiglia [...] E' proprio la famiglia che deve preparare dei figli che sappiano rispondere generosamente all'invito che il Signore può rivolgere loro" (cfr. La famiglia primo seminario, in: BPL, settembre 1968, n. 9, 15-16, qui 15).

⁷² Così si scriveva nel BPL del 1966: "La Vocazione sacerdotale ha prerogative particolari, specifiche ed originali: non paragonabili a quelle richieste da altre professioni. Però queste prerogative hanno come esigenza: una natura umana ben formata e cioè: un fisico non tarato; una volontà educata; una intelligenza equilibrata; una moralità responsabile. E tutto questo dipende nella proporzione del 95 per cento dalla famiglia". (Cfr. Vocazione e famiglia, in: BPL, gennaio 1966, n.2, 13-14, qui 13). Nel Bollettino parrocchiale del Sacro Cuore di Lugano del 1964, il parroco don Emilio Cattori richiamò l'attenzione dei fedeli sulla responsabilità che tutti dovevano sentire nel procurare nuovi sacerdoti alla chiesa in un momento in cui le vocazioni scarseggiavano. Per riprendere le sue parole: "Se la nostra parrocchia di circa dieci mila anime non è al presente in grado di offrire qualche candidato al Sacerdozio, dobbiamo tutti riconoscere di essere in fallo; perché Dio ha certamente voluto scegliere tra i nostri figlioli almeno alcuni, per essere i suoi futuri ministri; ma la divina chiamata si è perduta in un ambiente sfavorevole o non abbastanza fecondato dalla preghiera, dal sacrificio e dalla vita cristiana" (cfr. Messaggio giubilare: la famiglia cristiana. Parole alla S. messa delle ore 10, in: BPSC, 8 maggio 1964, 8-10, qui 9). Ed ancora più avanti aggiungeva: "La famiglia profondamente cristiana è il salvagente più valido della fanciullezza, nel crocevia delle passioni e del mondo" (10).

⁷³ Sullo svolgimento pratico della giornata, si vedano le indicazioni contenute nella Lettera di S.E. Mons. Vescovo al Ven.do clero per la Giornata delle Vocazioni, in: ME 4(1958), 69-70.

⁷⁴ Angelo Jelmini, L'opera delle vocazioni sacerdotali. LP per la Quaresima 1958, 11 febbraio 1958, in: ME 2(1958), 33-45, qui 37.

⁷⁵ Op. cit., 37-38.

famiglie [...] dare volentieri figli da incamminare alla strada del sacerdozio?”⁷⁶. A ciò bisognava poi aggiungere le innumerevoli “distrazioni” che impedivano ai giovani di raccogliersi e di studiare, ma anche il fatto che il clero ed il laicato per Jelmini non si interessavano abbastanza al problema. La famiglia dunque, luogo primario dell’educazione religiosa del ragazzo, dove un tempo si coltivavano i primi segnali della vocazione del giovane alla vita sacerdotale, stava profondamente cambiando nei suoi orientamenti e valori di base⁷⁷. Inoltre la durezza della vita del sacerdote, spesso afflitto dalla piaga della povertà, e la minore stima di cui godeva nella società, non favorivano certo il sorgere di nuove vocazioni. Per riprendere le parole del vescovo: “Che se poi alla provata povertà del clero uniamo la non favorevole considerazione, per non dire anche disistima che è riserbata dal mondo allo stato ecclesiastico, e le persecuzioni onde la Chiesa è spesso sanguinosamente provata, ci persuaderemo come le vocazioni siano facilmente paralizzate nel loro sviluppo”⁷⁸. Nel 1963 Angelo Jelmini sottolineò: “[...] l’odierno ambiente familiare e sociale non armonizza sempre con la voce della chiesa [...] non di rado le stesse famiglie cristiane creano, anche inconsciamente, attorno ai propri figli una atmosfera di idee, di aspirazioni e di interessi che contrastano con l’ideale del sacerdozio”⁷⁹.

Riprendiamo, a conclusione del nostro paragrafo, quanto scritto dal parroco di Locarno nel 1962. In occasione della celebrazione del suo quarantesimo di sacerdozio, il curato invitò i genitori a sostenere e “vigilare” la vocazione dei propri figli contro le influenze negative dell’ambiente moderno. Le sue parole riassumono bene le cause principali del calo delle vocazioni: “Il materialismo della vita, le distrazioni del mondo odierno, la facilità di raggiungere carriere umane redditizie, la continua spietata critica contro la Chiesa e gli ecclesiastici, la mancanza di spirito di sacrificio, quasi introvabile nelle nostre famiglie odierne anche cristiane e, forse più che tutto, l’affievolimento di quella fede sentita che era un tempo la linfa vitale di ogni vocazione: ecco alcuni dei pericoli che soffocano sul nascere la vocazione dei nostri ragazzi, pur tanto buoni e generosi nella loro prima adolescenza”⁸⁰.

⁷⁶ Op. cit, 38.

⁷⁷ Nella stessa lettera il vescovo approfondiva questo aspetto: “Un tempo molti genitori ambivano avere un figlio prete; ma oggi si considera la vita del sacerdote come troppo difficile, penosa e quasi indesiderabile. E’ certo che oggi il sacerdote incontra difficoltà che un tempo non vi erano. Ai disagi di carattere economico si aggiungono altri sacrifici imposti dall’attuale situazione sociale e un lavoro molto più arduo e spesso snervante: e questo spaventa i giovani e le famiglie [...]” (41).

⁷⁸ Ibidem, 39.

⁷⁹ Invito di S.E. Mons. Vescovo per la Giornata delle Vocazioni ecclesiastiche, in: ME 4(1963), 106-107.

⁸⁰ Cfr. Un fausto quarantesimo, in: BPL, 30 maggio 1962, n.7, 44-46, qui 45-46.

CAPITOLO V:

IN SINTESI

Nel Cantone Ticino, in maniera più evidente che negli altri casi da noi analizzati, l'intenso processo di urbanizzazione del secondo dopoguerra portò ad un profondo mutamento del volto del paese. La costruzione di nuove strade, l'ingigantimento delle città e la formazione di nuovi agglomerati urbani, che ebbe luogo soprattutto a partire dalla metà degli anni Cinquanta, portarono infatti alla formazione di quella che è stata definita la "città diffusa". Le campagne ticinesi si inurbavano sempre di più e diventavano di fatto una periferia dei maggiori centri cittadini. Campagna e città si fondevano insieme e, in seguito anche al veloce spopolamento delle valli, scomparivano le forme di cultura tipiche del mondo contadino, artigiano e borghese. Ne risultava un insieme umano altamente eterogeneo, dai 'confini' poco definibili e caratterizzato da un alto grado di mobilità. La contrazione della classe agricola, iniziata già a partire dagli anni Trenta, proseguì speditamente soprattutto nel decennio 1950-1960, superata nel numero degli addetti dal settore secondario e terziario. Nel secondo dopoguerra, inoltre, il cantone subì un incremento demografico decisamente superiore a quello registrato nel resto della Svizzera, grazie anche all'imponente afflusso di manodopera straniera (in particolare dall'Italia). Questa nuova massa umana si concentrò soprattutto nelle città (per esempio, Lugano), nei principali centri industriali e nelle loro immediate vicinanze, dando luogo a quella che Elio Venturelli definisce una "suburbanizzazione generalizzata".

Il forte inurbamento di questi anni non modificò solo l'aspetto territoriale del cantone e la ripartizione della popolazione al suo interno; contribuì anche a modificare profondamente la mentalità e i comportamenti delle persone. Dal 1945, a titolo di esempio, iniziò a ridursi drasticamente in quasi tutti i distretti del Ticino il numero delle nascite. L'allontanamento dei Ticinesi dalle prescrizioni della morale sessuale cattolica come sottolineò parte della gerarchia ecclesiastica fin dai primi anni del secondo dopoguerra era solo un indicatore del generale distacco dei fedeli dalla loro chiesa. Si ricordino qui gli accorati appelli del vescovo Angelo Jelmini ai fedeli, già nelle sue prime lettere pastorali, affinché rafforzassero l'ispirazione cristiana delle loro famiglie contro lo scadere dei costumi e la perdita di senso religioso della società. Come già rilevato per il Cantone di Friburgo, anche in Ticino uno dei richiami maggiormente

ricorrenti nei bollettini parrocchiali analizzati era proprio quello ai genitori, perché curassero maggiormente l'educazione morale e religiosa dei loro figli. Nel 1966, oramai quasi giunto al termine del suo episcopato, Jelmini non esitò ad affermare che in Ticino era in corso un processo di "dissacralizzazione" della famiglia. Tale considerazione venne condivisa dal nuovo vescovo Giuseppe Martinoli negli anni Settanta. Così annotò nella sua relazione quinquennale: "Matrimonio. Per quanto riguarda questo sacramento non ci sono problemi o difficoltà speciali circa il rito liturgico. Grosse difficoltà invece si incontrano nella preparazione dei fidanzati a una celebrazione seria e cosciente del matrimonio religioso. Da almeno due anni i Vicariati foranei si sono impegnati a risolvere il difficile problema ma per adesso i risultati sono ancora scarsi. Un altro fenomeno preoccupante è il seguente: la diffusione del matrimonio unicamente civile e presso i giovani della semplice convivenza"¹. Più avanti il vescovo si lamentò inoltre che il divorzio era ormai diventato quasi un "fatto comune" nella società ticinese, dove inoltre sempre più diffuso era l'uso di metodi anticoncezionali. A conclusione del suo rapporto sulla situazione della chiesa luganese, Martinoli infine scrisse: "Quelli che abbiamo ricordato sopra sono alcuni tra i problemi più gravi che si presentano oggi alla Chiesa in questa Diocesi. Essa si trova a dover affrontare una concezione della vita che non risponde più agli ideali del vangelo e che è sorretta da una visione edonistica e consumistica. Il fenomeno della secolarizzazione accompagnato dal relativismo dei valori morali e dei costumi chiede alla Chiesa locale un impegno rinnovato per la formazione delle coscienze e per un annuncio ancora più forte della verità evangelica"².

Problema direttamente collegato all'evoluzione della società in una dimensione più materialista ed alla perdita di "senso religioso" in molte famiglie cristiane, era come sottolinearono in continuazione i parroci ticinesi e lo stesso vescovo quello della diminuzione degli aspiranti al sacerdozio. La perdita di "attrattiva sociale" della figura del prete, le mille e nuove difficoltà con le quali questi era confrontato nella pastorale moderna, influirono in maniera negativa sul numero dei nuovi seminaristi. Alla fine del suo episcopato il vescovo Jelmini, che tanto si era impegnato per fornire alla diocesi nuovi sacerdoti, tornò ancora sul problema delle vocazioni. Così scrisse nel 1968: "La diminuzione delle vocazioni sacerdotali e religiose è purtroppo un fenomeno generale, di cui si studiano le cause: fra tutte non va dimenticato l'affievolimento del senso

¹ Cfr. AVL, sc. "Mons. E. Lachat tempo avanti/Visite ad Limina", fasc. "Relazione quinquennale del vescovo Giuseppe Martinoli della diocesi di Lugano 1973-1977", 18-19.

² Op. cit., 40.

religioso in una società nella quale tutta l'attenzione è riservata ai valori puramente umani ed all'interesse materiale"³. Le parole del successore di Jelmini, Giuseppe Martinoli, riassumono bene le cause principali della crisi che affliggeva il clero ticinese. Come si legge nel suo rapporto quinquennale alla Santa Sede: "Il problema delle vocazioni sacerdotali e religiose è uno dei più gravi, e preoccupa molto il Vescovo e tutta la Diocesi. [...] Si sono cercate le cause che impediscono il fiorire di vocazioni sacerdotali e religiose e tutto dimostra che questa crisi dipende da una crisi più generale, che ha investito non tanto la Chiesa, quanto tutta la nostra società. Si tratta della crisi dei valori, della famiglia, della scuola; si tratta della concezione dominante edonistica e consumistica della vita. A livello ecclesiale, certe discussioni e contestazioni sull'identità del prete, [...] le difficoltà nel campo della pastorale giovanile e della catechesi: tutto ciò è alla radice della crisi attuale"⁴.

Durante tutti gli anni del secondo dopoguerra si è infatti avuta una costante riduzione del numero delle vocazioni allo stato sacerdotale. Come viene ben evidenziato in un'indagine condotta all'inizio degli anni Settanta⁵, il numero totale dei sacerdoti ordinati nella diocesi di Lugano tra il 1941 e il 1970 si era quasi dimezzato, scendendo dai 63 del decennio 1941/51 ai 27 del 1961-70 (49 nel 1951/60), mentre nello stesso periodo la popolazione era continuamente cresciuta. Ad aggravare ancora le cose, il fatto che il numero dei nuovi sacerdoti non compensava più quello dei defunti. Nel decennio 1961-70, per esempio, il saldo negativo era di 38 unità. Come conseguenza, tra il 1950 e il 1970 il numero degli effettivi incardinati nella diocesi era sceso da 281 a 251. A livello pratico ciò comportava un maggior carico pastorale per il parroco e indirettamente anche una minore efficacia dell'opera di evangelizzazione. Mentre infatti nel 1950 nella diocesi di Lugano c'era un sacerdote ogni 625 abitanti, nel 1960 ce n'era invece uno ogni 713 e nel 1970 uno ogni 983.

Il mutamento avvenne anche nei costumi religiosi dei ticinesi, come è emerso dall'analisi dei formulari pastorali. Il precetto del riposo festivo iniziò ad essere meno rispettato nelle parrocchie della diocesi di Lugano già dalla metà degli anni Quaranta. Ciò, nonostante il livello generale della pratica religiosa si mantenesse ancora piuttosto buono per tutti gli anni Cinquanta. Nel Congresso Eucaristico di Mendrisio del 1951 si

³ Cfr. AVL, sc. "Mons. A. Jelmini IV/Lettere pastorali", "Lettera di A. Jelmini al suo clero", 23 aprile 1968, 1.

⁴ Cfr. AVL, sc. "Mons. E. Lachat tempo avanti/Visite ad Limina", fasc. "Relazione quinquennale del vescovo Giuseppe Martinoli della diocesi di Lugano 1973-1977", 28.

⁵ Mangiarotti/Ribolzi/Rossi, Partecipazione religiosa, 1974.

mise in rilievo come anche presso le popolazioni ticinesi la domenica perdeva sempre più il suo significato religioso, per diventare soprattutto un “momento di svago”. Fin dalla prima visita del vescovo Jelmini (1938-1945) i curati si lamentarono del fatto che più della metà degli uomini non partecipava alla messa festiva. Per gli anni della seconda visita pastorale si rilevava che la percentuale dei fedeli di sesso maschile che assisteva alla messa di precetto era del 47,6%, mentre quella delle praticanti si aggirava attorno al 70% (contro l’81% della prima VP). In costante diminuzione era anche l’osservanza del precetto pasquale, adempiuto nel 53% dei casi dagli uomini e nel 76% dalle donne. Ma era soprattutto la preghiera comunitaria a soffrire maggiormente dell’influenza negativa dei tempi moderni: alle funzioni vespertine, per esempio, un tempo conclusione quasi ‘obbligata’ di una lunga giornata di lavoro, partecipavano solo il 5% scarso degli uomini e il 21% circa delle donne. Negli anni Settanta, in occasione della prima visita del nuovo vescovo, i parroci si mostrarono preoccupati soprattutto del decadimento della vita religiosa presso i giovani, annotando che il loro tasso generale di frequenza alla messa festiva si attestava appena attorno al 30%. Nel clima reso difficile dalla contestazione giovanile e dalle discussioni innescate dal Concilio Vaticano II, fu condotta un’indagine sulla partecipazione religiosa e l’immagine della chiesa in Ticino. Ne risultò che solo il 42% dei fedeli della diocesi di Lugano adempiva regolarmente al precetto festivo, mentre tra il 32% ed il 45% esprimeva un’opinione piuttosto negativa nei confronti della chiesa.

Come già rilevato anche per il cantone di Friburgo, una delle cause principali del decadimento della pratica religiosa veniva individuata nella “corruzione dei costumi”, nel maggior desiderio di svago e di benessere immediato. Ancora una volta il livello più basso di partecipazione religiosa era registrato nelle parrocchie cittadine e in quelle turistiche (in particolare quelle di lago), dove i fedeli erano profondamente diversi per provenienza geografica, estrazione sociale e mentalità. Altrettanto difficile era la situazione delle parrocchie delle piccole comunità montane e delle remote valli ticinesi. Qui la popolazione fluttuava enormemente durante l’anno: dalla primavera all’autunno si recava infatti a valle e nei principali centri urbani in cerca di un lavoro più redditizio. In tutti questi casi venivano meno i presupposti fondamentali della parrocchia tradizionale: l’omogeneità della comunità dei fedeli ed il legame tra il prete e i suoi parrocchiani.

Vanno dunque rapportati ai cambiamenti sopra descritti, gli interventi che i parroci e lo stesso vescovo fecero già dalla fine degli anni Quaranta contro l'indebolimento dello "spirito parrocchiale" e il venir meno del senso comunitario presso la popolazione ticinese. Bisognava impedire che la religione in Ticino diventasse un "affare puramente individuale". Al "rinnovamento religioso" della popolazione ticinese fu dedicato anche il congresso Diocesano del 1946 e il già ricordato Congresso Eucaristico di Mendrisio. Ai fedeli si chiedeva di partecipare maggiormente alla vita della loro parrocchia e di aiutare il prete nel suo apostolato. Già nei primi anni del secondo dopoguerra il vescovo e i vertici dell'Azione Cattolica misero l'accento sul fatto che il "vertiginoso sviluppo" della società moderna imponeva al parroco l'aggiornamento dei suoi metodi pastorali, e ai laici una maggiore collaborazione in quest'opera di evangelizzazione. Così si legge, per esempio, nel bollettino del Sacro Cuore del 1959: "Certuni, vedendo i molti lontani dalla vita cristiana, affermano che la parrocchia ha fatto il suo tempo, non è più capace di dominare la realtà moderna e attirare gli uomini d'oggi. [...] La pochezza dei risultati non dipende dalla struttura della parrocchia, ma da manchevolezze umane. [...] Siamo d'accordo che oggi occorrono metodi più dinamici, di fronte al dinamismo del mondo moderno e quindi del male. [...] La parrocchia può senza dubbio esercitare una maggiore influenza in mezzo alla popolazione del suo territorio, se tutti i credenti e specialmente tutti i praticanti si rivestono dello spirito comunitario: la parrocchia vuol essere Cristo vivente in mezzo al mondo, non soltanto per mezzo del sacerdote, ma anche per mezzo dei laici, [...] la parrocchia stessa"⁶. Nel giugno 1961 da Roma, dove si trovava per partecipare ai lavori delle commissioni preparatorie del Concilio, Angelo Jelmini inviò ai confratelli e ai fedeli una lettera di ringraziamento per i suoi 25 anni di episcopato⁷. In questa li invitò a lasciarsi ispirare dalla "vitalità" della Chiesa nel suo impegno conciliare e ad attivarsi con più energia nell'opera di rinnovamento della vita cristiana in Ticino. Come si legge: "Quanti problemi sempre aperti e sempre urgenti! L'istruzione religiosa, ossia l'apostolato più santo, più necessario, fondamentale anche nel nostro Paese; le vocazioni sacerdotali e religiose che anche da noi, come dappertutto attraversano una crisi dovuta particolarmente al cedimento spirituale e anche morale delle famiglie, alla paura del sacrificio; l'incremento delle associazioni cattoliche [...]; e altri problemi ancora, suscitati dalle nuove esigenze familiari e sociali, fanno incessante appello alla nostra comprensione ed energia, e domandano insistentemente

⁶ Alla scoperta della parrocchia, in: BPSC, 1959, n. 23, 1-3, qui 3.

⁷ Cfr. AVL, sc. "Mons. Jelmini IV-Lettere pastorali", "Lettera di ringraziamento per il XXV di Episcopato", Roma 18 giugno 1961,

l'unione di tutte le forze. Sacerdoti e fedeli carissimi: non rimanga la celebrazione del XXV di Episcopato del Vescovo [...] senza il risultato di una decisa e gagliarda ripresa di quell'apostolato che è la responsabilità grave del cristiano”⁸.

Soprattutto verso la fine degli anni Cinquanta, quando era abbastanza evidente il distacco di molti fedeli dalla chiesa, si iniziò ad approfondirne maggiormente anche le cause 'interne'. Quelle, cioè, legate alla struttura e al funzionamento dell'istituzione parrocchiale stessa, all'inadeguatezza della pastorale portata avanti. In seguito alla forte urbanizzazione e all'intensa immigrazione degli anni del secondo dopoguerra, le parrocchie avevano difatti mutato non solo i loro confini territoriali per l'appropinquarsi dei piccoli comuni periferici verso la città o il polo industriale più vicino, ma anche la composizione socio-demografica delle comunità sottostanti. Tuttavia per Jelmini, se i fedeli non andavano più in chiesa, questo era sicuramente da ricondurre al dominante clima materialistico, ma dipendeva anche dalla scarsa istruzione religiosa dei fedeli. Nei formulari preparatori per la visita del vescovo ai Vicariati (1946-1948), per fare un esempio, la quasi totalità dei vicari si lamentò che le lezioni di catechismo erano praticamente disertate dagli adulti. Di qui i costanti richiami di Jelmini all'importanza della dottrina cristiana. Per rivitalizzare la situazione religiosa della diocesi, infatti, per il nostro vescovo non era necessaria solamente una maggiore partecipazione comunitaria dei fedeli alla vita della chiesa. Questi, come fu ribadito anche nel Congresso Diocesano di Bellinzona (1956), dovevano anche impegnarsi attivamente nell'opera di "rinvigorismento" della loro fede personale, in primis attraverso un approfondimento delle basi del credo ed una più attiva pratica sacramentale. Durante tutto il secondo dopoguerra il vescovo, i parroci ed i rappresentanti dell'Azione Cattolica non mancarono mai di intervenire contro quella che fu definita la "marginalizzazione" di Cristo e della chiesa dalla società contemporanea. Nel suo testamento spirituale Angelo Jelmini invitò i confratelli e i diocesani a rimanere fedeli alla chiesa, sola ancora di salvezza di fronte alle turbolenze del mondo moderno. Per riprendere le sue parole: "Rimanete sempre fedeli alla Chiesa, perché questa fedeltà è fedeltà a Cristo e quindi a Dio. [...] L'umanità, malgrado il colossale progresso scientifico e tecnico, sta attraversando un periodo ben difficile, oso dire pauroso. Sulla cristianità si addensano molte e nerissime nubi. Le prove per la Chiesa possono essere

⁸ Op. cit., 5.

forse più gravi ancora che per il passato. [...] Fedeli carissimi io vi supplico: non abbandonate mai la Chiesa, poiché in essa è la sola salvezza”⁹.

⁹ Cfr. AVL, sc. Mons. Jelmini-Lettere pastorali, “Testamento spirituale di Monsignor Angelo Jelmini”, Rho, 26 ottobre 1960, 2.

PARTE QUARTA

LA DIOCESI DI PORTO-SANTA RUFINA

TRA CAMPAGNA LAZIALE

E

PERIFERIA ROMANA

CAPITOLO I

CONFIGURAZIONE GEOGRAFICA, ORGANIZZAZIONE AMMINISTRATIVA E CARATTERE TERRITORIALE-PRODUTTIVO DELLA DIOCESI DI PORTO-SANTA RUFINA¹

1. Introduzione²

1.1. *L'origine antica*

La diocesi suburbicaria³ di Porto-Santa Rufina appartiene alla regione ecclesiastica del Lazio ed è una sede vescovile suffraganea⁴ della diocesi di Roma. Le sue origini risalgono ai primi anni di storia della chiesa e assume l'attuale denominazione alla fine del XIV secolo. Questa è risultata dalla successiva unione delle antiche diocesi di Porto (oggi Fiumicino), Santa Rufina (Selva Candida), Caere (ora Cerveteri), Centocelle (ora Civitavecchia) e probabilmente anche da quella di Acquaviva (a Pentacoli). La diocesi

¹ Alcuni estratti di questo capitolo sono stati pubblicati dalla stessa autrice nel saggio "Eglise et société: la "secularisation" dans le diocèse de Porto et Santa Rufina dans les années 1950" in: Le cardinal Eugène Tisserant (1884-1972). Une grande figure de l'Eglise, une grande figure française. Actes du Colloque International organisé à Toulouse les 22 et 23 novembre 2002 par le G.R.H.I. et l'I.C.T., Toulouse 2003, 147-158. Per l'aiuto prezioso prestatomi nel corso delle mie ricerche sulla diocesi di Porto-Santa Rufina, ringrazio di cuore Mons. Charles Bessonnet, il quale ha esercitato il suo ministero sacerdotale nella diocesi suburbicaria a partire dal 1953.

² Per le informazioni generali sulla diocesi, si sono consultati gli Annuari diocesani del 1966 e del 1993; i due libretti informativi dal titolo "5 ottobre festa di Sant'Ippolito"; "Diocesi suburbicaria di Porto e Santa Rufina"; "La cattedrale a la Storta. Un sogno di secoli realizzato nel 1950". 50° anniversario della Dedicazione, Quaderni del Centro Studi sull'Agro Romano n.1, Roma 2000.

³ Si definiscono suburbicarie le sette diocesi del Lazio confinanti con la diocesi di Roma (Ostia, Albano, Frascati, Palestrina, Porto-Santa Rufina, Sabina-Poggio Mirteto, Velletri-Segni). Tradizionalmente erano governate da cardinali di curia non residenti nella loro sede episcopale. Al cardinale vescovo più anziano veniva anche conferita la titolarità della sede suburbicaria di Ostia. I cardinali vescovi esercitarono l'effettiva giurisdizione sulle loro sedi fino al 1962, anno in cui Giovanni XXIII (con la *motu proprio* "Suburbicari Sedibus") attribuì il governo di tali diocesi a vescovi ausiliari (detti anticamente "suffraganei"), lasciando ai cardinali solo il titolo. Oggigiorno i cardinali vescovi titolari effettuano ancora una "presa di possesso" formale della diocesi, ma nella pratica i vescovi titolari esercitano tutte le funzioni della giurisdizione ordinaria. La regione ecclesiastica del Lazio è oggi suddivisa in 23 diocesi e comprende (in base ai dati dell'Annuario Pontificio 2008) 784.888 abitanti, 458 parrocchie, 2.902 sacerdoti secolari e 5.064 sacerdoti regolari. Da ricordare che fu al momento della firma dei Patti Lateranensi (1929), che la regione Lazio modificò la sua struttura ecclesiastica. Fu infatti suddivisa in tre territori: Roma con le sette diocesi suburbicarie e due regioni conciliari; il Lazio inferiore (comprendente nove diocesi); il Lazio superiore (alla quale appartengono sette diocesi). Dal 1965 i vescovi laziali sono riuniti in un'unica conferenza episcopale.

⁴ Nell'organizzazione territoriale della chiesa cattolica, la diocesi suffraganea è una diocesi (o raramente un'arcidiocesi) retta da un vescovo suffraganeo (cioè ausiliare) e legata a una sede metropolitana, guidata da un arcivescovo.

di Porto risale al III secolo, quella di Selva Candida (chiamata Santa Rufina dal nome del martire morto nel 257 durante la persecuzione anticristiana ordinata dall'imperatore Valeriano) al VI secolo. Furono unificate nel 1120 sotto l'appellativo di Porto e Santa Rufina. Nel 1825 Leone XII aveva riunito la diocesi con quella di Civitavecchia, ma nel 1854 (sotto Pio IX) si tornò alla situazione precedente. Il 30 settembre 1986, data di una generale riorganizzazione delle diocesi italiane, fu deciso di sostituire nel titolo la congiunzione "e" con un trattino (Porto-Santa Rufina).

La diocesi si estende in provincia di Roma (a nord), nel territorio compreso fra le vie consolari Flaminia (fino a Castelnuovo di Porto), Tiberina (fino a Ponte del Grillo), Cassia (fino a Cesano di Roma), Aurelia (fino a S. Marinella), Boccea (tangente all'Aurelia) e Portuense (Fiumicino). Nel corso dei secoli le sedi episcopali furono poste nei centri di maggior importanza. Quella di Porto, infatti, fu trasferita da Porto all'Isola Tiberina (nella città di Roma), a Castelnuovo di Porto, a Centocelle ed infine a Roma-La Storta, dove nel 1950 venne consacrata l'attuale chiesa cattedrale. Le diocesi confinanti, oltre a quella di Roma, erano la sede episcopale di Viterbo, quella di Sutri e Nepi, la diocesi di Sabina e Poggio Mirteto. Il territorio diocesano aveva subito, dal medio evo in poi, un progressivo decadimento a causa dello spopolamento delle campagne e della situazione di insicurezza delle sue coste, minacciate anche dalla malaria. La cattedrale, che in origine si trovava a Porto, era di fatto inutilizzata per la pericolosità della zona e l'aria insalubre. Nonostante i vari tentativi effettuati nel corso del XVII e XVIII secolo di creare a Castelnuovo di Porto (sulla Flaminia) una concattedrale, di fatto la sede amministrativa e il governo della diocesi divenne ben presto Roma.

Fino alla metà del Settecento le parrocchie dei centri abitati erano appena 8 e aumentarono a 10 solo nel secolo successivo. Nel 1825, con l'intento di rivitalizzare il titolo dell'antica diocesi portuense, a Porto-Santa Rufina fu unita la nuova diocesi di Civitavecchia, poi smembrata nel 1854 e incorporata nella diocesi di Corneto (Tarquinia). E' solo a partire dal 1920 circa, che la zona, in seguito alle bonifiche terriere qui portate avanti, si ripopolò in modo consistente e la diocesi acquistò progressiva importanza.

Attualmente la diocesi, che ha sede a "La Storta", è formata da 56 parrocchie e da un totale di 418.000 abitanti, di cui 374.000 cattolici. Il suo clero si compone di 64 sacerdoti diocesani incardinati, 7 incardinati altrove e studenti, 116 sacerdoti

appartenenti a Istituti e Congregazioni religiose⁵. Sono inoltre presenti in diocesi 10 diaconi permanenti e 270 religiose.

1.2. *L'estensione dei confini e la ripartizione amministrativa*

La diocesi di Porto-Santa Rufina si trova nella regione Lazio e si estende per circa 2.200 km² in una zona a cavallo fra realtà rurale, marittima e urbana⁶. Essa infatti comprende un vasto territorio, piuttosto variegato, a nord-ovest della città di Roma. Dal punto di vista amministrativo, sono ricompresi entro i confini diocesani i comuni di Fiumicino, Cerveteri, Santa Marinella, Riano, Castelnuovo di Porto, e gran parte della giurisdizione appartenente ai Municipi XX (Cassia-Flaminia), XIX (Monte Mario), XVIII (Aurelia), XVI (Monte Verde), XV (Arvalia Indipendente) del comune di Roma. Dal punto di vista geografico, dunque, la diocesi ingloba vaste porzioni della campagna romana, una parte del turistico litorale laziale da S. Marinella a Lido del Faro, e un'area che si potrebbe oggi definire semi-urbana per la forte vicinanza con le zone periferiche della capitale (Roma). I suoi confini delimitano una specie di triangolo, il cui lato più grande è costituito dalla costa bagnata dal mar Tirreno, dall'imbocco del Tevere (Lido del Faro) fino a S. Marinella (vicino a Civitavecchia). Si estendono poi verso est, vicino alle rive del lago di Bracciano, fino alla regione di Cesano, per proseguire verso Roma ed incontrare ancora il fiume Tevere. A nord della capitale esiste inoltre l'*enclave* di Riano.

Passando poi alla sua ripartizione amministrativa, la diocesi di Porto Santa-Rufina ha per titolare uno dei 7 cardinali suburbicari, ovvero i cardinali dell'Ordine dei Vescovi. Fino al *Motu Propriu* "Suburbicaris Sedibus" dell'11 aprile 1962 di Giovanni XXIII, il vescovo risiedeva a Roma (fin dal IX sec.), dove si trovava anche la sua curia episcopale. E' solo con la nomina dell'arcivescovo Mons. Andrea Pancrazio (1967-1984), che iniziò la serie dei vescovi suburbicari residenziali e la diocesi resasi vacante per le dimissioni di Eugène Tisserant ebbe diritto ad un proprio vescovo ordinario. Al periodo del governo pastorale di Eugène Tisserant (1946-1966) risale la suddivisione del territorio diocesano in sette vicariati foranei. A capo di ogni vicariato fu

⁵ Cfr. Dati statistici relativi all'anno 2014, in:

<http://www.diocesiportosantarufina.it/home/pages.php?dipd=2#1>.

⁶ Cfr. la cartina sui confini diocesani in appendice (annesso n. 7) e l'Atlante delle Diocesi d'Italia, a cura della CEI, Novara 2000. La regione Lazio con la città di Roma è stata annessa al Regno d'Italia il 2 ottobre 1870. Amministrativamente è suddivisa in 5 province (Frosinone, Latina, Rieti, Roma, Viterbo) che comprendono in totale 378 comuni. La provincia di Roma, dove si trova la nostra diocesi, è una delle più popolate, con i suoi 128 comuni. Per un approfondimento delle caratteristiche del Lazio, cfr. Fondazione Pietro Nenni (a cura di), *Il Lazio. Istituzioni e società nell'età contemporanea*, 2 voll., Roma 1993 e *Atlante storico-politico del Lazio*, Roma-Bari 1996.

eletto un vicario foraneo quale immediato collaboratore esecutivo del vescovo in un determinato distretto diocesano, composto da più parrocchie e chiamato appunto forania. In considerazione poi delle mutate esigenze pastorali, il territorio diocesano è stato in seguito suddiviso in cinque zone pastorali o “vicarie foranee”: Casalotti, La Storta-Castelnuovo di Porto, Maccarese, Fiumicino, Cerveteri-Santa Marinella.

1.3. La gerarchia ecclesiastica diocesana dal secondo dopoguerra agli anni Sessanta

1.3.1. Una figura prestigiosa di vescovo: Eugène Tisserant (1946-1966)⁷

Figura centrale nella storia diocesana del secondo dopoguerra è quella di Eugène Tisserant⁸. Nato a Nancy (Francia) il 24 marzo 1884, entrò in seminario a 16 anni nel 1900. Il 4 Agosto 1907 fu ordinato sacerdote e alla fine dell'anno seguente si trasferì a Roma per insegnare la lingua assira e prendersi cura dei manoscritti orientali della Biblioteca Apostolica Vaticana. Durante il soggiorno romano ricoprì varie cariche di prestigio (Prefetto della Sacra Congregazione della Chiesa Orientale, Presidente della Sacra Commissione Pontificia per gli Studi Biblici, ecc.) fino ad essere eletto nel concistoro del 18 febbraio 1946 vescovo di Porto-Santa Rufina. Quando nel 1951 gli fu conferito il titolo di Decano del Sacro Collegio dei Cardinali, ricevette anche la diocesi di Ostia, allora legata alla carica⁹. Rassegnerà le dimissioni per raggiunti limiti di età (aveva 82 anni) il 17 novembre 1966, dopo aver contribuito a una profonda riorganizzazione della sua diocesi. Nel 1967 partecipò ancora al 1° Sinodo mondiale dei vescovi e fino al 1971 ricoprì l'incarico di Bibliotecario e Archivista di Santa Romana Chiesa. Al momento della sua morte, avvenuta il 21 febbraio 1972, fu sepolto – come aveva richiesto – nella cattedrale a La Storta. Come scrive lo storico Maurilio Guasco, “Il Cardinale voleva così offrire un segno e mandare un messaggio. Uomo di studio e di relazioni diplomatiche, esperto di biblioteche e di archivi, accademico di Francia, quasi

⁷ I vescovi succeduti a Eugène Tisserant a capo della diocesi di Porto-Santa Rufina sono: Andrea Pangrazio (1967-1984), Pellegrino Tommaso Ronchi (1984-1985), Diego Bona (1985-1994), Antonio Buoncristiani (1994-2001), Gino Reali (2002-...).

⁸ Per un ulteriore approfondimento della figura, dalle mille sfaccettature, del cardinale Tisserant, si veda il già citato: *Le cardinal Eugène Tisserant*, 2003. Una raccolta delle lettere pastorali del nostro vescovo fino alla morte di Pio XII è presente nell'opera a cura di Augusto D'Angelo e Fabio Tosi, *Lettere pastorali dei cardinali suburbicari 1870-1958*, Roma 2005.

⁹ In base ai dati del Bollettino Diocesano del 1963, la popolazione di Ostia ammontava allora a 3.850 abitanti, riuniti nella parrocchia di Santa Aurelia Vergine e Martire. Le altre parrocchie della diocesi di Ostia (Castel di Decima, Castel Romano, Castel Porziano e S. Maria “Regina Pacis” al Lido di Ostia) erano state aggregate in perpetuo alla diocesi di Roma con decreto del 22.5.1848 della Sacra Congregazione Concistoriale.

una Pentecoste vivente, vista la quantità di lingue da lui conosciute, con quella scelta per la sua tomba ci diceva che aveva pensato che la sua vera missione era stata quella di pastore di una Chiesa locale e di evangelizzatore di un popolo fedele¹⁰.

Quando Tisserant fu nominato vescovo (1946), la diocesi suburbicaria mancava già da otto anni del proprio pastore ed era stata affidata in amministrazione apostolica a mons. Luigi Martinelli. Questi aveva dovuto assistere alla separazione della zona più popolosa, quella di Grottarossa e Prima Porta, poi aggregata alla diocesi di Roma. Rimaneva la vasta campagna romana e il litorale tirrenico. Diviso fra la zona a ridosso di Roma e la costa, il territorio diocesano aveva dunque perso da tempo una sua identità. Mancavano centri importanti e le comunità rurali o marine sentivano poco l'appartenenza ad una chiesa particolare. La diocesi, inoltre, non aveva un proprio episcopio, né una cattedrale, svolgendo questa funzione la piccola chiesa interna al castello di Porto – per secoli sede dei vescovi. L'adattamento dei luoghi di culto alle esigenze della popolazione, la grande attenzione per la situazione religiosa e morale dei suoi fedeli e il costante impegno a favore delle vocazioni sacerdotali, sono le priorità che marcarono in maniera indelebile il governo pastorale di Eugène Tisserant. Egli scrisse infatti ben venti lettere pastorali con una chiara preoccupazione catechistica e pedagogica: insegnare al cristiano quali erano i suoi doveri, i valori ai quali si doveva ispirare ed i pericoli per la sua fede che doveva evitare. A parte alcune lettere scritte in occasione di eventi particolari, quali la morte del vescovo ausiliare o la nomina del nuovo papa, l'argomento principale al quale il vescovo si ispirò, erano i dieci comandamenti.

Il governo pastorale di Tisserant fu dunque particolarmente operoso, segnato – fra l'altro – dalla costituzione del Capitolo Cattedrale, dal Sinodo Diocesano (1957), dallo svolgimento di tre visite pastorali e dall'istituzione di 26 nuove parrocchie. Oltre a ciò, il vescovo accrebbe anche il numero del presbiterio diocesano, ampliò gli spazi per accogliere nuove istituzioni religiose, promosse l'apostolato dei laici e avviò l'iniziativa della carità diocesana. Segno imponente di questa intensa attività è la costruzione della chiesa Cattedrale a La Storta (sulla via Cassia) nel 1950.

¹⁰ Maurilio Guasco, *Ecclésiologie et rapports entre l'Eglise et le monde dans les Lettres pastorales d'Eugène Tisserant*, in: *Le Cardinal Eugène Tisserant (1884-1972)*, 171-172.

1.3.2. I vescovi ausiliari: mons. Pietro Villa e mons. Tito Mancini¹¹

Nello svolgimento del suo governo pastorale, Eugène Tisserant fu coadiuvato da due vescovi ausiliari: mons. Pietro Villa (1946-1960) e mons. Tito Mancini (1960-1966).

Mons. Pietro Villa, ricordato sempre con grande affetto da Eugène Tisserant, fu consacrato vescovo ausiliare e nominato vicario generale il 1° maggio 1946. Collaborò al governo della diocesi di Porto-S. Rufina fino all'estate del 1960, soccombendo alla malattia il 13 novembre dello stesso anno. Mons. Villa nacque a Milano il 18 gennaio 1889 e fu ordinato sacerdote per l'Arcidiocesi di Milano l'11 giugno 1911. Giovanissimo si impegnò attivamente nell'apostolato parrocchiale fino allo scoppio della prima guerra mondiale, quando fu chiamato al fronte. Nel 1922 entrò nella Congregazione dei Figli del Sacro Cuore di Gesù (Comboniani) e nel 1926 partì in missione in Sudan. Cinque anni dopo rientrò in Italia e fu eletto Assistente e Procuratore Generale della Congregazione con sede a Roma, dove incontrò per la prima volta Eugène Tisserant. Nell'ottobre del 1937 mons. Pietro Villa fece il suo ingresso quale Prefetto Apostolico nel Gondar, presso il lago Tana, dove fece prosperare la sua missione. Lo scoppio della guerra determinò la sua espulsione dal territorio e la sua deportazione in Eritrea, dove rimase in prigionia per tre lunghi anni. Tornato in Italia nel 1944, fu chiamato da Tisserant al servizio della Sacra Congregazione delle Chiese Orientali, quale esperto di Egitto e Etiopia. Il 25 marzo 1946 mons. Villa fu eletto alla Sede titolare di Listra e vescovo ausiliare di Tisserant. Tre giorni dopo seguì la sua nomina a vicario generale e la consacrazione episcopale. Fra le sue varie attività, oltre alla visita alle parrocchie e la grande attenzione all'insegnamento del catechismo nelle scuole, di fondamentale importanza è l'opera prestata alla costruzione della cattedrale.

Mons. Tito Mancini iniziò il suo servizio presso la diocesi suburbicaria in qualità di cancelliere vescovile il 29 gennaio 1947. Fu nominato vicario generale di Ostia e Porto-Santa Rufina il 3 maggio 1956 e il 22 dicembre 1960 vescovo ausiliare di Tisserant. Mons. Mancini nacque a Bologna il 24 novembre 1901 e fu ordinato sacerdote il 25 luglio 1925. Prestò la sua opera pastorale sia come parroco a Firenze, sia come cappellano della marina militare. In seguito fu Arciprete parroco di Roccaraso in Abruzzo e nel 1944 fu nominato Direttore Spirituale del Seminario Regionale di Chieti. Fu presentato al vescovo Tisserant da mons. Pietro Villa, che lo conosceva già da svariati anni. Mons. Mancini iniziò il suo servizio come Cancelliere vescovile nel

¹¹ Per questo paragrafo si sono utilizzate le informazioni contenute nel citato opuscolo: *La cattedrale a La Storta*, 2000, 54-60.

gennaio 1947 e fu nominato vicario generale di Ostia e Porto-S. Rufina nel maggio 1956. In qualità di vicario generale svolse un'importante opera di collaborazione pastorale con il clero della diocesi. Ricevette infatti da Tisserant l'incarico di seguire la formazione dei seminaristi e di occuparsi dell'inserimento nel presbiterio dei sacerdoti extra-diocesani. Compito che svolse con dedizione e fraterna amorevolezza. Il 29 gennaio 1960 fu consacrato nella cattedrale a La Storta. Oltre all'intensa attività apostolica, il nome di Tito Mancini è anche legato a momenti particolarmente importanti nella vita diocesana. Si deve infatti a lui la promozione del Sinodo del 1957, il riordino dell'archivio della diocesi e la pubblicazione dell'Annuario Diocesano del 1966. Dopo 19 anni di servizio a Porto-Santa Rufina fu eletto amministratore apostolico della diocesi di Nepi e Sutri, dove morì il 4 maggio 1969.

2. Trasformazione del territorio laziale e intervento dello Stato

Le differenti componenti territoriali della nostra diocesi mutarono progressivamente la loro configurazione geografica e consistenza demografica a partire dalla prima metà del XX secolo, soprattutto in seguito agli interventi effettuati dallo stato nella regione Lazio¹². Ci si riferisce, in particolare, alla bonifica delle zone paludose degli anni Venti/Trenta e alla Riforma agraria degli anni Cinquanta. Altri elementi che contribuirono ulteriormente alla trasformazione della zona, furono l'esplosione edilizia all'inizio degli anni Sessanta, l'ampliamento delle vie di comunicazione che collegavano la regione con la sua capitale¹³ e il notevole incremento del turismo, in

¹² Un'ottima panoramica sui principali interventi attuati dallo stato nella regione Lazio dal momento della sua ristrutturazione (1927), è offerta da Roberto Pallottini, *Processi di trasformazione dell'assetto urbanistico regionale*, in: Camillo Brezzi/Carlo Felice Casula/Antonio Parisella (a cura di), *Continuità e mutamento. Classi, economia e cultura a Roma e nel Lazio 1930-1980*, Milano 1981, 15-38. Così l'autore sintetizza le fasi delle principali trasformazioni "economiche, demografiche e infrastrutturali" della regione in epoca contemporanea: "a) i primi anni trenta, periodo centrale della realizzazione delle opere di bonifica, delle 'città nuove' dell'agro pontino e del varo del piano regolatore di Roma del 1931; b) gli anni successivi alla seconda guerra mondiale, della ricostruzione edilizia postbellica del Lazio meridionale e della ripresa del boom edilizio nell'area romana; c) il primo periodo dell'intervento della Cassa per il Mezzogiorno (1950-1957), della attuazione dei consorzi di bonifica e della riforma agraria; d) il secondo periodo di intervento della Cassa (1957-1965) con l'istituzione delle Aree di sviluppo industriale (Asi) e dei Nuclei industriali (Ni) nel quadro della politica di industrializzazione del meridione; e) i primi anni sessanta contrassegnati dall'apertura dell'Autosole, dalla esplosione del turismo di massa e dalla promozione della grande Roma (il nuovo piano regolatore del 1962) e del suo ruolo di capitale direzionale dell'economia nazionale; f) il rilancio (fine anni sessanta) della politica di industrializzazione nel Mezzogiorno e la elaborazione dei nuovi piani delle Asi e dei Ni; g) l'inversione di tendenza dell'assetto demografico di Roma a metà degli anni settanta, che ha come caratteristica di rilievo la crescita zero; il consolidamento produttivo nelle aree meridionali della regione" (Op. Cit., 14).

¹³ Di particolare importanza è stata l'apertura nel 1965 del tratto Roma-Santa Severa dell'autostrada per Civitavecchia che attraversa quasi tutto il territorio della diocesi. Questa collega la capitale al porto di Civitavecchia e agli insediamenti agricoli e industriali presenti sulla costa e nell'entroterra.

particolare nei luoghi che si affacciano sulla costa tirrenica, durante gli anni del “boom” economico. Tutto ciò ebbe profonde ripercussioni – come approfondiremo in seguito – anche sulla vitalità religiosa delle parrocchie e sull’azione pastorale della diocesi. Soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, in seguito alle varie trasformazioni territoriali e demografiche intervenute sul territorio diocesano, iniziò a sgretolarsi il tradizionale universo rurale e con esso cambiò anche la devozione religiosa delle persone. Da un lato, infatti, la già accennata riforma agraria portò ad un decisivo ripopolamento di alcune aree e alla costruzione di nuovi luoghi di culto¹⁴. Dall’altro, l’accresciuta mobilità delle persone e l’urbanizzazione delle zone più a ridosso della capitale, determinarono il decadimento di molti centri agricoli e l’investimento della forza lavoro in altri settori che non in quello primario. La diocesi di Porto-Santa Rufina mutava lentamente, ma inesorabilmente, la sua connotazione un tempo prettamente agraria.

La storica Giacomina Nenci afferma che è lo Stato “il più grande agente trasformatore dei sistemi che organizzano e plasmano le campagne” laziali¹⁵. Se si considera infatti il rapporto uomo-terra, ovvero le relazioni alla base della vita e del lavoro nelle campagne romane, sono tre i principali fattori di mutamento che si manifestano quando lo stato interviene, rispondendo in parte alle richieste provenienti dalla società civile. Ci si riferisce qui alla legislazione sugli usi civici, alla politica delle bonifiche e alla Riforma agraria. Tralasciando l’affrancazione delle terre dall’uso civico, che tocca l’Agro romano in maniera piuttosto marginale, sono soprattutto la bonifica delle zone sulla costa e la Riforma agraria degli anni Cinquanta ad incidere in maniera decisiva sulla composizione territoriale e la struttura produttiva di gran parte della nostra diocesi.

¹⁴ Ad opera dell’Ente Maremma furono per esempio costruite le parrocchie di Cerveteri, Ceri, Castel Giuliano, Castel di Guido, Torrimpietra, Tagliata e Malagrotta.

¹⁵ Giacomina Nenci, *Realtà contadine, movimenti contadini*, in: AAVV, *Storia d’Italia. Le regioni dall’Unità ad oggi. Il Lazio*, a cura di Alberto Caracciolo, Torino 1992, 169-251, qui 194.

2.1. Dal latifondo alla bonifica delle aree costiere¹⁶

Fino agli interventi della metà del XIX secolo, era la grande proprietà nobiliare ed ecclesiastica la principale struttura produttiva presente nella Maremma e nella Campagna romana¹⁷. Il sistema era infatti basato sul latifondo che aveva puntato tutto sulla coltivazione del frumento e del fieno, mentre il resto delle terre veniva adibito al pascolo del bestiame. La struttura dell'azienda agraria e dell'agricoltura di queste zone era caratterizzato da rarefazione demografica, coltivazione estensiva e mercato del lavoro fondato su imponenti migrazioni stagionali. Il rapporto fra i lavoratori e la terra era piuttosto precario, prevalendo il contratto di lavoro annuale, mensile o a cottimo. E' nel periodo giolittiano che lo Stato iniziò ad intervenire sul territorio con opere di bonifica e di trasformazione fondiaria (colonizzazione dei beni demaniali). Per tutto l'Ottocento, tuttavia, l'applicazione delle leggi sulle bonifiche riguardò soprattutto la zona intorno alle mura di Roma e l'avvio dell'opera di prosciugamento di stagni e paludi fu lento e fitto di delusioni. La superficie interessata dai primi provvedimenti era di circa 50.000 ettari, più o meno un quarto di tutto l'Agro. Anche dopo continuarono a prevalere i terreni adibiti al pascolo bovino e la porzione destinata alla semina dei cereali era piuttosto marginale. Nelle zone soggette a bonifica, inoltre, non venne nemmeno intaccato il sistema del latifondo¹⁸. Solo negli anni successivi alla prima guerra mondiale si registrarono i primi successi, fra i quali Maccarese e Isola Sacra. Nella *legge Serpieri* del 1924 la bonifica agraria fu poi saldata con maggior forza a quella idraulica e sanitaria. La gran parte dei poderi bonificati erano gestiti direttamente dallo Stato attraverso l'Opera Nazionale Combattenti (ONC), istituita nel 1919 nel tentativo di trovare un compromesso per le terre incolte ed evitare la loro occupazione

¹⁶ Per questo paragrafo di particolare utilità sono stati il contributo di Giuseppe Orlando, *Le campagne: agro e latifondo, montagna e palude*, in: AAVV, *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi. Il Lazio*, 83-165 e quello già citato della Nenci, *Realtà contadine*. Sull'argomento si consulti anche l'opera di P. Bevilacqua e M. Rossi Doria, *La bonifica in Italia dal '700 ad oggi*, Bari 1984. Sui mutamenti intervenuti nel territorio dell'Agro Romano e la sua interdipendenza con la città di Roma fino al 1940 circa, si veda anche Lando Bortolotti, *Roma fuori le mura. L'Agro romano da palude a metropoli*, Roma-Bari 1988.

¹⁷ Per un'introduzione generale alla storia dell'agricoltura in Italia, si rimanda a Giacomo Acerbo, *L'agricoltura italiana dal 1861 ad oggi*, Milano 1961; Giuseppe Orlando, *Storia della politica agraria in Italia dal 1848 ad oggi*, Bari 1984; Emilio Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari 1982; Pietro Bevilacqua, *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, 3 voll., Venezia 1989-1991.

¹⁸ Risale al 1° novembre 1905 il primo complesso di leggi sulla bonifica dell'Agro romano e sulla colonizzazione dei beni demaniali dello stato. La legge del 17 luglio 1910 n. 491 estese ad altre zone la politica di bonifica, promosse la costruzione di centri di colonizzazione (gruppi di poderi) e istituì la Cassa di colonizzazione per l'Agro romano, stanziando sussidi per la viabilità rurale, le provviste di acqua potabile, ecc.

da parte dei braccianti¹⁹. Nel luglio-agosto del 1919 erano infatti iniziate le prime occupazioni delle terre intorno alla capitale e il fenomeno da “rosso” era ben presto diventato anche “bianco”, divampando rapidamente in tutta Italia fino al novembre 1920²⁰. Quella dell’ONC, tuttavia, come nota lo studioso Giuseppe Orlando, “è una storia difficile da un punto di vista produttivo: alla fine del 1939, solo il 13 per cento dei poderi dell’Opera fornisce redditi esuberanti per le necessità della famiglia, il resto dà redditi inferiori e il 25 per cento addirittura nulli; la qualità della maggioranza dei terreni, i tempi affrettati dei lavori, le scelte colturali rigidamente cerealicole ne sono all’origine”²¹. I rapporti fra le famiglie e l’Opera non erano poi dei più facili: i mezzadri si indebitavano facilmente (per esempio, per la compera di attrezzi) nei confronti dello Stato e ciò provocava insoddisfazione e scontento. A questo si aggiunga che la popolazione locale rimase fuori dal grosso dell’appoderamento, beneficiando solo di una parte di quello privato (circa 700 poderi in mano alle Università).

Con il consolidarsi del regime fascista, anche la politica agraria dello Stato divenne ancora più interventista nel senso della “ruralizzazione”. I suoi punti chiave erano la “battaglia del grano”, la definitiva bonifica e colonizzazione delle paludi dell’Agro pontino, il finanziamento pluriennale della bonifica con la cosiddetta legge “Mussolini” (1928) e il varo della legge sul credito agrario (5 luglio 1928). In particolare la legge Mussolini era volta a mettere in pratica il principio della “bonifica integrale”, “intesa come intervento di pianificazione settoriale di interi territori dissestati, nei limiti del loro riequilibrio idraulico e dell’assetto agricolo e insediativo”²². L’attuazione pratica di tali misure era affidata ad una riformata (nel 1926) ONC e procedette per lotti, il primo del 1932-34 e l’ultimo del 1939 in provincia di Roma. Rispetto alle opere di bonifica degli anni precedenti, in quella fascista è previsto anche “un nuovo sistema urbano di pianura totalmente disancorato dalla maglia urbana esistente”²³. Questo, per esempio, il caso di Littoria (ora Latina). Fondata nel 1932, era destinata ufficialmente ad essere il principale centro di servizio dell’area e a dare lustro al regime. Nonostante i successi ottenuti soprattutto nell’agro pontino²⁴, la politica economica del fascismo ebbe però a

¹⁹ Il decreto Visocchi del 2 settembre 1919 autorizzava inoltre i prefetti a requisire terreni per cederli a cooperative.

²⁰ Sul tema si veda Antonio Parisella, *Le campagne tra lotta contadina e sviluppo capitalistico*, in: Camillo Brezzi/Carlo Felice Casula/Antonio Parisella (a cura di), *Continuità e mutamento. Classi, economie e culture a Roma e nel Lazio (1939-1980)*, Milano 1981, 83-103.

²¹ Orlando, *op. cit.*, 209.

²² Roberto Pallottini, *Processi di trasformazione*, *cit.*, 15.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Qui furono realizzate, durante il fascismo, varie opere idrauliche e infrastrutturali (iniziate nel 1930 e terminate l’anno successivo), oltre alla creazione di 2.574 nuovi poderi.

lungo termine degli effetti decisamente negativi sulla produttività di questa zona. Si registrarono infatti negli anni successivi una stasi della produzione zootecnica, quale effetto della forzatura della politica cerealicola; una caduta della produzione ortiva a pieno campo ed una grave riduzione di quella vinicola e olearia. Contemporaneamente all'attuazione dei piani di bonifica, fu portato avanti anche un piano regolatore (1931) per la città di Roma. Questo non solo prevedeva la costruzione di borgate nella capitale, volte ad accogliere gli sfrattati dal centro storico (destinato ad uffici e negozi), ma anche l'edificazione di nuove borgate nell'agro romano. Si innescò quindi, paradossalmente, anche un processo caotico di inurbamento del territorio dell'agro, caratterizzato da abusivismo e dalla mancanza di una vera regolamentazione. Le conseguenze furono presto visibili, per riprendere le parole di Pallottini, nel "grado di abbandono agricolo e di compromissione del paesaggio dell'agro"²⁵.

2.2. *La Riforma agraria degli anni Cinquanta*

Nel secondo dopoguerra, in pieno periodo di ricostruzione economica, si intervenne nuovamente sul territorio laziale con l'attuazione della Riforma fondiaria²⁶. L'area sulla quale doveva operare era caratterizzata da profondi squilibri produttivi e demografici. A ciò si aggiunga la forte presenza della capitale, la quale attirava la maggior parte delle risorse finanziarie e umane della zona²⁷. La campagna laziale viveva dunque in questi anni un fenomeno di rapido spopolamento, con la popolazione frammentata nei piccoli centri semiurbani, a economia prevalentemente agricola. "Le caratteristiche delle forme di proprietà della terra – specifica Pallottini – sono molto differenti fra le diverse parti del territorio regionale. A sud prevale la piccola e media proprietà contadina [...] A nord e ancor più nell'agro romano tra Civitavecchia e Anzio, la struttura della proprietà, insieme a una consistente parte residua dell'antico latifondo, vede la presenza di un

²⁵ Pallottini, *Processi di trasformazione*, 20.

²⁶ Per approfondire questo tema, si veda: Ministero dell'Agricoltura e Foreste, *Ente Maremma* (a cura di), *La Riforma fondiaria nella Maremma. I dati fondamentali*, Roma-Grosseto 1952; Giuseppe Barbero, *Riforma agraria italiana: risultati e prospettive*, Milano 1960; Giovanni Enrico Marciari, *L'esperienza di riforma agraria in Italia*, Milano 1966.

²⁷ Per riprendere le parole di Pallottini, "Lo schema organizzativo del territorio regionale alla soglia degli anni cinquanta è caratterizzato dall'area centrale (la capitale e il territorio circostante) in continua espansione, in cui risiede la maggioranza della popolazione. In questa area convergono tutte le iniziative di investimento pubblico e privato per le infrastrutture, per lo sviluppo dell'attività edilizia e la crescita del terziario. Nel resto della regione l'emigrazione verso l'area centrale è fenomeno prevalente [...] Roma continua infatti più che mai, nel dopoguerra, a essere l'unica area, nell'Italia centrale, in grado di assorbire in settori non manifatturieri grandi quantità di manodopera non specializzata proveniente dalle campagne" (*Trasformazione dell'assetto urbanistico regionale*, cit., 22).

grande numero di piccolissimi poderi gestiti da particolari figure miste di contadini braccianti e compartecipanti”²⁸.

La riforma agraria toccò inizialmente soprattutto le zone del Nord Lazio (l'area maremmana) fino alla provincia di Roma, con risultati assai modesti. Fu attuata attraverso l'applicazione della legge “Sila” del 12 maggio 1950 e della legge “Stralcio” del 21 ottobre 1950. I due provvedimenti interessarono i sette comprensori del Delta padano, Maremma tosco-laziale, Fucino, Campania, Puglia-Lucania-Molise, Calabria e Sardegna. Con la legge regionale del 27 dicembre 1950 n. 4 si intervenne poi in Sicilia. Attraverso la Riforma si espropriarono in totale 760.000 ettari di latifondo, poi frazionati e assegnati a circa 113.000 famiglie contadine. La Riforma fu gestita centralmente dal Ministero dell'Agricoltura e affidata localmente ad appositi Enti di Riforma (per il Lazio l'Ente Maremma, istituito nel 1951), incaricati di realizzare insediamenti abitativi e di fornire assistenza tecnica e finanziaria ai nuovi proprietari. Nel comprensorio della Maremma laziale furono espropriati circa 60.000 ettari, ovvero il 16 per cento del territorio. Dal classico ordinamento estensivo, dove dominava l'azienda a salariati, l'allevamento brado di bovini e ovini, e la coltura cerealicola, si avviò la coltivazione di poderi e 'quote' dove furono impiantati frutteti specializzati, vigneti e oliveti. Già nel 1961 l'ortofrutticoltura passò a circa il 40 per cento del totale, a danno della cerealicoltura che scese al 16 per cento. I 10.000 destinatari della Riforma erano per la metà salariati e braccianti, per la metà mezzadri e piccoli proprietari. In totale fu coinvolta una popolazione di 40.000 unità. La Riforma interessò anche una parte della nostra diocesi e attirò sul suo territorio centinaia di famiglie. Queste si raggrupparono in nuovi centri abitativi (i borghi dell'Ente Riforma), forniti di varie strutture e servizi comunitari, chiese comprese.

Nonostante la Riforma agraria nel Lazio abbia avuto uno degli esiti più stabili a livello nazionale, i risultati generali risultarono però piuttosto contraddittori. L'estensione media dei poderi e delle quote era infatti estremamente modesta (6 ettari i primi, 2-3 ettari le seconde) e nella maggior parte delle aree interessate portò alla formazione di aziende familiari di dimensioni ridotte ed inefficienti. Da non dimenticare, poi, che la Riforma fondiaria produsse trasformazioni non solo sul territorio della regione, ma anche sulla composizione sociale e di classe delle sue popolazioni. Come sottolinea Antonio Parisella, “Il dato più appariscente – e nel breve periodo quello politicamente più produttivo – [della Riforma, *ndr*] è la composizione di

²⁸ Ibidem, 23.

un nuovo strato di coltivatori piccoli e medi, sostenuti dallo stato e legati al lavoro dei campi sia dall'impellente bisogno di 'pane e lavoro' sia dal sedimentato desiderio della proprietà, intesa come liberazione da una subordinazione protratta per generazioni. Si ripete – come per i coloni dell'agro pontino – la situazione per la quale la messa a coltura e la trasformazione del latifondo si basano prevalentemente sull'incentivo che i contadini assegnatari e quelli che hanno contratto mutui hanno a intensificare il lavoro per sdebitarsi e diventare proprietari”²⁹. Allo stesso tempo, attraverso gli incentivi che i proprietari terrieri ricevevano per la trasformazione o la riconversione industriale delle parti di aziende che restavano in loro possesso, si favorì indirettamente anche la speculazione edilizia. Per Parisella, come durante il fascismo, anche negli anni Cinquanta riemerge il nesso stretto tra settore agricolo ed edilizia, “per il quale le attività speculative, oltre i capitali, assorbono anche gli eccessi di manodopera a basso livello di remunerazione che si determinano a causa della trasformazione dell'agricoltura. Questo processo viene a incidere soprattutto su quella fascia sociale tipica delle campagne laziali e meridionali, il contadino povero e il coltivatore particellare che da bracciante-contadino si trasforma in edile-contadino, ingrossando le file del pendolarismo, affidando la cura del pezzo di terra alla moglie e trovandosi di nuovo, talora, come controparte i vecchi proprietari terrieri, magari celati dietro l'anonimato delle società di costruzione”³⁰. La trasformazione del mercato agricolo ebbe dunque conseguenze ben tangibili anche sul piano sociale, portando alla formazione di due fasce di lavoratori dipendenti: da un lato “i salariati fissi, soprattutto delle grandi aziende, tra i quali la meccanizzazione, l'incremento della zootecnica e delle colture specializzate conducono al progressivo elevamento della qualificazione professionale e per i quali in certi momenti si raggiunge la piena occupazione”. Dall'altro lato della scala sociale, si trovavano invece “i braccianti veri e propri, a volte figure sociali miste, con forte presenza femminile, che crescono di numero ma che ogni anno lavorano per un numero di giornate pro capite decrescente, impiegati in lavoro stagionale non solo nelle grandi aziende ma anche nelle piccole e medie, investite anch'esse da un processo di mutamento sociale”³¹. Una situazione, questa del lavoratore agricolo che stentava ad arrivare a fine mese e si divideva tra la coltivazione del suo pezzetto di terra e vari lavoretti nell'industria edile di Roma, che venne più volte sottolineata come vedremo in maniera approfondita nel capitolo successivo dai

²⁹ Parisella, *Le campagne tra lotte contadine e sviluppo capitalistico*, in: *Continuità e mutamento*, cit., 97-98.

³⁰ Op. cit. 98.

³¹ *Ibidem*, 98-99.

parroci della nostri diocesi. Ciò, infatti, influenzò negativamente anche il livello della vita religiosa delle popolazioni di Porto-Santa Rufina. Le misere condizioni dell'esistenza e il grande squilibrio sociale sono state spesso riportate dai curati diocesani come una delle cause principali dello scarso senso comunitario e della diminuzione della partecipazione alla messa festiva presso i loro fedeli.

Sui cambiamenti intervenuti nel territorio del Lazio riprendiamo nuovamente, a commento finale, le parole di Parisella: “La trasformazione capitalistica delle campagne laziali procede, infatti, portando con sé la contemporanea presenza di vecchio e di nuovo, di arretratezza e di sviluppo, strettamente connessi e funzionali l'uno all'altro”³².

3. Sviluppo economico della regione Lazio³³

In base a quanto affermano Ferruccio Marzano e Michele Tucci nel loro studio sull'economia laziale, dal punto di vista della struttura economica e produttiva, il Lazio rientra fra le regioni italiane a grado intermedio di sviluppo, con notevoli squilibri al suo interno fra le varie zone geografiche e in particolare fra città e campagna³⁴. Ciò è stato determinato essenzialmente da una disponibilità piuttosto limitata di materie prime (risorse minerarie ed energetiche) e dalla concentrazione delle pur esistenti infrastrutture civiche e fisiche nella città di Roma, la quale ha sempre esercitato una certa predominanza sul resto della regione³⁵. Questa interdipendenza con la capitale va tenuta ben presente, poiché non solo è una delle cause principali dei ritardi accumulati dal Lazio nel suo processo di sviluppo, ma ha anche determinato i caratteri principali che tale sviluppo ha assunto. Come afferma Pia Toscano, “[...] il Lazio ha accumulato ritardo nel suo processo di sviluppo economico proprio perché con lo smembramento dello Stato pontificio, si formò per l'accorpamento di aree residue, una volta perdute quelle che si erano trasformate in entità geografiche autonome, assumendo una nuova configurazione regionale; ciò ha pesato in termini di perdita di territorio, di popolazione

³² *Ibidem*, 99.

³³ Ci si riferisce qui al Lazio in generale. Per reperire le linee principali di questo sviluppo, sono stati particolarmente utili i contributi contenuti nel già citato volume: *Continuità e mutamento*, oltre a quelli raccolti nel libro a cura di Marco de Niccolò, *Il Lazio contemporaneo. Politica, economia e società nel dibattito storiografico e nella ricerca storica*, Roma 2008.

³⁴ Ferruccio Marzano/Michele Tucci, *Aspetti aggregati e strutturali dell'economia laziale*, in: *Storia d'Italia. Il Lazio*, 445-509.

³⁵ Per riprendere le parole dei due autori: “Esaminando i dati per l'economia del Lazio, ci rendiamo conto del fatto che, sostanzialmente, fino al secondo dopoguerra, *non* si hanno in tale regione specifiche condizioni realmente favorevoli allo sviluppo economico moderno, sia per quanto attiene alle precondizioni della crescita, sia più in particolare per i fattori agglomerativi di sviluppo veri e propri, statici o dinamici” (*Aspetti aggregati*, cit., 451).

e, soprattutto di risorse”³⁶. Ancora negli anni Cinquanta del Novecento, continua la Toscana, “la crescita economica del Lazio risultava trascurabile nel contesto del processo di modernizzazione italiano [...] con un’unica Provincia, quella di Roma, che attraeva risorse, fisiche ed umane. [...] fino alla seconda guerra mondiale, quindi, la crescita economica del Lazio si può identificare con la crescita economica di Roma e del suo territorio”³⁷.

E’ dunque essenzialmente a partire dal secondo dopoguerra che, grazie all’aumento della popolazione attiva nella regione, della modernizzazione delle tecniche agricole, di un certo sviluppo dell’industria e soprattutto del settore terziario, l’economia laziale – come quella italiana – entrò in una fase di espansione. Nel paragrafo che segue tratteremo molto brevemente le linee principali di questo processo, con qualche breve accenno allo sviluppo industriale che ha toccato piuttosto marginalmente il territorio laziale ricompreso nella nostra diocesi.

3.1. Dal predominio dell’agricoltura a quello del settore terziario

Almeno fino al secondo dopoguerra, l’agricoltura ebbe un posto centrale all’interno dell’economia laziale. Nel 1881 gli attivi nel settore primario erano assolutamente preponderanti, anche in paragone all’Italia in generale. Solo a partire dal 1951 la popolazione del Lazio impiegata nell’agricoltura iniziò a risultare inferiore a quella attiva nei servizi, segno anche dell’espansione della capitale. Inoltre, ancora fino al 1951, le uniche realtà veramente urbane presenti sul territorio erano Roma e – in misura decisamente inferiore – Civitavecchia. Infatti, il 99,5% dei comuni del Lazio e il 49,6% della popolazione regionale appartenevano a contesti rurali, semirurali e al massimo semiurbani³⁸.

Alle soglie della prima guerra mondiale l’agricoltura laziale era ancora piuttosto arretrata e si basava essenzialmente sulla coltivazione estensiva di cereali, delle

³⁶ Pia Toscana, *Imprenditori e mondo industriale nel Lazio Regione-capitale*, in: de Niccolò, *Il Lazio contemporaneo*, cit., 235-243, qui 325. Dopo quelle del periodo unitario, ulteriori modificazioni territoriali ebbero luogo nel periodo fascista. Nel 1927, infatti, con una legge sulle nuove circoscrizioni amministrative fu creata anche una nuova delimitazione geografica per il Lazio. Alcuni dei territori ricompresi nella ‘nuova’ regione erano stati sottratti all’Umbria, all’Abruzzo e alla Campania. In seguito, la costituzione repubblicana del 1945, la quale doveva decidere sull’assetto istituzionale delle regioni italiane, riconfermò praticamente la centralità dell’ente provinciale e mantenne le circoscrizioni esistenti. Per approfondire questo aspetto, cfr. Leonardo Musci, *Il Lazio contemporaneo: regione definita, regione indefinibile*, in: *Atlante storico-politico del Lazio*, cit., 127-166.

³⁷ Toscana, *Imprenditori*, 325.

³⁸ Questi dati sono stati ripresi da Maria Rosa Protasi, *La classe invisibile. Operai e mondo industriale del Lazio (1850-1950) nella storiografia dell’ultimo cinquant’ennio*, in: De Niccolò, *Il Lazio contemporaneo*, 245-273, qui 245.

foraggiere permanenti e solo in alcune zone di viti e olivi. Nella gran parte del territorio della nostra regione (soprattutto nella Maremma, nell'Agro romano e nell'Agro pontino) prevalevano i pascoli e la coltivazione del grano. Il crollo dei prezzi a livello internazionale intorno al 1882 determinò una profonda crisi nell'economia laziale (e italiana in generale). La ripresa avvenne dopo il 1890, grazie anche all'introduzione della trariffa protettiva sull'importazione del grano, al già citato intervento dello stato sul territorio e all'impiego di nuove tecniche agricole. In base ad uno studio statistico di Fabrizia Gurreri, sarebbe solo a partire dal 1929 (in seguito alla bonifica dell'Agro Pontino) che la produzione agricola laziale si staccò dalle tradizionali colture di sussistenza, grazie anche ad una modernizzazione delle tecniche e ad un maggior impiego di capitali³⁹. Il vero momento di svolta si ebbe nel secondo dopoguerra, in seguito alla già descritta Riforma fondiaria. Tra il 1951 e il 1961 la produzione lorda passò dall'uno per cento del periodo della guerra al 5,1 per cento annuo. Nel decennio 1961-1971, la produttività della regione aumentò del 4,8 per cento all'anno. In generale, l'impianto di colture ortofrutticole specializzate e lo sviluppo della floricoltura permisero un certo sviluppo soprattutto nelle zone pianeggianti e costiere della regione. Un decisivo contributo all'aumento della produttività del territorio, fu dato anche dall'impiego di nuove tecniche industrializzate nelle produzioni zootecniche, in particolare lattiero-casearie e di carni, e dallo sviluppo di cooperative. Come afferma Giuseppe Orlando, nel secondo dopoguerra “si trasformarono nell'insieme gli ordinamenti produttivi: l'agricoltura della regione nel giro di trent'anni da una struttura cerealicola-zootecnica e a coltura mista passa a una struttura ortofrutticola e vitivinicola fortemente specializzata, raddoppiando l'intero prodotto lordo”⁴⁰. Ma proprio negli anni in cui l'agricoltura si modernizzava, iniziò a diminuire il numero degli addetti al settore primario. Anche nella nostra regione, infatti, era avvenuto lo stesso processo che nel resto del paese: una crescita dell'industria – anche se in maniera ridotta rispetto ad altre regioni italiane – e concentrata soprattutto nella città di Roma, unita ad un incredibile sviluppo del settore dei servizi e della burocrazia. In breve tempo il

³⁹ Fabrizia Gurreri, Immagini statistiche del Lazio dall'unificazione nazionale ai nostri giorni, in: Storia d'Italia. Il Lazio, 599-653. Tuttavia, afferma ancora la Gurreri, “un approccio più analitico rivela che il Lazio non è un territorio dotato di coerenza nello sviluppo agricolo [...]. La sua agricoltura presenta infatti un aspetto estremamente composito, con notevoli difformità che discendono tanto da antichi retaggi storici, quanto e soprattutto da caratteristiche orografiche, pedologiche, geografiche in generale” (op. cit., 629).

⁴⁰ Orlando, Le campagne, 115.

terziario e la pubblica amministrazione superarono l'industria nel numero degli attivi⁴¹. I dati raccolti da Marzano e Tucci mostrano che tra il 1951 e il 1981 nel settore agricolo l'occupazione diminuì da 375.800 a 114.100 unità, in quello industriale aumentò invece da 318.000 a 435.500 unità, nel terziario privato crebbe da 367.500 a 862.300 unità e nella pubblica amministrazione da 166.600 a 462.100⁴². Tali dati evidenziano, inoltre, che anche nel Lazio ebbe luogo un decisivo cambiamento nella struttura occupazionale della popolazione che da prettamente agricola, divenne sempre più 'industrializzata' e urbanizzata. La città di Roma, infatti, oltre ad espandersi geograficamente verso la campagna, per l'ingigantimento dei suoi quartieri periferici, estendeva indirettamente anche la sua influenza sulla diocesi di Porto-Santa Rufina, in quanto nel secondo dopoguerra era uno dei principali 'datori di lavoro' della popolazione diocesana. In questo modo, realtà contadina e realtà urbana si compenetravano sempre di più. Come mette bene in luce Fabrizia Gurreri: "A partire dal 1951 la popolazione attiva nel settore primario risulta nettamente inferiore a quella nei servizi, segno del peso della città di Roma e della sua concentrazione amministrativa e burocratica sulla struttura economica della regione. Una così rapida crescita degli attivi nella pubblica amministrazione e nei servizi pubblici e privati non trova infatti il corrispettivo a livello nazionale, dove negli anni '60 l'industria prende il sopravvento sull'agricoltura"⁴³. Anche Maria Letizia D'Autilia sottolinea il fatto che ancora nei primi venti anni del secondo dopoguerra l'economia laziale "era fortemente trainata dall'area romana che aveva contribuito a

⁴¹ In base ai dati riportati da Maria Letizia D'Autilia (La Regione come luogo di sviluppo del terziario avanzato: il caso del Lazio, in De Niccolò, Il Lazio contemporaneo, 200-244), delle 170.000 imprese presenti nel 1971 nel Lazio, circa 130.000 si collocavano nel settore dei servizi.

⁴² Marzano e Tucci, op. cit. Si vedano anche le percentuali riportate dai due autori alla p. 457 (tab.1) e 458 (tab. 2) del loro studio:

Tabella 1: Addetti alle diverse attività economiche extra-agricole nel Lazio (percentuale)

	Lazio rispetto all'Italia	Percentuali nel Lazio per attività		
		Industria	Terziario	Pubblica amm.
1951	6,5	49,1	50,0	
1961	6,6	41,2	57,6	
1971	7,3	36,3	56,4	6,6
1981	8,2	26,2	43,5	29,7

Tabella 2: Occupati presenti: percentuale Lazio/Italia (da dati Istat)

	1951	1961	1971	1981
Agricoltura	5,6	5,3	4,9	4,7
Industria	5,8	5,3	5,7	6,0
Altre attività	10,0	10,0	10,8	11,0
Pubblica amm.	14,6	15,8	14,9	13,0
<i>Totale</i>	7,2	7,6	8,3	8,7

⁴³ Gurreri, Immagini statistiche, 625.

disegnare, assimilandone i tratti più pregiati (come l'alto livello degli addetti), ma anche quelli più negativi (l'eccessiva commistione con gli apparati politici nazionali), il profilo di un terziario caratterizzato dal profilo istituzionale della città"⁴⁴. Il discorso sull'ingigantimento della città di Roma e sulla concentrazione dei servizi nella capitale va tenuto ben presente per comprendere il cambiamento che, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, avvenne nei modi di vita delle popolazioni rurali del Lazio. Lo stretto contatto del territorio diocesano con la capitale contribuì infatti anche alla lenta erosione del tradizionale universo rurale di queste zone.

3.2. Il lento avvio dell'industria e il veloce avanzare dell'urbanizzazione

Il vero sviluppo industriale della regione Lazio avvenne principalmente negli anni Cinquanta e Sessanta del secondo dopoguerra. Difatti fino a questo periodo l'unica industria che si era abbastanza sviluppata era quella edilizia della capitale, la quale ricevette un nuovo impulso negli anni del boom economico. Sul territorio laziale si erano formate piccole industrie manifatturiere, specializzate nella produzione della carta e nell'estrazione dei minerali (Isola del Liri-Sora e Tivoli), nella lavorazione della ceramica (Civita Castellana), ed alcuni poli più moderni quali cementifici e centri chimici (Civitavecchia, Colleferro, Fontana Liri). Se si esclude la città di Roma, i tre principali comuni industriali del Lazio negli anni Cinquanta erano Colleferro, Isola Liri e Tivoli. La struttura socio-professionale della popolazione laziale iniziò a cambiare dalla metà del secondo dopoguerra, come indicano i dati riportati da Maria Rosa Protasi: nel periodo 1951-1961 i lavoratori agricoli diminuirono infatti del 39% e tra il 1961-1971 del 42%; negli stessi anni le maestranze industriali aumentarono invece del 37%⁴⁵. In forte crescita era il terziario, i cui addetti crebbero del 24% (fra il 1951 e 1961) e del 31% (tra il 1961 e il 1971). Da sottolineare, però, che l'industrializzazione di questi anni interessò soprattutto l'area compresa tra Roma e Latina, la valle del Sacco e il Cassinate (dove a partire dal 1970 si installò la Fiat), grazie agli interventi della Cassa del Mezzogiorno e alla conseguente istituzione delle aree di sviluppo industriale (Asi) e dei nuclei industriali (Ni)⁴⁶. La Cassa fu istituita nel 1950 e inizialmente interessò, con i suoi incentivi all'industria, circa metà del territorio a sud di Roma e gran parte della

⁴⁴ D'Autilia, *La Regione come luogo di sviluppo*, 207.

⁴⁵ Protasi, *La classe invisibile*, 252.

⁴⁶ Nel Lazio due "Aree di sviluppo industriale" (Asi) saranno istituite nel territorio ricompreso tra il comune di Roma e Terracina, due "Nuclei industriali" (Ni) a Rieti e Frosinone (quest'ultimo diventerà poi una Asi) e in seguito un altro nell'area Formia-Gaeta.

provincia di Frosinone, Latina e Rieti. Nel 1955 e 1957 si attuò una revisione dei confini che furono allargati anche a nord, fino ad inglobare una parte del territorio del comune di Roma. Ancora una volta i risultati furono deludenti rispetto agli intenti e di fatto si vennero ad accentuare ancora di più gli squilibri nello sviluppo regionale. Per riprendere nuovamente le parole di Pallottini: “Da ora i limiti territoriali della Cassa assumeranno il carattere di una vera e propria ‘frontiera economica’ che condizionerà in una duplice direzione l’assetto territoriale regionale: convoglierà la quasi totalità degli investimenti produttivi della regione nella sua parte meridionale (l’alto Lazio è destinato al definitivo impoverimento produttivo e alla stabilizzazione di un’economia di sussistenza) e inoltre, per la vicinanza dell’area romana, la gran parte dei nuovi impianti industriali si addenseranno a ridosso del confine della Cassa nell’area centrale della regione”⁴⁷. L’alto Lazio rimase dunque per tutto il secondo dopoguerra ancora fortemente agricolo. Nel 1971 le province di Frosinone e Latina figuravano fra le più industrializzate della regione, mentre quelle di Rieti e Viterbo quelle con il maggior numero di addetti all’agricoltura. Come sintetizza bene Mario Brutti, “Quello del Lazio è stato, quindi, un percorso non omogeneo, in quanto al declino dell’agricoltura regionale non corrisponde, se non parzialmente e sono in alcune aree il decollo dell’industria, mentre si consolida il processo di terziarizzazione già avvenuto nell’area romana”⁴⁸.

L’industrializzazione del Lazio è dunque un fatto piuttosto recente, con precisi limiti geografici. Da più parti è stato inoltre sottolineato come questo processo sia strettamente legato allo sviluppo della città di Roma, dove l’intensa crescita demografica del secondo dopoguerra ha anche attirato investimenti nel campo dell’edilizia, uno dei settori trainanti dell’industria dell’intera regione⁴⁹. Parallelamente, poi, all’avanzamento dell’industrializzazione e a seconda della distribuzione delle nuove fabbriche sul territorio laziale, si è anche avuto un cospicuo spostamento di popolazione. Questa si è infatti concentrata, oltre che nei quartieri periferici della capitale e nei comuni limitrofi, anche nei centri industriali di nuova formazione.

⁴⁷ Pallottini, *Trasformazione dell’assetto*, 25.

⁴⁸ Mario Brutti, *L’economia del Lazio nel secondo dopoguerra: evoluzione e prospettive*, in: *Il Lazio contemporaneo*, cit., 192-199, qui 193.

⁴⁹ Sullo sviluppo economico della capitale, cfr. Mario Brutti, *L’attività produttiva*, in: AAVV, *Storia di Roma dall’antichità ad oggi. Roma del Duemila*, a cura di Luigi De Rosa, Roma-Bari 2000, 203-224. In base ai dati riportati dall’autore, nel 1951 a Roma venivano rilevate 15.381 unità locali con 139.993 addetti, circa il 40% dei quali lavorava nell’edilizia. Seguivano poi l’industria meccanica, quella cartaria e dell’editoria. Grazie agli aiuti della Cassa del Mezzogiorno, inoltre, anche a Roma nel decennio ’51-61 si ebbe una crescita dell’industria che sul territorio comunale interessò il 15% degli occupati. È interessante notare che nel 1951 era ancora il settore della pubblica amministrazione ad avere maggiore incidenza sul valore aggiunto (pari al 22,8%).

Fenomeno opposto, ma ad esso strettamente collegato, è stato lo spopolamento di molte zone rurali e il regresso dell'attività agricola nelle zone di esodo. Come scrive Massimo Finoia nel suo studio sullo sviluppo industriale del Lazio, “la principale variabile esogena che finora ha guidato lo sviluppo dell'industria del Lazio è stato il processo di concentrazione amministrativa di tutti i settori, pubblici e privati, verificatosi durante un secolo a Roma con il movimento migratorio ad esso connesso”⁵⁰. Durante tutti gli anni Cinquanta, è l'area romana che assorbe la maggioranza dei flussi migratori dalla regione e dalle regioni circostanti. E tale processo non riguarda soltanto il comune di Roma, ma tutti i comuni del suo hinterland, che in base a quanto riporta Roberto Pallottini, nel solo decennio 1951-1961 registrarono aumenti demografici perfino superiori del 33% a quello della capitale. Ma come sottolinea ancora lo stesso autore, “Le relazioni fra le aree dei comuni circostanti e Roma non riguardano soltanto il fenomeno del pendolarismo, ma l'insieme dei problemi economici e di urbanizzazione che hanno messo in crisi la crescita e la gestione delle piccole amministrazioni comunali dell'*hinterland*. La rapidità e l'intensità della mobilità della popolazione sul territorio, l'ampliamento degli scambi e i riflessi strutturali e culturali della vicinanza di una grande area urbana qual'è quella di Roma, hanno di fatto ridotto questi paesi nella condizione di centri satelliti, incapaci di controllare con i limitati strumenti comunali di cui dispongono, i grandi processi di urbanizzazione indotti”⁵¹.

Ad intensificare il processo di inurbamento di molte aree del Lazio, contribuì all'inizio degli anni Sessanta anche la crescita del turismo nelle zone marittime e montane, con conseguente aumento degli investimenti per la costruzione di abitazioni e infrastrutture per l'utilizzo del tempo libero. I caratteri paesaggistici naturali furono profondamente compromessi dalla speculazione edilizia. Tutta la zona costiera a nord di Roma, per esempio, – e quindi una buona parte del territorio della nostra diocesi – fu altamente edificata senza quasi interruzione tra l'Aurelia e il mare. Le conseguenze sul paesaggio non sono state però le uniche. In questi anni, come scrive Pallottini, “I riflessi indotti di tali urbanizzazioni nelle economie locali sono profondissimi. Ogni tipo di risorsa naturale, finanziaria e umana viene convogliata nelle nuove iniziative turistiche e speculative, tramite i canali clientelari del potere locale; dominano nelle ‘zone turistiche’ i fenomeni di lavoro precario e stagionale, di rigonfiamento del terziario e di abbandono dell'agricoltura. Nello stesso tempo i consumi indotti e l'aumento del costo della vita portano a una riduzione dei redditi reali e alla diffusione di forme di

⁵⁰ Massimo Finoia, Lo sviluppo industriale del Lazio, in: Il Lazio contemporaneo, 39-48, qui 48.

⁵¹ Pallottini, Trasformazione dell'assetto, 34.

autosfruttamento familiare”⁵². Un fenomeno, questo, che ha influito pesantemente anche sull’area costiera della diocesi di Porto-Santa Rufina dove, come approfondiremo nei capitoli successivi, allo squilibrio economico si è spesso aggiunta una forte disparità sociale, con conseguente allentamento del vincolo comunitario tra i suoi abitanti.

3.3. Permanenza del “volto” rurale della diocesi di Porto-Santa Rufina

A parte la città di Roma, dove il settore delle costruzioni ebbe un ruolo trainante nello sviluppo dell’industria, nel Lazio e in particolare in quella parte della regione che rientra sotto l’amministrazione della diocesi di Porto-Santa Rufina, si svilupparono poche aree prettamente industriali nel secondo dopoguerra. Da un punto di vista produttivo, le parrocchie di Porto-Santa Rufina mantennero quasi fino alla metà degli anni Sessanta un carattere prevalentemente agricolo, come emerge anche dalle informazioni contenute nei formulari delle visite pastorali. Le principali aziende che operavano nella zona – negli anni oggetto della nostra ricerca – erano infatti dedite all’agricoltura o all’allevamento del bestiame, mentre tra le poche industrie presenti sul territorio si annoveravano soprattutto quelle legate alla produzione alimentare o boschiva. Un’eccezione era rappresentata da Fiumicino, dove si trovavano importanti stabilimenti per la raffinazione del petrolio e degli olii industriali (Petricaltex e Petrolea), oltre ad uno dei più grandi cantieri navali della regione. Due altri piccoli cantieri navali con annessa fonderia erano presenti anche a Isola Sacra. A Santa Marinella e Ladispoli, grazie all’intenso turismo estivo, era particolarmente fiorente l’industria edilizia. Un’altra buona percentuale di operai prestavano poi manodopera nella cave di pietra (di Santa Severa e di Castel del Sasso) e nell’industria del carbone del Caolino (Santa Severa). A Cerveteri era in funzione una piccola fornace con annessa industria di laterizi ed una per la raffinazione del tabacco. Parrocchie a carattere – se così si può dire – misto, possono essere definite quelle di Isola Farnese, Cesano, Palidoro e La Sorta. Qui una buona percentuale della popolazione si recava a Roma per prestare lavoro come manovalanza nel settore edile o era impiegata negli uffici della capitale.

In generale, dunque, a parte la capitale e alcune aree meridionali maggiormente industrializzate, bisognerà attendere vari anni ancora per vedere una netta espansione del settore industriale nel Lazio⁵³. A titolo di esempio, infatti, se si considera la

⁵² Op. cit., 29.

⁵³ Per quanto riguarda il grado di industrializzazione della regione Lazio, Fabrizia Gurreri (Immagini statistiche, 636-637) distingue tre aree. Una centrale, costituita dalla provincia di Roma, caratterizzata dal

distribuzione del reddito nel secondo dopoguerra per settore di attività economica, scrive ancora la Gurreri, “la partecipazione del reddito del settore agricolo risulta nel 1952 e nel 1963 ancora nettamente superiore alla media nazionale in tutte le province della regione, esclusa la provincia romana, che si evidenzia per il maggior peso dell’industria, del terziario e soprattutto della pubblica amministrazione”⁵⁴.

più basso indice di industrializzazione, ma al contempo dal più alto numero di addetti al settore industriale. Un’area di medio sviluppo industriale, con le province di Viterbo e Rieti. Un’area meridionale, Frosinone e Latina, che registra i più alti indici di industrializzazione regionali. Da sottolineare, scrive ancora l’autrice, che nella provincia romana l’industrializzazione è un fenomeno piuttosto recente. Sintetizza la stessa Gurreri: “Oltre a Roma, che nella prima parte del secolo si presenta dunque come una delle aree più industrializzate, non emergono nel Lazio che poche ‘isole industriali’, legate a certe vocazioni naturali del territorio e polarizzate in settori industriali tradizionali quali il cartario, il vestiario e l’alimentare”. Tra queste Isola del Liri, dove da secoli si effettuava la produzione della carta su vasta scala; Tivoli, che si era ingrandita prima grazie alla produzione della carta e alle cave di travertino, poi anche all’energia elettrica (Aniene), visse una successiva espansione grazie all’insediamento di industrie chimiche e della gomma. Al mare e al porto è legato, infine, lo sviluppo industriale di Civitavecchia. “Ricomponendo in sintesi il quadro delineato, il processo d’industrializzazione della regione non assume una fisionomia omogenea e uniforme nel tempo, non presenta una sequenza coerente di ‘stadi di sviluppo e tappe’. [...] la variabile esogena che ha guidato il processo d’industrializzazione di tutta la regione visibilmente è Roma, con la sua concentrazione di ‘consumatori improduttivi’”(op. cit., 638).

⁵⁴ Gurreri, Immagini statistiche, 639.

CAPITOLO II

CONSISTENZA DEMOGRAFICA E STRUTTURA PARROCCHIALE

1. Popolazione e parrocchie in trasformazione¹

1.1. L'evoluzione generale dagli anni Venti alla fine degli anni Ottanta

A seguito della bonifica terriera degli anni Venti, della Riforma fondiaria degli anni Cinquanta e dello sviluppo edilizio degli anni Sessanta, aumentò in maniera consistente la densità demografica di Porto-Santa Rufina. Con questa mutò profondamente anche la geografia parrocchiale. Di fatti il Lazio rappresenta oggi una delle regioni italiane con il più alto grado di sviluppo demografico, mentre Roma è la città più popolosa d'Italia².

Come già anticipato, il vasto territorio della diocesi, esposto alla malaria, rimase scarsamente popolato fino alle bonifiche avviate a partire dal 1920. Nel 1885 la popolazione complessiva era di appena 10.790 abitanti, suddivisi in 19 parrocchie, 34 chiese e oratori, mentre i sacerdoti in cura d'anime erano 43. Nel 1917, durante l'episcopato del card. Antonio Vico (1915-1929), la popolazione stabile era aumentata di poco, fino a 12.089 unità. A queste bisognava aggiungere la presenza saltuaria di almeno 8.179 lavoratori stagionali provenienti da altre regioni italiane nei periodi di maggior lavoro agricolo (raccolto, trebbiatura, ecc...). I centri più importanti erano Castelnuovo di Porto e Cerveteri (ambidue con 1.600 abitanti), Fiumicino e Ladispoli – frequentate soprattutto d'estate per i bagni di mare. Le 19 parrocchie esistenti erano servite da 15 sacerdoti diocesani e da alcuni religiosi. Un vero e proprio cambiamento si verificò durante l'episcopato del card. Tommaso Pio Boggiani (1929-1937), quando le opere di bonifica portarono all'insediamento di nuovi nuclei abitativi. Già nel 1926 arrivarono le prime famiglie di agricoltori a bonificare i terreni dell'Isola Sacra. Gli interventi di risanamento di Maccarese fecero poi aumentare ancora di più la popolazione complessiva. Questa era infatti passata da 12.089 a 37.000 unità intorno al

¹ Per quanto riguarda l'andamento della popolazione della diocesi, si riprendono qui i dati dell'Annuario diocesano del 1966. Questi possono essere confrontati con le cifre contenute nell'Annuario Cattolico d'Italia e con quelle riportate nel volume: Lazio dati, statistiche sociali, documentazione e fonti, Milano, 1990.

² Dal paragone tra la regione Lazio e l'Italia in generale (cfr. al proposito ancora Gurreri, Immagini statistiche, 605-614), infatti emerge che mentre tra il 1871 e il 1991 la popolazione italiana si è poco più che raddoppiata (da 1173065 a 5170672 abitanti), quella del Lazio è invece aumentata di quasi cinque volte (da 27300089 a 5757429 abitanti). Tra il 1951 e il 1971 la popolazione italiana cresceva del 14 per cento, ma i residenti del Lazio aumentavano del 40 per cento, con un'incredibile espansione delle province di Roma e Latina.

1940. Anche le parrocchie e i sacerdoti erano aumentati in proporzione, ammontando rispettivamente a 22 e 23³. Un ulteriore balzo in avanti si ebbe nel periodo del secondo dopoguerra. La più volte citata Riforma agraria, la costruzione dell'aeroporto internazionale "Leonardo da Vinci" a Fiumicino (iniziata nel 1956) e la veloce espansione della città di Roma verso le sue zone periferiche, sono alla base dell'incredibile aumento demografico di questi anni⁴. Nel 1946, all'inizio dell'episcopato di Eugène Tisserant (1946-1966), la diocesi contava 20 parrocchie, 24 sacerdoti incardinati e 41.944 abitanti. Nel 1961 i residenti erano saliti a 75.049, le parrocchie a 40 e il clero diocesano a 73 unità. Nel 1966, a vent'anni esatti dall'assunzione del governo diocesano da parte del vescovo Tisserant, la popolazione era quasi raddoppiata (81.654 abitanti), i luoghi di culto erano più che duplicati (44) ed il clero contava 90 elementi⁵. A riconferma del fatto che in questo periodo la diocesi si trasformò e si ingrandì profondamente, basta scorrere i dati riportati nell'Annuario del 1966 sulle nuove costruzioni intraprese fra il 1946 e il 1965 (parrocchie, saloni parrocchiali, case curiali, ecc...): queste ammontavano a 110. Il numero maggiore di opere fu edificato nel 1954 (10), nel biennio 1958-59 (22) e nel 1961 (13); cioè di pari passo con l'aumentare della popolazione e dei suoi bisogni⁶. La crescita della diocesi proseguì anche nel ventennio 1966-1986: gli abitanti erano saliti a 250.000, le parrocchie a 52 e i sacerdoti diocesani a 68. In base ai dati dell'Annuario Pontificio del 2008, sul territorio di Porto-Santa Rufina erano presenti 329.000 abitanti, ripartiti in 53 parrocchie e serviti da 74 sacerdoti secolari e 137 sacerdoti regolari.

³ I dati dei censimenti effettuati in questi anni mostrano bene l'incidenza delle bonifiche sull'andamento demografico. La popolazione residente nell'Agro Romano era infatti aumentata dagli 8.644 abitanti del 1901 ai 26.762 del 1921, per poi raggiungere le 78.039 unità nel 1931, quando l'opera di risanamento della zona era già abbastanza avanzata. Nel 1951, prima dell'entrata in vigore della Riforma agraria, la popolazione era di 120.085 unità (cfr. Comune di Roma. Ufficio di Statistica e Censimento. Popolazione e territorio dal 1860 al 1960, Roma 1960, tav. 13, p. 60).

⁴ Questo sviluppo va ricollegato all'evoluzione generale della popolazione italiana. Abitata da 46.553.000 persone nel 1946, l'Italia raggiunse la cifra di 47.295.000 abitanti nel 1950, di 50.372.000 nel 1960 e di 51.385.000 nel 1963. La regione del Lazio, fra il 1951 e il 1961, passò da 3.340.798 a 3.958.957 abitanti. La sola città di Roma, nello stesso lasso di tempo, vide aumentare la sua popolazione da 1.651.754 a 2.188.160 unità (cfr. Istituto Centrale di Statistica, Sommario di statistiche storiche d'Italia (1861-1975), Roma 1976; Lazio dati, 1990; e il già citato Popolazione e territorio dal 1860 al 1960).

⁵ La tendenza generale viene anche riconfermata nel particolare. Negli anni tra il 1936 e il 1971, per esempio, gli abitanti del comune di Riano aumentarono da 1.269 a 3.683; quelli di Santa Marinella (divenuta comune autonomo nel 1949) passarono da 3.303 a 7.759. Nello stesso periodo la popolazione di Ladispoli (comune autonomo dal 1970) crebbe da 1.452 a 7.252 unità (cfr. Istituto Centrale di Statistica, Popolazione residente e presente dei comuni. Censimenti dal 1861 al 1971, t. 2, Roma 1971).

⁶ Cfr. Le diocesi suburbicarie, 1966, Prospetto 1.

1.2. Alcuni casi esemplari

Come già sottolineato, i cambiamenti intervenuti a livello territoriale, demografico e produttivo, hanno profondamente inciso sul numero e sull'estensione delle parrocchie della diocesi. La costruzione di nuovi edifici sacri, l'ampliamento di quelli carenti dal punto di vista strutturale e il riadattamento delle parrocchie prima spopolate, sono i principali interventi intrapresi dagli amministratori diocesani per far fronte alle nuove esigenze pastorali del secondo dopoguerra.

Negli anni Cinquanta, infatti, molte zone un tempo quasi disabitate a causa delle cattive condizioni del terreno, o addirittura adibite al pascolo del bestiame, assistettero ad un decisivo ripopolamento. Qui furono edificati nuovi luoghi di culto, spesso ad opera dello stesso ente fondiario⁷. Un caso esemplare, da questo punto di vista, è quello di Fiumicino. L'opera di risanamento del suo territorio fu infatti completata quasi contemporaneamente alla costruzione dell'aeroporto internazionale "Leonardo da Vinci", iniziata nel 1956 e terminata nel 1960. Tra il 1946 e il 1966 sul territorio di Fiumicino furono costruite ben 10 delle 18 parrocchie che attualmente appartengono al suo vicariato, eretto in comune indipendente nel 1992 (quando la popolazione raggiunse i 50.000 abitanti su una superficie di 222 Km²)⁸.

Altre chiese cadute in disuso nel vent'ennio precedente, furono poi ripristinate in questi anni di intenso aumento demografico e, per far fronte alle nuove esigenze pastorali, anche smembrate in nuove parrocchie. Questo è il caso di *S. Isidoro* a Tragliata. Decaduta durante l'episcopato del card. Boggiani (1929-1942) in seguito all'esodo della maggior parte della sua popolazione, la parrocchia entrò nuovamente in funzione nel 1954. Ripopolatasi in maniera consistente in seguito alla riforma, fu addirittura necessario istituire una nuova parrocchia nella zona di Porcareccia (*Sante Rufina e Seconda* a Selva Candida), dove si stanziò la maggior parte dei lavoratori agricoli. Per supplire alle esigenze delle famiglie di contadini venute a colonizzare i nuovi poderi, fu necessario ampliare un po' tutte le parrocchie dell'Agro pontino, come nel caso di *S. Giuseppe* a Santa Marinella, *Sant'Antonio da Padova* a Maccarese, *Santa*

⁷ Questo è il caso delle parrocchie di: *Sant'Antonio da Padova* a Maccarese (primi anni '50), *San Francesco d'Assisi* in Tagliatella (1953), *San Martino* a Borgo San Martino (1954), *Sante Rufina e Seconda* in Selva Candida (1954), *Santi Marco Evangelista e Pio X* in Pantan Monastero (1954), *San Filippo Neri* a Castel Giuliano (1955), *S. Rocco* in Malagrotta (1957), *Madonna di Loreto* a Furbara (1957), *San Pietro Apostolo* in Testa di Lepre (1956-1959), *Sant'Eugenio* al Borgo dei Terzi (1961).

⁸ Andando ancora nello specifico, si consideri per esempio l'antica parrocchia di *Porto della Salute* a Fiumicino (eretta canonicamente nel 1828). I suoi abitanti passarono da 507 nel 1853, a 5.000 nel 1940 e a 8.200 nel 1968 (una diminuzione avvenne solo negli anni successivi, fino ai 6.400 del 2000). Nel 1962 fu eretta un'ulteriore parrocchia, quella di *S.M. degli Angeli*, che nel 1968 contava 857 abitanti. Per questi dati cfr. La cattedrale a La Storta, 20-23.

Maria delle Grazie a Ponte Galeria e *Santa Lucia* in Ponte Storto. Dal 1966 all'inizio degli anni Novanta, i luoghi di culto della diocesi aumentarono di altre 14 unità. Ciò soprattutto in seguito all'ingigantimento delle zone più a ridosso della capitale, interessata in questi anni da un'incredibile sviluppo edilizio. Sebbene la maggior parte di queste parrocchie fosse di nuova costruzione, altre sorsero dallo smembramento di alcune preesistenti, ma impossibilitate – per le ridotte dimensioni – a servire l'accresciuto numero dei fedeli. *S. Rocco* in Malagrotta, per esempio, fu smembrata nel 1968 nelle due parrocchie del *Corpus Domini* a Massimina e della *Madonna di Fatima* a Massimilla, due zone periferiche a ridosso della via Aurelia, dove la forte urbanizzazione aveva fatto sorgere due nuovi centri pastorali. Caso analogo è quello di *Santa Maria Porto della Salute* a Fiumicino-centro. L'accresciuta popolazione fu ripartita a metà degli anni Sessanta nelle nuove parrocchie dell'*Ascensione di N.S.* (1965) e di *Santa Maria Stella Maris* al Lido del faro di Fiumicino (1964). Stessa cosa avvenne anche a Fregene, nella cui zona meridionale fu eretta già nel 1954 una parrocchia succursale dedicata a *S. Giovanni Bosco* e nel 1966 quella di *S. Gabriele dell'Addolorata*.

Fenomeno opposto a quello descritto finora, è quello che interessò invece le aree della diocesi rimaste, per così dire, al margine della trasformazione territoriale-produttiva e del processo di urbanizzazione. Negli anni del “boom” economico prima, e dello sviluppo edilizio, poi, la popolazione di queste zone ‘arretrate’ si trasferì infatti nei quartieri dell'ingigantita periferia romana o sulle vie consolari a ridosso della capitale, decretando di fatto il decadimento di molte parrocchie rurali. Un esempio tipico è *S. Antonio Abate* in Torre in Pietra. Tra il 1965 e il 1990 i suoi abitanti diminuirono da 1.530 a 1.100. Già durante gli anni Cinquanta, la maggior parte della sua popolazione si era agglomerata sulla via Aurelia, costituendovi nuovi centri aziendali. Qui fu edificata nel 1950 una nuova chiesa dedicata a *S. Bibiana*, dove di fatto si era stabilita la sede parrocchiale.

Dal punto dell'evoluzione demografica e strutturale, dunque, la nostra diocesi rappresenta un caso particolare, dove nel secondo dopoguerra due processi contrari hanno contemporaneamente luogo. Da un lato, si assiste infatti all'esplosione demografica dei centri maggiormente industrializzati e nelle strette vicinanze di Roma, con conseguente aumento anche del numero delle parrocchie. Dall'altro, lo

spopolamento dei piccoli comuni rurali dell'interno e di alcuni villaggi sulla costa portò spesso alla soppressione delle strutture parrocchiali qui presenti⁹.

2. Ammodernamento 'strutturale' della diocesi

2.1. *L'insufficienza dei luoghi di culto*

Fin dall'inizio del suo governo pastorale, il vescovo Eugène Tisserant si rese ben conto della necessità di adeguare i luoghi di culto della sua diocesi alle nuove esigenze dell'accresciuta popolazione. Nel 1947, al ritorno da un viaggio in America, non esitò a paragonare la situazione di Porto-Santa Rufina a quella delle diocesi cosiddette missionarie, visitate durante il suo soggiorno americano. Nel giro di soli cinquant'anni, la popolazione diocesana era infatti quasi triplicata a seguito delle bonifiche che a più riprese avevano interessato il territorio. Le parrocchie e le cappelle rurali, invece, non erano state adeguate né nel numero, né nelle dimensioni alla nuova realtà. Il problema, come l'alto prelato sottolineò nella sua quarta lettera pastorale, non era solo di carattere 'strutturale', ma influiva direttamente sulla pratica religiosa delle persone. Scriveva Tisserant: "Oggi, con tanti santuari troppo piccoli e inadeguati al numero delle anime, accade che parte dei fedeli deve rimanere fuori dall'edificio sacro, onde parecchi si scoraggiano e cessano di sentire regolarmente la Santa Messa"¹⁰. In gioco era anche la possibilità di svolgere una pastorale efficace. Aggiungeva infatti più avanti: "[...] gli edifici sacri non sono meno necessari delle abitazioni private, in una civiltà che vuol difendersi contro la marea montante del materialismo ateo. Se vogliamo evitare il sopravvento di questo sulla religione [...] dobbiamo usare dei mezzi necessari, e l'esistenza nelle nostre parrocchie di chiese e cappelle di una sufficiente ampiezza è condizione assoluta per un serio lavoro spirituale e apostolico"¹¹. Rivolgeva quindi un appello ai fedeli e al clero affinché prendessero in considerazione di quanto spazio in più ci sarebbe stato bisogno nella loro parrocchia "per rendere più comoda ai parrocchiani l'assistenza ai Sacri Ministeri", dichiarandosi aperto ad accogliere ogni proposta utile per una soluzione del problema. Nella stessa lettera il vescovo insistette

⁹ In base ai dati raccolti nei formulari statistici per la CEI, risulta che nel 1966 la maggioranza delle parrocchie della diocesi (30 su 45) contava una popolazione che si situava tra 500 e più di 1000 unità. Le parrocchie con meno di 500 abitanti erano oramai solo 2, ma anche quelle con più di 5000 solo 4 (cfr. AVP, pos. III: Governo della diocesi, sez. C: Attività pastorali, fald. 29: Popolazione e Statistiche, rep. 6: Card. Andrea Pangrazio 1967-1975, Formulario CEI-Dati sulle diocesi italiane 1967, 2).

¹⁰ Il viaggio in America-costruzione della cattedrale, quarta lettera pastorale, 22 agosto 1947, 8-9.

¹¹ Op.cit., 10.

inoltre sulla necessità per la diocesi di avere una propria cattedrale e proponeva di portare a termine i lavori iniziati nel 1926 dal padre gesuita Leopoldo Fonk sulla via Cassia (al Km 17, in località La Storta), poi interrotti a causa della guerra e di difficoltà finanziarie. Di fatto, dopo quella a l'Isola Tiberina e a Castelnuovo di Porto, la diocesi non aveva più avuto una chiesa cattedrale. Mancava anche una sede per l'abitazione del vescovo e un centro per gli uffici diocesani, fino ad allora situati a Roma e legati alle situazioni personali dei Cardinali vescovi. Grazie alla determinazione e all'impegno di Tisserant, nel 1950 fu portata a termine la costruzione della cattedrale. Consacrata l'8 dicembre dello stesso anno ai SS. Cuori di Gesù e Maria, ricevette la visita del papa Pio XII il 27 ottobre 1957. La quarta lettera pastorale si chiuse con un appello del vescovo ai confratelli e ai fedeli affinché si impegnassero attivamente per una riorganizzazione della struttura diocesana. Così scriveva: “Quando vi domando di pensare agli edifici sacri della Diocesi, ancor più mi preoccupo delle vostre anime: ebbene, l'ampiezza dei vostri templi e il loro decoro vi faciliteranno la preghiera e l'assistenza alle funzioni liturgiche, mentre renderà possibile l'assistenza completa dei sacerdoti ai loro fedeli”¹². Nelle successive lettere pastorali Eugène Tisserant non mancò mai di tenere al corrente i fedeli sui progressi fatti nella costruzione degli edifici sacri, a conferma del fatto che dotare la diocesi di Porto-Santa Rufina di nuovi luoghi di culto, era una priorità del suo governo pastorale¹³.

2.2. *I primi risultati raggiunti*

A nemmeno dieci anni di distanza dalla citata lettera per la quaresima del 1947, le parrocchie erano aumentate a 29 (gli abitanti da 42.015 a 63.551) e il 25 marzo 1950 era stata inaugurata a La Storta la nuova cattedrale, ma il vescovo non sembrava ancora del tutto soddisfatto. Per la quaresima del 1956, infatti, facendo il bilancio dei risultati ottenuti nel primo decennio del suo episcopato, Tisserant tornò nuovamente sul problema dell'insufficienza delle parrocchie e cappelle rurali presenti sul territorio di Porto Santa-Rufina. Particolarmente difficile si presentava la situazione delle zone che prima della Riforma fondiaria erano quasi disabitate o adibite essenzialmente alla pastorizia (per es., Pantan Monastero, Cerveteri, Fiumicino, Santa Marinella). Tisserant si lamentò soprattutto della freddezza con la quale molti fedeli avevano accolto il suo

¹² Ibidem, 11-12.

¹³ Cfr. i riferimenti sul tema nella quinta LP dell'11 febbraio 1948 (La Legge morale-I Comandamenti), nella sesta LP del 20 febbraio 1949 (Il “sipario di ferro”-persecuzione alla Chiesa) e nell'Ottava LP del 22 febbraio 1951 (Persecuzione marxista contro il Cattolicesimo).

appello ad adoperarsi per un aumento dei luoghi di culto e li esortava con veemenza ad una maggiore collaborazione. Nella tredicesima lettera pastorale (1956) infatti si legge: “E’ tempo di svegliarsi, dilette figli. E’ difficile che tutti compiano i loro doveri religiosi là dove la chiesa è troppo piccola o troppo distante. Interessatevi quindi ove occorre all’ampliamento della vostra chiesa o alla costruzione di un nuovo luogo di culto, senza aspettare che la difficoltà di pregare con una certa comodità abbia fatto perdere ad una parte della popolazione della vostra parrocchia l’abitudine di frequentare le funzioni religiose. Sentiamoci tutti solidali e responsabili. Non permettete che anime si perdano per il vostro eccessivo attaccamento ai beni materiali”¹⁴.

Il 9 ottobre 1966 il cardinale, ormai vecchio e stanco, rassegnò le dimissioni. Nei 21 anni del suo governo pastorale la diocesi aveva cambiato radicalmente volto. Da una situazione di partenza dove dominava una realtà prettamente rurale e la popolazione residente era piuttosto scarsa, Porto-Santa Rufina aveva assunto in molte zone una fisionomia semi-urbana, mentre l’agricoltura si era sempre più specializzata e meccanizzata. La popolazione era raddoppiata e le parrocchie più che duplicate (cfr. la tab.1, cap. IV). Nella lettera di commiato del novembre 1966, il vescovo ricordò che “Creare nuovi luoghi di culto è stata per me un’idea sempre assillante, perché ai laici assorbiti dalle esigenze dell’agricoltura e della famiglia, non si può domandare di percorrere un gran numero di chilometri per assistere alla Santa Messa domenicale. Perciò in poco meno di ventuno anni ho firmato ventisette decreti per la costruzione di nuove parrocchie. Molte chiese sono state aperte al culto e non poche cappelle rurali, nelle quali si celebrano le funzioni nei giorni festivi”¹⁵.

¹⁴ Dieci anni di episcopato, tredicesima LP, 15 aprile 1956, 8.

¹⁵ Saluto di commiato, ventesima LP, 21 novembre 1966. Ci si riferisce qui al testo riportato nel ciclostilato presente nell’AVP, “Storia della diocesi nelle parole del Card. Tisserant”, 20.

CAPITOLO III

LA PRATICA RELIGIOSA E LA SANTIFICAZIONE DELLA FESTA

1. Il quadro generale e gli interventi nell'immediato dopoguerra

1.1. La preoccupazione del vescovo per l'indebolimento della pratica religiosa e la prima visita pastorale (1948-1951)

Come abbiamo visto, per Eugène Tisserant la necessità di adeguare i luoghi di culto della diocesi ai bisogni dell'accresciuta popolazione, costituiva una priorità sulla quale insistette fin dall'inizio del suo governo pastorale. Altrettanto fondamentale, per lui, era che i fedeli comprendessero l'importanza della santificazione della festa e della partecipazione agli atti di devozione. A soli due anni dalla sua nomina alla testa della diocesi suburbicaria, il vescovo Tisserant richiamò l'attenzione del clero e del popolo sull' "obbligo grave" di partecipare alla messa la domenica e nelle feste di precetto, quale condizione necessaria per vivere una vita pienamente cristiana e al riparo dagli attacchi del materialismo ateo. Così scriveva nella lettera per la Quaresima del 1948: "I periodi più infausti nella storia della Chiesa sono stati sempre quelli nei quali la pratica della vita cristiana si è più affievolita. Se quindi vediamo il cielo oscurarsi, importa che ci prepariamo ad ogni bufera, e lo faremo rinnovando in noi la nostra fede e praticando con esattezza ogni giorno più perfetta, i nostri doveri di Cristiani"¹.

Dal 28 novembre 1948 al 15 luglio 1951 Tisserant compì la sua prima visita pastorale alle parrocchie della diocesi, raccogliendo dati non particolarmente confortanti sullo stato della pratica religiosa. Ad ogni pastore in cura d'anime era stato infatti chiesto di riempire un questionario sull'organizzazione e sullo stato della vita religiosa della sua parrocchia, da rispedire all'ufficio diocesano almeno quindici giorni prima dello svolgimento della visita del vescovo². I paragrafi del questionario sul culto divino e sul sacro ministero contengono domande sulla frequenza del popolo alla messa

¹ La legge morale-I comandamenti. LP per la Quaresima 1948, 11 febbraio 1948, 19.

² I questionari preparatori per le visite pastorali si trovano nell'Archivio Vescovile di Porto-S. Rufina (AVP), pos. III: Governo della Diocesi, sez. B: Atti della potestà ordinaria, fald. 23, rep. 5: Card. Eugenio Tisserant, 1°Visita Pastorale (1948-1952). Il questionario è suddiviso in varie sezioni: capo 1°: La parrocchia in genere; capo 2°: Persone ecclesiastiche; capo 3°: Edifici sacri; capo 4°: Culto divino; capo 5°: Sacro ministero; capo 6°: Catechismo e sacra predicazione; capo 7°: Associazioni e istituzioni parrocchiali; capo 8°: Amministrazione del beneficio e della chiesa; capo 9°: Archivio parrocchiale. Si veda l'annesso n. 3 (in appendice) per le date delle Visite Pastorali del vescovo Tisserant.

festiva, alle funzioni ordinarie e straordinarie, e al precetto pasquale³. E' impossibile, a causa delle risposte lacunose e spesso poco precise, fornire una percentuale esatta sulla frequenza agli atti di devozione nella diocesi suburbicaria. Tuttavia, soprattutto grazie ai commenti dei parroci sulla vita religiosa della comunità a loro sottoposta, si riesce a ricostruire un quadro generale della situazione. Sul totale delle allora ventidue parrocchie diocesane, in nove (Cerveteri, Riano, Castel di Guido, Palidoro, Santa Severa, Tragliata, Fregene, Fiumicino, Ceri) i curati definivano la frequenza alla messa festiva "buona", "quasi totale", "numerosa". In sette casi (Porto Romano, Castel del Sasso, Maccarese, Castel Giuliano, Palo Laziale, S. Maria di Galeria, Ladispoli) la giudicavano discreta (intorno al 60 per cento) o "abbastanza soddisfacente". In altre tre (Isola Farnese, Castelnuovo di Porto, Santa Marinella/Beata Vergine del Carmelo), invece, sebbene i curati affermassero di non potersi lamentare troppo della partecipazione delle donne – che si aggirava intorno al 70/90 per cento –, denunciavano però il generale assenteismo da parte degli uomini (dei quali frequentava uno scarso 30 per cento). Nelle parrocchie di Cesano, di San Giuseppe a Santa Marinella e di Torrimpietra la frequenza generale veniva infine definita "scarsa" o "totalmente insoddisfacente", a causa dell'indifferentismo religioso dei fedeli o della distanza della chiesa dal luogo di lavoro e abitazione. Sebbene dunque la situazione generale non possa essere definita disperata, tuttavia solo nove parroci su ventidue si dichiaravano totalmente soddisfatti dell'adempimento del precetto festivo. Anche la presenza dei fedeli alle altre funzioni ordinarie risultava decisamente bassa, visto che in più della metà delle parrocchie (14) erano "poco frequentate" anche da parte delle donne. Le cose miglioravano decisamente nel caso delle funzioni straordinarie e del precetto pasquale, la partecipazione alle quali era giudicata "quasi totale", "buona", o "discreta". Sulla base dei giudizi qui riportati si può dunque affermare che già nell'immediato dopoguerra nelle parrocchie rurali e semi-rurali di Porto-Santa Rufina vi erano segni di un indebolimento della pratica religiosa. Problema, questo, al quale fin dall'inizio gli amministratori diocesani guardarono con una certa preoccupazione e cercarono di porvi rimedio attraverso vari interventi.

³ Cfr. capo 1°, domanda n. 6: "Qual'è la frequenza del popolo alla Messa festiva, alle funzioni ordinarie, a quelle straordinarie, al Precetto Pasquale?".

1.2. *La Peregrinatio Mariae per il “rinvigorimento della fede” (1950)*

Già nel novembre del 1949, con l'intento di rinvigorire la fede e la pratica religiosa dei suoi fedeli, Eugène Tisserant aveva indetto una “Visita di Maria” nelle varie parrocchie della diocesi. Questa si sarebbe svolta tra l'8 dicembre 1949 e il 25 marzo 1950. In quest'occasione si voleva anche celebrare l'apertura al culto della nuova cattedrale e l'indizione dell'Anno Santo. Nel manifesto di notifica il vescovo aveva specificato che la *Peregrinatio* mariana non doveva servire solo “da immediata preparazione all'acquisto del Giubileo”, ma doveva rappresentare una “vera, grande Missione che, fatta con la presenza amorosa e sotto la guida di Maria S.ma, in spirito di preghiera, di penitenza, di apostolato, ci impegni ad un rinnovato fervore di vita cristiana, ad una definitiva consacrazione individuale, familiare, sociale al servizio di Dio”⁴. Anche nella circolare diocesana inviata al clero, contenente istruzioni per lo svolgimento della missione, si ribadì che nel momento di crisi e smarrimento che l'umanità viveva, la visita di Maria non doveva ridursi ad “una ‘sagra’ o una festa chiassosa; non un inutile dispendio di mezzi e risorse in attività esteriori, ma una vera profonda opera missionaria di rinnovamento e conversione, compiuta nel Nome e con il Patrocinio della Santa Vergine”⁵. Al vescovo premeva in maniera particolare che i fedeli comprendessero il profondo significato teologico-religioso della *Peregrinatio Mariae* e che venisse dissipata ogni credenza pagano-popolare. “Oggi – scriveva Tisserant – non possiamo più accontentarci dell'entusiasmo e della devozione tradizionale. Dobbiamo avvicinare i fedeli ai grandi concetti teologici. Sappiamo che nel nostro popolo c'è un grande attaccamento alla Madonna e tanto spontaneo entusiasmo per tutto ciò che la riguarda, anche in quelli che più si sono allontanati dalla vita cristiana e dalla docilità alla gerarchia [...]. Sta a noi servirci di queste buone disposizioni per meglio istruire i fedeli e richiamarli a vita più retta: se questo non otteniamo, la visita di Maria si ridurrebbe ad una inutile festa. Si colga l'occasione, Reverendi Confratelli, per illuminare i fedeli sul vero culto mariano, dissipando ogni velo di grossolana superstizione paganeggiante, nell'attaccamento fanatico a questa o quell'Immagine. Si faccia capire che il passaggio fra noi di un'Effigie della Vergine è segno tangibile di una visita e d'una presenza reale della Madre di Dio [...]”⁶. Si comprende meglio l'insistenza di Tisserant sulla necessità di una corretta istruzione religiosa dei fedeli, soprattutto se si tiene presente quanto

⁴ AVP, pos. III: Governo della diocesi, sez. C: attività pastorali, fald. 33, rep. 6: Memorie della “*Peregrinatio Mariae*” diocesana, Notificazione della *Peregrinatio Mariae*, 21 novembre 1949.

⁵ AVP, pos. III, sez. C, fald. 33, rep. 6, Circolare Diocesana (d'ora in poi CD) 6/1949.

⁶ Op. cit., 2.

emerso al riguardo dai questionari della prima visita pastorale. Nonostante infatti risultasse che i bambini e i fanciulli assistevano abbastanza regolarmente alle lezioni di catechismo, la frequenza degli adulti lasciava invece piuttosto a desiderare, sollevando la preoccupazione generale dei parroci⁷.

Nella lettera per la Quaresima del 1950, quando la missione mariana volgeva oramai al termine, il vescovo ribadì ancora una volta come il suo scopo principale fosse quello di dare un impulso all'eliminazione "dei più gravi tra i mali spirituali che oggi minacciano la vita religiosa delle nostre popolazioni". Specificava: "Pensavo alla troppa larga diserzione dei Cristiani, specie degli uomini, dall'assistenza alla Messa festiva e dalla vita sacramentale, assai spesso ridotta all'estremo limite del solo precetto pasquale, quando pure quel limite viene rispettato: pensavo alla dilagante indifferenza verso le funzioni religiose, cui spesso non assiste che uno sparuto gruppetto di fedeli, mentre la massa è assente, è lontana, è impegnata nei divertimenti, negli sports, forse nel male [...] pensavo a quel progressivo, anche se lento, estraniarsi di tanti fedeli dalla persona e dall'attività dei propri parroci, creando un vuoto ricolmo di indifferenza e talvolta di ostilità e di rancori; pensavo al diffuso affievolimento di entusiasmo cristiano [...] specialmente l'entusiasmo per le cose pure, lo slancio per le cose alte al di sopra dell'invadente e penetrante materialità della vita di oggi"⁸. La scarsa santificazione della domenica era dunque una delle preoccupazioni principali del vescovo, il quale terminò la sua missiva pastorale invitando i fedeli a far sì che l'"impulso nuovo di vita" apportato dalla visita di Maria non risultasse "superficiale e transitorio", ma orientasse in maniera tangibile la loro esistenza.

La missione mariana ebbe un grandissimo seguito ed uno svolgimento definito "addirittura inaspettato per la solennità, la devozione, la sincerità degli omaggi resi alla SS. Vergine, il ritorno di anime ai Sacramenti e alle pratiche della vita cristiana"⁹. Come si legge ancora nella nota della diocesi a commento dell'evento: "Si può concludere che il passaggio di Maria ha segnato in tutta la diocesi una fioritura di fede viva e di entusiasmo sentito, di preghiere fervide, di canti spontanei, di guarigioni e di conversioni, di opere buone, di fatti commoventi di pacificazioni di cuori e di sereni ritorni a DIO. La politica ha ceduto, in questi giorni, alla religione, e non pochi hanno sentito alla luce dei fatti l'aberrazione delle teorie materialiste. Se il clero saprà

⁷ E' difficile quantificare in cifre la partecipazione al catechismo, vista la scarsa precisione delle risposte e la confusione che spesso si fa tra gli iscritti e gli effettivi partecipanti. Per quanto riguarda il catechismo degli adulti, la maggior parte dei parroci afferma che erano "pochissimi" o in numero piuttosto ridotto coloro che assistevano alla spiegazione del Vangelo.

⁸ L'Anno Santo. LP per la Quaresima 1950, 1 marzo 1950, 16.

⁹ AVP, pos. III, sez. C, fald. 33, rep. 6, Qualche nota sulla Peregrinatio Mariae Diocesana (s.d. e s.f.), 1.

custodire i frutti della missione mariana, la diocesi potrà veramente assicurare la trasformazione di numerose coscienze e l'avvio di una rinascita spirituale sicura e duratura”¹⁰.

2. Per un approccio più metodologico alla questione: l'inchiesta sulla santificazione della festa (1951)

2.1. I risultati poco rassicuranti

La “rinascita spirituale” alla quale aveva dato impulso la missione mariana non aveva però avuto gli effetti sperati. Alla fine dell'autunno 1950, infatti, Eugène Tisserant decise di condurre nella sua diocesi un'inchiesta sulla santificazione della festa, per comprendere i motivi che impedivano ai suoi fedeli una maggiore partecipazione religiosa. Ad ogni parroco fu inviato un questionario dettagliato con domande sul concetto che i fedeli avevano della santificazione della festa, sui maggiori impedimenti (per es., di carattere lavorativo) all'osservanza del riposo festivo, sulle principali aziende esistenti nella diocesi e sulla frequenza alla messa, alle funzioni della sera e al catechismo. Si chiedeva inoltre di esprimere un parere sul contributo che i gruppi di Azione Cattolica e le Pie Unioni apportavano alla santificazione della festa, oltre che sulle iniziative di carattere ricreativo e sportivo portate avanti in parrocchia¹¹. Tra il gennaio 1951 e il febbraio 1952 arrivarono all'ufficio diocesano le risposte al questionario. Nella quasi totale maggioranza, i parroci si lamentavano della scarsa partecipazione religiosa dei loro parrocchiani e della ancor più scarsa considerazione accordata al precetto del riposo festivo e della santificazione della festa¹². Secondo i dati riportati, infatti, la percentuale di coloro che assistevano regolarmente alla messa si aggirava appena attorno al 30-40 per cento e si trattava soprattutto di donne e bambini, mentre gli uomini – in particolare gli operai – frequentavano in misura ancora minore. Altrettanto preoccupante era la situazione del catechismo. Pur tralasciando quello degli adulti, pressoché disertato, anche quello dei fanciulli aveva un seguito scarso (di circa il 50 per cento). Questo nonostante i bambini dovessero frequentare obbligatoriamente le lezioni di dottrina per accostarsi alla prima comunione e il vescovo Tisserant

¹⁰ Ibidem, 4.

¹¹ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26: Questioni-Inchieste-Statistiche-Rilevazioni pastorali, fasc. 5: Card. Eugenio Tisserant, CD 6/1951. Il testo del questionario è stato riportato in appendice, nell'annesso n. 4.

¹² Nell'AVP sono presenti le risposte di 15 parrocchie. Nello specifico: Castel del Sasso, Castel Giuliano, Castelnuovo di Porto, Ceri, Cerveteri, Fiumicino, Fregene, Isola Farnese, Isola Sacra, Ladispoli, Maccarese, Porto Romano, Riano, Santa Marinella e Santa Severa.

controllasse in prima persona l'andamento delle ore di catechismo impartite nelle scuole. Come notava il parroco di Castelnuovo di Porto, "C'è da notare un abito mentale della popolazione: credono tutti, genitori e figli, che accostatisi alla 1° comunione cessa ogni obbligo di frequentare il catechismo domenicale. E' una lotta dura e diurna per distruggere questa mentalità retrograda; e la speranza di contrastarla è alquanto dubbia"¹³.

2.2. Le cause principali della scarsa partecipazione alla messa domenicale

2.2.1. L'ignoranza religiosa e il maggior desiderio di svago della popolazione

Per quanto riguarda i motivi alla base della scarsa partecipazione alla messa e alle feste di precetto, la maggior parte dei parroci affermava che i fedeli in generale non comprendevano "la gravità" dell'obbligo. Lo ritenevano spesso "poco impegnativo" e ne avevano in generale un concetto piuttosto "vago". Sebbene non venissero rilevati particolari preconcetti al riguardo, molti, come scriveva anche il curato di Riano don Vittorio Antonimi, "credono che una faccenda qualsiasi purché seria basti a scusarli dall'inosservanza [...] poca gente non l'osserva per indifferenza o partito preso. Alla base di tutto c'è come causa l'ignoranza"¹⁴. Anche il parroco di Fiumicino era di questo parere e annotava: "[...] anche coloro che non hanno nessuna antipatia ed ostilità alla chiesa e al clero, se ne dispensano facilmente per inerzia, pigrizia, per lavoro o occupazioni familiari"¹⁵.

Le defezioni maggiori al precetto della santificazione della festa erano state registrate fra gli uomini in età lavorativa, ma spesso anche le donne non si recavano in chiesa troppo occupate nella cura della casa e nell'educazione dei figli. Se dunque in teoria, come scriveva il parroco di Castelnuovo di Porto, i fedeli "Riconoscono che è un dovere frequentare la S. Messa [...] hanno altre cose più urgenti da espletare! [...]". Così concludeva: "La mentalità della popolazione dell'agro è uguale: la S. Messa è una bellissima cosa, ma non necessaria quanto il lavoro"¹⁶. Era dunque l'impiego in attività lavorative, ritenute dai parroci non necessarie, una delle cause principali

¹³ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5, Risposta al questionario sulla santificazione della festa del parroco di Castelnuovo di Porto, 31 dicembre 1951, 2.

¹⁴ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5, Risposta al questionario sulla santificazione della festa della parrocchia della SS. Concezione di Riano, di don Vittorino Antonimi, s.d., 1.

¹⁵ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5, Risposta al questionario sulla santificazione della festa del parroco di Fiumicino, 25 gennaio 1952, 1.

¹⁶ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5, Risposta al questionario sulla santificazione della festa della Chiesa collegiata parrocchiale di Maria Assunta in Cielo in Castelnuovo di Porto, 31 dicembre 1951, 1.

dell'affievolimento della partecipazione al culto nella diocesi suburbicaria. A ciò bisognava aggiungere anche una diminuzione dell'interesse verso le funzioni religiose in generale, al quale si contrapponeva invece una maggiore attrazione per le attività di svago. Così scriveva il parroco di Isola Farnese: “[...] [gli uomini] Durante la settimana lavorano per conto di terzi e la domenica la riservano per conto proprio, almeno per quanto riguarda la prima metà della festa; il pomeriggio lo passano all'osteria. I giovani al giuoco del pallone o alle bocce. Una parte delle donne si assenta con facilità restando in casa con scandalo e cattivo esempio dei figli. I genitori di preoccupano poco se i figli vanno alla S. Messa”. E concludeva commentando amaramente: “La situazione oggi giorno addolora molto perché il popolo cristiano vive come se fosse pagano. Le dottrine materialistiche, l'avidità di godimento e del guadagno sono le cose che maggiormente lo interessa. Si spera nella misericordia di Dio. Non passano domeniche che una grande amarezza si sente nell'anima di fronte a tanto male”¹⁷.

2.2.2. Gli impegni lavorativi e la carenza di strutture parrocchiali adeguate

Sebbene l'assenteismo alle funzioni venisse ricondotto soprattutto alla “mancanza di buona volontà”, all' “avidità di guadagno” e all'ignoranza religiosa, non si sottovalutava però il fatto che spesso erano i datori di lavoro ad obbligare i dipendenti a lavorare nei giorni di festa. E a questo proposito bisognava ben distinguere, secondo i parroci, fra lavoratori stabili e avventizi, fra operai e contadini. Si notava, infatti, che i contadini impiegati stabilmente presso un'azienda, generalmente osservavano l'obbligo del riposo festivo. Con l'eccezione di alcuni periodi dell'anno, nei quali dovevano compiere lavori straordinari che non potevano essere rimandati (semina, falciatura, trebbiatura, raccolta del grano e dell'uva, ecc.). In questo caso la partecipazione alla messa variava notevolmente a seconda delle stagioni, diminuendo in maniera sensibile durante i mesi estivi. Altra si presentava invece la situazione dei lavoratori saltuari e avventizi, i quali, come notava il parroco di Porto Romano, “perché poveri non rinunciano all'entrata di una giornata di lavoro, essendo privi di lavoro continuativo”¹⁸. La maggior parte di coloro senza fissa occupazione erano operai e manovali impiegati nell'industria edilizia della capitale, la cui opera spesso veniva richiesta di domenica. Anche quando però non vi erano obbligati, scriveva il curato di Riano, “la festa non la spendono certo ad andare

¹⁷ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5, Risposta al questionario sulla santificazione della festa del parroco di Isola Farnese, 15 gennaio 1952, 2.

¹⁸ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5, Risposta al questionario sulla santificazione della festa del parroco di Porto Romano, s.d., 2.

a Messa. Essi sono assai ricercati dai compaesani per costruzione di nuove case, riparazioni, e, se non c'è altro vanno a lavorare il loro campiello”¹⁹. Nella stessa impossibilità di partecipare regolarmente alle funzioni si trovavano gli operai addetti alla vigilanza delle macchine nelle fabbriche e i ferrovieri, soggetti all'orario dei treni. Anche i pastori di solito disertavano la messa domenicale, poiché al mattino erano impegnati nei lavori di mungitura e di confezione del formaggio, mentre il resto della giornata dovevano condurre il bestiame al pascolo.

Nonostante si possa affermare, in generale, che la partecipazione religiosa sembra essere maggiore (e più costante) presso l'elemento contadino, rispetto a quello operaio, è tuttavia necessario fare un'ulteriore distinzione. Fatta eccezione infatti per i mezzadri, gli altri lavoratori agricoli – che costituivano la maggioranza – erano spesso costretti dall' “amministrazione” a lavorare di domenica. Quando non vi era questa imposizione, spesso nei giorni di festa si occupavano del loro piccolo appezzamento di terreno per raccimolare qualcosa in più di cui vivere. Il parroco di Riano illustra bene la situazione: “la maggior parte dei lavoratori di questo paese è contadina. Ma la terra di loro proprietà è nella stragrande maggioranza dei casi troppo poca per assorbire tutta la settimana del contadino, ed è troppo bisognosa di cure, perché a carattere intensivo possa essere lavorata dalle sole donne nei giorni feriali o dai braccianti, estranei, che chiedono di più di quanto danno, [c]osicché il piccolo proprietario durante la settimana va a fare il bracciante presso il grosso proprietario o ad esercitare un mestiere a Roma, e alla domenica si lavora la sua piccola terra. Infatti né la paga settimanale da sola gli basta per tirare avanti la famiglia e concedersi qualche svago, né la sua piccola terra da sola; e allora si aiuta con l'una e l'altra”²⁰.

Un altro fattore che ‘impediva’ una maggiore frequenza dei fedeli alle funzioni festive, era legato all'eccessiva estensione del territorio di molte parrocchie ed allo stesso tempo alla scarsità dei luoghi dove celebrare le funzioni. Nelle zone composte da varie frazioni, la lontananza della Chiesa dal luogo di abitazione e di lavoro rendeva particolarmente difficile ai parrocchiani, soprattutto in condizioni di tempo avverso, il raggiungimento del luogo di culto. A ciò si aggiungeva la difficoltà che il parroco aveva per l'elevata estensione del territorio parrocchiale a stabilire un contatto con i suoi fedeli. Queste difficoltà riguardavano, per esempio, le parrocchie di Torrimpietra, Tragliata, Santa Maria di Galeria, Isola Farnese e Porto Romano. La gran parte dei

¹⁹ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5. Risposta al questionario sulla santificazione della festa del parroco di Riano, s.d., 1.

²⁰ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5, Risposta al questionario sulla santificazione della festa del parroco di Riano, s.d., 1.

curati aveva infatti sottolineato questo problema nei questionari dell'indagine, affermando che se la chiesa o la cappella avessero avuto una migliore ubicazione, la partecipazione alla messa sarebbe stata sicuramente maggiore. L'influenza negativa che l'eccessiva estensione territoriale delle parrocchie e la spesso poco favorevole ubicazione della chiesa avevano sulla partecipazione religiosa, è emersa con evidenza anche dalle relazioni redatte dal segretario del vescovo Tisserant sullo svolgimento della prima visita pastorale²¹.

2.2.3. *L'influsso negativo del turismo sulle parrocchie del litorale laziale*

Un caso a parte nell'analisi della pratica religiosa nella nostra diocesi, è infine rappresentato dai luoghi di villeggiatura. Come abbiamo detto in precedenza, in molte delle località costiere nelle vicinanze della capitale, già all'inizio del XX secolo si iniziò a sviluppare il turismo estivo. Questo aumentò in seguito alle opere di bonifica degli anni Trenta e acquistò i caratteri di fenomeno di massa verso gli anni Sessanta²². A Fregene e Santa Marinella, per esempio, due delle località marittime più frequentate, in estate era soprattutto lo svolgimento delle attività legate alla ricezione del turismo a tenere lontani i fedeli dalla messa. Così scriveva il parroco di Fregene: "Per quanto riguarda la parrocchia di Fregene bisogna distinguere nettamente due periodi: il periodo invernale in cui c'è una soddisfacente percentuale di fedeli che ascoltano la S. Messa, e se essa non è maggiore, ciò si deve all'infelice ubicazione della Chiesa [...], e il periodo estivo, dove "dato l'eccessivo accumularsi del lavoro per gli esercenti, per i custodi dei

²¹ Cfr. al riguardo AVP, pos. III, sez. B, fasc. Card. Eugenio Tisserant, rep. 4: Sacra Visita Pastorale/ I VP 1948-1952, I verbali del segretario del vescovo sulla I VP. Così scriveva, per esempio, sulla parrocchia di Tragliata: "L'organizzazione territoriale di Porcareccia (S. Isidoro in Tragliata) deve essere completamente riveduta, perché mancante di unità a causa della eccessiva estensione del territorio" (cfr. Relazione di S. Isidoro di Tragliata, 6 maggio 1951, 1). E annotava riguardo la parrocchia di Torrimpietra: "Si nota la difficoltà delle grandi distanze delle frazioni dalla Chiesa parrocchiale, non troppo frequentata dai fedeli ivi dimoranti. La costruzione della Chiesa al Centro Aurelia permetterà di assistere bene quella vasta zona. Si dovrà in seguito studiare la possibilità di riaprire la Cappella di Casal dei Ricci, per dare anche alla zona nord una migliore assistenza spirituale" (cfr. Relazione sulla parrocchia di Torrimpietra, 24 maggio 1951, 1).

²² Si legga quanto scrive al proposito Alberto Caracciolo nel suo saggio, *Centralità di Roma: immagine, immagini, tendenze*, in: *Storia d'Italia. Le regioni*, cit., 586-587: "Già lo scorcio dell'Ottocento aveva visto, da parte delle grandi famiglie di nobili, di mercanti, finanziari insediate in città, l'abitudine alla villeggiatura di spiaggia alternarsi a quella classica di principi e papi in campagna [...]. Dopo di allora, sempre di più il litorale del Lazio ha seguito la storia del turismo marittimo comune a tutte le opulente società contemporanee. Dapprima presenze pionieristiche additate come bizzarria, poi esodo durante lunghissime estati da parte di 'buone' e numerose famiglie borghesi [...]. Di caratteristico rispetto ad altri casi, nei quali analogamente la moda dei 'bagni' si andava moltiplicando, questo turismo locale fruiva dell'immediata contiguità con la grande agglomerazione urbana. Non c'era bisogno di attendere i forestieri per riempire arenili e giardini, ma c'era [...] la presenza di Roma [...]. E' così che, sotto lo stimolo urbano vicinissimo, la valorizzazione marittima presso Roma si è fatta via via più intensa che altrove".

villini e per i giardinieri, la percentuale dei fedeli che assistono alla S. Messsa è ridotta di circa il 50% [...]”²³. La situazione era poi aggravata anche da un certo squilibrio sociale che si veniva a creare in molte parrocchie costiere, derivante dall’eterogeneità della popolazione ivi residente nei mesi estivi. Anche il segretario del vescovo nella sua relazione sullo svolgimento della visita pastorale a Fregene aveva annotato: “L’ambiente è quanto mai difficile, per le differenze sociali degli abitanti fissi e stagionali. Dalla miseria più nera, alla ricchezza più considerevole: due mondi che procedono senza compenetrarsi. Braccianti e senza tetto da una parte; gente danarosa e, in parte, gaudente dall’altra, sono le anime da portare tutte nello stesso modo alla medesima chiesa, per la eterna salvezza”²⁴. Stessa problematica era stata rilevata anche a Ladispoli, un’altra località della costa. Secondo il suo parroco: “La parrocchia di Ladispoli, formatasi da poco più di trent’anni e divenuta in breve tempo importante stazione balneare, presenta caratteristiche particolari per la popolazione eterogenea, le abitudini e la posizione sociale degli abitanti. Vive d’una vita religiosa piuttosto apparente, che reale; piuttosto incostante che duratura; più portata alle manifestazioni esterne che alla pratica della virtù. I fedeli si presentano in Chiesa poco devoti: sono rumorosi, indisciplinati, poco educati”²⁵.

2.3. La risposta del vescovo

2.3.1. Comprensione per le difficoltà esistenziali e infrastrutturali

Preso atto della situazione emersa dall’inchiesta sulla santificazione della festa, Eugène Tisserant tornò su questo tema nella lettera pastorale per la Quaresima del 1952. Pur definendosi profondamente rammaricato per la defezione di molti fedeli dalle funzioni domenicali, affermò di comprendere bene che la condizione sociale non era uguale per tutti e che spesso i lavoratori erano costretti, sotto minaccia di licenziamento, a prestare mano d’opera anche nei giorni festivi. “La Chiesa – scriveva il vescovo – riconosce che in alcune stagioni e in certe condizioni di tempo avverso, può essere necessario compiere d’urgenza un lavoro che normalmente potrebbe farsi con tranquillità. E allora

²³ AVP, pos. III, sez. C, fald. 26, fasc. 5, Risposta al questionario sulla santificazione della festa del parroco di Fregene, gennaio 1952, 1.

²⁴ AVP, pos. III, sez. B, fasc. Card. Eugenio Tisserant, rep. 4, Risposta al questionario sulla I VP della parrocchia di Fregene, 13 maggio 1951, 1.

²⁵ AVP, pos. III, sez. B, fasc. Card. Eugenio Tisserant, rep. 4, Risposta al questionario sulla I VP del parroco di Ladispoli, 27 marzo 1949, 1.

la Chiesa, in nome di Dio, permette ai suoi figli di lavorare nei giorni di festa”²⁶. Alla comprensione mostrata per i braccianti e gli operai si contrapponeva un forte rimprovero per i datori di lavoro. L’alto prelato infatti affermava: “[...] quando il sacerdote va per celebrare di domenica in una cappella rurale e vede nei campi, talora a pochi metri dalla cappella stessa, diverse file di lavoratori occupati a zappare o in altri lavori assolutamente non urgenti, bisogna concludere che i datori di lavoro disprezzano insieme il divin Legislatore, che prescrive la santificazione della festa, e gli operai, condannati così a mancare al loro dovere di cristiani. Vi è in quell’atto un’offesa a Dio e un’offesa al prossimo. Anzi, aggiungo con profondo rammarico, vi è un peccato contro la società, specie in un paese dove la manodopera abbonda e tanti sono disoccupati [...]. Guai al datore di lavoro, che avrà abitualmente fatto lavorare i suoi dipendenti la domenica!”²⁷. Il vescovo si era dunque reso ben conto che non erano solo la mancanza di interesse personale ed il maggior desiderio di svago a determinare una flessione nella partecipazione religiosa dei suoi diocesani. Esistevano difficoltà oggettive legate alle misere condizioni esistenziali e lavorative di molti fedeli. A queste si aggiungevano anche le difficoltà causate dall’eccessiva estensione del territorio di molte parrocchie e allo stesso tempo dalla scarsità dei luoghi dove celebrare le funzioni. Anche in questo caso il vescovo cercò di venire incontro alle esigenze della popolazione. Nella già citata lettera pastorale, dispose infatti che il sacerdote, “d’intesa con i fedeli”, celebrasse la messa nell’ora più conveniente ai parrocchiani e che venisse ampliato a quarantuno il numero delle chiese rurali con servizio domenicale (ripartite in 26 parrocchie), affinché “sia ridotta al minimo la loro distanza dalle case e onde limitare il tempo e l’incomodo”²⁸. Il nostro vescovo aveva dunque ben compreso, come abbiamo già approfondito in precedenza (cap. II, par. 2), che l’insufficienza dei luoghi di culto poneva gravi difficoltà alla pastorale e influiva direttamente – in maniera negativa – sulla partecipazione religiosa dei suoi fedeli. Si ricordi, al proposito, che proprio durante gli anni dell’episcopato di Tisserant, nella diocesi di Porto-Santa Rufina era raddoppiato il numero delle parrocchie ed erano sorte un gran numero di opere e infrastrutture parrocchiali.

²⁶ I primi tre Comandamenti del Decalogo. LP per la Quaresima 1952, 27 febbraio 1952, 25.

²⁷ Op. cit., 26.

²⁸ I primi tre Comandamenti, 26.

2.3.2. *L'appello per un maggior impegno del laicato nell'opera di evangelizzazione*

Se le persone si recavano meno in chiesa, non era solo a causa della distanza geografica o degli impedimenti lavorativi, ma anche perché il messaggio evangelico sembrava aver sempre meno presa su di loro. Tisserant comprese fin dall'inizio che l'opera di evangelizzazione, per essere veramente efficace, doveva tener maggiormente conto delle diverse realtà nelle quali il fedele era inserito. Lanciò quindi un appello ai membri dell'Azione Cattolica affinché portassero avanti una “vigorosa offensiva a favore della santificazione della festa”, cercando di “convertire” le persone raggiungendole personalmente nel loro ambito lavorativo. Scriveva infatti, sempre nel 1952: “La vostra parola, forse, sarà più persuasiva di quella del sacerdote o del vostro stesso Vescovo, perché sarà una parola più immediata detta da chi conosce i particolari della situazione ed è nelle identiche necessità, vive dello stesso lavoro”²⁹. Già in una circolare diocesana del 1948 Tisserant aveva sottolineato come la cooperazione tra il laicato di Azione Cattolica e il parroco fosse di fondamentale importanza non solo per una buona organizzazione della parrocchia, ma anche per una maggiore incisività dell'azione pastorale. Si legge: “[...] l'Azione Cattolica dovrà essere potente cooperazione alla diffusione della vita cristiana, premendo per la Santificazione della festa, per la totale partecipazione dei fedeli alla Messa festiva, alla vita liturgica, al Catechismo parrocchiale [...] lottando per la moralità della famiglia e la moralità pubblica”³⁰. L'appello del vescovo non cadde nel vuoto. In base ai dati dell'Annuario Diocesano del 1966, nel giro di vent'anni il numero totale dei tesserati di AC era passato dagli 829 del 1947 ai 2.817 del 1965. Il picco più alto fu raggiunto nel 1954 con 3.090 iscritti. Anche il numero delle varie associazioni (uomini, donne, G.I.A.C., gioventù femminile, ecc.) era cresciuto in modo abbastanza progressivo durante l'episcopato di Tisserant. Come mette ben in evidenza Maurilio Guasco, sebbene la visione della Chiesa di Tisserant sia piuttosto centrata sul lavoro dei vescovi e dei sacerdoti attorno al Papa, tuttavia “tutti

²⁹ *Ibidem*, 29. Anche nelle note riassuntive della conferenza generale del clero diocesano del 4 novembre 1952, era stata sottolineata l'importanza di formare in maniera adeguata dei laici che potessero coadiuvare il parroco nella sua opera di evangelizzazione. Si ricordava poi al clero la necessità di organizzare in maniera migliore la sua azione. “Per organizzazione in particolare si intende, però, la formazione di fedeli in pie unioni e nell'azione cattolica, in modo da avere intorno a sé delle minoranze che siano fermento e lavorino efficacemente nella maggioranza, che è o lontana dall'altare o vi si avvicina poco. Bisogna convincerci che è necessario ed urgente formare degli apostoli intorno a noi: non si può vivere isolati o circondati male, cioè da anime che non formate sono la piaga dei parroci” (cfr. AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, Per l'assemblea del clero, 4 nov. 1952).

³⁰ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, rep. 4, CD 1 giugno 1948, 2.

sono soggetti di evangelizzazione”³¹. Nella citata lettera pastorale del 1956, bilancio dei suoi primi dieci anni di episcopato, il vescovo infatti chiedeva un maggiore impegno a favore dell’Azione Cattolica, che doveva “sviluppare negli animi dei cattolici il senso dell’apostolato che incombe in ogni battezzato”³².

3. Verso una “pastorale specializzata”

3.1. La seconda visita pastorale (1952-1956)

3.1.1. L’acutizzarsi dei problemi già esistenti

Nonostante gli interventi e i continui appelli del vescovo, nella prima metà degli anni Cinquanta la pratica religiosa degli abitanti di Porto-Santa Rufina continuò a decrescere e quindi a destare una certa preoccupazione presso il clero locale. E’ quanto emerge dai questionari preparatori della seconda visita pastorale di Eugène Tisserant, iniziata l’8 dicembre 1952 presso la cattedrale a La Storta e conclusasi il 15 luglio 1956³³.

Sebbene i curati affermassero di non potersi lamentare troppo della frequenza alla messa festiva, seguita più o meno dalla metà della popolazione, si dichiaravano invece piuttosto preoccupati dalla partecipazione alle altre funzioni, al catechismo e alle sacre predicazioni. Il precetto pasquale, adempiuto dalla maggioranza dei fedeli, rappresentava un’eccezione. Nelle parrocchie rurali interessate dalla Riforma fondiaria – quali, per esempio, Torrimpietra, Ceri, Boccea – era ancora una volta il lavoro nei campi nei giorni di festa a tener lontani i contadini dal culto domenicale. La pratica religiosa diminuiva inoltre in modo preoccupante nei mesi estivi, in periodo di mietitura e raccolto. L’assenteismo maggiore era stato registrato (come già durante la prima visita pastorale) fra gli uomini in età lavorativa, mentre erano soprattutto le donne ad accostarsi agli atti di devozione. Ancora più acuto che negli anni precedenti, divenne poi il problema dell’insufficienza delle parrocchie e della loro sfavorevole ubicazione.

³¹ Maurilio Guasco, “Ecclesiologie et rapports entre l’Eglise et le monde dans les Lettres pastorales d’Eugène Tisserant”, in: *Le cardinal Eugène Tisserant*, cit., 159-172, qui 163.

³² Dieci anni di episcopato. Tredicesima LP, 15 aprile 1956, 18.

³³ Nel questionario per la seconda visita pastorale cambiò la formulazione di alcune delle domande che ci interessano. In particolare, le osservazioni sulla partecipazione religiosa erano raggruppate nella domanda n. 22, capo 4°, sullo Stato religioso-morale della parrocchia. Qui si chiedeva: “Quanto i parrocchiani frequentano la S. Messa, le funzioni, i sacramenti, la spiegazione del catechismo, le sacre predicazioni”. Nel punto n. 23, inoltre, si invitavano i parroci a specificare se e quanto era santificata la festa e osservato il riposo festivo, indicando anche i maggiori impedimenti (spettacoli, divertimenti, ecc.) al suo rispetto. Nella domanda n. 24 i curati dovevano inoltre cercare di quantificare quanti fedeli non adempivano al precetto pasquale. I questionari per la seconda visita pastorale di Tisserant sono conservati presso l’AVP, pos. III, sez. B, fald. 23, rep. 6: Card. Eugenio Tisserant/II Visita Pastorale (1953-1957).

L'Ente Maremma aveva infatti sì favorito l'insediamento dei lavoratori sul territorio diocesano, ma spesso i centri abitativi di nuova formazione mancavano delle infrastrutture necessarie a garantire una buona viabilità. Di qui anche la difficoltà di raggiungere facilmente la chiesa parrocchiale. Come commentava il parroco di Ceri, che a seguito della riorganizzazione fondiaria aveva visto raddoppiare i fedeli della sua parrocchia, la mancanza di una strada provocava in certi periodi dell'anno il totale isolamento, anche 'pastorale' della popolazione. "La maggiore difficoltà [al sacro ministero] scriveva è prodotta dall'ordine sparso in cui sono state sistemate le case, e la mancanza di una rete stradale".³⁴ E nonostante il curato si sforzasse di "avvicinare" i fedeli alla chiesa attraverso la visita periodica alle famiglie e la celebrazione di "messe volanti", era sempre più evidente la necessità di nuovi edifici sacri. Anche il parroco di S. Maria di Galeria notava: "La spina maggiore del parroco di S. Maria di Galeria è costituita dalla vastità della parrocchia e dalla dispersione della popolazione nel territorio. Basti pensare che nel raggio di 2 Km dal centro, vivono appena un'ottantina di persone, e cioè meno di un ventesimo della popolazione totale. Di qui la difficoltà di contatti personali e la quasi impossibilità di attività sociali"³⁵.

3.1.2. *La diffusione della società dei consumi*

Un nuovo fattore sembrava poi emergere con maggiore preponderanza rispetto alla prima visita pastorale: un diverso impiego del tempo libero, grazie all'aumento del benessere. Nelle parole dei parroci, il cinema, il ballo, le gite domenicali, sembravano distogliere non poco i fedeli dai loro doveri di cristiani. Si legga quanto scriveva al riguardo il parroco di S. Giovanni Battista a Cesano di Roma nel 1953: "Non troppo è santificata [la domenica] e osservato il riposo festivo. C'è l'abitudine di tramandarsi di padre in figlio il lavoro della campagna, ecc. Nel caso di mancanza di lavoro: stare in piazza, in osterie, d'estate andare a ballare, la sera al cinema, è il loro pensiero principale"³⁶. Così, tre anni dopo, per fare ancora un esempio, analizzava il degrado della situazione religiosa della sua parrocchia il curato della località Castel Giuliano: "Negli ultimi trent'anni c'è stato un peggioramento notevole nella vita parrocchiale: meno frequenza ai sacramenti, trasgressioni e profanazioni della festa, attività maggiore

³⁴ AVP, pos. III, sez. B, fald. 23, rep. 6, Questionario della II VP a Ceri, Relazione sullo stato generale della parrocchia dell'Immacolata Concezione-Ceri, 20 novembre 1955, 3.

³⁵ AVP, pos. III, sez. B, fald. 23, rep. 6, Questionario della II VP Questionario della II VP della parrocchia di S. Andrea Apostolo a S. Maria di Galeria.

³⁶ AVP, pos. III, sez. B, fald. 23, rep. 6, Questionario della II VP della parrocchia di S. Giovanni Battista a Cesano di Roma, 22 marzo 1953.

di facili e poco onesti guadagni, aumento di immoralità tra i giovani. Le cause sembrerebbero: 1) Un improvviso e deciso miglioramento economico e relativo aumento di spese per divertimento e generi voluttuari. 2) L'attività dell'Ente Maremma ha creato molti scontenti, in parte giustificati, che hanno influito negativamente sulla vita religiosa. 3) La costruzione della chiesa parrocchiale ed opere annesse non è stata molto apprezzata anzi ostacolata in tutti i modi [...]”³⁷. Un anno prima della conclusione della sua seconda visita pastorale, lo stesso Tisserant aveva affrontato il problema del decadimento dei costumi e della “laicizzazione della vita moderna” nella lettera per la quaresima del 1955. Così scriveva: “Anche se siamo in una nazione ove la stragrande maggioranza si professa cattolica, la vita pubblica è più o meno completamente laicizzata. Molti battezzati [...] hanno cessato di partecipare alla preghiera pubblica della Chiesa, non ricevono i sacramenti, non sono fatti atti di pietà individuale o in famiglia. Con l'abbandono delle pratiche religiose è scomparso il freno che poteva con più efficacia opporsi alla sregolatezza dei costumi”³⁸. Inoltre, continuava il vescovo, nella società contemporanea vi erano “diverse influenze deleterie, che prima non esistevano”. Si riferiva allo sviluppo di massa del cinema, della radio, del ballo, e del teatro, “mezzi moderni di godimento” che se usati in eccesso, tendevano a distogliere il fedele “dalla riflessione, dalla pia meditazione, dalla preghiera”³⁹. Non solo si aveva un maggior interesse per i nuovi mezzi di comunicazione, ma per il cardinale si stava anche diffondendo una nuova e preoccupante morale sessuale, influenzata dall'introduzione di “nuove maniere di vestirsi” e dal maggior contatto fisico dettato dai nuovi balli. La preoccupazione moralistica del vescovo – per così dire – va vista alla luce di una più profonda preoccupazione per i grandi cambiamenti che a metà degli anni Cinquanta avevano intaccato il tessuto sociale, familiare, religioso e politico della società. Così si legge, infatti, nelle righe conclusive: “Vorrei, prima di terminare, richiamare la vostra attenzione, venerandi Confratelli e dilette figlioli, sulla correlazione che esiste fra il rilassamento dei costumi e la diminuzione del rispetto per l'ordine politico e sociale. La famiglia è la cellula base della società civile. L'ordinamento di questa società perde la sua solidità quando la famiglia è meno sicura, esposta cioè ad essere distrutta dal divorzio, o dall'adulterio, che è per lo più, all'origine dei divorzi. La ribellione della

³⁷ AVP, pos. III, sez. B, fald. 23, rep. 6, Questionario della II VP della parrocchia di S. Filippo Neri in Castel Giuliano, 15 luglio 1956. Anche i parroci di Isola Farnese (18 aprile 1954), di Cerveteri (20 novembre 1955), di Santa Severa (15 luglio 1956), di Fiumicino (18 settembre 1955) e di Isola Sacra (22 gennaio 1956) si lamentavano del fatto che soprattutto i giovani trascuravano la santificazione della festa per partecipare a balli e feste, o per andare al cinema.

³⁸ Il sesto comandamento. LP per la Quaresima 1955, 23 febbraio 1955, 13.

³⁹ *Ibidem*.

massa contro l'ordine politico e sociale, raccomandata dai marxisti, è generalmente legata ad una ribellione contro le regole morali prescritte dalle costumanze, dalla legislazione civile o dalla religione”⁴⁰.

3.1.3. *L'esperienza dei Centri Missionari Mobili*

Ai problemi pastorali derivanti dall'incredibile aumento della popolazione nelle aree interessate dalla Riforma, si cercò di rispondere – oltre che con la costruzione di nuove chiese – anche attraverso la creazione di Centri Missionari Mobili. Si voleva infatti raggiungere il credente direttamente nel suo ambito lavorativo e abitativo. Come si legge nel documento istitutivo di tali centri: “La particolare situazione delle zone depresse, specie per quanto riguarda i territori oggetto della riforma fondiaria, ha messo in evidenza la necessità di integrare l'azione dei Centri Missionari e dei Centri Sociali della P.O.A. raggiungendo i nuclei familiari sparsi nelle campagne o nei territori di bonifica ancora privi di chiese”⁴¹.

Sempre partendo dalla convinzione che fosse necessario portare la parola del Signore ai fedeli, senza aspettare che questi si recassero in chiesa, nel 1955 si decise di tenere delle missioni mariane. Dalla P.O.A. (Pontificia Opera di Assistenza)⁴² furono istituiti – a livello nazionale – otto centri missionari mobili che avrebbero dovuto rispondere in maniera efficace sia alle esigenze religiose e di evangelizzazione, sia a quelle medico-sanitarie delle popolazioni visitate. Degli otto centri, tre furono inviati in Sicilia, uno nella regione della Puglia-Lucania, uno in Sardegna, uno nel Lazio meridionale, uno in Calabria ed uno fu destinato alla periferia di Roma. Ciascun centro dipendeva direttamente dall'Ordinario Diocesano e la missione durava circa sei giorni. Ogni centro era inoltre costituito da due sacerdoti per l'azione religiosa, da un laico per coadiuvare il clero, da un medico e da un assistente sanitario, da un assistente sociale-missionario ed infine da un autista radiotecnico. Dal 22 al 29 maggio 1955, i padri missionari Andrea M. Dal Pino e Corrado Berti dei Servi di Maria effettuarono una

⁴⁰ Op. cit., 20.

⁴¹ AVP, pos. III, sez. C, fald. 34, rep. 7: Facoltà di missioni Predicazione e catechesi. Registro delle sacre predicazioni straordinarie tenute in diocesi dal 1946 al 1955 dal card. Eugenio Tisserant, Centri Missionari Mobili, s.d. e s.f.

⁴² La Pontificia Opera di Assistenza fu fortemente voluta e istituita da Pio XII in pieno periodo di guerra (aprile 1944), con l'intento di assistere i profughi e di distribuire gli aiuti. Inizialmente si chiamava Pontificia Commissione di Assistenza ai profughi (P.C.A.) e la sua direzione fu affidata al cardinale Ferdinando Baldelli (dal 1944 al 1959). Nel 1953 assunse il nome P.O.A. Fu sciolta nel 1970 da Pio VI che ne giudicò esaurito il suo compito iniziale. L'anno dopo, la Commissione Episcopale Italiana (CEI) diede vita alla Caritas italiana, quale organismo pastorale di promozione e coordinamento dell'attività assistenziale della chiesa.

missione mariana a Maccarese. Si spostarono per le campagne bonificate con un'auto cappella, procedendo a comunioni, confessioni e alla celebrazione della messa. Una particolare importanza fu data alle predicazioni. Nel rapporto di fine missione, i due padri annotarono che nonostante le enormi distanze rendessero particolarmente difficile l'opera pastorale, tuttavia l'accoglienza riservatagli dai fedeli, pur con certe resistenze, non era cattiva. Come si legge nel commento alla missione: “il popolo ha riservato un'accoglienza festosissima [...] Si è notata talvolta una certa resistenza, velata, degli uomini. Vi è ancora un gran fondo di fede. Bisognerebbe trattarli con molta bontà, formarli spiritualmente, attrarli a Gesù senza porre loro inizialmente altre condizioni che non quelle di disposizione di spirito. Gesù farà il resto, cambiando anche mentalità sociale”⁴³.

3.2. La terza visita pastorale (1958-1962) e la situazione religiosa della diocesi alla fine dell'episcopato di Eugène Tisserant

Alla fine degli anni Cinquanta lo stato della pratica religiosa nella diocesi suburbicaria non era troppo cambiato rispetto a quanto rilevato in precedenza. Per far fronte alle esigenze dell'aumentata popolazione, furono costruite otto nuove parrocchie e due già esistenti furono ampliate. Ciò non sembrava, però, aver influito poi così positivamente sulla partecipazione agli atti di culto da parte dei fedeli⁴⁴. Particolarmente negativa risultava infatti – come emerge dai questionari parrocchiali – l'osservanza del riposo festivo⁴⁵. Questa era giudicata “buona” soltanto in cinque delle allora trentasei parrocchie (Aeroporto di Fiumicino, Cerveteri, Cesano di Roma, Riano, Selva Candida). In ben quattordici casi i curati la definivano “scarsa”, “scadente”, o quasi del tutto inesistente (Boccea, Castel del Sasso, Castel di Guido, S. Maria Porto della Salute a Fiumicino, Fregene, Furbara, Isola Farnese, Ladispoli, La Giustiniana, Lido del Faro di Fiumicino, Palo Laziale, Porto Romano, Testa di Lepre, Santa Severa). Coloro che si sottraevano maggiormente a questo precetto erano gli agricoltori, seguiti dagli operai e

⁴³ AVP, documento citato “Centri Missionari Mobili”.

⁴⁴ Le nuove parrocchie costruite fra il 1958 ed il 1962 sono: *S. Maria degli Angeli* presso l'aeroporto internazionale di Fiumicino, *San Martino* in Borgo San Martino, *Sant'Eugenio* al Borgo dei Terzi, *Madonna di Loreto* a Furbara, *S. Maria Stella Maris* al Lido del Faro di Fiumicino, *S. Rocco* in Malagrotta, *S. Maria Madre della Divina Grazia* a Ponte Galeria, *San Pietro Apostolo* in Testa di Lepre. Altre due, *Santa Lucia* a Ponte Storto e *S. Giuseppe* a S. Marinella furono ampliate in questi anni.

⁴⁵ I documenti riguardanti la terza visita del vescovo Tisserant si trovano in AVP, pos. III, sez. B, fald. 23, rep. 6: Card. Eugenio Tisserant/ III Visita Pastorale (1958-1962). La parte del questionario preparatorio sull' “Osservanza dei doveri religiosi” è ulteriormente approfondita. Ai parroci si chiese infatti di specificare a quale categoria professionale e condizione sociale i fedeli appartenevano. Come novità rispetto alle precedenti visite, si introduce la sezione D sulle “Condizioni sociali della popolazione”, dove sono riportati i dati delle ultime elezioni politiche e amministrative, che analizzeremo nel capitolo IV.

da quanti esercitavano un'attività commerciale. Come era emerso già durante le precedenti visite pastorali, i parroci notavano che erano anche i ritmi pressanti di lavoro imposti dalle attività agricole – sempre più indirizzate alla massima produttività –, da quelle industriali e dalla ricezione del turismo, a tenere lontani i fedeli dalla chiesa. Ancor più rispetto al passato, inoltre, nelle località del litorale laziale si lamentava l'influenza negativa del turismo sul costume religioso della popolazione. In altre dodici parrocchie l'osservanza del giorno del Signore era definita in genere "discreta" (Isidoro in Tragliata, Borgo S. Martino, Castelnuovo di Porto, La Storta, S. Maria di Galeria, le due parrocchie a S. Marinella, Torre in Pietra), ma peggiorava decisamente nei mesi estivi (Castelgiuliano, le due parrocchie di Maccarese, Pantan Monastero).

Analizzando più nello specifico la frequenza alla messa della domenica, ancora una volta risultava migliore presso le donne. Nella maggioranza dei casi, infatti, la partecipazione religiosa femminile si situava fra il 60 e l'80 per cento, mentre quella degli uomini si aggirava appena intorno al 30-40 per cento o meno. In rari casi, infine, la partecipazione domenicale di uomini e donne considerati insieme superava il 60 per cento, situandosi normalmente tra il 30 e il 50 per cento scarsi. La defezione dei fedeli dalla messa nei mesi estivi era ancora una volta da ricollegare, nelle parrocchie agricole, all'intensificarsi del lavoro nei campi. Tuttavia, vi influiva sempre più un diverso utilizzo del tempo libero. Il miglioramento delle condizioni di vita e dei mezzi di trasporto, il maggior collegamento del territorio diocesano con la capitale, rendevano infatti più accessibili anche alle popolazioni rurali i luoghi e le attività di svago che la città offriva. Alla fine degli anni Cinquanta, inoltre, sempre più persone erano impiegate nel settore dei servizi della capitale. Si trovavano così tutto il giorno a contatto con una mentalità e modi di vita profondamente diversi da quelli del mondo rurale. Risollevarono la situazione i dati riguardanti il precetto pasquale, il quale risultava in genere ben osservato (dal 70-80% dei fedeli). In casi rari vi partecipava solo la metà – o meno – della popolazione (Cerveteri, Cesano di Roma, La Storta, S. Antonio da Padova a Maccarese).

Alla fine dell'episcopato del vescovo Tisserant, dunque, nonostante la grande attenzione posta al problema, gli sforzi intrapresi sul piano pastorale e l'incredibile opera di adeguamento delle strutture parrocchiali ai bisogni dei fedeli, la partecipazione agli atti di culto nella diocesi di Porto-Santa Rufina non risultava particolarmente "rinvigorita". Come lo stesso Eugène Tisserant annotò nella penultima lettera pastorale, il mutare dei tempi e il sorgere di una nuova mentalità aveva contribuito ad aggravare una situazione già difficile in partenza. Così, infatti, scrisse nel 1966: "l'umanità vive un

periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da rapidi e profondi mutamenti [...]. Aumentato lo scambio di idee, moltissimi nostri contemporanei non riescono a identificare i valori perenni del pensiero religioso e si smarriscono nel conflitto delle ideologie [...]. La stessa vita religiosa può soffrire dei mutamenti troppo rapidi, tanto negli individui, quanto nei vari gruppi sociali; e mentre alcuni, propensi ad una adesione più personale ed attiva alla fede, giungono ad un senso più acuto di Dio, altri, invece, si staccano dalla religione, convinti che il loro ateismo sia richiesto dal progresso scientifico⁴⁶.

⁴⁶ Conclusione del Concilio Vaticano II. LP per la Quaresima 1966, 25 marzo 1966, 26-27.

CAPITOLO IV

I TRATTI PRINCIPALI DEL PERSONALE ECCLESIASTICO DIOCESANO

1. Scarsità numerica

1.1. Breve sguardo d'insieme¹

L'insufficienza del personale ecclesiastico in dotazione alla diocesi, rappresentò per Eugène Tisserant uno dei principali problemi da risolvere. Si consideri, infatti, che mentre negli anni tra il 1920 e il 1930 il numero dei preti incardinati nella diocesi era passato da 15 a 23 – e la popolazione aumentata dalle poche 10.000 alle 35.000 unità –, nel 1946 si contavano invece solo 24 sacerdoti per 41.944 fedeli. In quasi trent'anni, cioè, la popolazione diocesana era quadruplicata, ma il personale ecclesiastico non era nemmeno raddoppiato (cfr. la tabella n. 1). Nel 1956, gli abitanti della diocesi suburbicaria ammontavano oramai a 63.551 e i sacerdoti erano saliti a 57. Dieci anni dopo la popolazione aveva raggiunto le 81.654 unità, ma il clero – pur contando 90 elementi – risultava di fatto insufficiente rispetto al numero dei fedeli. Lo stesso Tisserant fece notare, nella lettera pastorale per la Quaresima del 1956, che nonostante tra il 1946 e il 1956 fossero stati ordinati 29 nuovi sacerdoti (20 in più rispetto ai 9 del decennio precedente), tuttavia particolarmente alto era stato il numero dei decessi e degli abbandoni. Secondo quanto affermava il vescovo, infatti, tra il 1947 e il 1955 morirono o si ritirarono dalla loro funzione 7 sacerdoti per decennio².

¹ Per quanto riguarda l'andamento generale del clero laziale in questi anni, si veda quanto scrive Andrea Riccardi (Curia, parrocchie e popolo di Dio, in: Camillo Brezzi/Carlo Felice Casula/Antonio Parisella (a cura di), *Continuità e mutamento. Classi, economie e culture a Roma e nel Lazio (1930-1980)*, Roma 1981, 187-202). Lo storico divide il Lazio in quattro zone: Roma, diocesi suburbicarie, Lazio nord, Lazio sud (comprese Cassino, Gaeta e Rieti). Mentre nel Lazio settentrionale e meridionale si registra dalla fine della seconda guerra mondiale una costante diminuzione nel personale ecclesiastico, le diocesi suburbicarie (considerate nella loro totalità) conoscono invece negli stessi anni un forte aumento del clero (251 preti nel 1947, 387 nel 1979). Un fatto questo scrive Riccardi piuttosto singolare nel panorama italiano e dovuto probabilmente alla prassi di accettare preti provenienti da altre diocesi e da istituti religiosi. Per quanto riguarda il reclutamento, invece, “la parabola è discendente” in tutto il Lazio. “Per le diocesi suburbicarie avviene una lieve flessione tra il 1947 e il 1958 (-6), un notevole incremento tra il 1958 e il 1965 (+20), e un crollo tra il 1965 e il 1979 (-56). Il reclutamento ecclesiastico, nel Lazio, conosce una certa crisi tra il dopoguerra e la fine del pontificato di Pio XII, una incerta stabilità durante il pontificato di Giovanni XIII e il Vaticano II, e un crollo negli anni successivi” (op. cit., 201).

² Cfr. Dieci anni di episcopato, 53-54.

Tab. 1: popolazione, parrocchie e sacerdoti della diocesi 1946-1965.

anno	parrocchie	sacerdoti	abitanti
1946	20	24	41.944
1951	24	33 (9 in +)	48.937
1956	29	57 (24 in +)	63.551
1961	40	73 (16 in +)	75.049
1965	44	90 (17 in +)	81.654

Fonte: Le diocesi suburbicarie di Ostia e S. Rufina 1946-1966, Empoli 1966.

1.2. *Le cause*

1.2.1. *Il calo delle vocazioni. Preoccupazione e interventi*

Se la diocesi di Porto-Santa Rufina disponeva di un clero piuttosto ridotto, questo era da ricollegare direttamente al fatto che sempre meno giovani dedicavano la loro vita alla missione sacerdotale³. Ad un anno di distanza dalla sua nomina alla testa della diocesi suburbicaria, infatti, il vescovo Tisserant richiamò l'attenzione dei fedeli e dei confratelli sulla penuria di pastori in cura d'anime, rivolgendo un invito alle famiglie affinché cooperassero attivamente per favorire le chiamate al sacerdozio. A questo scopo richiese inoltre ad ogni parroco di scegliere una domenica da dedicare alla celebrazione di una giornata pro-vocazioni⁴. “Oggi come non mai – scrisse Eugène Tisserant nel 1947 – è veramente grande la necessità e l'urgenza di scoprire, coltivare, assistere, sia spiritualmente che materialmente, le vocazioni al Santuario. Vi è ben noto, che la guerra e le condizioni della vita odierna hanno fatto e fanno sentire il loro doloroso peso anche in mezzo alla gioventù che si prepara nei nostri Seminari, e con vero sgomento, pastori e fedeli, avvertiamo dunque una preoccupante rarefazione di vocazioni, che non è solo indice e conseguenza della profonda crisi materiale che travaglia il popolo cristiano, quanto segno di pauroso abbassamento del suo livello religioso, spirituale e morale”⁵. Nuovamente nella lettera per la quaresima del 1949,

³ In base ai dati contenuti nel formulario Cei per l'Annuario Pontificio (del 1965), risulta che mentre tra il 1941 e il 1950 in diocesi furono consacrati 23 nuovi sacerdoti, nel decennio successivo (1951-1960) il numero delle ordinazioni si ridusse drasticamente di quasi la metà (a 13). Tra il 1961 e il 1965, i nuovi ordinati furono solo 9 (cfr. AVP, pos. III, sez. C, fald. 29: Statistiche, rep. 6, fasc. “Formulario Cei per l'Annuario Pontificio 1965”).

⁴ Il Sinodo Diocesano del 1957 fissò definitivamente nella domenica di Pentecoste la giornata per la celebrazione delle vocazioni sacerdotali in diocesi.

⁵ Necessità del sacerdozio-Giornata per le vocazioni. LP per la Quaresima 1947, 5 febbraio 1947, 24-25.

l'alto prelato rinnovò l'invito a prestare più attenzione al problema delle vocazioni, ribadendo che "Procurare alla Diocesi un numero sufficiente di buoni sacerdoti è il mio più incalzante pensiero"⁶. Nella stessa lettera espresse pure l'intenzione di istituire in diocesi l'Opera delle Vocazioni⁷. Questa avrebbe avuto anche il compito di aiutare i membri dell'Azione Cattolica a svolgere un più efficace apostolato ambientale, al fine di risvegliare nei giovani la chiamata al sacerdozio. Nella circolare diocesana inviata al clero alla vigilia della sua conferenza annuale dello stesso 1949, si delineò in dettaglio uno schema per l'Opera Diocesana per le Vocazioni Ecclesiastiche. Questa doveva avere "una sezione in ogni Parrocchia, con un Consiglio direttivo parrocchiale, con Presidente il Parroco, membri tutti i presidenti delle associazioni di AC e le Pie Unioni erette in parrocchia, e un congruo numero di zelatori e zelatrici delle Vocazioni, Segretario una persona di fiducia del parroco"⁸. Riguardo poi le sue finalità, nello stesso documento si legge: "è compito della Pia Opera: 1) divulgare la conoscenza e l'amore al Sacerdozio mediante manifestazioni di studio, corsi di conferenze, ecc.", oltre a promuovere la raccolta di offerte "in denaro e generi" per i preti in stato di bisogno⁹. In un'altra circolare del 1954 il vescovo tornò a trattare il problema della scarsità delle vocazioni, che toccava un po' tutti i seminari regionali, cercando anche di delinearne le cause principali. Scriveva: "Si vuole collegare la crisi con le difficoltà economiche; io non sono del tutto di questo parere. Senza voler disconoscere l'importanza del fattore economico, penso che in questa rarefazione di vocazioni influisca particolarmente il diminuito spirito soprannaturale delle famiglie cristiane e l'ambiente materialistico che avviluppa anche i bambini. Oggi fin da piccoli i ragazzi si abituano a tutto volere, senza moderazione, a tutto esigere come una necessità impellente e non come un premio: divertimenti, lusso, comodità. E' pertanto molto difficile che in un ambiente siffatto sorga la vocazione al sacerdozio, che è chiamata al raccoglimento e al sacrificio"¹⁰. Tutto ciò non doveva scoraggiare, ma spingere i parroci ad impegnarsi ancora di più per sensibilizzare i fedeli al problema e a seguire maggiormente da vicino la formazione dei fanciulli. Affermava infatti Tisserant: "[...] l'Opera delle Vocazioni è principalmente ed essenzialmente opera del Sacerdote. A noi dunque l'obbligo di gettare il buon seme e di curarne i germi: dalla formazione soprannaturale del giovanetto prima del suo ingresso

⁶ Il "sipario di ferro" – persecuzione alla Chiesa. LP per la Quaresima 1949, 20 febbraio 1949, 19.

⁷ L'Opera delle Vocazioni Ecclesiastiche è stata ufficialmente istituita da Pio XII il 4 novembre 1941 con il *motu proprio* "Cum Nobis". L'8 settembre 1943 la Sacra Congregazione dei Seminari ne pubblicò gli statuti. Fu anche reso obbligatorio celebrare la "Giornata delle Vocazioni" in tutte le parrocchie italiane, in occasione della festa dei SS. Apostoli Pietro e Paolo o per la festività delle Pentecoste.

⁸ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 3/15 maggio 1949, 2.

⁹ Ibidem.

¹⁰ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 41/14 ottobre 1954, 6.

in seminario, all'interessamento per il suo rendimento scolastico e spirituale; dal contatto continuo con i superiori del seminario, alla premura per le difficoltà economiche del giovane: tutta una concreta e ansiosa attenzione e preoccupazione!"¹¹.

A dieci anni dalla sua entrata in carica, nel 1956, il vescovo ripercorse in una nuova lettera pastorale i momenti più salienti del suo governo e parlò nuovamente con grande preoccupazione della necessità di aumentare il numero dei sacerdoti in diocesi. Così scriveva: "L'aumento del numero dei Sacerdoti, reso necessario dall'aumento della popolazione, è un problema che non ha mancato di preoccuparmi. Due sacerdoti, negli ultimi dieci anni, sono morti mentre amministravano parrocchie, altri tre si sono ritirati. Nel contempo otto nuovi sacerdoti sono stati ordinati per il servizio della Diocesi. Ma ora abbiamo soltanto due alunni in Seminario Maggiore, ciò vuol dire due sacerdoti soltanto da ordinarsi nei futuri sette anni, mentre quattro probabilmente, dovranno frattanto ritirarsi dal ministero, a causa dell'età avanzata"¹². Di fondamentale importanza era non solo valorizzare maggiormente la Pontificia Opera delle Vocazioni Ecclesiastiche, ma anche insistere di più sul ruolo che i genitori – in particolare le madri – potevano svolgere per incentivare la vocazione nel cuore del ragazzo. Si legge ancora nella citata lettera: "[...] la grazia della vocazione, per fruttificare, deve trovare un terreno convenientemente preparato. Le mamme, gli insegnanti, i sacerdoti debbono sviluppare nell'anima dei fanciulli disposizioni che renderanno il ragazzo capace di capire l'appello divino, se sarà chiamato. I buoni sacerdoti si preparano già sulle ginocchia delle mamme, quando queste insegnano ai loro figlioli come si fa con attenzione e rispetto, il segno della Croce; si preparano in casa e nella scuola, quando vi prendono l'abitudine di pregare con una fede profonda e una pietà sentita. Quando il fanciullo avrà ricevuto questa prima formazione religiosa, il sacerdote potrà fargli ammirare la ricchezza spirituale della fede e della carità cristiana, sia nella preparazione alla prima comunione e alla cresima, sia nelle ore di insegnamento complementare alla scuola"¹³.

Il 1° luglio 1960 si tenne a Roma il Primo Congresso Internazionale delle Vocazioni, al quale partecipò anche un rappresentante ecclesiastico di Porto-Santa Rufina. Nello stesso periodo, il vescovo ausiliario mons. Tito Mancini istituì in diocesi una commissione di tre sacerdoti, la quale aveva il compito di collaborare con la curia alla preparazione della Giornata delle Vocazioni. La commissione doveva anche trovare i fondi necessari al pagamento delle rette dei seminaristi provenienti da famiglie

¹¹ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep.3, CD 41/14 ottobre 1954, 7.

¹² Dieci anni di episcopato, 9.

¹³ Op. cit., 11.

disagiate. Il compito principale di “accostare i giovani seminaristi, informarli della vita della diocesi, visitarli periodicamente”¹⁴, rimaneva responsabilità principale del vescovo ausiliare. Nel numero del bollettino che annunciava la costituzione della commissione, si davano poi suggerimenti ai sacerdoti per lo svolgimento del loro ministero. Si raccomandava di pregare, di “mostrare fede viva e operante”, di “mostrare stima profonda per il proprio sacerdozio e farlo stimare dai fedeli, specialmente dai giovani, considerarlo come una vera missione; evitare che venga calcolato come una sistemazione economica ed un semplice impiego per vivere”¹⁵. Si chiedeva al clero di dedicarsi in modo particolare a coloro che mostravano i germi della vocazione religiosa, di seguirli e sostenerli, di “approfittare di tutte le occasioni propizie per far conoscere ai fedeli la grandezza e la grazia del sacerdozio; la necessità di nuove vocazioni”, chiedendo in questo “la collaborazione delle Suore, degl’insegnanti delle elementari e delle medie; delle famiglie, particolarmente delle mamme. La loro influenza sui fanciulli potrebbe essere determinante per la riuscita o la perdita di una vocazione”¹⁶.

1.2.2. Il naturale processo di invecchiamento

Il problema della scarsità numerica del clero era conseguenza diretta della diminuzione delle vocazioni alla vita sacerdotale, ma era aggravato anche dall’inevitabile processo di invecchiamento del personale ecclesiastico. La questione fu affrontata per la prima volta da Tisserant nella lettera pastorale del 1949. Qui il vescovo sottolineò che anche l’avanzata età di molti sacerdoti contribuiva a privare la diocesi dei ministri necessari per lo svolgimento dei compiti pastorali e rendeva necessario il ricorso a preti extradiocesani. Dei 26 sacerdoti allora incardinati, infatti, 7 avevano già superato i 65 anni e per Tisserant questo poneva il problema di “assicurare un reclutamento sufficiente per numero e qualità”, soprattutto in previsione della costruzione di nuove chiese e cappelle¹⁷.

I dati anagrafici dei sacerdoti, desunti dai formulari delle visite pastorali e qui riportati nella tabella n. 2, mostrano che al momento dello svolgimento della prima visita del

¹⁴ L’opera delle vocazioni ecclesiastiche in Diocesi: consuntivo e programma di lavoro (relazione del Rev. Can. Mario Zuccante), in: Bollettino Diocesano di Porto e Santa Rufina (BDP), 5-6(1968), 318. Nella relazione si legge che la commissione non aveva carattere ‘ufficiale’, difatti non era stata nemmeno nominata nell’annuario del 1966. Nello stesso 1966 la commissione fu poi divisa in due sezioni, ciascuna composta da due sacerdoti. Una sezione si occupava dei seminaristi maggiori, l’altra degli allievi dei seminari minori.

¹⁵ Op. cit., 320.

¹⁶ Ibidem, 321.

¹⁷ Il “sipario di ferro” – persecuzione alla Chiesa, 19.

vescovo (1948-1951), circa la metà dei parroci in servizio nella diocesi era piuttosto giovane, con un'età compresa tra i 25 e i 40 anni. Tre avevano tra i 41 e i 60 anni, mentre sei si trovavano nella fase della maturità (61-70) o della pensione (71-80). Negli anni della seconda visita pastorale (1952-1956), invece, dei ventiquattro sacerdoti diocesani, dodici avevano un'età compresa fra i 41 ed i 60 anni, quattro potevano definirsi anziani (71-80 anni) ed otto erano ancora molto giovani (25-40 anni). Rispetto al periodo precedente, il clero aveva dunque già subito un naturale processo di invecchiamento e poteva contare solo su tre giovanissimi sacerdoti. Alla fine degli anni Cinquanta, la classe più numerosa nella quale rientrava il personale ecclesiastico diocesano era quella dai 41 ai 50 anni, seguita da quella tra i 31 e i 40. Altri sei parroci si avvicinavano alla sessantina, mentre tre erano decisamente anziani.

Bisogna qui precisare che il problema dell'invecchiamento del clero non va considerato solo dal punto di vista 'anagrafico'¹⁸, ma è anche e soprattutto un problema 'culturale' e pastorale. Riguarda cioè la formazione che il sacerdote ha ricevuto e l'aggiornamento dei suoi metodi di evangelizzazione. Il clero in forze nella diocesi di Porto-Santa Rufina nel secondo dopoguerra si era infatti formato in un periodo nel quale la chiesa e la religione permeavano ogni aspetto della vita dei fedeli. Nella società rurale tradizionale, inoltre, il parroco, era il referente principale nella vita delle persone: a lui si ricorreva per consigli quotidiani e per la soluzione di ogni tipo di problema, non solo religioso. Nella società dei consumi, invece, le persone avevano modelli di riferimento e di comportamento sempre più secolarizzati. La conseguenza era che il 'vecchio' curato si trovava spesso spiazzato di fronte alla mutata attitudine morale e religiosa dei suoi fedeli, ancora influenzato da un certo preconetto di stampo antimodernista. Nella nuova realtà – come approfondiremo nei paragrafi successivi – spesso gli strumenti culturali e pastorali dei quali il prete era dotato risultavano inadeguati a rispondere alle mutate esigenze dei fedeli. Si può allora meglio comprendere perché, anche sacerdoti non troppo in avanti negli anni, avessero difficoltà nell'affrontare i grandi cambiamenti che il processo di modernizzazione aveva indotto nella mentalità e nei costumi delle persone, facendo risultare la sua preparazione ormai 'datata'.

¹⁸ Così specifica al riguardo il sociologo della religione Franco Garelli: "Da un lato un clero sempre più anziano può incontrare molte difficoltà a svolgere il proprio ministero nella società contemporanea e in particolare a ricordarsi alle quote più giovani e dinamiche della popolazione; dall'altro lato la presenza di una comunità sacerdotale anziana non può non condizionare e limitare l'azione sociale delle giovani leve di preti" (cfr. *La crisi del clero nella società italiana*, in: *Polis* 12(1991), 411-421, qui 417).

Tab. 2: Età dei parroci durante lo svolgimento delle visite pastorali di Tisserant

	25-30	31-40	41-50	51-60	61-70	71-80	Totale parroci
I VP 1948-51	3	8	1	2	3	3	20 (-2)
II VP 1952-56	3	5	10	2		4	24 (-3)
III VP 1958-62		11	15	6	1	2	35 (-1)

Fonte: Questionari delle visite pastorali del vescovo Eugène Tisserant.

2. “Inadeguatezza” culturale e pastorale dei parroci¹⁹

2.1. Le difficoltà nell’opera di evangelizzazione

Abbiamo già accennato nel paragrafo precedente al fatto che l’avanzata età del parroco – e soprattutto il mancato aggiornamento della sua preparazione – lo rendeva spesso incapace di svolgere in maniera efficace il suo ministero pastorale e di stabilire un buon contatto con i fedeli. Un problema sul quale Eugène Tisserant intervenne fin dall’inizio del suo episcopato. Nella lettera per la Quaresima del 1947, prendendo spunto dagli attacchi del materialismo ateo contro la chiesa e i suoi ministri, si lamentò della presenza in diocesi di un certo clima di disaffezione nei confronti dei preti. Dopo aver ribadito quanto il ministero sacerdotale fosse necessario “alla vita, allo sviluppo del Cristianesimo”²⁰, chiese ai fedeli di amare e ascoltare maggiormente i loro parroci. Dovere dei fedeli era anche quello di sostenerli finanziariamente, ricordando che i sacerdoti facevano grandi sacrifici e rinunciavano “a crearsi un focolare, per poter essere più vicini a voi ed essere a vostra disposizione giorno e notte”²¹. Obbedire significava anche per il vescovo, preoccupato in modo particolare della scarsa istruzione religiosa degli adulti, assistere al catechismo. Un dovere che – come si legge nella lettera già citata – “è più urgente in questi anni di sconvolgimento, quando le peripezie nazionali e individuali, accompagnate da un grave disagio economico, hanno

¹⁹ Sul rapporto tra Tisserant e i suoi preti, si legga il contributo di Laurent Dubosc, “E. Tisserant et ses prêtres”, in: *Le Cardinal Eugène Tisserant*, cit., 175-193.

²⁰ Necessità del sacerdozio – Giornata per le vocazioni. LP per la Quaresima 1947, 5 febbraio 1947, 17.

²¹ Op. cit, 18.

scombussolato le teste, di modo che molti non sanno più distinguere con certezza ciò che è lecito e dove sia il male”²².

Tisserant capiva bene, però, che il disinteresse dei fedeli verso la chiesa poteva anche dipendere dal fatto che gli stessi sacerdoti, non adeguatamente preparati, non riuscivano a trasmettere il messaggio evangelico. Al termine della sua missiva pastorale, infatti, raccomandò ai confratelli di “mettervi più perfettamente che potete, alla portata dei vostri uditori, rammentandovi che il vostro insegnamento porterà frutti nella misura della preparazione che gli avrete data, preparazione che si fa con lo studio e con la preghiera, al vostro tavolo e davanti al tabernacolo”²³. In una circolare diocesana dell’anno successivo, il vescovo richiamò nuovamente i suoi preti a non assumere degli atteggiamenti che avrebbero potuto nuocere alla loro missione e gli ricordò il dovere di “abbattere le barriere che separano noi Sacerdoti, in gran parte, dall’anima del popolo stesso. E’ una dolorosa realtà che la gente, oggi, non ha del Prete tutta la stima che dovrebbe avere. Se si eccettuano pochi dei fedeli che si tengono a noi vicini, molti del popolo ci guardano male, o ci considerano fannulloni e sfruttatori [...], o ci osteggiano apertamente, aderendo alla campagna di odio inscenata dai sovversivi”²⁴.

Alla spesso lacunosa preparazione dei sacerdoti si accennava già, per esempio, nei verbali sulla prima visita pastorale di Tisserant²⁵. In molti casi, infatti, l’indifferentismo religioso che serpeggiava nella diocesi era anche ricondotto alle carenze mostrate dai preti nel loro lavoro di evangelizzazione. Il segretario del vescovo si lamentava soprattutto dell’inesperienza di alcuni parroci e quindi della scarsa efficacia dell’opera portata avanti a livello pastorale (come nel caso di Fiumicino, Riano Romano, Cerveteri, e Castelgiuliano). Così si legge, per esempio, nella relazione sulla parrocchia di Cerveteri: “La parrocchia di Cerveteri è un buon centro di vita cristiana, però abbandonato a se stesso dall’incuria dell’Arciprete, negato ad ogni forma di apostolato pastorale intensivo e organizzato [...] chiasso dei fedeli in Chiesa durante le sacre funzioni; pochissima rispondenza delle Associazioni ai loro programmi; scarso affiatamento tra il Parroco e i Parrocchiani; tutto sta a dimostrare lo scarso lavoro che si compie in Cerveteri, e che se vi si mantiene così radicato lo spirito religioso, ed anche un certo entusiasmo per le pubbliche manifestazioni sacre, ciò si deve piuttosto ad una

²² Ibidem.

²³ Ibidem, 18-19.

²⁴ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 1° maggio 1948.

²⁵ Le relazioni sullo svolgimento della visita pastorale erano redatte dal segretario del vescovo. Nei verbali si commentava anche quanto i parroci avevano annotato nei questionari inviati alla curia. Molto interessante, ai fini della nostra ricerca, è quanto scritto nel paragrafo “Note e osservazioni”, punto 1 “In generale”. I verbali sulla I VP si trovano in AVP, pos. III, sez. B, fasc. Card. Eugenio Tisserant, rep. 4 .

fedele tradizionale non ancora scossa dalle dottrine materialistiche”²⁶. In alcuni casi (per esempio, a Porto Romano) era invece la scarsa formazione spirituale del curato il problema principale. In altri ancora (Cesano di Roma, Tragliata, Castel del Sasso, Isola Farnese), inoltre, era la “freddezza” e la “mancanza di comunicativa” dei curati a impedire l’instaurazione di un contatto profondo con i fedeli e a rendere difficile la collaborazione con il laicato impegnato nell’apostolato (S. Mariella/S. Giuseppe, Castelnuovo di Porto). Così scriveva il segretario del vescovo sulla parrocchia di Castelnuovo di Porto: “La parrocchia di Castelnuovo si presenta religiosamente apatica e non curante della vita spirituale. Ammesso pure che ciò debba dipendere anche dal carattere degli abitanti, eccessivamente attaccati alla terra e indolenti di fronte a qualunque iniziativa, è innegabile che vi contribuisce non poco la freddezza dell’arciprete parroco, che nel campo dell’apostolato non muove foglia, né permette che i cooperatori facciano per conto proprio”²⁷. Il tono negativo di tali giudizi veniva però mitigato, in vari casi, dal riconoscimento delle doti di bontà, di intelligenza e di cultura del sacerdote (S. Marinella, S. Severa, Tragliata, Porto Romano, Isola Farnese). Si mostrava poi una certa indulgenza per l’età avanzata o il precario stato di salute di alcuni curati (Maccarese, Santa Severa, Palidoro, Palo Laziale).

2.2. I richiami del vescovo al sacerdozio come missione che necessita di aggiornamento e preparazione

Secondo Eugène Tisserant, per colmare il solco esistente tra i preti e i fedeli, era fondamentale, non solo che i parroci conducessero un’esistenza coerente con la santità della loro missione sacerdotale, ma anche che si aggiornassero per rimanere al passo con i tempi. In una circolare diocesana del 1953, il vescovo raccomandò infatti ai suoi sacerdoti di approfondire la conoscenza del Vangelo alla luce dei tempi moderni. Poi notava: “Oggi la Società è agitata da una vita nuova, tra nuovi problemi morali e sociali che le guerre, il progresso scientifico, l’evoluzione civile hanno creato nel popolo. Ignorare questi problemi nel presentare la parola Evangelica, attenersi pedantemente,

²⁶ AVP, pos. III, sez. B, fasc. Card. Eugenio Tisserant, rep. 4, Verbale del segretario del vescovo sulla visita pastorale alla parrocchia di Cerveteri, 29 e 30 maggio 1949. Anche riguardo la parrocchia di Isola Farnese si annotava: “L’arciprete parroco è molto buono di per sé, pio e colto: però non sa mettere le sue doti a servizio delle anime e non fa nulla per attirarle, di modo che soprattutto nel borgo dove vive l’Isola Farnese propriamente detta regna la più grande freddezza spirituale, con assenteismo quasi completo dalla Chiesa e noncuranza dei doveri religiosi, anche da parte dei piccoli” (Verbale sulla visita pastorale alla parrocchia di Isola Farnese, 12 e 13 maggio 1950, in AVP, come sopra).

²⁷ AVP, pos. III, sez. B, fasc. Card. Eugenio Tisserant, rep. 4, Verbale sulla visita alla parrocchia di Castelnuovo di Porto, 8-9 dicembre 1948.

per risparmio di riflessione, [...] sarebbe per il pastore di anime un segno di colpevole e anche ridicola incompienza”²⁸. E ancora nel 1957 scriveva: “Oggi il custode della Casa di Dio non può dormire, il coltivatore della vigna di Cristo non può stare inoperoso”, ma ha il dovere di “approfondire la scienza delle cose sacre, in modo da poter seguire, ben fermi nei principi del dogma cattolico e radicati nella verità, lo sviluppo del pensiero, l’evolversi della cultura umana, sia nel campo filosofico e letterario, che, soprattutto, in quello scientifico e sociale, nel quale si stanno constatando profondi mutamenti che influenzano radicalmente la vita religiosa”²⁹.

Una solida formazione spirituale e intellettuale erano dunque per il vescovo presupposti indispensabili per lo svolgimento di un buon ministero sacerdotale e di un’efficiente opera pastorale. Per questo controllava di persona che i suoi confratelli partecipassero regolarmente agli esercizi spirituali³⁰, alle conferenze generali del clero e alle assemblee mensili dei vicari foranei. Le conferenze generali erano il luogo privilegiato di scambio tra il vescovo e i suoi confratelli, dove venivano approfonditi temi che andavano dalla teologia dogmatica alla liturgia e alla storia ecclesiastica³¹.

Nella sua penultima lettera pastorale del marzo 1966, Eugène Tisserant tornò ancora una volta sui problemi che affliggevano il clero, ricordando come il Concilio Vaticano II avesse apportato non poche riforme al ministero sacerdotale. Era infatti stato ufficialmente eliminato il principio dell’inamovibilità dei parroci. Allo stesso tempo i vescovi delle diocesi dove le vocazioni fiorivano, erano invitati a promuovere il trasferimento dei loro sacerdoti verso le sedi dove invece il personale ecclesiastico scarseggiava. Per il nostro cardinale era fondamentale che si sviluppasse una maggiore solidarietà fra i confratelli. Questi – scriveva – “devono aiutarsi a vicenda, specialmente in certi compiti di ministero e in quelle circostanze che possono ostacolare la loro azione, rendendo più difficile la loro vita materiale o metterli in angustie morali”³². Nella stessa lettera sottolineò anche l’importanza delle riforme conciliari che riguardavano la formazione sacerdotale. Tisserant insisteva sul fatto che gli allievi dovessero ricevere già nei seminari minori una buona preparazione umanistica e scientifica, dovendo poi in seguito “progredire simultaneamente nella formazione

²⁸ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 25 settembre 1953.

²⁹ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 11 febbraio 1957.

³⁰ La pratica degli esercizi spirituali era stata introdotta da Sant’Ignazio di Loyola. Il codice di diritto canonico del 1917 prescriveva ai preti di seguirli almeno una volta ogni tre anni.

³¹ A partire dal 1951 le Conferenze generali del clero ebbero luogo due volte l’anno: in primavera e in autunno, in modo da poter effettuare un bilancio dell’anno trascorso e tracciare il programma di lavoro per quello seguente. La prima conferenza generale del clero di Porto-Santa Rufina si tenne il 21 novembre 1946 e tutti i preti della diocesi furono invitati a parteciparvi con una circolare straordinaria.

³² Tisserant, Conclusione del Concilio Vaticano II, 12.

intellettuale e in quella spirituale, con riferimento continuo alla vita pastorale”. Ma cosa più importante di tutte, ammoniva l’ormai vecchio pastore, era “Che i futuri sacerdoti sappiano di non essere destinati né al dominio, né agli onori, e capiscano che la loro vita dovrà trascorrere con un modesto tenore di vita, con uno spirito di abnegazione, che sarà loro connaturale se mediteranno spesso su Gesù nato povero e morto crocefisso e nudo per la salvezza del genere umano”³³.

3. L’impegno sociale e ‘politico’ del clero diocesano

3.1. Per una maggiore attenzione alle problematiche del mondo del lavoro

Oltre ad agire in campo spirituale e pastorale, il sacerdote, affinché la sua missione potesse esplicarsi “in maniera sempre più completa e proficua”, non poteva rimanere estraneo alle problematiche e alle rivendicazioni dei lavoratori³⁴. Questa esigenza, come si legge nella circolare diocesana per la conferenza generale del clero del 1949, era quanto mai impellente in un momento in cui la lotta dei partiti marxisti contro la Chiesa era passata dal terreno dell’ideologia politica all’ambito del lavoro. “E’ quindi vostro dovere – affermò il vescovo – ribattere, anzi, precedere, gli avversari proprio su questo terreno [...] Il vostro compito, reverendi Confratelli, pur senza invadere o interferire nel campo particolare o tecnico delle questioni operaie e sindacali, è di portare su di esse la luce della giustizia, della morale, della cristiana carità, in modo che i fedeli conoscano le soluzioni e gl’indirizzi che si prospettano alla coscienza cristiana del lavoratore”³⁵. Spesso, ribadì ancora Tisserant, l’equivoco che il clero fosse opposto al mondo operaio e che difendesse il “capitalismo viziato” aveva allontanato molti fedeli dalla chiesa, spingendoli ad aderire al comunismo e alle sue organizzazioni. Di qui anche l’importanza di integrare maggiormente le associazioni sindacali nell’ambito parrocchiale. Punto questo, su cui il vescovo era già intervenuto in una circolare dell’anno precedente. Alle ACLI (Associazioni Cattoliche dei Lavoratori Italiani) non spettava solo la difesa dei diritti dei lavoratori, ma anche l’organizzazione – per così dire – di tutti gli aspetti della loro vita. Dovevano infatti provvedere ad “educare ed

³³ Op. cit., 13.

³⁴ Abbiamo già visto nel capitolo sulla pratica religiosa nella diocesi di Porto-S. Rufina, che il vescovo Tisserant mostrava grande comprensione per le spesso difficili condizioni di vita e di lavoro dei suoi fedeli. Ed allo stesso tempo, rivolgeva gravi parole di rimprovero ai datori di lavoro che sfruttavano i loro impiegati, costringendoli spesso a lavorare anche di domenica. Il suo, dunque, era prima di tutto un interesse pastorale e che rientrava nel tradizionale concetto di “giustizia sociale” della chiesa cattolica.

³⁵ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 3/1949, “Ai reverendi parroci e sacerdoti della diocesi”, 3.

elevare religiosamente, moralmente, socialmente, culturalmente i lavoratori, difenderne la libertà della fede e della morale cattolica negli ambienti di lavoro”, oltre a promuovere tutte le iniziative opportune di carattere assistenziale [...] e di carattere ricreativo, artistico, turistico, sportivo, ecc., che rispondono alle attuali e legittime necessità e aspirazioni dei lavoratori”³⁶. L’impegno del clero a favore e in difesa dei lavoratori, era dunque dettato in primis da esigenze pastorali. Tuttavia nel secondo dopoguerra, in conseguenza dell’evoluzione politica del paese, si collegò sempre più concretamente alla lotta contro il comunismo.

3.2. *La decisa condanna del materialismo ateo e del comunismo*³⁷

Nelle lettere pastorali di Tisserant emerge più volte la preoccupazione per il diffondersi nella diocesi di dottrine materialistiche negatrici dell’esistenza di Dio e in opposizione con i principi fondamentali della fede cristiana. Ed è a questa preoccupazione che va ricollegato l’anticomunismo del vescovo di Porto-Santa Rufina. Più che di una lotta contro partiti specifici, si può parlare soprattutto di una condanna: del materialismo ateo e delle ideologie ad esso connesse³⁸. Già nella sua prima missiva pastorale, Tisserant aveva raccomandato ai fedeli di diffidare di coloro che affermavano l’inutilità della religione nella società moderna, ricordando quali catastrofi l’umanità che si era allontanata da Dio avesse prodotto³⁹. Secondo il cardinale francese era fondamentale soprattutto combattere contro l’ignoranza delle persone in materia religiosa, attraverso la predicazione e l’insegnamento del vangelo. Secondo lui, infatti, se i fedeli si avvicinavano sempre più ai partiti di ispirazione marxista, era perché non avevano una profonda conoscenza dei fondamenti della dottrina cristiana e della propria fede⁴⁰. Sul tema della persecuzione contro la religione da parte dei partiti di ispirazione marxista il vescovo intervenne anche nella lettera pastorale per la Quaresima del 1949, dove prendeva spunto dalla difficile situazione vissuta dalla chiesa nei paesi della cortina di ferro, e vi ritornò nella missiva del 1951. Qui riaffermò ancora una volta

³⁶ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 1 giugno 1948, 3.

³⁷ Sul rapporto tra chiesa e politica si veda in particolare Alfonso Prandi, *Chiesa e politica. La gerarchia e l’impegno politico dei cattolici in Italia*, Bologna 1968 e Vittorio De Marco, *Le barricate invisibili. La chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)*, Galatina 1994.

³⁸ Cfr., in particolare, le lettere pastorali per la Quaresima del 1952 e del 1953.

³⁹ Cfr. *Fede, speranza e carità*, prima LP, 25 marzo 1946.

⁴⁰ Si legga, al proposito, quanto affermato nella CD del 5 aprile 1948: “l’ignoranza religiosa è causa non secondaria dei tanti mali che travagliano il mondo”. E perciò, scriveva Tisserant, il dovere principale dei sacerdoti doveva essere quello di “predicare, insegnare, comunicare la verità mediante la volgarizzazione della Divina parola affinché i fedeli conoscano bene Iddio, credano rettamente nei suoi misteri, nella Sua bontà e misericordia, nella Provvidenza, nel Paradiso, ammirino le Sue eccelse perfezioni e bellezze, e sappiano trovare la via dell’eterna salvezza”.

l'incompatibilità tra "la civiltà cristiana e il materialismo ateo", ricordando che la chiesa aveva sempre avuto a cuore le questioni dei lavoratori. Al proposito citò gli interventi in materia sociale di Leone XIII, di Pio XI e Pio XII. "Non è vero – scriveva Eugène Tisserant – che il pensiero della salvezza delle anime la [chiesa, *ndr*] renda impassibile di fronte alle difficoltà della vita terrena: Essa richiede per tutti i suoi figli condizioni di benessere fisico tali da permettere e favorire il loro perfezionamento morale e religioso". Ma per il nostro vescovo, tutti gli sforzi intrapresi per migliorare le condizioni esistenziali della popolazione sarebbero risultati vani, se non fossero stati accompagnati da una "seria riforma dei costumi e dalla restaurazione della morale cristiana"⁴¹. Faceva quindi esplicito riferimento alla necessità di un maggiore spirito di carità cristiana e di giustizia, contro le speculazioni e l'aumento arbitrario dei prezzi che si era verificato alla fine del conflitto mondiale, a danno soprattutto delle classi meno avvantaggiate. Tutti i parrocchiani venivano infatti invitati a mostrare una maggiore generosità nei confronti dei più bisognosi e, a chi ne aveva le possibilità, si chiedeva di fornire ai disoccupati un lavoro stabile e correttamente retribuito. Nella pastorale del 1957, Tisserant si riferì nuovamente ai paesi dell'Europa orientale e alle difficili condizioni di vita dei lavoratori. In quei paesi la chiesa, scriveva l'alto prelato, "deve logicamente occuparsi della eventuale oppressione dei lavoratori da parte dei datori di lavoro e condannare, come ha fatto più volte negli ultimi anni, il regime di schiavitù imposto, al di là della cortina di ferro, a migliaia di milioni di esseri umani, privati della loro libertà e condannati a condizioni disumane di lavoro"⁴².

L'anticomunismo di Tisserant non è certo un'eccezione e accomuna la maggior parte dei vescovi italiani del secondo dopoguerra. Da non dimenticare, al riguardo, la forte impressione che suscitava la difficile situazione vissuta dai cattolici nei paesi della cortina di ferro, dove si vedevano negato ogni diritto di professare la loro fede. Nel luglio del 1949, inoltre, il S. Ufficio aveva decretato ufficialmente la scomunica del comunismo⁴³. A ciò si aggiunga, poi, che il partito comunista italiano era uscito sempre

⁴¹ Persecuzione marxista contro il Cattolicesimo. LP per la Quaresima 1951, 25 febbraio 1951, 21.

⁴² Il settimo comandamento. LP per la Quaresima 1957, 24 febbraio 1957.

⁴³ Uno degli effetti principali della scomunica sarà quello di impegnare in maniera più concreta i vescovi nella lotta contro la diffusione del partito comunista nelle loro diocesi. Il tema centrale del secondo convegno dei vescovi laziali (svoltosi il 9 febbraio 1950), per esempio, fu proprio quello della propaganda comunista. Come si legge nella relazione sul convegno: "Scopo della riunione era di rilevare la situazione delle diverse Diocesi in quanto alla propaganda comunista, riferire quale effetto abbia sortito il decreto del S. Ufficio contro il Comunismo, dare un giudizio circa l'attività della Democrazia Cristiana, denunciare eventuale propaganda protestante". Sulla diocesi di Porto-S. Rufina si scriveva: "Della nostra diocesi ho creduto di dover dire che il Comunismo è poco attivo eccetto nei due centri di Fiumicino e Maccarese; in questa ultima località meno giustificato per il fatto che generalmente la popolazione ha lavoro e buon trattamento. Ho fatto rilevare l'ottimo effetto ottenuto con la Peregrinatio Mariae, col ritorno ai sacramenti di moltissimi inveterati assenti. Nessuna propaganda protestante; poca attività al

molto rafforzato dalle varie prove elettorali che ebbero luogo dalla fine degli anni quaranta all'inizio del 1960, rappresentando quindi una 'minaccia' ben reale per la Democrazia Cristiana e, indirettamente, anche per la chiesa cattolica⁴⁴.

3.3. *Il comportamento elettorale dei fedeli di Porto-Santa Rufina e gli interventi del vescovo*⁴⁵

Durante gli anni dell'episcopato di Tisserant, la popolazione di Porto-Santa Rufina fu chiamata più volte ad esprimere il suo voto. Oltre al referendum costituzionale (1946) e alle elezioni per la Costituente, i fedeli della diocesi suburbicaria si recarono alle urne per quattro scrutini politici (1948, 1953, 1958 e 1963) ed altrettanti municipali (1952, 1956, 1960, 1964)⁴⁶. E fu soprattutto in occasione di queste scadenze elettorali, che il vescovo dette al clero indicazioni su come orientare i fedeli nelle scelte politiche. Alla vigilia delle amministrative del 1952, per esempio, Tisserant sottolineò come fosse importante indirizzare le persone a votare per quei partiti che difendevano i principi cristiani. Bisognava prima di tutto ricordare al cristiano che doveva "votare bene, cioè secondo coscienza", ovvero accordare la sua preferenza a quel partito o lista di candidati "che realmente rispetta, difende, applica i postulati della Religione Cattolica, in campo

presente della DC" (cfr. AVP, pos. II: Cardinali e Vescovi, sez. D: Conferenze episcopali, fald. 10: Conferenza episcopale laziale, Relazione CE Lazio, 9 febbraio 1950).

⁴⁴ A titolo di esempio, si consideri che il Partito Comunista Italiano (PCI) aveva raccolto il 18,9% dei voti alle elezioni del 1946, il 31% nel 1948 (in alleanza con il partito socialista), il 22,6% nel 1953, il 22,7% nel 1958 e il 25,3% nel 1963.

⁴⁵ Per quanto riguarda l'andamento del voto nella nostra diocesi suburbicaria, ci si è basati sui dati riportati nel questionario della terza visita pastorale del vescovo. Qui si domandava infatti ai vari parroci di indicare con precisione le preferenze che i differenti partiti avevano ottenuto nelle elezioni politiche e amministrative. In generale risulta piuttosto difficile analizzare il comportamento di voto degli abitanti di una diocesi, visto che questa non corrisponde ad alcuna ripartizione elettorale. Nel sistema italiano, un collegio elettorale può infatti estendersi sul territorio di due diocesi differenti. Per un approfondimento della questione, si consulti il saggio di Philippe Foro "Les diocèses de Porto Santa et Rufina et Ostie: évolution sous l'épiscopat d' Eugène Tisserant", in: *Le cardinal Eugène Tisserant, in particolare* 138-143.

⁴⁶ Per capire la situazione politica della diocesi di Porto-Santa Rufina, non si può prescindere da qualche accenno a quella nazionale. Dopo il Referendum del 2 giugno 1946, nel quale il 54,3% degli Italiani si era espresso a favore della Repubblica (il 45,7% per la monarchia), la scena politica del paese era stata dominata dalla Democrazia Cristiana. Dopo infatti la breve parentesi di un governo di unità nazionale (DC+PSI+PCI), il grande successo del partito di ispirazione cristiana alle elezioni politiche del 18 aprile 1948 (48,5% dei voti) permise ad Alcide De Gasperi di formare un governo di centro con i Liberali, i Repubblicani, e i Socialdemocratici. In seguito, il mancato ottenimento della maggioranza assoluta determinò la crisi della formula centrista e le dimissioni di De Gasperi. Il decennio successivo (1953-1963) fu dominato dal caos politico e dal susseguirsi di dodici differenti governi. A partire dal 1959 e dopo la nomina di Aldo Moro alla segreteria della Democrazia Cristiana, si inaugurò una fase politica di apertura a sinistra. Il 17 dicembre 1963 si formò il primo governo con la partecipazione, oltre ovviamente ai partiti di centro, dei socialisti. Moro rimarrà Presidente del Consiglio durante i tre governi di centro-sinistra, fino al giugno 1968. Per un discorso più ampio sulla politica italiana del secondo dopoguerra, si veda Giovanni Sabbatucci e Vittorio Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia. La Repubblica*, vol. 5, Roma-Bari 1997. In particolare si consultino il cap. 1: "Le origini dell'Italia repubblicana (1943-1948) e il cap. 2 "I partiti e la politica dal 1948 al 1963".

pubblico, economico, commerciale, amministrativo, sindacale, politico; nazionale e internazionale; nella legislazione che riguarda il culto, il matrimonio, la famiglia, la scuola”. La logica conseguenza era che i partiti che professavano dottrine atee e materialistiche fossero “esclusi ‘a priori’”⁴⁷. Dunque i sacerdoti, pur dovendosi astenere “da fare politica di partito”, dovevano ben istruire i loro fedeli su quali fossero “i negatori di Dio, gli avversari della Religione e della Chiesa, i profanatori dei sacrosanti diritti delle coscienze”, attenendosi scrupolosamente alle direttive dei loro superiori. “Sia pure ben chiaro che il sacerdote, – sottolineava Tisserant – qualunque possa essere la sua personale opinione, nel suo ufficio rappresenta l’Autorità Ecclesiastica. Perciò deve rendere note tutte le disposizioni che il vescovo invia ai fedeli, ricordando che l’omissione, per qualunque ragione: paura, diversità di vedute, quieto vivere, inutilità, ecc., è grave violazione della disciplina ecclesiastica”⁴⁸. Il suo richiamo si faceva poi ancora più duro quando affermava che i parrocchiani che avessero favorito il propagarsi del social-comunismo si sarebbero esposti “alla perversione e alla perdita della fede”. Inoltre, “cooperando alla diffusione di dottrine false, alla negazione delle verità religiose, alla lotta contro Dio e la sua Chiesa, al trionfo dell’immoralità, al disordine e all’anarchia della famiglia, del paese e dello Stato [...]”, non potevano essere ammessi ai Sacramenti⁴⁹.

Nonostante le indicazioni impartite ai fedeli, i risultati delle elezioni amministrative del 1952 non soddisfecero il vescovo, il quale espresse il suo disappunto nella circolare diocesana dell’anno successivo. “La constatazione più dolorosa – scrisse – è che un notevole numero di fedeli, pur professando la loro fede cristiana, abbia chiuso gli orecchi ai moniti gravi della Gerarchia. Al di là del pur preoccupante aspetto elettorale della questione, rattrista e induce a riflettere la vista di questa specie di sdoppiamento di coscienza di anime che senza voler rinnegare la loro fede perdono il

⁴⁷ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 13/3 maggio 1952, 2. Le elezioni amministrative del 1952 erano molto importanti per tutta la regione. Anche gli altri vescovi del Lazio avevano istruito il clero sul dovere di “insistere [con i fedeli] sull’obbligo di partecipare alle elezioni dando il proprio voto ai candidati o partiti che hanno dato sicure prove di rispettare al Chiesa, la sua dottrina e i suoi diritti”. In secondo luogo, il clero si legge nella stessa relazione ‘riservata’ “dovrà insistere mettere in guardia i fedeli sui pericoli di favorire i partiti che professano idee incompatibili coi principi della dottrina e della morale cristiana” (cfr. AVP, pos. II, sezione D, fald. 10, Relazione CE Lazio, 12 febbraio 1951). In seguito al loro quarto convegno (11-12 marzo 1953), i vescovi del Lazio promulgarono una dichiarazione collettiva sul voto. Qui si legge: “[...] I Vescovi debbono ricordare ai fedeli che il comunismo opprime la giusta libertà umana ed è radicalmente ostile al cristianesimo. [...] I fedeli devono inoltre ricordare che nelle presenti circostanze qualsiasi dispersione di voti potrebbe aprire al comunismo la strada al potere e alla dittatura. Di conseguenza al dovere di votare si unisce quello di votare bene, non disperdendo voti ma concentrandoli su coloro che danno maggiore affidamento nei riguardi della dottrina e della pratica cristiana” (cfr. AVP, pos. II, sez. D, fald. 10, Dichiarazione dei vescovi del Lazio, 1).

⁴⁸ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 13/3 maggio 1952, 3.

⁴⁹ *Ibidem*, 4.

contatto con l'attività magistrale e disciplinare della Chiesa". Interessante è il fatto che, secondo il vescovo, le cause di questo atteggiamento andavano ricercate – come abbiamo già visto anche in precedenza – “nella troppo deficiente istruzione religiosa e nella mancata partecipazione di tanti fedeli al flusso vitale di una alacre attività pastorale”. Chiedeva quindi ai parroci di impegnarsi maggiormente nell'educazione religiosa della popolazione e nell'opera di “vitalizzazione della parrocchie”. Questa doveva essere raggiunta attraverso lo sviluppo di una “seria organizzazione di Associazioni che molteplichino gli apostoli e vi permetta di non dover personalmente svolgere attività o assumere atteggiamenti che, è doveroso confessarlo, finiscono per urtare i fedeli e quindi concludono a effetti opposti agli sperati [...]”⁵⁰. Il vescovo intervenne nuovamente in campo politico per la prima volta in una lettera pastorale alla vigilia delle elezioni amministrative del 27 e 28 maggio 1956. Così ammonì i fedeli: “Non crediate che sia indifferente l'etichetta sotto la quale si presentano i candidati, in periodo di elezioni. Datevi cura di informarvi dei programmi e della personalità dei candidati. Coloro che professano le dottrine marxiste [...] debbono essere scartati senz'altro perché prigionieri di partiti che sono i più accaniti nemici della vostra libertà e della salvezza della vostra anima”⁵¹. E ancora nelle righe conclusive: “Scrivendo alla vigilia di una campagna elettorale al termine della quale dovete dare tutti il vostro voto, sotto pena di mancare gravemente al vostro dovere, vi domando di comportarvi sempre da buoni cristiani, caritatevoli sì verso le persone, ma nemici imperterriti di tutte le ideologie false e sovversive, decisi a dare il vostro voto solamente a coloro che vi danno garanzie sicure di un atteggiamento rispettoso e devoto verso la religione, la famiglia, la patria. Ciò fa parte del programma generale che vi ho sempre presentato e raccomandato: ricercare il miglioramento sociale per mezzo della riforma e del progresso individuale”⁵².

Nonostante i chiari richiami del vescovo, tuttavia negli anni successivi i fedeli di Porto-S. Rufina si allontanarono sempre più dalle indicazioni della chiesa in materia di voto, come risulta dalle preferenze espresse dai diocesani nelle elezioni politiche del 1958⁵³ e nelle amministrative del 1960⁵⁴. In più della metà (17) delle 32 parrocchie che

⁵⁰ AVP, pos. IV, sez. B, fald. 116, fasc. B1, rep. 3, CD 37/25 settembre 1953, 3.

⁵¹ Dieci anni di episcopato, 27-28.

⁵² Op. cit., 28.

⁵³ Dai dati analizzati da Philippe Foro (*Les diocèses de Porto et Santa Rufina*, cit.) è risultato che nelle elezioni politiche del 1953 la popolazione diocesana era piuttosto divisa dal punto di vista elettorale. Mentre infatti il collegio 6 – che raggruppava alcuni quartieri di Roma (Testaccio, Santa Saba, Ostiense, Portuense, Gianicolense) e determinate zone diocesane (Ostia, Lido e Maccarese) – aveva votato in maggioranza per le forze della sinistra, invece il collegio che comprendeva zone a cavallo tra la capitale

nel 1958 avevano fornito i risultati elettorali, la maggioranza della popolazione aveva infatti votato a favore dei partiti di sinistra (Partito Comunista Italiano e Partito Socialista Italiano). Nelle restanti 15, invece, si aveva avuto la predominanza della Democrazia Cristiana (DC) e dei partiti raggruppati nella lista di centro-destra. Anche nelle elezioni amministrative del 1960 l'elettorato era risultato piuttosto diviso. In 18 delle 34 parrocchie per le quali si dispone di dati, era stata infatti scelta la coalizione PCI+PSI⁵⁵. La situazione politica della diocesi di Porto-Santa Rufina nel secondo dopoguerra appare dunque caratterizzata da una certa polarizzazione. La sua popolazione si mostrò infatti meno compattata di quanto ci si sarebbe potuti aspettare attorno al partito di ispirazione cattolica, nonostante le indicazioni elettorali del clero e i moniti del vescovo contro i partiti neo-pagani nemici della religione. Segno, questo, che la chiesa aveva una presa sempre minore sul comportamento (perlomeno quello elettorale) delle persone. Negli anni del secondo dopoguerra la popolazione della nostra diocesi, con le sue espressioni di voto, iniziò a mostrare una sorta di scissione tra vita privata – e quindi convinzioni religiose – e vita pubblica.

(Borgo, Prati, Flaminio, Della Vittoria) e la diocesi (Suburbio e Isola Farnese) tendeva più verso le forze di destra.

⁵⁴ I dati qui presentati sono desunti dai questionari sulla terza visita pastorale del vescovo. Sulle 36 parrocchie che avevano ricevuto la visita dell'alto prelato, 32 avevano fornito i risultati elettorali richiesti dalla diocesi.

⁵⁵ Si possono approfondire i dati sulle municipali del 1960 con l'analisi fatta da Philippe Foro dei risultati espressi nei collegi elettorali 4 (Maccarese), 6 (Cesano e Isola Farnese) e 15 (Ostia antica e Fiumicino). Come prima caratteristica: pur risultando la DC il partito più forte, tuttavia nei collegi presenti sul territorio diocesano questa raggiunge una percentuale decisamente inferiore alla media nazionale (40,3%). Nello specifico: 37,1% a Cesano-Isola Farnese, 33,5% a Maccarese, 33,2% a Fiumicino-Ostia antica. Il PCI e il PSI, invece, sono al di sopra dei loro risultati nazionali, riportando nel collegio di Cesano-Isola Farnese rispettivamente il 25,6% e il 14%, in quello di Maccarese il 28% e il 16%, infine a Fiumicino-Ostia Antica il 27,9% e il 15,3%. Da sottolineare anche i risultati piuttosto buoni del partito di destra Movimento Sociale Italiano, che nel collegio Fiumicino-Ostia antica raggiunge addirittura il 14,2%.

CAPITOLO V

QUALCHE CENNO ALLA SITUAZIONE RELIGIOSO-PASTORALE DI ROMA E DELLA SUA PERIFERIA NEL SECONDO DOPOGUERRA¹

La nostra analisi della diocesi di Porto-S. Rufina non sarebbe del tutto completa se non accennassimo, seppur brevemente, alla situazione religiosa della diocesi di Roma². Come abbiamo infatti più volte affermato nei capitoli precedenti, per la sua particolare situazione geografica e amministrativa, la diocesi suburbicaria entra, per così dire, in quella romana e quest'ultima, soprattutto in conseguenza della crescente urbanizzazione negli anni del secondo dopoguerra, si espanse sempre più verso il litorale laziale e la campagna romana. Questa compenetrazione non avveniva però solo sul piano territoriale. Si è già parlato a lungo in precedenza di una certa dipendenza economica della regione laziale dalla sua capitale. Da non dimenticare, inoltre, come sottolinea Andrea Riccardi, che Roma esercitò in questi anni “una certa preminenza, anche dal punto di vista ecclesiastico” sul Lazio³. Questo rapporto di subordinazione del Lazio a Roma ha radici politiche e sociali antiche che risalgono alla formazione dello Stato pontificio, si rafforzarono con la proclamazione di Roma capitale e poi negli anni del secondo dopoguerra. In questo periodo, infatti, con l'avanzare dell'urbanizzazione ed il conseguente spopolamento delle campagne, si accrebbe la popolazione di Roma e diminuì invece quella delle diocesi laziali. Basta infatti ricordare che anche una buona parte della popolazione della diocesi di Porto-Santa Rufina immigrò in questi anni verso la capitale, o vi si recò quotidianamente in cerca di lavoro⁴. Il riversarsi di questa massa di persone – piuttosto eterogenea per provenienza e abitudini – nella città, contribuì non solo a

¹ In base ai dati dell'Annuario Pontificio del 2009, la diocesi di Roma si estende su di una superficie di 881 Km², comprende 2.816 abitanti, 336 parrocchie, 1.751 sacerdoti secolari e 4.185 sacerdoti regolari (più 110 diaconi permanenti).

² Sul tema si consulti anche Alberto Caracciolo, *Centralità di Roma: immagine, immagini, tendenze*, in: *Storia d'Italia. Le regioni: Il Lazio*, 561-596. L'autore afferma infatti che non è possibile tenere separati gli accadimenti e i fenomeni che riguardano Roma da quelli della regione nella quale la capitale si trova. Per riprendere le sue parole: “[...] il discorso antico su questa ‘città’ di impiegati [...] va visto come qualcosa che non si esaurisce dentro o intorno alle mura, ma che anzi si ripercuote in cerchi concentrici sul territorio circostante: come scambio di persone, come gerarchia di valori, come modello di cultura. Ed è in questo senso che ‘Roma capitale’ [...] è un fenomeno che va letto come parte integrante di tutto rilievo della storia nazionale e europea e, nel nostro caso, della storia di quella regione più prossima a Roma che si è convenuto chiamare Lazio” (Op. cit., 578).

³ Andrea Riccardi, *Curia, parrocchie e popolo di Dio*, 189.

⁴ Per un quadro generale delle migrazioni interne in Italia, cfr. Antonio Golino, *Migrazioni interne, distribuzione della popolazione e urbanizzazione in Italia*, in: Gianfausto Rosoli (a cura di), *Un secolo di emigrazione italiana, 1876-1976*, Roma 1978, 153-187.

modificarne la sua struttura ecclesiastica, dando impulso alla costruzione di nuove parrocchie, ma pose nuove problematiche alla pastorale cittadina. Il tono religioso della capitale ne risentì spesso in maniera negativa, soprattutto – ma non solo – nelle zone periferiche. I nuovi arrivati, infatti, persi i principali punti di riferimento morale e religioso che la loro comunità di origine gli offriva, di solito si allontanavano dalla chiesa e dalla pratica della religione. Nella maggioranza dei casi non si riconoscevano nel modo di pensare e di vivere dell’ambiente urbano, dovendosi spesso confrontare anche con difficili situazioni lavorative e precarie condizioni esistenziali. La nostra attenzione sarà dunque concentrata soprattutto sulla situazione religiosa delle parrocchie della periferia e dei quartieri di nuova espansione, anche in considerazione di quanto affermarono il clero e gli amministratori della chiesa romana di questi anni⁵.

1. La città cambia volto

Pur riferendosi anche ad anni lontani dal nostro periodo di ricerca, ci sembra che le parole del sociologo Franco Ferrarotti, che tanto si è occupato delle problematiche legate all’ambito urbano e alle classi sociali, diano un quadro sintetico delle trasformazioni attraversate da Roma a partire dalla metà del XX secolo e ci aiutino ad introdurre il nostro argomento. Così scrive Ferrarotti: “Nel corso degli ultimi cinquant’anni, dal 1945 al 1999, si è registrata a Roma un’evoluzione profonda che ha coinvolto le strutture formali e il costume. Dalla Roma del primissimo dopoguerra – quella del ‘mercato nero’ e delle traballanti camionette che all’epoca sostituivano i mezzi di trasporto pubblici –, dalla Roma ferita città aperta di Roberto Rossellini e di Ladri di biciclette di Vittorio De Sica, siamo via via passati attraverso la speculazione edilizia selvaggia e il boom della Dolce vita di Federico Fellini per giungere alla Roma del primo centro-sinistra e quindi della lotta alla corruzione politica di ‘Mani pulite’ fino alla Roma di oggi”⁶.

⁵ Questo capitolo si basa infatti in buona parte sui documenti pubblicati nel “Bollettino del Clero Romano” (BCR), organo ufficiale della diocesi di Roma. Abbiamo preso in considerazione soprattutto gli atti ufficiali del papa (nella sua veste di vescovo di Roma) e del cardinale vicario, le lettere di parroci e i resoconti pastorali sulle parrocchie della capitale negli anni dal 1944 al 1962 – fino all’apertura del concilio ecumenico. In seguito il Bollettino cambia nome in “Rivista Diocesana Romana”.

⁶ Franco Ferrarotti, *Tendenze evolutive*, in: *Storia di Roma dall’antichità a oggi*. Roma del Duemila, a cura di Luigi De Rosa, Roma-Bari, 2000, 225-250, qui 226. Si veda anche l’opera precedente dello stesso Ferrarotti, *Roma da capitale a Periferia*, Roma-Bari 1979. Anche Emile Pin, che negli anni Settanta aveva pubblicato una ricerca su “La religiosità dei Romani” (Bologna 1975), sosteneva che la città aveva profondamente mutato il suo volto soprattutto a partire dalla metà degli anni Cinquanta. Per riprendere le sue parole: “Dopo la seconda guerra mondiale la situazione a Roma rimaneva press’a poco la stessa, almeno sino all’epoca delle grandi migrazioni; quella delle popolazioni vicine e quella delle automobili [...]. E’ fra il 1955 e il 1965 che Roma ha cambiato più radicalmente di aspetto. Quartieri nuovi sono sorti

1.1. Esplosione demografica e urbanizzazione⁷

Roma – come abbiamo affermato a più riprese nei capitoli precedenti – subito dopo la guerra diventò il principale punto di approdo di molti emigrati della campagna laziale. Questi abbandonavano infatti le loro comunità rurali nella speranza di trovare migliori condizioni di vita e di guadagno nella capitale. Come prima conseguenza diretta, si ebbe la crescita a dismisura della popolazione romana ed il sorgere di nuovi quartieri insediativi per accogliere le migliaia di immigrati che arrivavano ogni giorno in città⁸. Dalla proclamazione del Regno d'Italia (1860) al 1960 la popolazione della capitale era più che decuplicata (da 184.049 a 2.048.847 abitanti), mentre quella totale italiana nello stesso periodo non era nemmeno raddoppiata (da 26.128.000 a 51.151.000 unità)⁹. L'esplosione demografica fu particolarmente intensa soprattutto nel secondo dopoguerra, quando gli abitanti di Roma passarono dai 1.498.000 del 1944 ai 2.911.000 del 1979. Negli anni Cinquanta il tasso annuo di crescita della popolazione romana si aggirava già attorno al 2,9%. Venendo alle cifre, tra il 1951 e il 1971 le persone residenti nella capitale passarono da 1 milione e 661 mila a 2 milioni e 781 mila. Nel secondo dopoguerra, dunque, l'agglomerato urbano di Roma aveva vissuto un'esplosione demografica che non aveva pari nel resto d'Italia (cfr. la tabella n. 1).

tutt'attorno. Chiese sono state costruite nei nuovi quartieri, ma la vecchia devozione non si trovava più a suo agio in questi capannoni di cemento. Le vie sono state addomesticate, poi tiranneggiate da automobili" (Op. cit., 20).

⁷ Per questo paragrafo ci è stato particolarmente utile il saggio di Antonio Golini, *La popolazione*, in: *Storia di Roma*, 119-157. Per approfondire poi l'aspetto della pianificazione urbanistica, si legga nello stesso volume sulla storia di Roma anche il contributo di Paolo Alvarello, *L'urbanizzazione*, 159-2001. Sulle strategie urbanistiche per la capitale si veda anche lo studio di Mario Manieri Elia, *Roma capitale: strategie urbane e uso delle memorie*, in: *AAVV, Storia d'Italia, le regioni. Il Lazio*, 513-557.

⁸ Secondo il già citato Alvarello, la pianificazione urbanistica di Roma nel dopoguerra si realizza essenzialmente secondo due modalità: "[...] la 'densificazione' edilizia della trama di piano delineate nel 1931, e l'espansione di insediamenti al di fuori del piano, che vanno ad aggiungersi a quelli già esistenti. L'una e l'altra motivate sempre dalla perdurante crisi degli alloggi e dell'occupazione, e gestite di fatto con ampi margini di discrezionalità, di favoritismo e di vera e propria collusione, quando non di corruzione [...]" (166).

⁹ I dati sono stati ripresi dall'articolo *Sviluppo demografico e topografico della città di Roma negli ultimi cento anni*, in: *Rivista Diocesana di Roma (prima Bollettino del Clero Romano)*, a. II, 4(1961), 259-266; e continuazione nel numero del 5(1961), 327-333. Secondo Antonio Golini, a partire dalla formazione del Regno d'Italia, Roma ha conosciuto essenzialmente tre fasi di esplosione demografica: fra il 1871 e il 1901 la popolazione era raddoppiata, passando da 212 mila a 422 mila abitanti; un ulteriore raddoppio ebbe luogo durante il fascismo, quando i romani passarono dai 660 mila del 1921 a 1 milione e 150 del 1936; il terzo periodo di crescita avvenne nel secondo dopoguerra, come abbiamo illustrato nel testo.

Tab. 1: Popolazione dei grandi agglomerati urbani in Italia 1950-1980

	1950	1960	1970	1980
Firenze	648	771	907	903
Genova	908	1.033	1.053	943
Milano	3.633	4.504	5.528	5.334
Napoli	2.750	3.192	3.593	3.594
Roma	1.566	2.330	2.907	3.019
Torino	880	1.250	1.620	1.598

Fonte: *Population Division* delle Nazioni Unite, 1998 (in: Golino, La popolazione, 150)

Ciò fu dovuto principalmente all'immigrazione proveniente dal resto d'Italia, in particolare dal Mezzogiorno¹⁰. Si pensi, al riguardo, che se fino al 1920 gli immigrati stabili che arrivavano a Roma non superavano i 20.000 l'anno, nel 1959 ammontavano ormai a 63.000. Nel periodo del boom economico l'immigrazione netta era di 35.000 persone l'anno. Nei primi anni Sessanta l'immigrazione a Roma aveva ormai raggiunto tassi annui che si situavano attorno al 2-3%. La regione dalla quale – in proporzione – proveniva la maggioranza delle persone, era il Lazio. Tra il 1946 il 1959, per esempio, la loro percentuale era di circa il 30,67%¹¹. Seguivano l'Abruzzo e l'Italia Meridionale. La Roma del secondo dopoguerra dunque, aveva mutato profondamente il suo volto rispetto al decennio precedente, soprattutto a causa del forte aumento demografico e del conseguente processo di urbanizzazione. In questi anni la città si sviluppò difatti in modo radiocentrico ed assistette ad un progressivo decentramento della popolazione, la quale dalle aree centrali (destinate soprattutto ad uffici e negozi) si spostò verso le zone periferiche. Per avere un'idea del processo di spopolamento che interessò il centro storico della capitale, si consideri che tra il 1951 e il 1997 i 424.000 abitanti dei rioni centrali si erano ridotti a 142.000 (282.000 in meno). In particolare nel decennio 1950-1960 la popolazione del centro diminuì complessivamente del 34% (passando dalle 424.000 persone del 1951 alle 279.000 del 1961). Questo processo, pur alleviando l'eccessiva densità abitativa del centro storico, ha però anche innescato tutta una serie di problemi. Come afferma Antonio Golino: “Da un lato ha scardinato un tessuto sociale dalle lunghe tradizioni, ha sconvolto destinazioni nell'uso dei fabbricati e delle aree e ha creato le

¹⁰ A titolo di paragone si consideri che nel periodo del *boom economico*, in un solo ventennio, emigrarono in maniera definitiva circa 4 milioni di Italiani, dei quali 2 milioni si diressero all'estero ed altri 2 milioni nel resto del paese, in particolare nella capitale.

¹¹ La percentuale dei trasferiti a Roma provenienti dal Lazio era aumentata senza interruzioni dalla metà degli anni Venti. Mentre infatti tra il 1926 e il 1940 si situava attorno al 24,2%, in soli cinque anni, tra il 1941 e il 1945 era già salita al 26,05%.

condizioni per uno sfruttamento speculativo [...]”¹². Difatti, soprattutto negli anni Cinquanta, i piani bassi dei vecchi palazzi del centro, che si volevano ora adibire a negozi di lusso e uffici, furono comprati da speculatori immobiliari a prezzo irrisorio per poi essere trasformati e rimessi sul mercato a costi elevati. Ne conseguì, continua il citato autore: “un esodo di tutte quelle famiglie che non hanno reddito sufficiente per poter acquistare casa, dove abitano da decenni, e che si spostano verso le aree semiperiferiche e periferiche, investite a loro volta da un processo di proliferazione della attività edilizia”¹³. Allo spopolamento del centro corrispose infatti un’incredibile espansione delle zone più esterne e periferiche, con conseguenze sociali e religiose spesso difficili, come denunciavano anche i parroci romani¹⁴. Per caratterizzare il processo di urbanizzazione di questi anni, riprendiamo ancora le parole di Golino: “In modo analogo a quanto si era verificato negli anni tra le due guerre, prende corpo un fenomeno di urbanizzazione a macchia d’olio, con la ricongiunzione progressiva delle aree che si estendono, dal centro verso la periferia più estrema, lungo le direttrici classiche di Roma fissate dalle antiche e originali vie consolari”¹⁵. Mentre nei palazzi restaurati del centro storico e delle zone signorili si installarono i ceti medio-alti, nei quartieri periferici e nelle zone popolari andarono a vivere coloro che avevano invece un reddito medio-basso. Lo sviluppo edilizio della capitale si spinse soprattutto lungo il litorale e nella vasta area agricola che circondava la città (agro romano), confinando e spesso entrando, per esempio, nel territorio della diocesi di Porto-Santa Rufina. Quindi, non solo si ingrandiva la città, ma anche la campagna romana cambiava il suo volto, un tempo prettamente rurale, popolandosi di nuovi quartieri che potremmo definire semiurbani. Come scrive lo storico Andrea Riccardi, “Se l’identità civile – campidoglio, centro storico, immagine pubblica, immagine turistica e via dicendo – rimane sempre la stessa, effettivamente nasce un’altra città con una geografia urbana ed umana assai diversa dalla città che aveva conosciuto il fascismo e la guerra”¹⁶.

¹² Golino, *La popolazione*, 133.

¹³ *Ibidem*, 135.

¹⁴ Sulle pagine del “*Bollettino del Clero Romano*” (analizzato per tutti gli anni del secondo dopoguerra) comparvero continuamente articoli nei quali si mettevano in evidenza i problemi che le misere condizioni abitative causavano alla vita morale e religiosa delle periferie. Per un approfondimento del tema si rimanda ai paragrafi successivi.

¹⁵ Golino, 135.

¹⁶ Cfr. Andrea Riccardi, *La chiesa a Roma dalla II guerra mondiale al postconcilio*, in: *Il Regno/documenti*, n. 458, 1 marzo 1982, 178-191, qui 179. Per approfondire l’evoluzione storica della diocesi romana nel secondo dopoguerra, si veda dello stesso Riccardi anche *Curia, parrocchia e popolo di Dio*, in: C. Brezzi/ C. F. Casula/A. Parisella (a cura di), *Continuità e mutamento. Classi, economie e culture a Roma e nel Lazio 1930-1980*, Milano 1981, 187-202; e il saggio *Capitale del cattolicesimo*, in: *Storia di Roma*, cit., 37-77.

La maggior parte della popolazione romana visse per tutto il secondo dopoguerra in difficili condizioni economiche ed abitative. Così vengono descritte sulle pagine della Rivista Diocesana Romana del 1960: “Roma non è una città industriale; essa può dare da vivere a pochi cittadini; i Ministeri dello stato non sono aperti ai romani più di quello che non lo siano per qualsiasi altro cittadino. [...] Ecco perché la disoccupazione è diffusissima a Roma. A dar maggior risalto al quadro di Roma nei suoi chiaroscuro v’è tutto un mondo di nobili, di diplomatici, artisti, di funzionari, di rappresentanti di varie organizzazioni, e [...] di personaggi del cinema, che creano uno stato di contrasto con la stragrande maggioranza degli abitanti di Roma. [...] Il popolo che vive a Roma è veramente povero. La stragrande maggioranza è veramente povera, vive una vita di continue privazioni e qualche piccolo lusso (se tale si può dire che sia) è frutto di risparmi e di gravi sacrifici. Se v’è in Roma un quartiere Parioli [dove vive la classe agiata, *ndr.*], esso rimane solo o quasi al cospetto di un imponente numero di quartieri e di borgate poverissime. Molti sono così poveri da dividere l’appartamento in due, tre famiglie [...]. Non citiamo i cavernicoli, o abitanti delle baracche sul Tevere o lungo le linee ferroviarie, che per la stragrande maggioranza non sono residenti. Anche questa è Roma”¹⁷. Queste parole mettono bene in luce ancora un altro aspetto – o se si vuole, conseguenza – dell’accelerato sviluppo demografico della capitale: quello della scarsità cronica, per tutti gli anni del secondo dopoguerra, delle abitazioni¹⁸. Di qui il fiorire, soprattutto – ma non solo – nelle zone periferiche, di baracche e alloggi di fortuna. Secondo quanto riporta Marco De Niccolò, nel secondo dopoguerra a Roma alle 35 borgate ufficiali create durante gli anni del fascismo, se ne aggiunsero 87 abusive, prive di qualunque impianto di fognatura e dei servizi igienici primari. Nel 1951 mancavano 106.497 alloggi; questo comportava che almeno 30.000 persone erano costrette – anche per la ristrettezza dei loro mezzi finanziari – a vivere in baracche e che su 423.046 famiglie residenti ben 25.210 vivevano in grotte, scantinati e rifugi. Un’indagine del 1957 conferma la condizione abitativa disperata di molti romani: 13.703 famiglie e 54.576 persone vivevano in 28 accampamenti e 24 borghetti, mentre i nuclei di baracche ammontavano a 356. Ciò contrasta con il fiorire dell’industria edilizia romana che, dopo un periodo di stallo, si riprese a partire dal 1949, realizzando tra il 1951 e il 1971 un incremento annuo di alloggi del 9%. Il problema era che gli istituti pubblici preposti alla costruzione di case per la popolazione meno abbiente, non riuscivano a far fronte alla domanda di edilizia popolare,

¹⁷ In margine al Sinodo Romano, in: Rivista Diocesana Romana, 5(1960), 247-249, qui 247-48.

¹⁸ Per questo aspetto ci siamo riferiti soprattutto a Marco De Niccolò, I problemi della città, le scelte Capitoline, in: Storia di Roma, 79-117; qui in particolare 101-109.

anche a causa delle loro disastrose condizioni finanziarie. Nonostante l'istituzione nel 1949 dell'ente "Ina casa"¹⁹, infatti, la maggior parte delle costruzioni edilizie fatte a Roma tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Sessanta furono effettuate da imprese private, il che non contribuì quindi a risolvere il problema alloggio per molti romani²⁰.

1.2. Accrescimento delle strutture ecclesiastiche della capitale

L'aumento della popolazione cittadina incise naturalmente anche sulle strutture della chiesa romana. Ben presto ci si rese conto che per venire incontro alle esigenze dell'accresciuta popolazione, era necessario creare nuove parrocchie. Queste, tra il 1944 e il 1979, passarono da 116 a 295²¹. Già nel 1952 Pio XII, nelle vesti di vescovo di Roma, aveva esortato i parroci e i quaresimalisti romani a dotare la città delle strutture religiose di cui aveva bisogno, sottolineando anche il problema dell'esistenza di molte parrocchie sovraffollate. Per riprendere le parole del papa: "Molto tempo è trascorso, e la città di Roma si è accresciuta, come territorio e come numero di abitanti, con una tale celerità, che l'organizzazione ecclesiastica non ha potuto avanzare di eguale passo. Si considerano, non senza ragione, come già sovraccariche le parrocchie con 10 o 20 mila anime: che dovrà dunque dirsi di quelle con 30 mila e anche più? In siffatte condizioni l'attività della parrocchia rimane come immersa nel mare di una moltitudine innumerevole. [...] Un simile stato di cose Ci spinge ad accelerare ed aumentare nella massima misura possibile la fondazione di nuove parrocchie e la erezione di nuove chiese"²². L'adattamento e ampliamento delle strutture ecclesiastiche di Roma procedette a grandi passi proprio

¹⁹ L'Ina casa (Istituto nazionale delle assicurazioni) era di proprietà dello stato e poteva quindi avvalersi sia dei fondi stanziati dal piano Marshall per la ricostruzione, sia di finanziamenti statali. Nel campo dell'edilizia pubblica operavano anche l'Istituto autonomo case popolari (Iacp) e l'Istituto nazionale delle case per gli impiegati statali (Incis).

²⁰ Per riprendere ancora le parole di Marco De Niccolò (I problemi della città, 105): "[...] a fronte di un aumento di 350.000 abitanti nel decennio 1951-1961, furono costruite 250.000 abitazioni, e di quelle incluse nel piano regolatore solo il 15% fu costruito dagli enti, mentre il 20% fu edificato da cooperative e il 65% da privati. Le abitazioni costruite fuori piano furono prevalentemente opera di privati. Il censimento del 1961 rilevò il persistente e diffuso stato di disagio: 19.344 famiglie viventi in abitazioni improprie, 69.000 in coabitazione".

²¹ Per avere un termine di paragone più ampio, si consideri che se nel 1924 a Roma si avevano 64 parrocchie, queste aumentavano a 135 nel 1951 e a 236 nel 1966, arrivando a 314 nel 1987.

²² Il discorso del Santo Padre ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti, 8 marzo 1952, in: Bollettino del Clero Romano (d'ora in poi BCR), 4(1952), 97-100, qui 98. Nel giugno dello stesso anno, mons. Luigi Valentini, nella discorso commemorativo per l'episcopato del card. Francesco Marchetti Selvaggiani, ricordando l'incredibile esplosione demografica vissuta dalla città soprattutto a partire dal 1925, sottolineava invece l'inadeguato aumento del numero delle parrocchie. Come si legge: "[...] nella sua struttura ecclesiastica oggi Roma ha parrocchie troppo grandi con sacerdoti in troppo scarso numero, sicché il ministero sacerdotale si fa piuttosto per masse che da anima ad anima, con conseguenze ben gravi per la solidità della vita religiosa [...]" (cfr. Roma negli ultimi 80 anni, in: BCR, 6(1952), 182-186, qui 186).

durante gli anni del pontificato pacelliano e sotto la guida del cardinale vicario Clemente Micara (1879-1965), chiamato alla guida della vita diocesana dal 1951 al 1965²³. Un ruolo fondamentale nella ristrutturazione parrocchiale della città ebbe la “Pontificia Opera per la Preservazione della Fede e la Provvista di Nuove Chiese in Roma”, istituita da Pio XI nell’agosto del 1930 e posta per circa 20 anni sotto la direzione dell’allora cardinale vicario di Roma, Francesco Marchetti Selvaggiani²⁴. Alla fine del 1931, quando la Pontificia Opera iniziò ad operare, Roma aveva 64 parrocchie con circa 1 milione di abitanti. Nel giro di poco più di 10 anni (1953), la popolazione era aumentata a 1.700.000 anime e le parrocchie a 136. Ma l’espansione maggiore la città la visse proprio durante il pontificato pacelliano. Difatti nel 1939 (quando Pio XII diventava papa), per una popolazione di 1.294.296 unità si avevano a Roma 98 parrocchie, situate per lo più nella parte centrale della capitale. Alla morte del Pontefice (ottobre 1958), esistevano 186 centri parrocchiali (di cui 164 parrocchie e 16 viceparrocchie) per i 2.000.000 di abitanti. Nel giro di nemmeno vent’anni erano state dunque edificate ben 66 nuove parrocchie, soprattutto nelle zone periferiche, nelle borgate e nei quartieri di nuova espansione della città.

2. Lo scadimento della vita religiosa nella diocesi di Roma

2.1. Inadeguatezza funzionale e pastorale della parrocchia cittadina

Nonostante i passi fatti per adattare la struttura ecclesiastica cittadina ai bisogni della crescente popolazione, le condizioni religioso-morali di Roma nel secondo dopoguerra destarono grande preoccupazione presso le gerarchie della chiesa locale. Già nel 1944 il Pontefice, nel suo discorso ai parroci e ai quarisemalisti romani, notando un certo scadimento della morale e dell’istruzione religiosa dei cattolici, si rammaricava di un generale allontanamento della popolazione dal “modo di vivere cristiano” e sottolineava le difficoltà che i fedeli incontravano nel clima cittadino. Per riprendere le sue parole: “Una soverchiante corrente antireligiosa si oppone ai credenti, che vogliono informare tutta la loro vita personale, familiare e pubblica alla legge di Dio; essi incontrano gravi

²³ Questi era succeduto al cardinale vicario Francesco Marchetti Selvaggiani e negli ultimi anni del suo episcopato fu coadiuvato dal card. Pro-vicario Traglia.

²⁴ Lo scopo di questa istituzione era di “tutelare la Fede da avverse forze, di organizzare l’assistenza religiosa nella periferia e nell’Agro Romano e, soprattutto, di provvedere di chiese parrocchiali la Città Eterna che cresceva a dismisura” (Cfr. Renato Spallanzani, Pio XII per la Fede nella nuova Roma, in: BCR, 11-12 (1958), 390-395, qui 391).

difficoltà e impedimenti a far conoscere e stimare le loro convinzioni; onde non pochi soccombono o si illanguidiscono nella pratica della religione. Per respirare nell'aria corrotta delle grandi città moderne e vivere in esse cristianamente senza assorbirne il veleno, occorre un profondo spirito di fede e la forza di resistenza propria dei martiri”²⁵. Nuovamente nella sua allocuzione del 1948, papa Pacelli invitò i Romani a rafforzare le buone “abitudini di vita cristiana” nelle parrocchie dell'Urbe, perché “Dappertutto, – affermava il pontefice – anche nelle campagne, ma tanto più gravemente nelle grandi città, nelle sterminate metropoli, le tradizioni religiose, le antiche usanze cristiane corrono pericolo. Esse non sono più del nostro tempo: si sente dire in tono sprezzante [...]”²⁶. Ancora nel 1950, dopo aver ricordato che il Giubileo doveva significare un ritorno della città a Cristo, affermava: “La Roma di oggi non è più quella di un tempo, la Roma dei nostri padri e dei nostri nonni, la quale, senza pregiudizio della sua posizione e della sua missione centrale religiosa e spirituale, aveva un raccoglimento e una pace, che la distinguevano e la distanziavano da altre metropoli. Alla Roma di oggi, con quasi due milioni di abitanti, dei quali non pochi, massime nei sobborghi, vivono in miserevoli condizioni, è rimasto ben poco di quel raccoglimento e di quella pace”²⁷. E continuava ancora più avanti: “Sul suolo romano si compie dinnanzi allo sguardo del mondo intero un formidabile scontro tra gli assertori e i negatori della fede cristiana”²⁸. Nel 1951, pur mostrandosi contento per il grande afflusso di pellegrini venuti a celebrare il Giubileo, ricordava ai parroci di non dimenticare l'opera di evangelizzazione dell' “altra Roma”, ovvero presso coloro che si erano allontanati dalla chiesa e dai suoi comandamenti²⁹.

La parrocchia, dunque, rivestiva un'importanza sempre più marginale a Roma – ma anche nelle altre grandi città italiane. Ciò sia a causa delle sue accresciute dimensioni, per le quali era impossibile il contatto diretto del parroco con i fedeli, ma anche per via del complicarsi della vita dell'uomo contemporaneo, ormai difficilmente circoscrivibile nel ristretto ambito parrocchiale. Anche il Santo Padre si rese conto che la parrocchia corrispondeva sempre meno alle esigenze dei fedeli e nell'allocuzione del marzo 1952 esortò i parroci e i quaresimalisti della città a “fare di più” per rinforzare le comunità parrocchiali cittadine e renderle maggiormente attraenti. Queste le sue parole:

²⁵ Il Santo Padre ai Parroci e Predicatori di Roma, 22 febbraio 1944, in: BCR, 4(1944), 29-33, qui 30. Il seguito del discorso del papa fu pubblicato anche nel numero 5(1944), 41-44 e 6 (1944), 53-57.

²⁶ Il Santo Padre ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti di Roma, 10 marzo 1948, in: BCR, 3-4(1948), 18-23, qui 20.

²⁷ Discorso del Sommo Pontefice Pio XII ai Parroci e ai Quaresimalisti di Roma, 2 marzo 1950, in: BCR, 3-4(1950), 49-52, qui 50.

²⁸ Op. cit., 51.

²⁹ La esortazione del Sommo Pontefice ai Parroci e ai Predicatori Quaresimali di Roma, 6 febbraio 1951, in: BCR, 3-4(1951), 31-35.

“Bisognerebbe che i fedeli, e particolarmente i giovani, trovassero dappertutto nella parrocchia, nelle associazioni, nelle associazioni cattoliche esistenti, il soddisfacimento delle loro legittime aspirazioni; altrimenti andranno a cercarle altrove, là dove la loro vita cristiana, la salvezza stessa delle loro anime sarebbe esposta ai più gravi pericoli”³⁰. L’azione pastorale era particolarmente difficile nelle borgate e nelle zone periferiche della città, non solo per l’elevato numero dei parrocchiani, ma anche per il loro carattere instabile ed eterogeneo. Basti pensare alla diversa provenienza degli immigrati, alle difficoltà incontrate nell’adattarsi al nuovo ambiente e alle sue tradizioni religiose, all’anonimato in cui i cittadini vivevano³¹. Aspetti, questi, che furono ben evidenziati dal segretario del vicariato di Roma Carlo Maccari³². Così affermava all’inizio degli anni Cinquanta, in occasione della IV settimana nazionale di aggiornamento pastorale, a commento dello sviluppo periferico della capitale: “Chi visiti, da un’anno all’altro, la periferia romana [...] rimane sbalordito dinanzi a palazzi enormi, che ogni giorno si vanno riempiendo di nuovi inquilini e si trasformano in irrequieti alveari umani. Nasce ‘in loco’ una parrocchia. Si cerchi di pensare quali formidabili problemi pastorali deve affrontare il nuovo parroco per creare pian piano attorno alla nuova chiesa una famiglia spirituale, la comunità soprannaturale dei credenti, quando la moltitudine dei suoi fedeli (10-15 mila) rappresenta uno strano mosaico, nel quale sono rappresentate quasi tutte le regioni d’Italia”³³.

I problemi disfunzionali dell’apparato parrocchiale urbano – non solo quello romano – derivavano dunque anche dal fatto che mentre le parrocchie del centro si spopolavano sempre di più, quelle delle zone periferiche si gonfiavano a dismisura, come sottolineò ancora il cardinale Giacomo Lercaro alla già citata settimana di aggiornamento pastorale. Per riprendere le sue parole: “Sono nate così le parrocchie di periferia, con popolazione eccessiva, fluttuante, senza tradizione e non amalgamate, prive di chiesa e di ogni

³⁰ Rinnovamento di vita religiosa in Roma nella esortazione ai parroci e quaresimalisti, 8 marzo 1952, in: Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, quattordicesimo anno di pontificato, 2 marzo 1952-1 marzo 1953, Roma, 1953, 8.

³¹ Il problema dell’allontanamento di molti immigrati dalla religione fu sottolineato anche da Carlo Richelmyin una sua famosa opera della metà degli anni Cinquanta. Qui analizzava come il clero era cambiato a livello di consistenza numerica, immagine, funzione, ecc. nelle differenti regioni ed aree geografiche della penisola. Riguardo in specifico gli immigrati dei centri cittadini scriveva che “nella propria terra si prostrano supplicanti al santo del villaggio ed ascoltano riverenti il sacerdote, ma, appena si sono separati dal proprio campanile, dimenticano quelle consuetudini giustificandosi con la febbre del lavoro e le relative lotte da cui sono soffocati. Quando cominciano ad acclimatarsi nel nuovo ambiente, alla chiesa, ai preti, preferiscono l’osteria, il cinema, il comizio” (in: I preti in Italia, Roma 1956, 32).

³² Carlo Maccari era stato nominato nel 1945 parroco della nuova parrocchia di Santa Maria consolatrice al Tiburtino, nel popoloso quartiere di Casalbertone a Roma.

³³ Carlo Maccari, Problemi ed esperienze della diocesi di Roma per un mondo migliore, in: La parrocchia, aspetti pastorali e missionari. Atti della IV settimana nazionale di aggiornamento pastorale tenutasi a Bologna dal 14 al 18 settembre 1954, Milano 1955, 228.

attrezzatura di base per una vita parrocchiale proficua, mentre le parrocchie cittadine del centro si sono svuotate, prive anch'esse, – all'infuori della chiesa – delle basi necessarie [...] e mentre questo avveniva nelle città, si impoverivano sempre più le già striminzite parrocchie montane, dove non è possibile lo sviluppo della vita parrocchiale con la molteplicità delle attività e delle organizzazioni”³⁴. Come risultato, da un lato si aveva la sopravvivenza di troppe “parrocchie onorarie”³⁵, impossibilitate ad un normale funzionamento, perché situate nei centri città fitti di banche, uffici, negozi quasi totalmente sprovvisti di popolazione stabile. Dall'altro, aumentavano invece le parrocchie di esorbitanti dimensioni, sofferenti di eccessivo peso organizzativo e collocate in zone di continuo incremento demografico. La conseguenza era, come sottolinea lo storico della chiesa Carlo Falconi a metà degli anni Cinquanta: “il giro a vuoto dell'organizzazione parrocchiale che non riesce a far presa sull'ambiente circostante”³⁶.

2.1.1. Il caso di una parrocchia di periferia

Per illustrare quanto abbiamo finora affermato sulle difficili condizioni delle periferie romane, riportiamo qui i risultati di un'inchiesta condotta all'inizio degli anni Cinquanta sulla parrocchia di Maria SS. Immacolata e San Giovanni Berchmans nel quartiere periferico del Tiburtino (anche chiamato di San Lorenzo in nome della basilica qui presente), a spiccato carattere popolare e semi-industriale³⁷. L'indagine fu condotta da una religiosa (suor Maria Agnese) e pubblicata nella rivista “Orientamenti Sociali”, a conferma della maggiore attenzione che la chiesa – o per lo meno una parte di essa – iniziava a porre ai problemi della pastorale urbana.

³⁴ Giacomo Lercaro, La parrocchia oggi, in: La parrocchia, aspetti pastorali e missionari, 46-91, qui 52.

³⁵ A conferma della spesso difficile situazione religiosa delle parrocchie del centro cittadino, sulla Rivista Diocesana di Roma del maggio 1961 (Ricerca e cura delle Vocazioni nelle parrocchie di Roma, 308-312), si notava che mentre l'85% degli allievi del Pontificio Seminario Minore proveniva in parti uguali dalle borgate e dalla periferia, o dalle zone residenziali abitate dal ceto operaio o piccolo borghese, appena il 13% proveniva dalle parrocchie del vecchio centro storico. Interessanti, per noi, sono le considerazioni fatte sulle cause: “Il fatto si spiega probabilmente con la maggiore difficoltà che in tali parrocchie presenta la cura della gioventù: ambienti di popolazione eterogenea; scarsità di locali per attività organizzative e ricreative; dispersione dei fedeli nelle numerosissime chiese non parrocchiali della vecchia Roma. Forse anche un più alto livello morale familiare fra le povere famiglie delle borgate [...]” (308).

³⁶ Carlo Falconi, La chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945-1955). Saggi per una storia del cattolicesimo nel dopoguerra, Torino 1956, 338.

³⁷ L'inchiesta fu condotta nel periodo della Quaresima e in quello successivo alla Pasqua del 1951 da Suor Maria Agnese Censi delle Suore Ausil. del Purgatorio, con il metodo dell'indagine campione su 100 famiglie della zona. I risultati furono pubblicati con il titolo: Una indagine campione in una parrocchia urbana. Studio sulla parrocchia Maria SS. Immacolata nel quartiere romano “Tiburtino”, in: Orientamenti sociali del 1953, nel n. 11, 237-240; n. 12, 267-269; n. 13, 289-293; n. 14, 311-314; n. 15-16, 348-352; n.17, 375-377; n. 18, 398-402; n. 19, 419-423; n. 20, 449-453; n. 21, 472-478; n. 22, 497-504; n. 23, 518-521.

Il quartiere Tiburtino era sorto attorno al 1880 per far fronte all'incredibile aumento demografico vissuto dalla Roma capitale (in questo periodo si erano formati altri dieci quartieri). Nel 1909 alla basilica di S. Lorenzo fu affiancata la parrocchia di Maria SS. Immacolata e S. Giovanni Berchmans. Per la presenza di una piccola stazione ferroviaria (negli anni '50 già non più esistente), che fungeva da capolinea per la linea Roma-Tivoli, il quartiere si popolò immediatamente di immigrati che dalla campagna romana e dalle zone del sud si recavano nella capitale in cerca di lavoro³⁸. Alla metà degli anni Venti la zona visse una successiva fase di sviluppo e nel 1932 vi fu anche edificata la città universitaria e il consiglio nazionale delle Ricerche. L'incursione aerea del 1943 distrusse la parte destra del quartiere e, pur rimanendo pressoché intatta quella sinistra, le condizioni di vita degli abitanti erano piuttosto precarie, non migliorando nemmeno negli anni successivi. Come l'autrice dell'indagine sottolineava: "Alle distruzioni materiali si aggiunsero numerose miserie morali ed economiche, la popolazione dispersasi a causa della pericolosità degli alloggi, veniva sostituita da meridionali, sfollati dalle zone occupate dalle truppe americane, i quali accentuavano le conseguenze del fenomeno della eterogeneità, già sentito in quartiere"³⁹. Mentre infatti la parte destra del quartiere era abitata essenzialmente da operai (che costituivano con il 50% la classe più rappresentata nella zona), in quella di sinistra prevaleva invece la classe borghese (un terzo circa degli abitanti). Negli anni dell'inchiesta, molti dei palazzi della zona popolare non erano ancora stati riparati dai danni dei bombardamenti. La situazione ambientale era inoltre aggravata dal sorgere di numerose baracche in muratura che servivano da alloggio a Romani sfrattati da altre zone della città o a persone provenienti da Cassino e dal napoletano. Spesso in un solo vano viveva un'intera famiglia e quattro gabinetti dovevano servire alle 20 famiglie alloggiate nel recinto delle baracche. Nella zona erano presenti numerosi negozi, osterie, e due cinema, mentre mancavano servizi igienici e bagni pubblici. Di qui l'alta diffusione di malattie, in particolare fra i bambini. Molto interessante è la constatazione che c'era un alto numero di persone affette da malattie mentali, in maggioranza provenienti dalla campagna laziale. Ciò a conferma della difficoltà di inserimento di molti immigrati in una realtà, quella urbana, così differente da quella di provenienza. Si legga il commento di suor Maria Agnese al riguardo: "Trasportati da un'atmosfera calma e salubre della campagna a quella rumorosa e insalubre della città, fra una popolazione densa e

³⁸ Come nota l'autrice (cfr. n. 12, 267): "La ferrovia, mentre trasportava gli abitanti dalla campagna alla città, serviva anche al trasporto di materiale da costruzione [...]. Così i bravi paesani che arrivavano in città senza casa e senza lavoro, lo trovavano facilmente al quartiere Tiburtino dove la speculazione edilizia trionfava e trasformava il terreno coltivato in vigne e orti in grandi agglomerati umani".

³⁹ Orientamenti sociali, n. 12, 268.

numerosa, costretti in alloggi esigui e privi di aria, si saranno evidenziate in loro le presenze forse già esistenti di una malattia mentale”⁴⁰. E dalle campagne del Lazio proveniva la maggioranza della popolazione, seguita dagli immigrati dalla Campania e dall’Abruzzo; i Romani „effettivi“ non superavano il 35%. L’alto grado di eterogeneità degli abitanti rendeva anche piuttosto difficili i rapporti sociali e di vicinato. Come scrive ancora l’autrice dell’inchiesta: “[...] quando giunti in città si sono trovati in gruppi di dimensioni più vaste di quello cordiale e circoscritto lasciato al paese [...] la prima reazione alla vita cittadina sognata è caratterizzata dall’ostilità verso i suoi abitanti, troppo individualisti. La città infatti, se moltiplica ed intensifica le relazioni sociali fra gli individui, impone anche dei limiti alla stessa socialità. La concorrenza e la lotta per la vita, più sentite negli ambienti popolari, non contribuiscono a sviluppare le qualità umane degli abitanti”⁴¹.

Dal punto di vista produttivo, il quartiere tiburtino era all’epoca uno dei più industrializzati della città, caratterizzato dalla presenza di molte medie e piccole aziende, le quali però impiegavano appena il 5% degli abitanti del quartiere⁴². Difatti il tasso di disoccupazione era piuttosto alto (attorno al 35%) e dalle interviste risultava che circa il 30% dei capifamiglia non aveva un lavoro che potesse essere definito stabile⁴³. Anche al punto di vista ‘morale’, la situazione del quartiere non era una delle più rosee. Secondo infatti le informazioni delle Autorità locali di Pubblica Sicurezza, risiedevano sul territorio parrocchiale “una certa percentuale di ammoniti, ex detenuti e vigilati ed alcuni ladri professionali”, che secondo l’autrice erano fra le più alte dei quartieri popolari romani⁴⁴. Già per il periodo antecedente la guerra era stata inoltre registrata una diminuzione dei matrimoni celebrati nel quartiere e all’inizio degli anni Cinquanta le famiglie con 0, 1 o 2 figli costituivano il 42% del totale. Calcolando poi la dispersione

⁴⁰ Op. cit, n. 17, 377.

⁴¹ Op. cit., n. 21, 475.

⁴² “Le ragioni di questa difficoltà notava suor Maria Agnese ci sembra che derivano da una mancanza di qualificazione della manodopera locale e dalla diffidenza che i datori di lavoro, tutti provenienti in genere dall’Italia Settentrionale e non residenti nel quartiere, conservano per questa popolazione che considerano ancora gente di malavita. La categoria professionale facilmente assunta è quella degli apprendisti, perché assai spesso viene sfruttata [...]” (op. cit., n.13, 289).

⁴³ Inoltre, nonostante nella maggioranza dei casi il reddito risultasse insufficiente a coprire le esigenze del nucleo familiare, soltanto il 50% delle famiglie intervistate risultava assistito dai vari istituti ed enti di Previdenza. In generale, infatti, la situazione assistenziale a Roma negli anni del dopoguerra fu piuttosto difficile. Come scrive Marco de Niccolò (I problemi della città, 109-110): “La condizione sociale a Roma nel dopoguerra risentì non solamente delle conseguenze del periodo bellico, ma anche delle aspettative che la città generava in molti senza lavoro e dell’asilo, sia pure precario, che essa offriva a sfollati e rifugiati. Le amministrazioni comunali, pur favorendo l’ampliamento della città, non erano in grado di raggiungere le sue estremità periferiche con i servizi assistenziali [...]. Imprevidenza amministrativa, carenza di risorse, mancanza di coordinamento tra enti e associazioni, assegnamento sulla capillarità dell’assistenza ecclesiastica, furono i tratti distintivi della prima fase delle giunte Capolinee”.

⁴⁴ Cfr. op. cit., n. 13, 292.

delle nascite nel tempo (più di due anni fra un figlio e l'altro), sour Maria Agnese giungeva alla conclusione che circa il 50% delle famiglie avesse fatto uso di metodi anticoncezionali⁴⁵, mentre fra gli strati più poveri della popolazione era anche piuttosto diffuso l'aborto. Per quanto riguarda l'appartenenza politica degli abitanti intervistati, una decisiva maggioranza (39%) si dichiarava per i partiti di sinistra ("Perché si interessano efficacemente alla classe operaia"), contro il 18% che era invece per i partiti di centro. I risultati delle elezioni amministrative di quegli anni confermano i risultati dell'intervista: il 53% dei voti raccolti nelle 27 sezioni comprese nel territorio parrocchiale era andato ai partiti di sinistra.

Se la condizione ambientale e sociale del quartiere era piuttosto difficile, anche quella "religiosa" non lasciava grande spazio ad ottimismo. Ancora una volta erano soprattutto le donne (58%) a praticare con maggiore regolarità la religione, contro il 41% degli uomini, presso i quali si registrava pure un'alta percentuale di non praticanti (31%). Quasi un terzo degli intervistati di ambo i sessi (28%) erano poi definiti *semi praticanti*, visto che pur adempiendo regolarmente al precetto pasquale, si recavano solo saltuariamente alla messa festiva. Anche riguardo la frequenza ai sacramenti erano soprattutto le donne (45%) che vi si accostano con più assiduità, mentre gli uomini (77%) di solito una sola volta l'anno. In generale, dunque, il tono religioso del quartiere era piuttosto basso: la media generale (per tutta la popolazione) della partecipazione alla messa festiva non superava infatti il 25%, mentre quella riguardante il precetto pasquale si aggirava appena intorno al 10-15%. Fra le cause, l'autrice dell'indagine annoverava in primis l'impatto destabilizzante che la città aveva sui costumi morali e religiosi degli abitanti, i quali si sentivano disorientati una volta lontani dalla loro comunità di origine. Come si legge: "E' risaputo che una popolazione di differente provenienza perde facilmente la pratica religiosa, perché le famiglie quando si trasferiscono in città si trovano isolate non sentendosi più sostenute dall'esempio delle persone che conoscevano da lunga data, e devono recarsi in una nuova Chiesa che a loro sembra estranea"⁴⁶. Nonostante le cifre piuttosto negative, sour Maria affermava che "il sentimento religioso" della popolazione tiburtina non era ancora spento: "Ancora tutti i genitori battezzano i figli [...] i rari matrimoni civili sono tutti di recente data, il 90% dei moribondi riceve i

⁴⁵ Chiariva al riguardo sour Maria, che non sempre i dati rilevavano "una completa noncuranza della morale matrimoniale". "Monte mamme – continuava – ci hanno espresso il loro rammarico di limitare le nascite a causa della coabitazione, per la ristrettezza dell'alloggio, per le disagiate condizioni economiche" (n. 18, 401).

⁴⁶ Op. cit., n. 22, 504.

sacramenti”⁴⁷. Mettendo poi in relazione età e pratica religiosa, notava che questa tendeva a diminuire fino agli anni della maturità, per aumentare di nuovo soltanto durante la vecchiaia. Secondo suor Agnese, il decrescere della pratica religiosa per gli uomini tra i 30 e i 50 anni era dovuto “moltissimo a trascuratezza ed al primato che l’uomo concede agli interessi materiali”. L’affievolimento della pratica religiosa presso le donne sembrava invece essere legato soprattutto al problema della “denatalità”. Come si legge nell’inchiesta: “[...] molte donne, le quali hanno esplicitamente dichiarato di praticare mezzi anticoncezionisti, sono lontane dalla Chiesa e dai Sacramenti”⁴⁸. In rapporto poi alla professione, il gruppo che presentava il più basso grado di pratica religiosa era quello operaio, essenzialmente per l’influenza negativa esercitata dall’ambiente di lavoro e dalla sua scarsa cultura (generale e dottrinale)⁴⁹. Di solito, infatti, ad una cultura più elevata e ad un’attività lavorativa superiore a quella dell’operaio, corrispondeva quasi sempre una pratica religiosa più regolare. Così scriveva suor Agnese: “L’operaio, il quale giustifica il suo allontanamento dalla religione soltanto perché vede nella Chiesa un ostacolo alla realizzazione del programma sociale, in realtà ne è lontano perché poco comprende della sua religione e poco gli interessa di conoscerla”⁵⁰. E continuava: “La cultura religiosa dell’operaio, nella grande maggioranza dei casi si è fermata alle poche nozioni apprese in occasione della preparazione alla prima comunione. Perciò le officature e tutti i gesti che accompagnano il culto non hanno più alcun senso per lui, e quando la sua formazione umana è divenuta più vasta, egli non trova più ragione di sottomettersi ad atti di cui non comprende il significato”⁵¹. Inoltre, secondo l’autrice dell’indagine, anche i metodi di apostolato utilizzati, che avevano scarsa presa fra popolazione del quartiere, contribuivano a far allontanare dalla Chiesa le classi più bisognose “senza peraltro attrarre maggiormente quelle più elevate”. La chiesa sembrava non riuscire più a rispondere alle effettive esigenze della popolazione. Per riprendere le parole della nostra suora: “Parrocchie, opere, istituzioni, non si sono sviluppate in modo corrispondente alla realtà dei gruppi sociali, specialmente in questi ultimi decenni; soprattutto non si sono sviluppate nel medesimo senso. Esse sono rivolte verso l’interno e non verso la vita

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Op. cit., n. 22, 498.

⁴⁹ Pur non essendoci troppi analfabeti, nel quartiere era invece piuttosto elevato il numero di semianalfabeti, cioè di coloro che avevano frequentato solo le prime classi elementari ed aveva difficoltà a leggere i giornali o ad esprimersi per iscritto. La loro percentuale era del 20% fra gli adulti di sesso maschile e del 46% fra le donne. La situazione culturale dei figli appariva leggermante migliore di quella dei genitori, poiché la media totale di semianalfabeti tra di loro si situava attorno al 19%.

⁵⁰ Op. cit., n. 22, 500.

⁵¹ Ibidem.

umana che si sta sviluppando”⁵². Il mancato aggiornamento dell’apostolato e della catechesi influiva negativamente anche sulla pratica religiosa e sulla partecipazione dei giovani alla vita della chiesa. Presso questi, infatti, prevaleva un forte indifferentismo⁵³. Il divario fra la chiesa e la popolazione era anche ‘fisico’. Dall’indagine risulta infatti che solo il 35% delle famiglie intervistate era in contatto con il clero parrocchiale e ben il 46% ne aveva un’opinione negativa, mentre il 28% si dichiarava piuttosto indifferente. E come sottolinea l’autrice, ciò era sicuramente da attribuire alla sproporzione esistente fra il numero ristretto dei sacerdoti in cura d’anime e quello invece piuttosto elevato dei fedeli, ma era da attribuire anche a un certo “difetto di organizzazione e di metodi di assistenza”⁵⁴.

Per risolvere i problemi religiosi del quartiere, oltre al già citato aggiornamento dei metodi pastorali e delle strutture volte all’evangelizzazione, suor Maria Agnese era convinta che bisognasse concentrare gli sforzi soprattutto nel migliorare la formazione e l’educazione della popolazione. Scriveva: “[...] siamo convinti che l’elevazione di un popolo si raggiunge con il miglioramento dei mezzi tecnici atti a creare condizioni di vita più umane, ma anche e soprattutto con opera educativa che vinca, insieme con l’analfabetismo strumentale e tecnico, il più grave analfabetismo interiore, morale, spirituale”⁵⁵. A livello pratico suggeriva poi la creazione all’interno della parrocchia di un centro sociale con personale specializzato. Questo avrebbe anche aiutato la chiesa ed i laici impegnati nell’apostolato a rendersi maggiormente conto dei veri problemi e delle reali esigenze della popolazione. Specificava: “Forti del principio che una vera opera di apostolato non può scindere la formazione dell’uomo da quella del cristiano il centro sociale parrocchiale, oltre ad organizzare tutte le attività necessarie a soddisfare almeno in parte, i bisogni della popolazione [...] potrebbe riuscire a potenziare, rinvigorire anche le diverse associazioni, specie quelle giovanili, e modernizzare i metodi, rendendoli più

⁵² Ibidem.

⁵³ Sour Agnese annotava infatti che di solito la gioventù riceveva un insegnamento catechistico “dato in maniera troppo passiva, senza fare appello alla riflessione o spingere all’azione”, mentre le varie associazioni parrocchiali risultavano piuttosto obsolete. Come scriveva: “[...] se le associazioni parrocchiali si presentassero alla nostra gioventù con un intelligente e necessario aggiornamento di metodi, se in esse i giovani potessero trovare una formazione religiosa più consona ai loro bisogni attuali, e non la solita formazione tradizionalista rivolta al singolo, se fossero più animate di soffio apostolico, quanto acquisterebbero in estensione ed in profondità!” (cfr. *Orientamenti Pastoral* n. 22, 502).

⁵⁴ Come l’autrice dell’inchiesta specificava, non senza una punta di criticismo: “una assistenza è proficua quando non si limita all’offerta di un dono, ma ricerca nello stesso tempo, con pazienza e diligenza, le cause che hanno provocato la necessità, e quando crede che anche il povero ha diritto ad una elevazione umana e spirituale” (op. cit., 503).

⁵⁵ E continuava: “Economia, pressione sociale, condizioni particolari, influiscono senza dubbio sulla vita della popolazione, ma quel che a noi sembra mancare di più ai nostri abitanti è l’educazione nei suoi diversi aspetti, individuale, familiare, civica, morale, religiosa” (op. cit., n. 23, 519).

aderenti alle esigenze attuali della gioventù; esse comprenderebbero forse che ai nostri giorni non è più consentito, senza mancare ad un preciso dovere, col pretesto di preoccuparsi della formazione morale, spirituale e individuale degli iscritti, di disinteressarsi della loro preparazione sociale e della loro presenza nei vari ambienti che frequentano”⁵⁶. L’idea alla base di questa proposta era che se i fedeli non andavano più in chiesa, doveva allora essere la ‘chiesa’ a raggiungerli – con mezzi adeguati – nel loro ambiente di vita e di lavoro.

2.2. *Riflessioni pastorali*

La questione di quali passi intraprendere per rendere efficace l’evangelizzazione nelle parrocchie cittadine, in particolare in quelle di periferia, fu particolarmente trattata nelle pagine del *Bollettino del Clero Romano* durante tutti gli anni Cinquanta⁵⁷. A partire dal novembre 1956, inoltre, in una nuova rubrica (“Esperienze pastorali”) tenuta da don Elio Venier, si presentavano e commentavano le iniziative di apostolato più proficue portate avanti nelle differenti parrocchie romane. Lo scopo era quello di fornire spunti di riflessione e stimoli per un aggiornamento della pastorale e il suo adattamento ai reali bisogni del cittadino. In un primo tempo si sottolineò soprattutto l’importanza di una maggiore collaborazione tra sacerdote, laici e famiglie, ferma restando la centralità della figura del parroco. A questo si ricordava che alla base del suo sacerdozio vi era lo spirito missionario e che quindi aveva il dovere di trovare i metodi di apostolato adatti per poter riportare in parrocchia i “fratelli lontani”⁵⁸ ed attirare i giovani⁵⁹. Inoltre – soprattutto all’avvicinarsi di scadenze elettorali – si mettevano in guardia i parroci dalle varie iniziative di proselitismo portate avanti dai partiti di sinistra. Nonostante le attività organizzate da questi venissero percepite come una minaccia soprattutto per quei ragazzi e ragazze che non si recavano più regolarmente in chiesa, tuttavia si raccomandava al prete di non concentrarsi solo sull’aspetto ‘organizzativo’ per far presa sui giovani. I parroci erano inoltre invitati ad avere un atteggiamento di maggiore comprensione e apertura, ad evitare ingiusti toni da condanna e a puntare maggiormente sulla formazione

⁵⁶ Ibidem, 520.

⁵⁷ In particolare nella rubrica *ad hoc* “Note pastorali: la parrocchia oggi”. All’inizio degli anni Sessanta iniziarono poi ad uscire varie indagini di sociologia religiosa sulla parrocchia e la periferia, come quello a cura dell’ICAS, *Il quartiere di periferia e la parrocchia*, Roma 1961.

⁵⁸ I lontani in generale erano tutti coloro che si erano allontanati dalla chiesa, ma ci si riferiva soprattutto a quanti avevano votato o aderivano ai partiti di sinistra. Cfr. al proposito. *La parrocchia, oggi. Verso i fratelli lontani*, in: BCR, 7-8(1953), 300-304 e 9(1953), 339-343.

⁵⁹ Cfr. Sulla formazione dei giovani, in: BCR 12(1953), 236-239, qui 237.

spirituale. Si scriveva nel dicembre 1953: “Alcuni s’illudono di ‘conquistare’ i giovani con la pedagogia fredda dei trattati, o con le manifestazioni sportive, o con il cinema, o con campeggi, o con le sale da gioco modernamente attrezzate, o magari con le ...sigarette! Tutte cose utili, ma secondarie. Se la nostra forza di conquista consistesse in questo apparato organizzativo soltanto, noi ci troveremo in una condizione di assoluta inferiorità di fronte agli educatori ‘laici’, che tutte queste cose possono offrire ed in misura ben più larga. Ma nessuno può dare al giovane quell’amore disinteressato, generoso fino al sacrificio [...] come il sacerdote [...]. Ma per arrivare a questo grande amore, genuinamente sacerdotale, è necessario sapersi sacrificare”. Ciò ovviamente non escludeva che il sacerdote avesse il dovere di mobilitarsi in una “battaglia” contro le forze marxiste. Come si legge infatti in un altro articolo dello stesso anno: “[...] essendo di fronte e in contrasto al cristianesimo ideologie interamente contrarie, una vittoria degli schieramenti avversi potrebbe trasformare totalmente il volto religioso del nostro paese. Anzi conseguenze religiosamente immense potrebbero derivare anche soltanto dalla scarsa maggioranza dei partiti di ispirazione cristiana, i quali su punti religiosi e morali delicatissimi troverebbero coalizzate insieme all’opposizione tutte le altre forze [...]”. Quindi, sebbene il prete non potesse scendere in piazza a fare cominzi, tuttavia, scriveva mons. Pier Carlo Landucci⁶⁰, doveva “mobilitare tutte le armi del suo sacerdozio per il buon esito della grande battaglia, e, prima di tutte, l’arma della preghiera [...]. E poi l’arma di ogni altra sacerdotale iniziativa per illuminare e sostenere le menti, nel quadro esclusivo della propria responsabilità e delle norme pratiche dei Superiori”⁶¹. Oltre alle idee antireligiose propagate dalle correnti marxiste, altra causa dell’affievolimento del senso morale e religioso era considerata l’ignoranza in campo dottrinale. Si notava con amarezza che anche nell’urbe ormai pochi adulti partecipavano al catechismo. Anche in questo caso il consiglio principale era quello di attivarsi maggiormente per portare la parola del vangelo presso coloro che in chiesa non andavano più. Come si legge nel “Bollettino del Clero Romano” del 1954: “Se i fedeli non vengono più ad ascoltare, numerosi e assidui, le nostre istruzioni catechistiche, cercheremo nuovi mezzi per arrivare a loro. [...] andremo noi, se necessario, fuori dal tempio, fuori dalla parrocchia, con tutti

⁶⁰ Mons. Landucci è una delle figure più importanti per i sacerdoti romani del secondo dopoguerra. Sostenitore di una linea tradizionalista e conservatrice, era prima stato direttore del Seminario Romano Maggiore e poi incaricato dell’assistenza ai sacerdoti in cura d’anime. In questi anni pubblicò regolarmente sul BCR articoli con riflessioni e consigli ai sacerdoti.

⁶¹ Religiosità della politica, in: BCR 5(1953), 303-205.

i ritrovati che la tecnica moderna ci offre, purché il Vangelo sia fatto conoscere e spiegato agli uomini [...]”⁶².

In un secondo tempo, l’aumentare delle esigenze dei parrocchiani e il complicarsi della vita quotidiana fecero spostare la riflessione sulla necessità di attuare una pastorale specializzata, ricorrendo all’aiuto di laici. Questa comportava una maggiore diversificazione nei mezzi dell’apostolato e soprattutto un decentramento del lavoro del prete. In generale, poi, non si mancò mai di suggerire al parroco di prepararsi adeguatamente per la messa, di dare maggiore importanza alla vita eucaristica e, soprattutto, di dare sempre il buon esempio (con le sue azioni e parole)⁶³. Ancora durante il secondo Convegno di vita pastorale per i parroci di Roma (svoltosi nella capitale il 12 e 13 gennaio 1955), si affrontarono i vari aspetti della vita parrocchiale che maggiormente ponevano problemi: l’ “adeguatezza” della pastorale alle esigenze dei tempi moderni, la gestione del “divertimento”, le cause della scarsità di candidati al sacerdozio⁶⁴. Si richiamarono anche i sacerdoti a non lasciare che l’organizzazione delle mille attività quotidiane li portasse ad un eccessivo dinamismo, distogliendoli dalla imprescindibile riflessione spirituale. Mettersi all’ascolto delle esigenze dei fedeli non significava infatti, come si era ribadito in un articolo del mese precedente, dimenticarsi della “dignità” della propria missione e lasciarsi trascinare in atteggiamenti o manifestazioni (sportive, teatrali, ecc.) in contrasto con essa. Come si legge: “Nessuno vuol negare al ministro di Dio le sue

⁶² Cfr. “Vae est mihi, sin non evangelizavero!”, in: BCR 12(1954), 438-443, qui 440. Nello stesso articolo si suggeriva inoltre di sostituire il catechismo serale per gli adulti, ormai poco seguito, con una catechesi da inserire nella predica domenicale. Come si legge: “Partendo dalla constatazione che, in parrocchie dai 15 ai ventimila abitanti, appena 200-300 fedeli adulti seguono e tutto va bene la spiegazione catechistica domenicale, sopra un totale di 50 parrocchie romane di quella grandezza, sarebbero all’incirca 10-12 cattolici adulti, che ascoltano un’istruzione religiosa settimanale. Invece, se nelle stesse 50 parrocchie si spiegasse il catechismo ogni domenica, anche solo durante le Messe principali, supponendo che alle stesse assista soltanto il 10% dell’intera comunità parrocchiale [...], si avrebbe che almeno 80-90 mila fedeli ascolterebbero una breve ma ordinata e metodica catechesi domenicale” (441). Sul tema dell’istruzione religiosa cfr. anche l’articolo: Predicazione e catechesi, in: BCR 2(1956), 93-95 e 3(1956), 145-152. Nel numero 3 del 1956 si invitarono i parroci a sostenere l’opera dei “Centri interparrocchiali di cultura religiosa”, istituiti nel 1953 dal Vicariato. “Concepiti in forma agile e pratica, intendono offrire ai cristiani di oggi, specialmente ai ‘lontani’ e ai distratti, gli elementi fondamentali della teologia e della morale cattolica, condensati in corsi rapidi, modernamente concepiti. Le lezioni vengono svolte da un sacerdote [...] in un giorno fisso della settimana, ad ora tarda [...] e durano generalmente circa due mesi, per un totale di una decina di lezioni. Il corso completo in ogni Centro avrà la durata di cinque anni [...]” (147).

⁶³ Si legga, per esempio, quanto scritto nella rubrica La parrocchia oggi, in BCR 3(1953), 21-125, qui 123 sulla “Vita eucaristica”: “Un sacerdote innamorato dell’altare diventerà, con il suo esempio, un centro irradiatore di vita eucaristica ben più potente di qualsiasi predicatore. Presi troppo spesso dal vortice delle tante iniziative apostoliche, non abbiamo forse riflettuto abbastanza su certi nostri atti (per es., una genuflessione mal fatta, una Ave Maria troppo svelta, una S. Messa poco raccolta anche esternamente, ecc.), che, invece, osservati dai fedeli, finivano spesso per togliere efficacia alle nostre esortazioni o iniziative volte a favorire la devozione all’Agusto Sacramento”.

⁶⁴ Il riassunto delle discussioni e delle relazioni presentate al convegno è riportato nel BCR, 3(1955), 99-104.

giuste esigenze umane, ma ad una condizione: che esse siano sempre subordinate al suo sacerdozio e mai contrastino o intralcino la sua altissima missione. Invece, purtroppo, nel quotidiano intreccio delle nostre attività, il contrasto è spesso così stridente e violento, da far concludere a molti fedeli che, in fondo, anche noi siamo degli ‘uomini’ come gli ‘altri’⁶⁵. Si invitava quindi ad un maggior raccoglimento: “Torniamo ad amare un po’ di più il nostro tavolo di lavoro e a desiderare ardentemente il fecondo caro raccoglimento della nostra stanzetta [...]. Ne guadagnerà il contenuto e la ricchezza del nostro lavoro apostolico in ogni settore, si affinerà la nostra sensibilità dinanzi ai problemi pastorali dell’ora [...].”⁶⁶. Nuovamente durante la VI Settimana di aggiornamento pastorale, tenutasi a Roma nel 1956 sotto la presidenza del card. vicario Micara, si concentrò l’attenzione sull’importanza della predicazione⁶⁷.

2.3. Scarsità del clero romano e delle vocazioni

Il fatto che il clero, già poco numeroso, fosse sempre più sovraccaricato di innumerevoli compiti per far fronte alle esigenze della pastorale moderna, era anche aggravato dall’elevato numero di fedeli presenti nelle parrocchie romane e dal loro carattere estremamente eterogeneo⁶⁸. Basti pensare che già nel 1951 la capitale contava 1.649.684 abitanti, distribuiti in 128 parrocchie, con una media di 12.890 abitanti e 3,28 sacerdoti per parrocchia⁶⁹. Se si considera che la media ideale di abitanti per parrocchia cittadina veniva stimata tra i 5000 e i 7000, si vede bene che la città di Roma superava di molto questa soglia e si possono meglio intuire i gravi problemi pastorali che ne derivavano⁷⁰.

⁶⁵ Sempre e dovunque, Sacerdote, in: BCR 2(1955), 58-60, qui 58.

⁶⁶ Op. cit., 60.

⁶⁷ Cfr. sul tema anche Il discorso del Santo Padre ai partecipanti alla 6a Settimana di Aggiornamento Pastorale, in: BCR 9-10 (1956), 361-369 e “La parola di Dio nella comunità cristiana”. Conclusioni della VI settimana di aggiornamento pastorale, in: BCR 7-8(1957), 302-304.

⁶⁸ Quanto affermato sullo squilibrio esistente tra parrocchie e territorio, parroci e popolazione, riguarda tutta la penisola. All’inizio degli anni Cinquanta, il paese era diviso in 20 regioni conciliari e 23.811 parrocchie, il clero diocesano ammontava a 44.402 sacerdoti e la popolazione totale a 42.685 unità. Nel 1960 si censivano invece 25.432 parrocchie e 43.911 sacerdoti diocesani per un totale di 46.067.091 abitanti. Si può così notare che rispetto ad un decisivo aumento della popolazione, il totale delle parrocchie era cresciuto di non molto, mentre il numero dei sacerdoti diocesani era addirittura diminuito (per queste cifre cfr. Carlo Falconi, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa*, Milano 1960, 117-118).

⁶⁹ Questi dati sono ripresi da Carlo Falconi, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945-1955)*. Saggi per una storia del cattolicesimo nel dopoguerra, Torino 1956, pp. 323-325 e *Sacra Congregazione Concistoriale (a cura di), Annuario delle diocesi d’Italia del 1951*, Torino 1951.

⁷⁰ Anche le altre grandi metropoli italiane presentavano lo stesso squilibrio tra popolazione e parroci. Milano, per esempio, all’inizio degli anni Cinquanta aveva 1.286.812 abitanti, 99 parrocchie ed una media di 12.998 fedeli per parrocchia. Andando più a Sud, la popolazione di Napoli era di 1.021.023 unità, le parrocchie ammontavano a 116 e la popolazione media per parrocchia a 8.801 fedeli. La sperequazione permaneva anche nei centri urbani minori. Torino, uno dei poli industriali del Nord-Italia, contava una popolazione totale di 726.618 abitanti, una media di 11.178 fedeli e 2,53 sacerdoti per

Vista la scarsità del clero secolare, il vicariato fu sempre più costretto a ricorrere all'aiuto dei religiosi per la gestione della vita parrocchiale. Nel 1951, per esempio, oltre il 51% della parrocchie romane era affidato alla cura pastorale di ordini e congregazioni religiose⁷¹.

La pressante necessità di istituire nuove parrocchie per sopperire alle esigenze del sempre più crescente numero dei fedeli, poneva inoltre con evidenza il problema della scarsità del clero, derivante soprattutto dalla diminuzione delle vocazioni alla vita sacerdotale anche nella città di Roma. Nel 1950, in una lettera nella quale il papa – fra le altre cose – esortava i sacerdoti a modellare la loro vita su quella di Cristo e ad avere come costante aspirazione la santità, affrontò anche il tema specifico della scarsità delle vocazioni. Qui il pontefice ribadì che “la cura” delle vocazioni era un dovere imprescindibile di ogni missione sacerdotale, e presentò alcune “norme pratiche” che potevano essere d'aiuto nel favorire nuovi candidati al sacerdozio⁷². Come nota Andrea Riccardi, per tutti gli anni Cinquanta e Sessanta, il reclutamento di nuovi sacerdoti non fu all'altezza delle esigenze di una diocesi in continua espansione, quale Roma. Tra il 1950 e il 1968, infatti, si ebbe una media di 11-12 ordinazioni all'anno⁷³.

Il problema della scarsità delle ordinazioni in diocesi – ma anche il tema della vocazione in generale – fu approfondito a più riprese sulle pagine del BCR, in particolare nello spazio dedicato all'Opera delle Vocazioni⁷⁴, per tutto il secondo dopoguerra. Si insistette in particolare sulla necessità imprescindibile per la chiesa di avere nuovi pastori per rispondere all'aumento dei fedeli e delle loro esigenze, e sull'importanza di un impegno in prima persona da parte dei parroci⁷⁵. “La soluzione del grave problema delle

parrocchia (sul totale di 65 parrocchie). Bologna, piccolo centro cittadino del centro-nord, sui 342.239 abitanti e 50 parrocchie, registrava una media di 6.844 abitanti e 1,60 parroci per parrocchia (cfr. Falconi, *La chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia*, 323-325).

⁷¹ Per un approfondimento di questo aspetto, cfr. Giacomo Martina, *I religiosi e le religiose a Roma dall'inizio del secolo ad oggi*, Roma 1980.

⁷² Esortazione del Sommo Pontefice Pio XII al Clero del mondo cattolico sulla santità della vita sacerdotale, in: BCR, 10 (1950), 187-217.

⁷³ Riccardi, *Capitale del cattolicesimo*, in: *Storia di Roma dall'antichità a oggi*. Roma del Duemila, a cura di Luigi De Rosa, Roma-Bari, 2000, 50. Osserva ancora l'autore: “La diocesi, nel Novecento, non era mai stata molto ricca dal punto di vista del reclutamento ecclesiastico. [...] mancava di aree di campagna dove nel Novecento le vocazioni ecclesiastiche sono abitualmente più numerose. L'urbanizzazione del secondo dopoguerra ha quasi annullato quel ridotto spazio agricolo, l'Agro Romano, che faceva parte della circoscrizione diocesana. L'attuale campagna romana è parte delle cosiddette diocesi suburbicarie”.

⁷⁴ La “Pia Opera delle Vocazioni sacerdotali” era stata istituita a Roma nel 1921.

⁷⁵ Nel primo numero del BCR (1952), (pp. 28-30) si annunciò per il futuro la pubblicazione di una serie di articoli sul tema delle vocazioni e i principali problemi che riguardavano la diocesi di Roma. Si invitavano quindi i preti ad inviare in redazione proposte che potessero contribuire a risolvere “questo grave urgente problema”. “Questa delle vocazioni – si scriveva – è una *conditio sine qua non* per la vitalità della Chiesa [...]” e per il sacerdote rappresentava un “obbligo grave di coscienza”. Nel numero 11-12 (1955) si riportarono le proposte di un prete di periferia per favorire le vocazioni: individuare presto i giovani da destinare al seminario (in quinta elementare) e seguirli, facendo però attenzione ad

vocazioni sacerdotali – si scriveva nel 1952 – va cercata nel conseguimento di due fattori simultanei: numero e qualità”⁷⁶. Se della “qualità”, ovvero della preparazione del sacerdote, si occupavano i seminari e lo stesso vescovo, invece al “numero” (dei nuovi seminaristi) doveva pensare il sacerdote stesso⁷⁷. Nel maggio del 1953, in previsione della celebrazione annuale della Giornata delle Vocazioni (in occasione della Pentecoste), il cardinale vicario di Roma non esitò a definire questo un problema “gravissimo”: “[...] mentre infatti in ogni settore della Diocesi di Roma crescono quotidianamente le esigenze del ministero pastorale, non aumenta purtroppo il numero dei sacerdoti. [...] intanto si fondano nuove Parrocchie, che richiedono improrogabilmente il proprio Clero; l’insegnamento della religione nelle scuole assorbe ogni anno nuovi sacerdoti; l’Azione Cattolica in continuo sviluppo e tutte le altre opera cattoliche [...] domandano ministri di Dio [...]. Al clero, specialmente a quello incuria d’anime, non si può chiedere di più [...]”⁷⁸. Nuovamente per la Pentecoste 1955, il cardinale Micara rinnovò l’invito, sottolineando che il problema delle vocazioni si era fatto particolarmente grave, non vedendo a chi poter affidare le nuove parrocchie che stavano sorgendo a Roma (alle 150 già presenti, altre venti erano in fase di costruzione o progettazione avanzata). Per tutti gli anni Cinquanta dal Bollettino si continuarono ad approfondire le varie tematiche legate alla vocazione sacerdotale e non si smise mai di richiamare il clero al suo dovere di ‘proselitismo’. Così, scrisse, per esempio, nel 1957 mons. Barbetta (presidente dell’Opera delle Vocazioni): “spesso la crisi delle Vocazioni mi pare che nasca da un certo pessimismo degli stessi sacerdoti. E’ strano, ma ci sono giovani preti che hanno paura a parlare di vocazione. Hanno paura di disamorare i ragazzi. Hanno paura di rendere diffidenti i genitori”⁷⁹.

Nel 1957 (nell’annuale allocuzione ai parroci e quarisemalisti) Pio XII, pur riconoscendo gli sforzi fatti per rinvigorire la vita religiosa della città, si definì particolarmente

“evitare due eccessi: primo quello di una eccessiva larghezza, nel mandare in Seminario i ragazzi [...], secondo, di pretendere in quella età una certezza matematica impossibile”; sostenere i giovani anche finanziariamente durante gli studi ed aiutarli a non distrarsi durante le vacanze (417-418).

⁷⁶ L’opera delle vocazioni, in: BCR 2(1952), 30-40, qui 39.

⁷⁷ Fra i consigli impartiti: ricordando che le vocazioni più solide erano quelle che nascevano da giovanissimi (10-11 anni), si chiedeva ai curati di dar maggior impulso nella parrocchia all’opera del “Piccolo clero”.

⁷⁸ Invito sacro per la Pentecoste, 9 maggio 1953, in: BCR 6(1953), 237-238, qui 238. A commento dell’invito del cardinale vicario, si analizzavano poi gli impedimenti principali al fiorire di nuove vocazioni (stesso numero, 260-265): “la diffusa velenosa propaganda contro il prete e la sua missione”; la famiglia, la quale “invece d’essere il santuario domestico, diventa tanto spesso la quotidiana occasione, se non sempre di corruzione, almeno di un’educazione tutt’altro che cristiana” (261); “dalla mentalità strettamente economica” (262). Come rimedi si proponeva di: “far conoscere la missione del sacerdote”, incentivare l’opera del “Piccolo clero”, dedicarsi maggiormente alla “direzione spirituale dei giovani” e quando possibile per una parrocchia, “adottare un seminarista povero” (264).

⁷⁹ Cfr. Sul lavoro di oggi e di domani, in: BCR, 2(1957), 246-251, qui 246.

preoccupato per la scarsità del clero a Roma. “La realtà è – affermava il pontefice – che Roma ha un urgente bisogno di sacerdoti e, mentre diventano sempre più rapidi l’incremento demografico e l’immigrazione, e aumentano le esigenze delle anime, resta inadeguata la somma dei giovani, che entrano in Seminario e ascendono all’altare”⁸⁰. Nello stesso anno anche il cardinale vicario era nuovamente intervenuto sul problema. Ricordando che dal 1936 al 1956 nella città vi erano ben 700.000 fedeli in più, si chiedeva: “[...] come farà questa Roma tutt’altro che omogenea, in irrompente sviluppo demografico, come farà a darsi preti sufficienti per i suoi bisogni spirituali, se in vent’anni (e una guerra spaventosa di mezzo) s’è trovata con 700 mila fedeli in più?”⁸¹.

3. Tentativi di recupero del “carattere sacro” della città

3.1. Dalla “Crociata della bontà” (1949) al primo Sinodo Romano (1960)⁸²

Come già ricordato, tra il 1951 e il 1965 l’amministrazione ufficiale della diocesi di Roma era stata affidata al cardinale vicario Clemente Micara (1879-1965)⁸³, già vescovo di Velletri, ma la vita religiosa della città in questi anni fu profondamente influenzata dalla figura del Pontefice e dall’azione di padre Lombardi. Nel progetto di Pio XII Roma – “città sacra” in base al Concordato del 1929 – doveva rappresentare un modello di fede e di civiltà per il mondo e indicare la strada per una vera ricostruzione cristiana della società. In questo progetto, la Chiesa non si limitava ad essere una “ispiratrice di valori”, ma voleva rappresentare una “educatrice di uomini, un movimento nella società e fra i popoli”⁸⁴. Nell’udienza del 23 marzo 1949, il papa ricordò ai parroci e ai quarisemalisti romani quanto fosse importante la “preparazione spirituale” della capitale all’anno santo e li spinse quindi ad impegnarsi attivamente per riportare la città sulla strada della “grazia” e della “salvezza”. Per riprendere le parole del pontefice: “La tendenza naturale dell’uomo caduto verso le cose terrene, la sua incapacità di comprendere le cose dello Spirito di Dio [...], é purtroppo favorita ai giorni nostri, dalla complicità di tutto quanto lo circonda.

⁸⁰ Il discorso di S.S. Pio XII ai Parroci e ai Quarisemalisti di Roma, in: BCR, 3(1957), 89-93, qui 91.

⁸¹ Dati e problemi pastorali, c.m., in: 10-11(1957), 369-371, qui 369.

⁸² Sull’impegno del prete romano in questi anni si veda l’ottimo saggio di Michele Manzo, Il prete romano tra la missione del 1958 e il sinodo del 1960, in: Ricerche per la Storia Religiosa di Roma, 7 (1988), 256-286.

⁸³ Questi era succeduto al cardinale vicario Francesco Marchetti Selvaggiani e negli ultimi anni della sua amministrazione apostolica fu coadiuvato dal card. Pro-vicario Traglia. Tradizionalmente il papa esercitava il suo governo pastorale su Roma attraverso un cardinale vicario e un vescovo vicerente, alla testa di una curia diocesana chiamata vicariato.

⁸⁴ Cfr. Andrea Riccardi, Il Potere del papa da Pio XII a Paolo VI, Roma-Bari 1988, 26. Sulla mobilitazione della società cristiana contro il comunismo, si vedano soprattutto le pp. 111-124.

Spesso Dio non vi è negato, né ingiurato, né bestemmiato; Egli è come assente”. Allora, continuava Pio XII, “Non vi è più tempo da perdere, per arrestare con tutte le forze questo sdrucchiolare delle nostre proprie file nella irreligiosità e per risvegliare lo spirito della preghiera e della penitenza”⁸⁵. Per salvarsi, dunque, l’uomo doveva tornare ai valori del cristianesimo, i quali dovevano costituire il nuovo tessuto connettivo della società, essere il punto di riferimento costante per i comportamenti collettivi, non solo religiosi, ma anche civili, sociali e politici⁸⁶. Da questo punto di vista, afferma anche lo storico del cattolicesimo Francesco Malgeri, le interferenze della chiesa nella vita pubblica non vanno viste tanto come il risultato di un preciso disegno politico ed istituzionale, ma derivano soprattutto da preoccupazioni religiose⁸⁷.

Padre Agostino Lombardi (1908-1979) è colui che nel secondo dopoguerra diede concretezza alle idee di Pio XII sulla Roma cristiana. Per il mantenimento del carattere cristiano della città ci si impegnò essenzialmente su due fronti: la lotta all’immoralità e la lotta contro le sinistre⁸⁸. In preparazione dell’anno santo, indetto per il 1950, fu organizzata la “crociata della bontà” (1949) e alla vigilia delle elezioni amministrative del 1952 si cercò di costituire un fronte per bloccare l’avanzata dei partiti di sinistra⁸⁹.

⁸⁵ Il Santo Padre ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti di Roma, in: BCR 3(1949), 42-45, qui 44.

⁸⁶ Sul progetto di ricostruzione cristiana di Pio XII, cfr. pure Antonio Acerbi, *La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra chiesa e società negli ultimi cento anni*, Milano 1979. Per Pio XII, scrive l’autore, la crisi che travagliava il mondo contemporaneo aveva le sue radici sia in una ragione di ordine spirituale, l’aver separato la dottrina e la pratica della convivenza sociale dalla realtà di Dio, ma anche nel fatto che era stata deprezzata la realtà centrale dell’ordine sociale, cioè la persona umana. Perciò, l’aver sottratto la vita sociale all’influsso di Dio, aveva fatto venir meno sia il giusto criterio per la determinazione dei fini e la regolazione dei mezzi, sia la stabilità e imparzialità dell’ordine sociale e delle leggi umane, le quali si erano svuotate di valori spirituali e universali.

⁸⁷ Cfr. Francesco Malgeri, *Religiosità popolare e coscienza civile da Pio XII a Giovanni XXIII*, in: AAVV, *La società italiana negli anni '50. Convegno tenuto a Roma dal 14 al 16 ottobre 1982*, in: *Sociologia*, gennaio-agosto 1984, 101-107. Per ampliare questo discorso, si legga dello stesso autore anche *La chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra*, in: Andrea Riccardi (a cura di), *Pio XII, Roma-Bari 1984*.

⁸⁸ Sui progetti ‘politici’ della chiesa romana cfr. Andrea Riccardi, *Roma “città sacra”? Dalla conciliazione all’operazione Sturzo*, Milano 1979; Il “Partito romano” nel secondo dopoguerra (1945-1954), Brescia 1983; il già citato *Il Potere del papa* (in particolare 31-79) e il saggio *La chiesa cattolica in Italia nel secondo dopoguerra*, in: Gabriele De Rosa/Tullio Gregory/André Vauchez (a cura di), *Storia dell’Italia religiosa. Vol. 3: L’età contemporanea*, Bari-Laterza 1995, 335-359. L’anticomunismo è uno dei tratti caratteristici della chiesa cattolica del secondo dopoguerra. Già in vista delle elezioni politiche del 1948, il papa aveva richiamato vescovi e preti ad appoggiare la DC nelle elezioni. Praticamente in ogni parrocchia italiana furono istituiti dei “Comitati Civici” che dovevano svolgere un’opera capillare di propaganda a favore del partito democratico cristiano. Nelle elezioni del 18 aprile 1948 la DC riportò il 48,5% dei voti. Sempre nell’ottica di bloccare l’avanzata comunista in Italia – e nel mondo – seguì nel 1949 anche la scomunica dei comunisti attraverso il decreto del Santo Offizio.

⁸⁹ Con la cosiddetta “operazione Sturzo” si cercò di contrapporre alle sinistre una lista civica con monarchici e fascisti. Sul tema cfr. Riccardi, *Roma città sacra*, 358-405. Il 21 gennaio 1953 fu approvata alla Camera una nuova legge elettorale (definita “legge truffa”) – già sperimentata nelle elezioni amministrative del 1952 – la quale assegnava ai partiti che avessero raggiunto il 50,1% dei voti il 65% dei seggi alla Camera dei Deputati. Alle elezioni politiche del 7 giugno 1953 i partiti di centro raggiunsero solo il 49,85% dei voti, quindi insufficienti a far scattare il correttivo previsto dalla nuova legge elettorale. Inoltre a Roma i partiti di centro avevano raccolto solo il 40% dei consensi, ben al di sotto della media

Padre Lombardi lanciò il movimento per un mondo migliore (1952), il quale in origine doveva comporre le divisioni interne al mondo cattolico, rendere i laici più attivi nella missione di riportare la società a Cristo, e creare un movimento unitario attorno al papa. E' a questo periodo che risalgono, inoltre, le grandi manifestazioni cittadine in onore della Madonna, la proclamazione del dogma dell'Assunzione e l'indizione dell'Anno Mariano (1954). Ma, come nota ancora Riccardi, nonostante l'impegno profuso, "Le iniziative di P. Lombardi si scontrano con le resistenze di parte del clero romano e dello stesso vicariato, ma soprattutto non riescono ad incidere profondamente nella realtà diocesana e ad essere quel movimento di 'riconquista' che si propongono di rappresentare". Continua l'autore: "Ad un certo indifferentismo religioso [...] soprattutto nel centro storico e in ambiente popolare, si aggiunge il problematico atteggiamento dei ceti medi da un punto di vista religioso [...]. I ceti medi sono legati alla chiesa ed al papa, ma non ne condividono l'impegno per la 'civiltà cristiana' [...]"⁹⁰. Difatti, anche l'impegno portato avanti per contrastare l'avanzata di una mentalità anticristiana e materialista, per il papa veicolata principalmente dai partiti di sinistra, fallì scontrandosi con la generale evoluzione della società contemporanea. Come sottolinea bene ancora Riccardi: "La chiesa, negli anni della ricostruzione, s'impegna nell'opposizione all'altra civiltà, rappresentata dalle sinistre, ad un modello di vita, insomma, che sente alternativo al suo. Tuttavia, tra la fine degli anni '40 e gli anni '50, si va lentamente affermando a Roma un modello di vita e di civiltà, che si rivelerà pienamente negli anni '60. Non è il modello di vita cui sono portatrici le sinistre, ma non sembra essere nemmeno un modello che si ispira a quello cattolico. E' la lenta e strisciante affermazione d'un 'modello americano',

nazionale. La DC, in particolare, ottenne solo il 32,21% delle preferenze, realizzando una perdita rispetto alle elezioni del 1948 (51,2%). Avanzarono invece le sinistre, che guadagnarono il 31% (rispetto al 27,3% del 1948); il solo PCI raccolse circa il 23% dei voti. I risultati delle elezioni politiche del 1958 confermavano la virata a sinistra dell'elettorato romano: il PCI e il PSI ottennero infatti nelle elezioni per la Camera il 34,54%, mentre la DC era ferma al 32,50% (sul piano nazionale, invece, la DC deteneva ancora con il 42,3% la maggioranza dei seggi alla Camera). Nelle elezioni per la IV legislatura repubblicana del 28 aprile 1963, inoltre, la DC continuò a perdere consensi sia nella città di Roma (28,10%), sia sul piano nazionale (38,3%). Per questi dati cfr. Giuseppe Talamo, *Profilo politico*, in: *Storia di Roma*, 3-35. Il vero sorpasso politico da parte dei partiti di sinistra a Roma si ebbe però nelle elezioni generali del 20 giugno 1976: per la prima volta a Roma il PCI superò con un 35,8% la DC (33,9%) che sul piano nazionale aveva invece confermato il 38,7% della precedente legislatura.

⁹⁰ Riccardi, *La chiesa a Roma*, 181. Così definisce ancora l'autore i ceti medi: "Questo gruppo sociale è, in genere, scarsamente preparato da un punto di vista catechetico, poco consapevole della vita della chiesa, tendente a partecipare alle 'cerimonie' religiose in maniera passiva, vedendo nel clero la 'chiesa'. Nella mentalità dei ceti medi, il senso della religione ed i sentimenti familiari si coagulano in una ideologia religiosa che insiste sui doveri familiari, religiosi e civili, in un senso morale di tipo domestico o tutt'al più professionale".

che i films e la pubblicità rendono accessibile ai ceti medi ed alle masse popolari. Più precisamente si tratta dell'affermazione del consumismo [...]”⁹¹.

Con l'intento di colmare la distanza che si era creata tra la popolazione e la chiesa, nel 1958 fu indetta a Roma una missione⁹². A commento dell'evento, nel suo discorso ai parroci e ai quaresimalisti romani dello stesso anno, il papa tracciò un quadro piuttosto negativo della situazione morale e religiosa della capitale. Così si rivolgeva ai curati: “[...] voi non ignorate altresì che molti dei vostri parrocchiani sono caduti in uno stato di spirituale torpore; non ignorate che alcuni praticano ancora, ma non vogliono uscire da una certa forma di spirituale egoismo; altri credono, e tuttavia non vogliono praticare; altri finalmente sono tentennanti nella stessa fede, od anche alla fede hanno completamente rinunciato”⁹³. Il tono si faceva poi ancora più duro: “Né mancano a Roma [...] uomini sciagurati, che vivono disseminando vilipendi contro persone e cose sacre [...]. Può dirsi, dunque, che anche Roma ha le sue zone d'ombra, le sue isole da evangelizzare, quasi terra di missione? Chi, come voi, conosce a fondo la città, non può esimersi dall'ammetterlo”⁹⁴. Come ricorda Michele Manzo, l'attività delle missioni fu quasi totalmente imperniata sulla struttura parrocchiale e quindi affidata a sacerdoti già in cura d'anime. Per alleviare il carico di lavoro dei parroci, e nel tentativo di affrontare in maniera adeguata i gravi problemi che attanagliavano i quartieri di nuova costruzione, furono anche istituiti, su iniziativa del Vicariato romano e della Pontificia Opera di

⁹¹ Ibidem. Nota ancora Riccardi in Roma “città sacra?” (389): “Mentre cresce a Roma, con un'immigrazione costante, la fascia del sottoproletariato che abita la periferia urbana, si allarga pure il ceto medio con l'ampliamento della burocrazia statale e parastatale [...] Si è agli albori di un certo consumismo, con l'iniziale diffusione dell'utilitaria, del *week-end*, o della più modesta gita domenicale, o con un forte sviluppo del cinema”.

⁹² Michele Manzo afferma che dalla metà degli anni Cinquanta, nonostante l'incredibile impegno del clero romano nella mobilitazione indetta da Pio XII: “va diffondendosi la consapevolezza di un certo divario esistente tra la città reale e la città ideale nonostante tutti gli sforzi compiuti in precedenza. L'iniziativa delle Missioni nasce in questo clima allarmato [...] come ulteriore tentativo di ricondurre la città alla sua dignità sacra” (Il Prete romano, 256). Così riassume lo svolgimento della Missione: “L'ultima settimana di febbraio è dedicata a celebrazioni e preghiere in funzione del buon esito dell'iniziativa. [...] Le prime tre settimane di marzo vedono le parrocchie romane, divise in tre turni di una settimana ciascuno, svolgere le loro missioni pasquali. La quarta settimana, la settimana santa, è rivolta alle scuole ed ai luoghi di lavoro. Lo schema generale prevede: giornata per i malati, messa per i defunti, messa vespertina, via Crucis per le strade della parrocchia, conferenze religiose per gruppi distinti di fedeli” (op. cit., 265).

⁹³ Discorso del Santo Padre ai Parroci e ai Predicatori della Quaresima e delle Missioni Pasquali, 18 febbraio 1958, in: BCR, 3(1958), 81-88, qui 84.

⁹⁴ Ibidem. In riferimento, poi, allo scadere del riposo e della messa festiva, il papa affermava: “Il mondo di oggi, specialmente nelle grandi città, è ben lontano, nell'uso del riposo festivo, dal senso primigenio di religiosità inteso dalla Chiesa. In suo luogo è subentrata una frenesia di godimento materialistico (ben diverso dal necessario e legittimo svago), che travolge ricchi e poveri, talora senza freno morale e con dispendio dei risparmi della settimana. Anche quando si salva l'essenza del precetto, assistendo alla S. Messa, è abbastanza raro di trovare chi si riservi un'ora di raccoglimento per coltivare la mente, per educare i figli, per compiere qualche opera di misericordia tra i malati. Che dire poi del lavoro servile non necessario, con cui non di rado, anche in Roma, si profana la festa, talora pubblicamente e con notevole scandalo?” (86).

Assistenza, dei Centri di assistenza religiosa mobile alla periferia di Roma⁹⁵. Un altro elemento che – sempre secondo Manzo – caratterizzava la missione romana per Manzo, era la sua “distanza dalla politica”, cioè la concentrazione degli sforzi sul risveglio religioso della città. Difatti, il tema maggiormente trattato nelle varie commissioni fu quello della predicazione e dell’apostolato. Per riprendere le parole del citato autore: “Il modello che dava largo posto alla funzione anticomunista della chiesa sembra oramai logorato nella mente dei parroci romani. Evidentemente il prezzo pagato a livello pastorale è sentito come troppo elevato e urge il ritorno a schemi più ordinari e meno ideologici”⁹⁶. Nel BCR dell’ottobre 1958, a commento dello svolgimento della Missione, pur affermando che si poteva essere contenti per l’impulso che tale iniziativa aveva dato alla rinascita spirituale della città, si sottolineò però che diventava sempre più grave il problema dei “lontani”. Come si legge: “Senza dubbio, per la Città eterna il problema assume proporzioni gravi e si presenta con aspetti e forme di una varietà sconcertanti; perché Roma, più di ogni altra città italiana, soffre dell’impressionante fenomeno dell’urbanesimo e la ininterrotta immigrazione fa entrare in essa sempre nuove schiere di nuclei familiari in cerca di una sistemazione economica, spiritualmente disorientate, bisognosi di un periodo più o meno lungo di assestamento morale e religioso”⁹⁷.

Pio XII morì nell’ottobre 1958. Il suo successore, Giovanni XXIII (in una lettera ai Romani del 2 febbraio 1959), annunciò per l’anno seguente l’apertura di un Sinodo Diocesano Romano⁹⁸. Lo scopo principale era l’aggiornamento dell’azione pastorale, la quale stentava a rispondere alle reali esigenze di una popolazione sempre meno eterogenea e sempre più lontana dalla chiesa⁹⁹. Mons. Maccari, al quale insieme al card. Traglia era stata affidata la guida del sinodo, in una lettera al clero romano ribadì la

⁹⁵ Cfr. L’assistenza religiosa alla periferia, in: BCR 8-9(1958), 283-284, qui 284. L’attività di tali centri si articolava su “tre pilastri principali: Sante Missioni al popolo, assistenza religiosa mobile alla domenica, azione di accostamento familiare”.

⁹⁶ Manzo, *Il prete romano*, 258. Analizzando ancora i documenti preparatori della missione, Manzo afferma che l’evangelizzazione che i parroci intendono attuare nella città vuole essenzialmente prendere le distanze dalla politica, ma rimane su un terreno piuttosto astratto e su temi “spiritualizzanti”.

⁹⁷ Cfr. *La missione di Roma e i “lontani”*, in: BCR, ottobre 1958, 346-350, qui 347.

⁹⁸ Per riprendere le parole di Andrea Riccardi: “Con la morte di Pio XII si apre una nuova fase della vita della chiesa di Roma: non mutano i quadri dirigenti ecclesiastici, ma vengono poste le premesse per un approccio più realistico ai problemi della città, non schermati dalla sua vocazione universale. Il sinodo romano, voluto da Giovanni XXIII anche come modello per il Vaticano II, dà risultati scarsamente significativi; esprime tuttavia, anche per l’urbe, una concezione di chiesa diocesana e locale” (in: *Curia, parrocchia e popolo di Dio*, cit., 196.)

⁹⁹ Per gli scopi e il metodo di lavoro del sinodo, cfr. *Appunti sul Sinodo*, in: BCR, 12(1959), 488-493. Ancora nel suo discorso inaugurale per la settimana sinodale, Giovanni XXIII chiarì lo svolgimento dei lavori e invitò tutti alla preghiera (Discorso inaugurale nella Basilica Lateranense, in: *Rivista Diocesana Romana*, 1-2- (1960), 19-26). Il sinodo fu annunciato da papa Giovanni ai cardinali, insieme al concilio ecumenico, il 25 gennaio 1959. Il Sinodo era composto da 8 sottocommissioni che dovevano preparare la nuova legislazione, denominate: 1) Le persone; 2) il magistero; 3) culto divino; 4) sacramenti; 5) azione apostolica; 6) l’educazione cristiana della gioventù; 7) le cose; 8) assistenza e beneficenza.

necessità che ogni sacerdote si impegnasse in prima persona, e in collaborazione con i laici, in quell'opera di "revisione pastorale" che il sinodo intendeva portare a Roma. In una città che – soprattutto a causa dell'incredibile aumento della sua popolazione – si trovava "socialmente e religiosamente in una fase di 'assestamento', tanto più delicata quanto più le forze del male, sfruttando o creando situazioni difficili, aumentano il malessere di gruppi e di persone"¹⁰⁰. Ricordava poi la sua esperienza pastorale di parroco di periferia: "Inviato dai Superiori, nel 1945, a reggere una parrocchia nuova, ebbi la strana sensazione di trovarmi in una zona curiosa, dove si parlavano quasi tutti i dialetti d'Italia in un intreccio confuso di espressioni eterogenee, di costumi così diversi, di gusti spirituali così contrastanti, di così disuguale formazione religiosa. In tali condizioni – che in misura maggiore o minore, si ripetono in molte parrocchie romane, anche quelle meno periferiche – sembrava impresa quasi disperata impostare un piano di lavoro apostolico unico: bisognava tener conto di esigenze tanto lontane, da parere inconciliabili"¹⁰¹. Questa realtà sociale locale, scriveva il cardinale vicario, rispecchiava quella generale in cui si trovava la città di Roma e non sembrava promettere miglioramenti per il futuro. Nonostante la gravità della situazione, mons. Maccari si dichiarò però convinto che il sinodo avrebbe avuto effetti positivi sulla capitale. Per riprendere ancora le sue parole: "[...] oggi come oggi, c'è un mazzo capace di richiamare questa enorme moltitudine, distratta e inquieta, sulla presenza operante della diocesi? A me pare che il Sinodo possa avere questa capacità di richiamo. Sta a noi saperne sfruttare le grandi possibilità"¹⁰². Secondo lo storico Michele Manzo, lo scopo principale del sinodo e di Giovanni XXIII era quello di "offrire al clero romano un modello di sacerdote innanzitutto ancorato ai fondamenti della fede e della tradizione. Non è un aggiornamento inteso come confusa rincorsa alle modernità e neppure come mera restaurazione, bensì un radicamento maggiore nei dati certi della dottrina antica su cui basare il proprio ministero"¹⁰³. Dunque, avverte ancora il citato autore, bisogna ricordare che: "Il principio ispiratore comune appare sostanzialmente quello della diocesi quale centro propulsore e coordinatore della vita religiosa di una vasta famiglia di fedeli da evangelizzare in modo uniforme, senza disorganicità e dislivelli"¹⁰⁴. Nonostante le premesse e le speranze, il sinodo non apportò gli effetti tanto desiderati sulla vita religiosa della diocesi, 'offuscato' anche dall'imminente concilio ecumenico.

¹⁰⁰ Carlo Maccari, *Verso il Sinodo. Voti e speranze*, in: BCR 4-5(1959), 205-213, qui 209.

¹⁰¹ Op. cit. 209.

¹⁰² Op. cit., 212.

¹⁰³ Manzo, *Il prete romano*, 278.

¹⁰⁴ Op. cit., 283.

3.2. Roma ancora “città sacra”?

Nel decennio successivo al Sinodo Romano continuò ad aggravarsi il divario tra la chiesa e la popolazione dell'urbe, sotto la spinta della società dei consumi e del mito del benessere di stampo americano. Come testimoniano anche i risultati dell'indagine condotta da padre Emile Pin tra il 1969 e il 1970 sulla religiosità dei Romani¹⁰⁵, la chiesa locale era sempre meno il punto di riferimento principale della vita delle persone e la religione diventava soprattutto un fatto privato e individuale. Secondo padre Pin, la quasi maggioranza dei cittadini (46,6%) esprimeva una religione piuttosto superficiale, più dettata dalla tradizione che non da convinzioni profonde o impegno personale. Una religiosità, questa, che non comportava una partecipazione alla vita della comunità parrocchiale – sia per quanto riguarda i sacramenti, sia in relazione alle attività qui organizzate –, e che padre Pin definiva una “religiosità culturale”. Per riprendere le sue parole: “Questa religiosità [...] include prima di tutto e soprattutto i riti di passaggio (battesimo, prima comunione dei bambini, matrimonio religioso, funerali religiosi) che nessuno o quasi a Roma rifiuta. Essa implica anche, presso la grande maggioranza dei romani, la credenza nella divinità di Cristo, nella sua resurrezione e nei suoi miracoli. Ma non include la fede nei dogma che implicherebbero delle conseguenze per la vita dell'individuo, come la fede nell'al di là, nel paradiso e inferno, nella resurrezione dei corpi. Questa religiosità non comporta neppure la pratica regolare dei sacramenti della chiesa, né l'adozione della sua morale o di valori evangelici universali. Ancora meno comprende un interesse per la vita della chiesa e una qualche volontà di far parte dei numerosi gruppi volontari ch'essa propone ai suoi fedeli. Tale religiosità è compatibile con la totale identificazione con la chiesa e una profonda ammirazione per il suo clero, ma anche con l'ostilità più dichiarata. In altri termini si tratta di una religiosità radicata nella cultura e non già nell'appartenenza a una chiesa. Quest'ultima è concepita come una istituzione incaricata di gestire il culto e non come una società di credenti”¹⁰⁶. Coloro che invece esprimevano una maggiore fedeltà e appartenenza alla chiesa, ovvero gli “osservanti” e gli “impegnati”, erano il 26,7%. Risultava inoltre che gli immigrati, i quali costituivano il 60% della popolazione della città, avevano generalmente “indici religiosi”

¹⁰⁵ Emile Jean Pin, *La religiosità dei Romani*, Bologna 1975. L'inchiesta era stata condotta per conto delle gerarchie ecclesiastiche della capitale presso il Centro Internazionale di Scienze Sociali dell'Università Gregoriana di Roma. Lo scopo della ricerca, come si legge nell'introduzione (201) “[...] è di fare il punto in un momento cruciale della storia di Roma, in questo momento in cui appunto i sostegni infrastrutturali della devozione sono largamente scomparsi e dove le tradizioni sono messe a confronto con la loro ragion d'essere. In altri termini: la fede sopravviverà alla morte della tradizione?”.

¹⁰⁶ Pin, *La religiosità dei Romani*, 195-196.

più alti che non i romani di origine, sebbene il loro grado di appartenenza e partecipazione attiva nella chiesa locale non fosse poi così elevato¹⁰⁷. In generale si poteva allora affermare, concludeva Pin, che i Romani erano certo – a modo loro – “credenti”, ma allo stesso tempo che partecipavano in maniera piuttosto limitata (se partecipavano) alla vita della loro chiesa. Per riprendere nuovamente le sue parole: “I romani sono credenti, ma salvo una piccola minoranza, non sono credenti impegnati né seguaci che si sentano membri responsabili d’un corpo del quale farebbero parte. La pratica e l’appartenenza sono a Roma fenomeni distinti. La maggior parte dei romani praticano in qualche modo la loro religione, ma pochissimi si sentono membri di una ‘società’ religiosa nettamente distinta dalla società globale”. Di qui, continuava Pin, un grande disinteresse per la vita della chiesa e le attività parrocchiali. “Il romano è certo credente, ma questa fede non significa per lui aderire a un corpo di fedeli. Essa significa accettare quel che la cultura gli insegna in fatto di religione e, per la maggioranza, la fede non ha conseguenze per il resto della vita”¹⁰⁸.

Il fatto che la chiesa a Roma era sempre meno in grado di coinvolgere i fedeli o di informare le loro scelte di vita, fu anche confermato negli anni successivi dai risultati del referendum sul divorzio (1974) e dalla scelta di un’amministrazione di sinistra per la capitale¹⁰⁹. Mentre infatti sul piano nazionale i “no” all’abrogazione della legge istitutiva del divorzio si attestarono sul 59,1%, a Roma raggiunsero il 67%, mentre gli antiabortisti erano appena il 33%. Negli anni successivi al Concilio Vaticano II, inoltre, le sinistre avevano continuato la loro avanzata, rafforzandosi soprattutto nelle zone della periferia urbana. Nelle elezioni amministrative del 20-21 giugno 1976, per la prima volta nella storia dell’Italia repubblicana, una giunta di sinistra conquistò il campidoglio (sede del

¹⁰⁷ Padre Pin affermava infatti che i “rurali urbani” (“cioè famiglie che vivono in città secondo modelli e rapporti sociali tipici della vita rurale”) come definiva gli immigrati si astenevano dalla pratica religiosa non per un rifiuto della religione, ma “perché in città nessuna tradizione locale ingiunge loro di andare a messa ed essi sono abituati a seguire le prescrizioni della tradizione locale” (op. cit., 38). Per quanto riguardava poi i romani d’origine, notava che questi invece avevano sviluppato “sentimenti alquanto diffidenti, scettici verso un’istituzione, forse troppo vicina per essere presa sul serio”. “Quelli che sono nati a corte – continuava – conoscono i sottili meccanismi che presiedono alle regole del gioco, calcoli, pressioni, lotte fra fazioni, ambizioni, compromessi. Comunque il romano d’origine crede meno, pratica meno, è meno favorevole alla chiesa come organizzazione che il romano d’importazione” (op. cit., 82).

¹⁰⁸ Pin, *La religiosità*, 198-199.

¹⁰⁹ Per un approfondimento della situazione religiosa di Roma nei decenni successivi al Vaticano II, si leggano anche le interessanti annotazioni ad opera di Lorenzo Prezzi, Roma: la chiesa locale 5 anni dopo, in: *Il Regno/Attualità*, n. 397, 15 maggio 1979, 228-236. Nel saggio ci si interroga sull’evoluzione religiosa della città cinque anni dopo la conclusione del convegno che si era tenuto nella capitale nel 1974 sul tema: “Responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di carità e giustizia della diocesi di Roma”.

comune di Roma) e il PCI si confermò come il primo partito cittadino¹¹⁰. Alla luce di questi risultati e dell'evoluzione generale analizzata nei capitoli precedenti, non ci sembra di esagerare nell'affermare che nel secondo dopoguerra si innescò a Roma – come anche nel resto d'Italia – un processo di secolarizzazione, per il quale i cittadini si allontanarono sempre più dai modelli familiari e comportamentali (anche politici) proposti dalla chiesa. Si trattò di una crisi che colpì la chiesa cattolica nel suo rapporto con la società sempre più laicizzata e che ebbe origine nel periodo postbellico. Abbiamo infatti parlato a lungo delle difficoltà che i parroci romani incontrarono nel rispondere efficacemente alle esigenze di una città che nel secondo dopoguerra trasformava profondamente non solo il suo aspetto urbanistico, ma anche la sua composizione sociale e culturale.

Per rispondere infine alla domanda formulata nel titolo di questo paragrafo (Roma ancora “città sacra”?), condividiamo il giudizio di Andrea Riccardi, il quale afferma che con la fine del pontificato pacelliano di fatto muore anche l'idea di una Roma città sacra, e più in generale il progetto di una ricostruzione cristiana della società. Riprendiamo le parole dell'autore: “Nella realtà locale di Roma, si verifica il fallimento di una restaurazione cattolica, e la Chiesa viene ad assumere la consapevolezza d'essere una ‘parte della società’, anche nell'Urbe. Dopo lo scontro del dopoguerra, nel clima della guerra fredda, non è solo la persistente forza delle sinistre, ma la realtà stessa della città e del suo sviluppo a rivelare l'improponibilità di una prospettiva di restaurazione cattolica. Lo scontro tra civiltà si stempera nella coscienza della complessità della politica e della distinzione tra vita politica e vita religiosa”¹¹¹. Di questo parere è anche lo storico Pietro Scoppola, il quale afferma che: “La speranza di una nuova cristianità non è stata distrutta da ideologie opposte, ma si è dissolta sotto la pressione dei meccanismi spontanei della società industriale”¹¹².

¹¹⁰ Fino a questa data, erano prevalse nell'amministrazione comunale di Roma delle giunte centriste che negli anni dal 1947 al 1961 avevano goduto dell'appoggio dei partiti di destra, e per il periodo 1962-1976 si erano invece basate su delle coalizioni di centro-sinistra.

¹¹¹ Riccardi, Roma “città sacra”?, 404.

¹¹² Pietro Scoppola, La nuova cristianità perduta, Roma 1986, 21.

CAPITOLO VI

IN SINTESI

1. L'antica diocesi di Porto-Santa Rufina

La diocesi suburbicaria di Porto-Santa Rufina, come abbiamo visto, è di origini antichissime e un caso di studio particolarmente interessante. Essa rappresenta, infatti, una realtà piuttosto diversificata ed eterogenea all'interno della regione Lazio. Nei suoi confini amministrativi ingloba gran parte della campagna romana, una buona porzione del turistico litorale laziale e zone che di fatto col tempo hanno assunto l'aspetto di una periferia cittadina. Durante gli anni dell'episcopato del vescovo Eugène Tisserant (1946-1966), la diocesi mantenne dal punto di vista produttivo un volto essenzialmente agricolo, ma con il passare del tempo si trovò sempre più sospesa fra una realtà rurale ed una urbana. Dal punto di vista territoriale, demografico ed economico, la nostra diocesi subì nel secondo dopoguerra un processo di trasformazione in due tappe. In una prima fase, la riforma agraria dell'inizio degli anni Cinquanta portò ad un consistente ripopolamento del territorio diocesano, diede un nuovo impulso al settore primario e portò alla costruzione di nuove parrocchie. In una seconda fase, la veloce espansione della città di Roma al di fuori delle sue mura e la conseguente urbanizzazione delle zone diocesane più a ridosso della capitale, causarono la scomparsa di molti centri contadini e l'investimento della forza lavoro in altri settori che non in quello agricolo. Difatti il miglioramento delle vie di comunicazione aumentò anche la mobilità delle persone e agevolò l'emigrazione (soprattutto quella pendolare) verso la capitale. Lo sviluppo economico ed edilizio degli anni Sessanta, insieme alla diffusione di un maggior benessere, portarono dunque nella nostra diocesi ad una lenta ma inesorabile erosione delle fondamenta dell'universo rurale e della religiosità tradizionale che su di esso si basava.

La prima reazione della chiesa locale ai mutamenti in corso, fu un adattamento delle sue strutture alle esigenze dell'accresciuta popolazione. Durante i vent'anni del governo pastorale di Tisserant, infatti, al raddoppio della popolazione diocesana corrispose un eguale aumento nel numero delle parrocchie. Ben presto però il vescovo si rese conto che da sola la ristrutturazione parrocchiale non sarebbe servita a riportare più fedeli in

chiesa. Fin dall'inizio degli anni Cinquanta, infatti, si ebbe la percezione che la popolazione stava cambiando non solo numericamente, ma anche nei suoi costumi e valori di riferimento. Di qui i vari interventi volti ad un "rinvigorismento della fede" della popolazione. Questi furono consistenti: dalla visita di Maria, alle missioni, ai centri di predicazione mobili. Più di una volta, inoltre, il vescovo richiamò il suo clero alla necessità di un aggiornamento della pastorale per poter rispondere in maniera efficace alle esigenze della popolazione, anche attraverso una maggiore collaborazione con i laici. Al fondo rimase però sempre la forte condanna contro le idee materialiste e i tempi moderni. Gli stessi parroci consideravano i divertimenti e le occasioni di svago che la nascente società dei consumi offriva, uno dei principali motivi di disgregazione dell'unità della famiglia tradizionale e della compattezza della comunità parrocchiale. Di qui il richiamo costante era a principi e modelli tipici del mondo rurale, cioè a valori che stavano lentamente scomparendo.

Tali richiami devono essere interpretati alla luce di quanto emerso dalle visite pastorali del vescovo Tisserant, il quale in ben tre occasioni si recò nelle parrocchie della sua diocesi. Dai formulari preparatori risulta infatti che già nell'immediato dopoguerra i parroci di Porto-Santa Rufina si lamentavano di un indebolimento della vita religiosa dei loro fedeli, sebbene la partecipazione ai principali atti di culto mantenesse ancora livelli piuttosto buoni. La maggioranza dei curati affermava con preoccupazione che i parrocchiani si allontanavano sempre più dalla chiesa. Per lo meno per quanto riguardava l'osservanza di quelle tradizioni, le quali nel passato erano invece al centro della vita delle persone e venivano considerate atti irrinunciabili del quotidiano.

Indubbiamente le difficili condizioni di esistenza di molti diocesani e la loro occupazione – spesso forzata – in attività lavorative anche nei giorni di festa (soprattutto nell'immediato dopoguerra), incideva in maniera negativa sul tempo da dedicare alla religione. Difatti l'assenteismo dalla messa domenicale era maggiore presso gli uomini in età adulta. In genere, poi, la partecipazione era più costante presso l'elemento contadino che quello operaio, anche se molti braccianti agricoli spesso approfittavano della domenica per lavoretti con i quali arrotondare il loro magro salario. Di qui la severa condanna del vescovo per quei datori di lavoro che approfittavano dei loro subordinati nei giorni di festa. Un altro fattore che influiva in maniera negativa sulla partecipazione religiosa degli abitanti della diocesi suburbicaria, era per così dire di carattere strutturale. Legato cioè all'eccessiva estensione del territorio di molte parrocchie, al cattivo stato delle vie di comunicazione ed alla scarsità dei luoghi dove

celebrare le funzioni. La lontananza della Chiesa dal luogo di abitazione e di lavoro rendeva particolarmente difficile, soprattutto in condizioni di tempo avverso, il raggiungimento del luogo di culto.

Oltre ai problemi derivanti dalle difficoltà della vita quotidiana e dalla geografia parrocchiale, vi erano però anche quelli causati dall'inefficacia dell'azione pastorale portata avanti. Questa era infatti ritagliata su di un modello chiuso ed omogeneo di comunità parrocchiale, la quale – sotto le spinte dell'urbanizzazione e della modernizzazione – stava ormai scomparendo. Più di una volta lo stesso vescovo notò infatti che i tradizionali metodi di apostolato avevano sempre più difficoltà a raggiungere il credente nel suo quotidiano, visto che questi sempre meno si trovava sul territorio parrocchiale. Già durante la seconda visita pastorale, ed in maniera preponderante durante la terza, infatti, i parroci annotarono nei loro questionari che oltre al lavoro, anche il diverso utilizzo del tempo libero, al di fuori dei confini diocesani, contribuiva ad allontanare i fedeli dalla loro parrocchia e a distoglierli dai loro doveri di cristiani. Dai dati disponibili sulla partecipazione alla messa festiva alla fine degli anni Cinquanta, risulta che in rari casi la media (di uomini e donne insieme) superava il 60%, attestandosi solitamente attorno al 30-50%. Alla domanda su cosa impedisse una maggiore santificazione della festa, si rispondeva che ciò dipendeva essenzialmente dall'influenza negativa della società dei consumi (con le sue molteplici proposte di svago) e dal maggior desiderio di benessere della popolazione. Inoltre, l'appropinquarsi costante della città di Roma – sempre più estesa verso la periferia – metteva in contatto zone un tempo isolate con modi di vivere profondamente diversi da quelli del mondo rurale. In definitiva, tutto ciò che infrangeva la compattezza della comunità dei fedeli, era ritenuto avere un'influenza negativa sul loro comportamento religioso. Alla luce di questa considerazione si possono allora anche comprendere le lamentele dei parroci delle zone del litorale, i quali in maggioranza denunciavano l'influenza “nefasta” del turismo sul tono religioso delle loro parrocchie

Per quanto riguarda dunque le ragioni principali che, nel giudizio dei parroci, influivano in maniera negativa sulla partecipazione religiosa dei fedeli, si nota una certa evoluzione dalla prima all'ultima visita del vescovo Tisserant. Un fattore emerge però costantemente e con preponderanza in tutte e tre le visite pastorali: l'ignoranza religiosa della popolazione. Nella maggioranza dei casi non si registrava infatti un atteggiamento di aperta ostilità nei confronti della religione, ma piuttosto di indifferenza. Questa era dovuta, secondo i nostri curati, al fatto che molti fedeli non capivano – o non conoscevano a sufficienza – l'importanza di determinati atti di devozione. Di qui anche

l'impegno costante di Eugène Tisserant a favore di una migliore istruzione religiosa della popolazione diocesana. Per il vescovo, infatti, solo se i fedeli rafforzavano le basi dottrinali della loro fede, sarebbero stati in grado di resistere agli attacchi del materialismo ateo e avrebbero capito che la partecipazione agli atti di culto erano fondamentale per la sopravvivenza della comunità parrocchiale.

Negli anni del secondo dopoguerra il clero della diocesi di Porto-Santa Rufina dovette affrontare molte sfide. Nonostante in numero ridotto, come ripeté in continuazione il vescovo, doveva farsi carico dei bisogni di una popolazione in continuo aumento, sempre più mobile e sparsa su un territorio piuttosto vasto e spesso mal collegato. Alle difficoltà tecniche si aggiungevano anche quelle derivanti dalla spesso inadeguata preparazione culturale e pastorale dei parroci. Formatisi infatti in un periodo nel quale la religione e la chiesa informavano ogni aspetto della vita delle persone, si trovavano invece impreparati di fronte ad una realtà sempre più secolarizzata. Di qui i continui richiami dell'autorevole pastore ad un maggiore approfondimento del vangelo e ad un aggiornamento dei metodi di evangelizzazione. Fin dall'inizio del suo episcopato, inoltre, Tisserant si appellò continuamente al clero ed alle famiglie della diocesi perchè si impegnassero di più nel favorire le vocazioni alla vita sacerdotale. Queste erano in costante diminuzione perchè, affermava il vescovo, diminuiva in generale “lo spirito soprannaturale delle famiglie cristiane” ed un certo “ambiente materialistico” avviluppava anche i bambini. Quello della scarsità del clero, scrive Andrea Riccardi, è un problema grave che coinvolge direttamente la capacità di ‘impatto’ della chiesa nella società. Per riprendere le parole dello storico: “Il prete – in un contesto agricolo – è il principale garante della permanenza di una cultura religiosa; la contrazione del numero del clero e il suo invecchiamento non possono effettivamente non condurre a una qualche riduzione della presa della chiesa in questo tipo di società. Tuttavia, anche nel mondo agricolo, il contesto sociale si presenta in forte movimento ed è soggetto a stimoli dall'esterno: l'azione del clero, programmata per una tipo di società statica e relativamente in movimento, come negli anni trenta in larga parte delle campagne del Lazio, non accresce sicuramente l'incidenza della chiesa, mentre si rileva l'esigenza d'individuare nuovi modelli per la vita parrocchiale e di far recepire i mutamenti sociali alla cultura ecclesiastica”¹.

¹ Riccardi, Curia, parrocchie, cit., 202.

Alla metà degli anni Sessanta la diocesi suburbicaria era dunque già profondamente trasformata rispetto al periodo nel quale il vescovo ne aveva assunto il governo pastorale. Era mutato non solo il suo volto, ma soprattutto la mentalità e la devozione religiosa della popolazione. Con amarezza il vescovo scrisse nella sua ultima lettera pastorale che “il mutare dei tempi” aveva introdotto nella diocesi nuove ideologie e contribuito ad allontanare i fedeli dalla chiesa. Non solo per quanto riguardava le prescrizioni in materia morale e devozionale, ma anche – come abbiamo visto alla fine del capitol IV – in materia di voto. Questo è un fenomeno che non riguarda solo la nostra diocesi suburbicaria, ma tutte le diocesi laziali. Come scrive ancora Andrea Riccardi: “Nelle diocesi laziali, con l’industrializzazione, specie negli anni sessanta, la diffusione del consumismo, la televisione, la riduzione degli addetti al lavoro agricolo si verifica un profondo mutamento dei costumi. I tradizionali strumenti della presenza del clero, decisamente impegnatosi nel dopoguerra in appoggio alla DC, sembrano risultare piuttosto efficaci a garantire una forte incidenza della chiesa. L’attività del clero, anche da un punto di vista assistenziale, è notevole, ma risulta marginale nel quadro del profondo mutamento di valori indotto dal consumismo e dai mass media: in questo contesto le tradizionali devozioni esprimono a fatica la coesione religiosa della popolazioni”².

2. La città “eterna”

Nel secondo dopoguerra Roma divenne la principale destinazione di molti immigrati provenienti dalla campagna laziale. Questi si riversavano nella capitale inseguendo la speranza di migliori condizioni di vita e di guadagno. La città, inoltre, a causa del forte ingrossamento dei suoi quartieri periferici, si espandeva sempre più verso l’Agro, agevolando così lo scambio di persone e idee. Per poter accogliere le ingenti masse di fedeli che giungevano nella capitale, la chiesa si adoperò intensamente per la costruzione di nuove parrocchie, non riuscendo però sempre a risolvere i problemi posti dall’evangelizzazione della popolazione urbana.

Il forte aumento demografico di questi anni non incise solamente sulle strutture ecclesiastiche della capitale, ma anche sul suo ‘tono religioso’ e quindi sulla pastorale. Soprattutto nelle zone periferiche sovraffollate, gli immigrati avevano spesso difficoltà

² Riccardi, op. cit., 199.

ad inserirsi in un ambiente tanto diverso dalle loro comunità rurali di origine. Le misere condizioni d'esistenza e la diversa provenienza della popolazione, inoltre, non aiutavano certo a rafforzare quei vincoli comunitari sui quali si basava l'istituto parrocchiale tradizionale. Anche nelle parrocchie del centro cittadino, prive di popolazione stabile e di strutture – perché ormai circondate da uffici e negozi – si ebbe uno scadimento della pratica religiosa.

Negli anni Cinquanta i sacerdoti romani iniziarono a rendersi conto che la parrocchia, con i suoi riti e atti devozionali, rivestiva un'importanza sempre più marginale nella città. Non solo a causa delle sue accresciute dimensioni, le quali rendevano spesso impossibile il contatto personale del parroco con i suoi parrocchiani. Ma anche perché la vita delle persone aveva ormai raggiunto un tale grado di complessità, da essere difficilmente inquadrabile nei confini parrocchiali. Era necessario un ripensamento dei metodi di apostolato e un loro adattamento alle esigenze di una popolazione profondamente cambiata nella sua composizione e costumi, come più volte ribadì lo stesso pontefice. Nonostante la percezione del reale problema, tuttavia, per tutto il secondo dopoguerra una buona parte del clero della capitale – indebolito numericamente e impegnato in varie attività volte alla rinascita cristiana della città – continuò a ritenere la diffusione di idee materialiste (e della dottrina marxista) una delle minacce principali per fede religiosa dei romani.

Il progetto principale di Pio XII (in qualità di vescovo di Roma) era quello di riportare la città al suo "carattere sacro", perduto durante gli anni bui della guerra e non ancora ritrovato nell'avanzare della società dei consumi. Le varie iniziative intraprese – dal rafforzamento del culto mariano, alla missione del 1958 – avevano infatti lo scopo di far riavvicinare i romani alla loro chiesa e di portare ad un "risveglio religioso" della città. Il progetto di ricostruzione cristiana della capitale, e della società italiana in generale, svanì con la morte di papa Pacelli e si infranse di fronte all'incalzante avanzare di una società ormai sempre più orientata verso il benessere e i valori materiali. Il caso di Roma è per molti aspetti emblematico della situazione generale della chiesa italiana di questi anni. Questa, come afferma lo storico Francesco Malgeri, "appare troppo spesso impegnata in una generale mobilitazione per costruire il 'mondo nuovo' e il 'mondo migliore', manifestando però scarse capacità di cogliere, non solo il difficile e complesso equilibrio che caratterizza la chiesa italiana sul piano politico-sociale, ma le profonde trasformazioni che stavano cambiando il volto e la geografia del nostro paese.

Quella crociata [...] viveva una palese contraddizione, in quanto sembrava non cogliere quel processo di trasformazione economica e sociale vissuta negli anni Cinquanta dalla società italiana, che era la reale premessa di un graduale processo di secolarizzazione [...]. In sostanza, il recupero dell'uomo che aveva spento Cristo nel suo cuore non poteva ignorare forme di apostolato capaci di cogliere il nuovo contesto, a volte drammatico, che il paese viveva"³.

Il sinodo indetto da Giovanni XXIII nel 1960 per la capitale, voleva proporre al clero romano un modello di sacerdote che, pur non avendo paura di attuare la tanto necessaria revisione pastorale, rivalutasse anche la componente spirituale e il profondo senso missionario del suo sacerdozio. Lo scopo era rinvigorire la chiesa locale e la Roma diocesana. I risultati furono piuttosto deludenti e di fatto, come afferma Riccardi, fu soprattutto il Concilio Vaticano II a mutare il rapporto della chiesa con la città. "E' il Concilio – scrive l'autore – che inserisce, molto gradualmente, un processo di revisione di quei tratti che avevano a lungo caratterizzato la cristianità romana, forse mettendo in discussione la sua persistente deconsiderazione della società civile, complessa e pluralista, più che arbitrariamente occupata da altre forze, protestanti o comunisti che siano"⁴.

Sotto la pressione dei problemi posti dalle parrocchie urbane – aggravati da una certa inadeguatezza pastorale del clero – e sotto la spinta dell'incalzante società dei consumi, si aggravò negli anni post-conciliari il divario tra i romani e la loro chiesa. Come illustrò padre Emile Pin in una famosa inchiesta uscita alla fine degli anni Sessanta, la popolazione di Roma mostrava ormai uno scarsissimo senso di appartenenza alla sua comunità parrocchiale ed alla chiesa in generale. La religione dei romani, secondo Pin, era piuttosto superficiale e 'pro forma', dettata più dalla tradizione che non dalla convinzione personale.

³ Malgeri, *Religiosità popolare e coscienza civile*, cit., 104.

⁴ Riccardi, *Roma "città sacra"?*, 403.

PARTE QUINTA

CONCLUSIONI

CAPITOLO I

MODERNIZZAZIONE E EROSIONE DELLA RELIGIOSITA' TRADIZIONALE: INDICATORI E CONSEGUENZE IN BREVE

1. La crisi della parrocchia¹, centro della vita del cattolico

La “crisi” che la parrocchia attraversa a partire dal secondo dopoguerra riguarda la sua struttura e le sue funzioni, gli uomini preposti alla sua amministrazione – i parroci –, ma anche il “messaggio” ed i valori che essa propone, e coinvolge quindi l’intera comunità dei fedeli.

Durante la “Settimana della parrocchia”, svoltasi a Firenze all’inizio degli anni Cinquanta, fu messo in rilievo che stavano venendo meno i presupposti fondamentali che permettevano all’istituto parrocchiale di funzionare quale cellula primaria della comunità cristiana. Il primo presupposto, uno stesso modo di concepire l’esistenza, accumulava sempre meno le persone, oramai più orientate verso il ‘materiale’ che non lo ‘spirituale’. La parrocchia perdeva quindi di unità, risentendo “in pieno e in modo vivo il dramma della crisi odierna: una crisi di scelta fra i valori dell’uomo e i valori di Dio, fra una concezione materialistica e una concezione spiritualistica cristiana della vita e dell’uomo”². Il secondo presupposto, lo spirito di carità e fraternità, veniva scardinato da una concezione piuttosto individualista e conformista del cristianesimo, da un “borghesismo cristiano”. Si ricordino al proposito i vari appelli del vescovo friburghese François Charrière e del pastore di Lugano Angelo Jelmini ai loro fedeli, affinché andassero maggiormente in aiuto ai fratelli bisognosi. In un tale clima diventava quindi impossibile per il parroco di “dare una direttiva comune a cui tutti si uniformino per il bene di tutti”, terzo presupposto di base della comunità parrocchiale. Anche nel VI colloquio europeo delle parrocchie – che si tenne nel 1973, quando erano ormai evidenti le insufficienze dell’istituto parrocchiale tradizionale – si sottolineò che la moderna società dei consumi metteva in discussione proprio il messaggio e la ‘funzione sociale’ della parrocchia. Nella società rurale, infatti, le forme – e dunque le istituzioni – attraverso

¹ Sulle trasformazioni attraversate dalla parrocchia in Italia tra la fine della seconda guerra mondiale e la fine del Concilio Vaticano II, si veda l’interessante saggio di Vittorio De Marco, *La parrocchia*, in: Marco Impagliazzo (a cura di), *Chiesa e società in Italia dal 1958 ad oggi*, Milano 2004, 181-203.

² Cfr. S. Lucarini, *I laici a servizio della parrocchia*, in: *La comunità parrocchiale*, cit. 53-63, qui 55.

le quali le tradizioni religiose venivano trasmesse, contribuivano a fornire all'uomo una chiara identità sociale. In quella urbana e industriale, invece, l'individuo non era più sorretto dalla stabilità del gruppo sociale e viveva in una condizione di insicurezza. Come si legge in una relazione al convegno: “[l'uomo, *ndr*] è preso tra un'evoluzione tecnica che muta di continuo le strutture del mondo del lavoro e una mutazione politica [...] che lo priva di ogni fiducia nei modelli della società anteriore o attualmente stabiliti. Non sussistendo più alcuna stabilità, egli non osa credere a ciò che sarebbe stabile e dunque si rapporta ad una verità permanente”³.

Nelle pagine che seguono vogliamo dunque cercare di mettere in evidenza, sulla base delle informazioni raccolte nei nostri casi campione, i fattori che impedivano alla parrocchia di funzionare come organismo specifico e che sono da ricollegare direttamente alle generali trasformazioni che la società attraversò nel secondo dopoguerra. Usando poi l'espressione “crisi di carattere ideologico”, vogliamo richiamare l'attenzione sul fatto che tali trasformazioni non hanno influito solo sulle strutture di base della chiesa – appunto la parrocchia –, ma anche sugli uomini ad esse proposti. E' emerso infatti in maniera evidente dall'analisi fatta nei capitoli precedenti, che già a partire dagli anni Cinquanta la figura del sacerdote attraversò una crisi profonda, sia dal punto di vista del ruolo, sia riguardo la ‘legittimazione’ – o importanza – che la nuova società gli accordava. Questa duplice crisi ha investito in pieno anche la comunità dei fedeli: in questi anni si assistette un po' dovunque ad una riduzione della pratica religiosa e ad un generale allontanamento dai tradizionali atti di devozione.

1.1. La parrocchia come istituzione: crisi di carattere “funzionale”

Come ha messo bene in evidenza il sociologo Emile Pin durante il V colloquio europeo delle parrocchie, con la fine della “società sacrale”, costituita da piccole comunità penetrate di spirito religioso, la parrocchia cessava di essere il centro della vita non solo religiosa, ma anche socio-culturale delle persone⁴. Nella società contadina tradizionale la parrocchia penetrava la comunità locale in tutte le sue parti. Non vi era infatti possibilità di vita religiosa, familiare, economica, ricreativa, e sociale al di fuori del suo ambito. Per

³ Cfr. Analisi dell'uomo d'oggi, relazione del 6 luglio di A. Bejjelevaus, in: Parrocchia e strutture. Segno di comunione a servizio del carisma profetico. VI colloquio europeo delle parrocchie, Bologna 1973, 33-54, qui 41.

⁴ Cfr. Emile Pin, Dalla parrocchia contestata alla parrocchia relativizzata, in: La parrocchia. Funzioni e strutture della chiesa in un mondo secolarizzato. V colloquio europeo delle parrocchie, Bologna 1969, 127-134, qui 130.

riprendere un'espressione di Gabriel Le Bras, esisteva una sorta di "solidarietà" tra la chiesa e il villaggio⁵. La chiesa era il centro e il principale luogo di riunione del villaggio, non solo nella topografia, ma anche nello spirito. Per secoli il territorio della parrocchia aveva coinciso con quello del comune e, dal punto di vista sociale, essa favoriva il contatto tra i vicini, i quali si incontravano in chiesa ogni settimana e durante le solennità. Come sottolineò anche Arnaldo Nesti a processo compiuto, nella società rurale "La parrocchia è l'elemento di coagulo, la forza unificante, o che comunque si intreccia automaticamente con il villaggio. Come non c'è un aspetto della vita che sfugga alla sfera sacra, così non c'è segmento della vita sociale che sfugga alla 'religione di chiesa'. La religione ha un carattere connettivo, punteggia tutto l'arco della vita personale dalla culla alla tomba [...]"⁶. Nella moderna società industrializzata, invece, caratterizzata da una maggiore razionalizzazione e specializzazione, il sacro non inglobava più ogni aspetto dell'esistenza umana. Di conseguenza la parrocchia, da centro della vita dell'individuo, diventava semplicemente il luogo dove i fedeli svolgevano una delle loro varie attività: quella religiosa. Come si affermò all'inizio degli anni Settanta in uno studio teologico-pastorale sul ruolo della parrocchia all'interno della chiesa locale, il processo di industrializzazione aveva portato anche ad una certa "segmentazione" della vita sociale. Con questa espressione si intendeva che le varie componenti della vita sociale stessa – come, per esempio, quella familiare, professionale, religiosa, culturale e ricreativa – si rendevano "formazioni autonome", fra di loro "concorrenziali". "Anche la parrocchia – si legge nel citato studio – fu trascinata in questo processo di segmentazione sociale e privata di importanti sostegni che finora avevano garantito le sue funzioni. Essa forma ora soltanto uno dei tanti segmenti e, se vuole sussistere, deve combattere una dura battaglia per la sua esistenza"⁷. Si trattava essenzialmente di una crisi strutturale e funzionale: la parrocchia era infatti in grado di svolgere le sue funzioni solo se i suoi membri si riconoscevano negli stessi valori ed erano accomunati dai medesimi riti e tradizioni⁸. Come abbiamo visto, questo è un problema comune a tutte le parrocchie cittadine – si veda, per esempio, il caso delle periferie romane –, dove le persone qui emigrate non si conoscevano fra loro, profondamente differenti per provenienza

⁵ Cfr. Gabriel Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, Torino 1979.

⁶ Arnaldo Nesti, *Le fontane e il borgo. Il fattore religione nella società italiana contemporanea*, Roma 1982, 405.

⁷ Klostermann/Greinacher/Müller/Völkl, *La chiesa locale*, 135.

⁸ Come si specificava: "Parlando di strutture, intendiamo il nesso interno di una istituzione, nel caso specifico della parrocchia, per mezzo del quale è possibile raggiungere i suoi scopi e sopravvivere nel tempo. Intimamente legato al concetto di struttura è il concetto di funzione. La funzione forma l'aspetto dinamico della struttura [...]" (cfr. *La chiesa locale*, cit., 139).

geografica, estrazione sociale e tradizioni religiose. Nel 1953, quando la crisi dell'istituzione parrocchiale era appena all'inizio, mons. Giovanni Battista Guzzetti affermò che era l'affievolimento del vincolo territoriale, conseguenza diretta della maggiore mobilità delle persone, a rompere il legame tra il fedele e la sua parrocchia. Un tempo, infatti, le persone vivevano tutte le ore della loro giornata nel luogo dove abitavano e conducevano la stessa vita; fra i membri della comunità parrocchiale esisteva dunque un contatto "abituale e profondo". "La comunità rurale tradizionale – scrive Guzzetti – era caratterizzata dall'*omogeneità*, dalla *permanenza* e dal *contatto sociale*"⁹. In seguito agli intensi processi migratori che ebbero luogo nel secondo dopoguerra, le persone si sottraevano progressivamente all'influsso della loro parrocchia di provenienza, poiché ormai non condividevano più gli stessi interessi (lavorativi, culturali, sociali) e preoccupazioni dei loro compaesani¹⁰. Allo stesso tempo, però, avevano difficoltà ad integrarsi in quella di arrivo perché, a causa dell'eterogeneità dei suoi membri, e quindi dell'impossibilità di un vero contatto sociale, non se ne sentivano parte¹¹. Inoltre, se si aggiunge a questa mancanza di forte senso comunitario anche il fenomeno della "dispersione parrocchiale" – ovvero la frequentazione di una parrocchia diversa da quella di appartenenza – , come è stato messo ben in evidenza nell'inchiesta sulla pratica religiosa nelle parrocchie cittadine di Friburgo, si capisce allora perché diminuivano sempre più anche i contatti tra i fedeli e il parroco. Alla luce di queste considerazioni si possono allora meglio comprendere i richiami del vescovo Jelmini al suo popolo, affinché riscoprisse l'importanza dello "spirito comunitario" e del "senso parrocchiale". Il processo di urbanizzazione di questi anni aveva inoltre causato un intenso "rimescolamento" di persone e di idee. Grazie anche alla rapida diffusione dei nuovi

⁹ Cfr. Gian Battista Guzzetti, Note di teologia pastorale, in: La scuola cattolica, luglio-agosto 1954, 292-303, qui 296.

¹⁰ Su questo tema si vedano le considerazioni fatte durante la V conferenza internazionale di sociologia religiosa (svoltasi a Louvain nel 1956) da Henrie Mendras, L'influence des divers courants migratoires sur la vie religieuse des campagnes, in: AAVV, Paroisses urbaines, paroisses rurales, Tournai 1958, 153-159.

¹¹ Alla fine degli anni Sessanta, quando il processo di sfaldamento della comunità parrocchiale tradizionale era in uno stadio piuttosto avanzato, anche il sociologo spagnolo Rogelio Duocastella sottolineò l'importanza del vincolo comunitario e della solidarietà tra i suoi membri per la sopravvivenza della parrocchia stessa. Nelle città, notava: "l'anonimato è di prammatica [...] Non si forma facilmente un vicinato né si improvvisa il senso di comunità che deve costituire la base di ogni vita parrocchiale. Su di una base 'acomunitaria' ed a volte perfino 'anticomunitaria' è molto difficile che la parrocchia possa esercitare la sua missione di diffondere il Messaggio soprannaturale" (cfr. R. Duocastella, Come studiare una parrocchia, Roma 1967, 58). Continuava: "Molte chiese, tanto non parrocchiali che parrocchiali, esercitano una semplice funzione di 'stazioni di servizio' e cioè di luoghi di approvvigionamento di sacramenti e di altri mezzi di santificazione che permettono ai richiedenti 'l'adempimento' di una dovere e la tranquillità di 'essere in regola con Dio'. E questo, anche se richiamato qui in modo grottesco, è una realtà che debilita lo spirito comunitario e sociale che deve pervadere una vera parrocchia [...]" (op. cit., 65).

mezzi di comunicazione di massa, valori e comportamenti un tempo tipici del mondo urbano entravano nelle campagne. Usando nuovamente un'espressione di Le Bras, si può affermare che nella moderna società di massa cessava la "solitudine" nella quale un tempo il borgo si trovava. Per riprendere le parole del sociologo francese: "[...] il suo carattere principale, l'isolamento, che lo proteggeva dall'invasione degli usi e delle idee moderne, si è andato progressivamente cancellando [...] Insomma, il contatto [...] tende a distruggere le tradizioni e i costumi locali e a sradicare la religione dalle campagne"¹². Si ricordino al proposito le lamentele dei curati delle parrocchie turistiche – come, per esempio, quelle del litorale laziale e delle zone attorno al lago di Lugano –, i quali denunciavano l'influenza negativa delle idee e dello stile di vita dei tanti "forestieri" sui costumi morali e religiosi delle loro popolazioni. A partire dal secondo dopoguerra, dunque, anche le parrocchie di campagna iniziarono a perdere la centralità che prima avevano nella vita del fedele e furono coinvolte nella generale dissoluzione dell'universo rurale. Nel numero speciale dei "Cahiers du clergé rural" francese del 1953 si riassumevano le cause principali della crisi: "Il y a, en premier lieu, ce qu'on appelle le '*changement social*'. [...] c'est l'éclatement du groupe primaire qui constituait la communauté rurale traditionnelle. Les campagnes se vident, et, en tout cas, les groupes d'appartenance sociale cessent d'être polyvalents, les éléments représentatives ne sont plus les mêmes, les notables d'autrefois (parmi lesquels le curé était rangé) n'ont plus de poids dans la nouvelle réalité sociale, etc."¹³. In secondo luogo, si continuava: "Une autre cause de la crise qu'enregistre l'institution paroissiale, c'est le phénomène général de '*déchristianisation*' ou, plus exactement, l'avènement d'un monde nouveau qui n'a pas encore été christianisé"¹⁴.

Come già notato, in maniera ancora più grave che quelle rurali, anche le parrocchie di città riuscivano sempre meno a rappresentare una vera "comunità", visto che ormai la maggior parte delle attività delle persone si svolgevano al loro esterno¹⁵. In conseguenza inoltre del forte incremento demografico nelle città – si consideri al proposito il caso di Roma –, la parrocchia assumeva qui dimensioni troppo vaste per poter

¹² Le Bras, La chiesa e il villaggio, 141-142.

¹³ Paroisses rurales. Évangélisation et Remembrement. Les cahiers du clergé rural, n. 250, agosto-settembre 1963, 521-522.

¹⁴ Op. cit., 252.

¹⁵ All'inizio degli anni Cinquanta l'abbé François Houtard sottolineò che il problema della composizione demografica delle parrocchie urbane era tanto grave, perché queste non avevano una precisa base comunitaria. Per riprendere le sue parole: "Les critères d'optimum démographique paroissial ne peuvent pas être basés sur de soi-disant échelons communautaires, qui dans les grandes villes n'existent plus ou seulement partiellement. Les relations humaines se sont transformées. La paroisse n'est plus un groupe primaire et elle ne le redeviendra pas" (cfr. Le planning des paroisses urbaines, in: Paroisses urbaines, paroisses rurales, cit., 104-120, qui 111).

permettere un effettivo contatto tra i fedeli, e tra questi e il loro parroco. Abbiamo già citato il giudizio del cardinal Giacomo Lercaro che in occasione della IV settimana di aggiornamento pastorale del 1954 non aveva esitato a definire la crisi delle parrocchie come una “crisi di crescita”¹⁶. Riferendosi non solo all’ingigantimento delle parrocchie dei centri urbani, ma anche al grave spopolamento delle parrocchie rurali – si pensi, per esempio, alle valli remote del Ticino – impossibilitate per mancanza di uomini e di mezzi a funzionare correttamente. Durante la stessa settimana fu inoltre messo in evidenza che non si trattava solo di un problema ‘strutturale’, di dimensioni, bensì anche pastorale, poichè riguardava il “dinamismo vitale” della parrocchia stessa. Come si legge in un altro intervento alla citata settimana di aggiornamento: “perché la parrocchia sia una famiglia viva e operante, bisogna che i fedeli riuniti insieme, non superino un certo numero [...]”¹⁷. Era infatti impossibile che si sviluppasse un’amicizia tra persone troppo distanti o numerose, o che si attuasse una partecipazione comune alla preghiera e alla liturgia, come era impossibile che i fedeli conoscessero bene il loro parroco. Questi inoltre, come è emerso dall’analisi della situazione dei parroci nelle zone urbane, erano anche afflitti da un eccessivo “sovraccarico” di compiti. Si ricordi, al proposito, il caso della diocesi di Lugano, dove di pari passo con l’aumento esponenziale della popolazione, si era anche aggravato lo squilibrio numerico tra parrocchie e parroci, tra questi e i fedeli. Un po’ ovunque, in questi anni, si accese la discussione sulla “risistemazione” dei confini parrocchiali e il loro adattamento alle reali condizioni della popolazione.

Un aspetto particolare del ‘malfunzionamento’ della parrocchia nella società industrializzata, che riguarda in particolare il caso italiano, è quello del suo – per così dire – ruolo politico. L’anticomunismo è un tratto tipico e generale della chiesa cattolica del secondo dopoguerra, anche di quella svizzera¹⁸. Il parroco di Düringen, per fare un esempio, non mancò mai (dalle pagine del suo bollettino) di richiamare i fedeli sui pericoli che provenivano alla società dalla diffusione del marxismo e del materialismo ateo. Ma in Italia la questione assume una connotazione particolare, alla quale vogliamo qui solo

¹⁶ Cfr. Lercaro, *La parrocchia oggi*, in: *La parrocchia. Aspetti pastorali e missionari atti della IV settimana di aggiornamento pastorale* (tenutasi a Bologna dal 14 al 18 settembre 1954), Milano 1955, 49-61.

¹⁷ Cfr. A. Ceriani, *La parrocchia: rilievi dogmatici e giuridici*, in: *La parrocchia. Aspetti pastorali e missionari*, 76-107, qui 88.

¹⁸ Si veda, per esempio, quanto i vescovi svizzeri scrissero nella lettera pastorale collettiva del 1949: “[...] sintesi di tutti i materialismi, è nato un sistema che ha fatto appello all’ateismo, all’utopia, alla cupidigia e all’ignoranza, ben sapendo che questo convergere di sinistre forze avrebbe provocato un’ondata formidabile di odio contro ogni valore spirituale. E’ il comunismo, la cui minaccia grava come un incubo sul mondo civile, la cui vittoria trasformerebbe la terra in un immenso campo di concentramento; il comunismo col quale un cristiano, e specialmente un cattolico, dopo la recente grave condanna del Santo Ufficio, non può ammettere compromessi e non può accettare collaborazione alcuna” (cfr. *Lettera pastorale dei Vescovi Svizzeri in occasione della Festa Federale di ringraziamento 1949. L’Anno Santo*, in: ME, settembre 1949, 203-209, qui 206).

accennare, per il ruolo attivo svolto da molti parroci nella lotta per bloccare l'avanzata delle sinistre. Si rammentino, per fare un esempio specifico, le indicazioni date dal vescovo di Porto-Santa Rufina Eugène Tisserant al suo clero, sulla necessità di orientare il voto dei fedeli verso quei partiti che difendevano i principi cristiani. A livello più generale, si pensi ancora ai comitati civici, sorti nella maggioranza delle parrocchie italiane in appoggio alla Democrazia Cristiana per le elezioni politiche del 1948¹⁹. Nonostante la “mobilitazione” anticomunista continuò per tutti gli anni Cinquanta, tuttavia il parroco iniziò a perdere progressivamente il suo ruolo di principale punto di riferimento del consenso politico e elettorale. Ciò era da ricollegare alla generale perdita di centralità della figura sacerdotale nella società industrializzata, dove molte delle funzioni che in passato la parrocchia (e il curato) deteneva saldamente – da quella religiosa, a quella educativa e ricreazionale – passarono ad altre istituzioni specializzate. Dall'analisi dei comportamenti elettorali dei fedeli di Porto-Santa Rufina e di quelli di Roma è infatti emerso che nelle scelte politiche le persone si allontanarono sempre più dalle indicazioni della Chiesa, votando proprio per quei partiti (PCI e PSI) che si riteneva costituissero il pericolo principale per la religione. Questo fatto, afferma Traniello, è un segno importante dello scarto esistente nel paese tra “l'immagine della società e del cattolicesimo italiano, assunta come modello normativo, e la situazione reale”²⁰. Come nota ancora lo storico della chiesa Andrea Riccardi: “Il prete, dopo il grande impegno del '48, sente la delusione di un mondo che non diventa cristiano”. Continua: “In Italia i cattolici non erano mai stati così forti come nel secondo dopoguerra lungo tutta la storia nazionale. L'ossequio pubblico alla Chiesa era diffuso [...]. Eppure, proprio i preti osservavano che, al di là dell'ossequio alla Chiesa e ai suoi uomini, il Paese andava cambiando e i modelli di vita della gente si andavano allontanando da quelli proposti dalla Chiesa cattolica. Forse nella grande lotta epocale tra cristianesimo e comunismo c'era una terza realtà, senza volto né ideologia, che si andava affermando: quella di un consumismo che progressivamente sarebbe emerso come aspirazione degli italiani soprattutto dagli anni Sessanta”²¹.

¹⁹ Su questo tema si rimanda a Vittorio De Marco, *Le barricate invisibili. La chiesa in Italia tra politica e società*, Galatina 1994, e ad Antonio Parisella, *Cattolici e DC in Italia. Analisi di un consenso politico*, Roma 2000. Dello stesso autore si veda anche *Clero e parroci*, in: Andrea Riccardi (a cura di), *La chiesa di Pio XII*, Roma-Bari 1984, 437-459.

²⁰ Francesco Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e stato nella storia d'Italia*, Bologna 1990, 297.

²¹ Andrea Riccardi, *Il prete nella chiesa italiana della seconda metà del Novecento*, in: Massimo Naro (a cura di), *Società, chiesa e ricerca storica. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Pietro Borzomati*, Caltanissetta-Roma 2002, 433-454, qui 442.

1.2. Crisi di carattere “ideologico”: il calo delle vocazioni e il depotenziamento della missione sacerdotale

I mutamenti che portano ad una società industrializzata e sempre più materialistica, investirono in pieno anche i parroci, determinando un generale “ripensamento” del loro ruolo sociale e religioso²². Già partire dalla fine degli anni Quaranta, si assistette nei nostri casi campione ad una diminuzione delle vocazioni allo stato sacerdotale. In linea generale si può affermare che più gli uomini si rivolgevano verso valori materiali, più la figura del prete perdeva la centralità e l'importanza che ricopriva in passato²³. Fin dall'inizio la chiesa – il vescovo, ma anche i curati – riteneva che la causa principale del calo vocazionale fosse proprio la dissoluzione della tradizionale famiglia cristiana e la diffusione di un certo “spirito edonistico” all'interno della società. I genitori, abbiamo letto in molti scritti di parroci, si curavano sempre meno dell'educazione morale e religiosa dei figli, i quali erano inoltre maggiormente esposti alle nuove offerte di benessere e di svago della società dei consumi²⁴. Ma la perdita di attrattiva del sacerdozio non dipendeva soltanto dal minore riconoscimento che gli attribuiva una società sempre più secolarizzata, bensì anche da fattori ‘interni’, inerenti cioè alla percezione che il sacerdote stesso aveva del suo ruolo e della sua missione. Molti giovani chierici e seminaristi hanno infatti affermato che la loro azione (spirituale e sociale) risultava spesso

²² Come mette ben in rilievo Maurilio Guasco, il prete ha svolto ruoli differenti a seconda delle diverse epoche storiche e la sua missione è stata profondamente influenzata anche dalle condizioni nelle quali egli si trovava ad operare. Il ruolo di “distributore di sacramenti”, per esempio, era dato quasi per scontato nella tradizionale società cristiana. Per riprendere le parole di Guasco: “Qui il prete accompagna le diverse stagioni della vita dei fedeli, è del tutto normale che svolga un ruolo di distributore dei sacramenti, per i quali non si chiede una preparazione specifica: è la stessa comunità cristiana che si occupa di far crescere ogni individuo secondo le norme e le attese della comunità. Tutto sembra cambiare quando si prende atto che quella società non è più cristiana, se non in piccola parte. La proposta religiosa non può rimanere la stessa, e questo finisce per rispecificare il ruolo del prete, che dovrà mettere al primo posto l'annuncio [...]. In conclusione, possiamo dire che la definizione del sacerdozio è strettamente connessa con la società nella quale il prete si trova ad agire. Questa lo condiziona, e il prete contribuisce ai suoi cambiamenti” (cfr. Guasco, Uomo dei sacramenti, evangelizzatore, animatore sociale: profilo del prete italiano, in: Antonio Acerbi (a cura di), La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli, Milano 2003, 196-208, qui 207).

²³ Riguardo il depotenziamento del ruolo del sacerdote nella società moderna, Yves Lambert afferma: “Le prestige du prêtre tenait notamment à son niveau élevé de formation, à son autorité morale, à l'étendue et à l'utilité reconnue à ses fonctions, à la distance radicale séparant le sacré du profane” (cfr. Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours, Paris 1985).

²⁴ Si veda al proposito anche quanto scrissero nel 1956 i vescovi svizzeri in una lettera congiunta: “In realtà, il benessere di cui godiamo può portarci direttamente al materialismo. Questo è il pericolo che minaccia. [...] Nessuno di noi oserebbe negare apertamente Dio e sostenere che la materia è l'unica realtà. Ma in pratica, il pensiero di Dio, il rispetto di Dio, il timore di Dio, ispirano ancora la nostra vita pubblica e privata? La fede [...] è sempre la forza della nostra vita, la luce che attraverso le vicissitudini dell'esistenza guida i nostri pensieri e le nostre azioni?” (cfr. Sull'orlo dell'abisso. Lettera pastorale degli Eccellentissimi Vescovi Svizzeri per la Festa Federale di Ringraziamento, in: ME, settembre 1956, 217-223, qui 218-219).

inutile ed inefficace in un società in continuo cambiamento. Questo anche perchè la preparazione ricevuta pastorale, ma anche culturale e dottrinale era “inadeguata” e incapace di rispondere alle esigenze dell’uomo moderno. Come mette ben in rilievo Maurilio Guasco, le trasformazioni intervenute nella società e soprattutto nella mentalità delle persone, mettevano spesso il prete di fronte a situazioni impreviste o per le quali non era preparato. Per riprendere le sue parole: “Il prete rischiava di doversi ricostruire, all’uscita del seminario, una nuova spiritualità, cultura, una prassi pastorale. Tale rottura veniva spesso avvertita dai giovani che, divenuti preti, si accorgevano di venir inseriti in una società che non era quella attesa e immaginata, con strumenti inadatti ad un annuncio che non poteva essere solo semplice ripetizione di un messaggio prefabbricato, ma doveva adeguarsi ai nuovi modelli di vita, alle nuove culture, alle nuove attese”²⁵. Spesso inoltre i sacerdoti, in particolare quelli giovani, si sentivano soli e, in vari casi, in difficoltà a collaborare con un parroco anziano che, formatosi durante il periodo dell’antimodernismo, non riusciva ad aggiornare la sua azione. Il senso di solitudine e di inutilità della propria missione pastorale era maggiore nei casi delle piccole parrocchie rurali o di montagna, interessate in questi anni da un progressivo spopolamento. Così si legge in un articolo apparso sulla rivista “Adesso” riguardo l’ “isolamento morale e spirituale” che molti sacerdoti vivevano in questi anni: “Più si aggiorna il ministero più si vede l’assurdo umano di mettere un povero sacerdote in una situazione di solitudine e di inattività che finisce spesso per renderlo inefficace e spegnerlo o travolgerlo [...] Le vocazioni non si rarefanno per il duro del vivere sacerdotale, ma per l’insignificanza anche umana del servizio che viene richiesto, vale a dire per l’uso nient’affatto ‘eroico’ che comunemente si fa del prete”²⁶. In conseguenza della diminuzione della vocazioni, il personale ecclesiastico delle nostre diocesi invecchiava sempre di più. E questo, come sottolineato in precedenza, non era solo un problema anagrafico, ma diventava anche un problema pastorale. In questi anni, dunque, l’uomo di chiesa visse in pieno le contraddizioni di un’epoca di passaggio dove la sua fede si scontrava con i nuovi modelli che la società si era data. Soprattutto a partire dalla metà del 1950, si intensificò la

²⁵ Seminari e clero parrocchiale, in: Storia della chiesa, vol. XXIII: I cattolici nel mondo contemporaneo 1922-1958), a cura di Maurilio Guasco/ Elio Guerriero/ Francesco Traniello, Milano 1991, 327-364, qui 336.

²⁶ Cfr. Non è ignoranza religiosa, in: Adesso, 1 dicembre 1957, 5. Si continuava nella stessa lettera a commento della situazione nelle zone rurali: “dove non è il duro lavoro né il rischio del lavoro che spaventa, sebbene il suo contrario, con l’aggiunta vertiginosa del perdersi moralmente. Si può lasciare un sacerdote, giovanissimo il più delle volte, a curare parrocchie di duecento o trecento anime? E il brutto è che una volta insediati, nessuno ci pensa più a muoverli, se non quando sono spenti o perduti. Non s’avvedono i bravissimi relatori delle ancor più brave settimane di aggiornamento pastorale, che non c’è bisogno di escogitare mezzi nuovi e complicatissimi di apostolato, quando basterebbe una toccatina alla parrocchia che non vive più e la cui crisi spacca chiunque?”.

riflessione su come meglio preparare i sacerdoti ad affrontare le istanze del mondo moderno e ad attuare una pastorale efficace. Ben prima che fosse ‘codificato’ dalle direttive conciliari, nelle nostre diocesi si cercò di predisporre i mezzi per un aggiornamento teologico, una migliore preparazione culturale e un rinnovamento dei metodi di evangelizzazione²⁷. Fin dall’inizio degli anni Cinquanta, per esempio, si insistette in modo particolare sulla necessità di una maggiore collaborazione tra il clero ed il laicato. I vescovi e i rappresentanti della gerarchia ecclesiastica avevano infatti compreso che se il sacerdote non delegava una parte dei compiti pastorali ai laici, rischiava anche di perdere di vista il senso profondo della sua missione, di dimenticare la tanto necessaria riflessione spirituale, distratto dalle mille occupazioni che la sua parrocchia richiedeva. Il prete, si affermava, doveva andare in contro al mondo, ma allo stesso tempo fare anche attenzione a non “confondersi” con esso. Riassumendo, si può affermare che la crisi che colpì il clero in questi anni era soprattutto di carattere esistenziale, derivante dalle difficoltà che il sacerdote incontrava nell’azione quotidiana e dal conseguente senso di inutilità della sua missione.

2. La diminuzione della pratica religiosa e la “desacralizzazione” della domenica

A partire dagli anni Cinquanta, come abbiamo visto, le parrocchie (nelle loro strutture e nel messaggio che proponevano) non sembravano rispondere più alle nuove esigenze delle persone. I fedeli iniziarono ad allontanarsi progressivamente dalla chiesa e da quegli atti che fino ad allora avevano scandito la loro quotidianità, come la generale diminuzione della pratica religiosa rilevata nei capitoli precedenti testimonia. Non vogliamo qui tornare nuovamente sulle cifre del fenomeno, ma sottolineare che in generale la partecipazione dei fedeli alla messa e ai principali atti di culto era maggiore laddove le

²⁷ Nel 1968, per esempio, in applicazione del decreto conciliare sulla formazione dei sacerdoti, la Conferenza dei vescovi svizzeri decise di istituire un programma di formazione continua per i preti. Fino al compimento del sessantesimo anno di età, ogni prete doveva frequentare almeno ogni 5 anni un corso di aggiornamento pastorale e teologico, organizzato in comune dalla “Commission suisse pour la formation permanente des prêtres” e della “Commission romande”. Come si legge nella lettera congiunta dei vescovi svizzeri: “Cette nécessité d’une formation théologique et pastorale suivie s’explique par le développement rapide de la théologie, de la pastorale et de la vie actuelle en général. Bien des questions nouvelles surgissent qui exigent des réponses puissées dans la foi et valables pour notre temps. [...] les prêtres et les pasteurs n’ont pas le droit de rester en arrière dans ce domaine si important. [...] En parlant de la formation permanente des prêtres, il est évident que nous n’envisageons pas seulement la formation scientifique, mais aussi, et même d’avantage, l’approfondissement spirituel et ascétique de la vie et du ministère des prêtres. [...] La science ne prend sa vraie valeur dans la vie sacerdotale que si elle nourrit et fortifie la foi, l’espérance et la charité, que si elle s’intègre dans le service des autres, et par là dans le service de Dieu” (cfr. Lettre des Evêques suisses à leurs prêtres, avvento 1968, in AEvF, gr. III, doss. 37/ Formation des prêtres).

parrocchie erano – dal punto di vista demografico e sociale – più omogenee, quando cioè i parrocchiani si riconoscevano ancora nei valori e nei tratti della “comunità” sottostante. Difatti l’andamento della pratica religiosa, in tutti i casi da noi analizzati, risultava migliore nelle zone rurali, ancora legate alle tradizioni cristiane e ad un certo modo di concepire la vita. Era invece già piuttosto problematica nelle zone cittadine e industriali, dove la popolazione si sentiva estranea alla comunità parrocchiale di accoglienza ed era più esposta alle ‘distrazioni’ della società dei consumi²⁸.

Passando poi ai fattori che influivano negativamente sulla pratica religiosa e in particolare sulla frequenza alla messa domenicale, all’inizio del periodo da noi preso in esame i curati additavano soprattutto il maggior desiderio di svago delle persone, insieme al generale “decadimento dei costumi” e delle tradizioni religiose nelle famiglie cristiane²⁹. Un elemento che accumulava tutte le nostre tipologie di parrocchie era, a detta dei loro pastori, l’ignoranza generale in materia religiosa ed un aumentato disinteresse per la dimensione spirituale dell’esistenza³⁰. In vari casi, inoltre, i parroci si lamentavano che molte persone esprimevano una fede piuttosto superficiale, più dettata dalla tradizione che non dalla convinzione. Alle luce di queste considerazioni si comprendono allora meglio i continui richiami dei nostri vescovi ai fedeli, affinché approfondissero la dottrina cristiana e le basi del loro credo. Secondo i giudizi dei protagonisti di quegli anni, era infatti la generale perdita di “senso religioso” e la progressiva “scristianizzazione” della società a determinare l’allontanamento dei credenti dai dettami della Chiesa. Luigi del Pietro, battagliero segretario dell’Organizzazione Cristiano-Sociale Ticinese, affermò all’inizio del 1950 che era “la più desolante carenza di spiritualità”³¹ la causa principale dei mali dai quali era affetta la società contemporanea. Fortemente polemico nei confronti di coloro che invece adducevano principalmente all’immoralità dei costumi, allo sfacelo

²⁸ Come riassume bene Urs Altermatt, nelle campagne “Il cattolico non praticante era sottoposto a una forte pressione sociale. La tradizione del villaggio e la maggioranza dei praticanti trascinarono anche gli indifferenti. Al contrario, nelle grandi città l’anonimato sociale penalizzava la pratica religiosa collettiva. Quanto più la società era anonima, tanto minore era la spinta conformista ad una determinata pratica religiosa” (cfr. *Cattolicesimo e mondo moderno*, cit., 253).

²⁹ Si veda il ritratto piuttosto negativo che alla metà degli anni Sessanta il sociologo Antonio Grumelli fece della società dei consumi. Secondo lui, infatti, individualismo e alienazione – conseguenze dirette delle migrazioni interne –, “massificazione” dei cittadini, disgregazione dei gruppi primari (soprattutto la famiglia) e scarsa coesione sociale caratterizzavano la società moderna e causavano un generale “scadimento” dei costumi. Per riprendere le sue parole: “L’assenza di tradizioni, la mancanza di un accordo sui valori fondamentali, l’essere praticamente in balia delle più disparate influenze [...] rende improbabile un tono morale elevato [...]” (cfr. A. Grumelli, *Mondo in trasformazione. Urbanizzazione, famiglia, informazione*, Roma 1966, 23).

³⁰ Anche don Lorenzo Milani, nel suo famoso libro “*Esperienze pastorali*” (Firenze 1958) mise in rilievo il carattere “esteriore” e “sentimentale” della fede di molte persone, non sostenuta da una sufficiente cultura religiosa e non stimolata da un adeguato messaggio evangelico.

³¹ Cfr. Luigi Del Pietro, Contributo alla speranza, in: *Il Lavoro* (IL), 6 gennaio 1951, n.1, 1, col. 1-4.

della famiglia tradizionale, alla scadimento della cultura e alla mancanza di carità cristiana nei rapporti umani, la responsabilità principale del “decadimento del mondo moderno”, don Luigi affermò nuovamente nel 1959 che la “causa più profonda del male” era senza dubbio “la perdita del senso religioso”. Per riprendere le sue parole: “[...] Questo dissolversi del contenuto del Cristianesimo nella coscienza moderna costituisce la causa più profonda del profondo decadimento civile e morale cui assistiamo; le affermazioni culturali o politiche di ateismo, di laicità, di lotta al Cristianesimo ed alla Chiesa, hanno minore importanza di siffatto disinteresse verso Dio ed il suo Cristo [...] Il resto, immoralità, delitti, ingiustizie sociali sono una conseguenza diretta di siffatta causa più profonda del male, di questo distacco pratico e totale della creatura da Dio”³².

A partire dal secondo dopoguerra, dunque, in Italia e in Svizzera, si assiste ad una progressiva erosione del tradizionale stile di vita dei cattolici, ad un profondo mutamento dei valori e delle pratiche alla sua base. Per riprendere un’espressione di Urs Altermatt, si verificò un vero e proprio “mutamento di paradigma”³³, il cui indicatore principale è indubbiamente il nuovo atteggiamento dei fedeli nei confronti della domenica. Questa, da giorno da dedicare interamente al Signore, diventò sempre più giorno dell’uomo. In seguito all’industrializzazione e all’introduzione dell’automazione nel processo produttivo, si erano infatti ridotte le ore di lavoro e si erano abbassati i costi. Il miglioramento delle condizioni di trasporto e l’aumento della motorizzazione, offrirono inoltre alle persone la possibilità di uscire dai confini della loro comunità parrocchiale. L’aumento del reddito personale e la maggiore accessibilità alle svariate offerte di svago della società dei consumi, avevano poi aperto nuove possibilità di utilizzo del tempo libero. Di conseguenza anche il riposo festivo, da semplice astensione dalle attività lavorative per una totale dedizione agli atti di culto, diventò un momento di ricreazione e divertimento³⁴. Bisogna qui sottolineare il carattere dirompente di questa nuova

³² Luigi Del Pietro, Decadimento, in: IL, 29 gennaio 1952, n. 51, 1, col. 4-5.

³³ Cfr. Urs Altermatt/Franziska Metzger, «Gedenke des Sabbats». Erosion der kirchlichen Sonntagskultur, in: Am siebten Tag. Geschichte des Sonntags, hg. von der Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2002, 42-49; Urs Altermatt Cattolicesimo e mondo moderno, Locarno 1996, capitolo V: La quotidianità cattolica, 247-283.

³⁴ Storicamente l’obbligo del “riposo festivo” cristiano riprende il significato del sabato ebraico, inteso come giorno da santificare, cioè da riservare interamente a Dio. Nel Nuovo Testamento, poi, la domenica diventò il *Dies Domini*, il giorno della riunione dei discepoli in attesa e in memoria della risurrezione di Cristo. Il riposo, in quanto libera l’individuo dalle occupazioni e preoccupazioni quotidiane, era la premessa fondamentale per la partecipazione al culto e la dedizione totale al Signore. Ma l’obbligo del riposo nei giorni di festa fu prescritto e codificato solo nel IX secolo, poi riaffermato dal Concilio di Trento (1545-1563). Il codice di diritto canonico (nel canone 128) diede infine struttura di legge alla norma consuetudinaria: “Nei giorni di festa di precetto bisogna ascoltare la messa, astenersi dalle opere servili e dagli atti giudiziari. Se non vi sono consuetudini o indulti particolari, bisogna pure astenersi dai mercati pubblici, dagli atti forensici e dagli atti pubblici di compra-vendita”. Con l’avanzare della società di massa, il riposo iniziò ad essere considerato come un momento necessario all’individuo, sottoposto alle pressioni

concezione del tempo libero rispetto alla tradizionale società contadina, dove invece erano gli atti della pratica religiosa e la partecipazione alle attività della parrocchia, a scandire la domenica – ed in generale tutta la settimana – del cattolico. Si comprendono meglio allora le lamentele di quei parroci – come nel caso della diocesi di Porto-Santa Rufina – che nell'immediato dopoguerra, pur definendo la partecipazione alla messa nelle loro parrocchie ancora buona, tuttavia constatavano una massiccia profanazione del riposo festivo da parte dei loro fedeli. Già allora si percepiva, infatti, che la religione determinava sempre meno la quotidianità delle persone anche nelle zone rurali, mentre si imponeva sempre più una società pluralistica, orientata verso altri modelli di riferimento che non la comunità parrocchiale³⁵. Se ancora all'inizio degli anni Cinquanta i parroci affermavano che il rispetto del riposo domenicale era infranto soprattutto a causa del lavoro nelle fabbriche o nei campi, negli anni successivi la lamentala principale riguardò soprattutto il maggior “desiderio di godimento” della popolazione. Col passare del tempo, infatti, le nuove e molteplici possibilità di utilizzo del tempo libero (cinema, gite, sport, balli) contribuirono a distrarre i fedeli dal dovere della santificazione della festa, causando una certa dispersione della vita religiosa. I parroci temevano soprattutto che il fedele, una volta fuori dal suo protetto ambito parrocchiale, sarebbe stato più facilmente sottoposto alle conseguenze nefaste di una concezione prettamente materialistica dell'esistenza. Si determinava in maniera sempre più evidente, come ha messo ben in rilievo Urs Altermatt, una frattura fra la società e la

e alienazioni causate dalla nascente società industriale, per potersi rigenerare e distrarre dalle fatiche quotidiane. Leone XIII per primo, nella sua *Rerum Novarum* (1891), definì il riposo festivo una necessità fondamentale e un diritto dell'uomo, indispensabile per la tutela del suo spirito e della sua dignità. Successivamente Pio XI, nell'enciclica *Vigilanti Cura* (1936), affermò che la ricreazione “nelle sue molteplici forme è diventata ormai una necessità per la gente che si affatica nelle occupazioni della vita”. Pio XII, nel pieno sviluppo della società dei consumi, comprese il carattere dirompente che l'emergente mito del benessere poteva avere sulla vita dell'uomo e ribadì più di una volta che la parrocchia doveva assumere un ruolo primario nell'organizzazione del tempo libero del fedele (attraverso, per esempio, l'oratorio, il cinema parrocchiale, i circoli ricreativi).

³⁵ Urs Altermatt afferma che è soprattutto a partire dagli anni Sessanta che in Svizzera si impone il fenomeno della “dissacralizzazione” della domenica. Per riprendere le sue parole: “Im Zuge der Modernisierung veränderten sich seit den 1960er Jahren die religiösen Inhalte und sozialen Funktionen des Sonntags grundlegend. Seine Kultur wandelt sich von einem religiös geprägten zu einem äusserst pluralen Phänomen” (cfr. U. Altermatt, Von der kirchlichen zur pluralen Sonntagkultur, in: Urs Altermatt (Hg.), *Katholische denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg 2003, 39-54, qui 39). Sull'influenza che l'industrializzazione e in generale i processi di modernizzazione ebbero sul significato religioso della domenica in Svizzera, si veda del citato autore anche: *Die Industriegesellschaft und der Sonntag*, in: Jürgen Wilke (Hg.), *Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, 9-26; *Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des vorkonziliaren Sonntags*, in: Alberich Martin Altermatt/Thaddäus A. Schnitker (Hg.), *Der Sonntag. Anspruch Wirklichkeit Gestalt*. Jacob Baumgartner zum 60. Geburtstag, Würzburg/Freiburg/Schweiz 1986, 248-289. Come caso specifico si può consultare ancora: Urs Altermatt, *Leben auf dem Land – nach dem Rhythmus der Glocken? Zum religiösen Mentalitätswandel im Luzerengebiet um 1950*, in: *Lasst uns hören, Wirtschaft und Politik im Kanton Luzern seit dem Ersten Weltkrieg*, Luzern 1986, 115-123.

chiesa, la quale perdeva progressivamente il ‘monopolio’ detenuto da secoli sui vari settori della vita dell’uomo. Fondamentalmente da questa paura nasce l’attivismo cattolico in campo sportivo e ricreativo, con la creazione di campetti di calcio, il cinema parrocchiale, gli oratori, le colonie estive e le gite domenicali³⁶. A partire dagli anni Cinquanta, come abbiamo visto all’interno delle nostre diocesi, si intensificarono i richiami dei vescovi e dei parroci sul dovere di santificare la domenica, mentre dalle pagine dei bollettini parrocchiali si sottolineava l’importanza della messa e dei sacramenti per la vita del cattolico. Lo scopo era quello di contrastare il processo di “individualizzazione” e di marginalizzazione della religione dalla vita degli uomini. Di qui le varie iniziative – dai pellegrinaggi diocesani, alle visite della Madonna Pellegrina e alla “Crociata della Bontà” – che dovevano servire a rafforzare il carattere “collettivo” e inglobante della fede religiosa.

3. Per concludere: la risposta della chiesa

Facendo un’astrazione possiamo affermare che quanto accade all’interno dei nostri casi campione ben illustra i profondi cambiamenti intervenuti a partire dal secondo dopoguerra nel settore economico, nel tessuto sociale e nel contesto di riferimento culturale della società italiana e di quella svizzera. Cambiamenti che influenzarono in maniera profonda anche la mentalità, lo stile di vita e, in ultima analisi, la “religiosità” delle persone.

La crescita economica che si verificò – sebbene in misura differente – all’interno delle nostre tre diocesi, portò ad un generale aumento del reddito personale, dei consumi e ad una nuova ricerca del benessere. Le lamentele dei parroci riguardo l’avanzare di una società principalmente rivolta al guadagno materiale ed il diffondersi di uno spirito “edonista”, testimoniano il lento trasformarsi dei valori tradizionali (in primis quelli religiosi) che in passato guidavano le scelte delle persone. In conseguenza poi delle migrazioni per motivi di lavoro e dell’intenso processo di urbanizzazione, mentalità e costumi tipici del mondo urbano si riscontravano anche al di fuori degli agglomerati cittadini, veicolati dai nuovi mezzi di comunicazione³⁷. Con la progressiva riduzione del

³⁶ Cfr., per esempio, E. De Panfilis, *Tempo libero, turismo e sport: la risposta della Chiesa*, Padova, 1986. Per approfondire il tema del rapporto tempo libero-parrocchia, si veda della stessa Ilaria Macconi il saggio: *Tempo libero: i luoghi della sociabilità. La parrocchia in Italia negli anni Cinquanta*, in: *Storia in Lombardia*, 1-2(1995), 411-430.

³⁷ Alla metà degli anni Sessanta il teologo Americano Harvey Cox affermò che il sorgere della civiltà urbana e il tramonto della religione tradizionale erano fenomeni strettamente connessi. L’urbanizzazione aveva infatti determinato una profonda modificazione dei modi della convivenza umana. Per riprendere le

numero delle persone addette all'agricoltura, inoltre, non si contraeva solo il settore primario, ma era l'intero mondo contadino ed i valori alla sua base, a trasformarsi. Sotto le spinte della società dei consumi persero dunque progressivamente di centralità quelli che un tempo erano i principali modelli di riferimento del "milieu" cattolico: la comunità rurale, la famiglia e l'istituzione parrocchiale³⁸. Con la loro scomparsa si innescò anche quello che potremmo definire un processo di erosione della religiosità tradizionale, come la crisi della parrocchia e la diminuzione della pratica religiosa, da un lato, e il calo delle vocazioni sacerdotali dall'altro, ben testimoniano.

Da parte del mondo cattolico si cercò di frenare questo processo soprattutto attraverso un rinnovamento delle strutture e dei metodi di evangelizzazione, per ridare al messaggio della chiesa nuova incisività sulla vita delle persone. Come emerge dai vari convegni e settimane di aggiornamento pastorale di questi anni, le proposte di soluzione furono varie. Da una pastorale "sovraparrocchiale", ad una che invece ponesse al suo centro la parrocchia, ma "rivitalizzata" e maggiormente incentrata sul messaggio evangelico originario. Alla base di tutte queste proposte vi era comunque la medesima considerazione: se la società cambiava, anche la Chiesa doveva cambiare il modo di rivolgersi all'uomo. Poiché questi si recava sempre meno in parrocchia, allora bisognava raggiungerlo principalmente nell'ambiente (di lavoro, sociale, di svago) dove trascorreva la maggior parte del suo tempo, ricorrendo all'aiuto dei laici. Premessa fondamentale era dunque una reale conoscenza delle nuove condizioni di vita del fedele. Visto che gli antichi confini e le strutture parrocchiali tradizionali oramai (anche nelle campagne) non rispecchiavano più la situazione reale, al centro della nuova pastorale non doveva essere posto il territorio, ma lo specifico "insieme" – umano, sociale, professionale – del quale l'individuo faceva parte. Col passare del tempo si comprese poi che non era sufficiente una sola riorganizzazione delle "risorse" della parrocchia (intese come mezzi e uomini), ma che la pastorale doveva specializzarsi e qualificarsi, essere cioè modellata sulla base della varietà dei nuovi bisogni derivanti dal mutare delle situazioni locali, professionali,

sue parole: "le possibilità di confronto cosmopolita offerte dalla vita delle grandi città hanno reso evidente la relatività dei miti e delle tradizioni che gli uomini un tempo ritenevano indiscutibili" (cfr. *La città secolare*, Firenze 1968, 3).

³⁸ In riferimento al caso svizzero, ma applicabile anche a quello italiano, riprendiamo qui il giudizio di Urs Altermatt: "Il milieu cattolico fu, in sostanza, la risposta tipica che la Chiesa cattolica e i cattolici diedero alla sfida lanciata dalla modernità nella seconda metà del XIX e la prima metà del XX secolo. Nel lungo periodo che va dal 1850 al 1950, il cattolicesimo del milieu, nei paesi industrializzati dell'Occidente europeo quali la Svizzera o la Germania, tentò di aggirare i problemi posti dalla modernità con una strategia di isolamento. Nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale, il milieu cattolico cominciò a perdere colpi. Incalzati dalla modernizzazione i cattolici si adattarono alla società moderna in una misura mai vista in passato, liberandosi dalle concezioni della cultura tradizionale cattolica" (cfr. *Cattolicesimo e mondo moderno*, 314).

familiari, ecc³⁹. Nonostante gli sforzi intrapresi, per tutti gli anni Cinquanta permase però nelle gerarchie ecclesiastiche un certo spirito ‘antimondano’⁴⁰. Spesso nel giudizio che i vescovi delle nostre diocesi campione hanno dato del mondo moderno, sono infatti prevalsi toni moralistici di condanna e interpretazioni catastrofiche della realtà. Si affermava sì la necessità che i parroci ed i laici impegnati nell’apostolato andassero “incontro al mondo”, ma si avvertiva anche di fare attenzione a non “confondersi” con esso. Questo è tuttavia un tratto che accomuna le gerarchie ecclesiastiche di questi anni. Così scrisse, per esempio, il cardinale di Genova Siri in una lettera al clero del 1958: “Adattarsi ai bisogni del mondo è cosa diversa dall’imitarlo [...] Bisogna uscire dalla mentalità che si debba entrare in ‘concorrenza col mondo’. Quando si concorre si sta sulla stessa via e si hanno volenti o nolenti gli stessi traguardi. I quali non possono essere ammessi. Non si concorre, non si può scendere sullo stesso terreno [...] noi si va dove il mondo lo si trova, dato che dobbiamo convertirlo. Ma scendere sullo stesso terreno è cosa diversa da mettersi in concorrenza col mondo [...]”⁴¹.

Di fatto, comunque, da parte della chiesa vi fu un grande sforzo di ammodernamento della sua presenza nella società e di adattamento delle modalità di intervento nella trasformata realtà. Tuttavia, i decenni successivi avrebbero mostrato che ciò non sarebbe bastato a frenare il distacco di una larga parte della popolazione dai tradizionali modelli e valori proposti dalla chiesa cattolica. Nella moderna società pluralistica la religione era sempre più relegata alla sfera privata e perdevano di rilevanza gli atti di manifestazione ‘comunitaria’ della fede, come appunto la messa. Sotto le spinte della modernizzazione erano profondamente mutati gli aspetti sociali e religiosi nei quali si articolava il rapporto fra l’uomo e la realtà.

³⁹ Cfr., per esempio, Antonio Grumelli, *Il prete nella città secolare*, Roma 1971. Questi sosteneva che nelle nuove condizioni della società “[...] all’approccio pastorale di massa bisognava sostituirne uno specializzato”; la catechesi doveva quindi essere differenziata a seconda delle diverse categorie (sociali, demografiche e professionali) alle quali era rivolta. L’apostolato presso le classi operaie, sottolineava l’autore, aveva una speranza di riuscita solo se entrava in questa prospettiva.

⁴⁰ Renato Moro, riferendosi allo specifico caso italiano, afferma che la chiesa cattolica ha sì attuato una “modernizzazione”, ma nel senso di una trasformazione delle strutture e dei modelli organizzativi attraverso i quali la chiesa e i cattolici attuavano la loro presenza nella società. Le premesse ideologiche, invece, rimasero le stesse, ovvero quelle di un modello di riconquista cristiana della società (cfr. Il “modernismo buono”. La modernizzazione cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico, in: *Storia Contemporanea*, n. 4, agosto 1988, 625-676).

⁴¹ Giuseppe Siri, *L’impegno ascetico della parrocchia*. Lettera pastorale al clero, Genova 1958, 24.

APPENDICE¹

Annesso n. 1:

Lista delle parrocchie campione per il cantone di Friburgo con le date delle visite pastorali (VP) del vescovo François Charrière

parrocchie	I VP	II VP	III VP
Attalens	1949	2 giugno 1956	20 aprile 1960
Aumont		9 aprile 1959	
Barberêche	1949	29 maggio 1956	19 maggio 1963
Billens			1 giugno 1963
Bonnefontaine		1946	26 aprile 1960
Broc	22 maggio 1949	3 giugno 1956	26 maggio 1963
Bulle	6 novembre 1949	19 aprile 1953	
Charmey	25 aprile 1950	5 maggio 1957	26 aprile 1964
Châtel-St-Denis	3 aprile 1949	22 aprile 1956	21 aprile 1963
Cheyres	27 giugno 1951	4 giugno 1958	
Cressier-sur- Morat	1949	28 maggio 1956	6 maggio 1963
Crésuz			25 aprile 1964
Cugy	17 maggio 1952 (?)	8 aprile 1959	
Domdidier	19 aprile 1952	4 aprile 1959	
Düdingen	14 maggio 1950	26 maggio 1960	16 maggio 1965
Ecuwillens	10 giugno 1950	1 giugno 1957	
Estavayer-le-Lac	24 giugno 1951	22 giugno 1958	
Farvagny	11 giugno 1950	2 giugno 1957	7 giugno 1964
Givisiez		18 maggio 1957	
Grandvillard	1946	18 aprile 1953	23 aprile 1960
Gruyère	24 aprile 1949	8 aprile 1956	12 maggio 1963
La-Roche	1949	12 maggio 1956	23 maggio 1963
La Tour-de-Trême	29 maggio 1949	15 aprile 1956	
Lentigny	15 luglio 1950	8 giugno 1957	
Marly	12 luglio 1952	28 giugno 1959	
Matran	1946	26 aprile 1953	7 maggio 1960/ 28 maggio 1967
Ménières		2 maggio 1953	4 maggio 1960
Mézières	1946	25 maggio 1953	11 maggio 1960
Montagny	1949	22 maggio 1956	
Morat			7 luglio 1963
Neyruz			8 giugno 1963
Orsonnens	7 maggio 1950	11 maggio 1957	26 aprile 1964
Plasselb		30 aprile 1956	6 maggio 1963
Praroman	28 maggio 1947	27 aprile 1954	24 aprile 1961
Prez-vers-Noréaz	1949	23 settembre 1956	23 giugno 1963

¹ Nelle tabelle che seguono non sempre si è potuta indicare la data della VP, perché il questionario corrispondente non è reperibile in archivio. Quando la data non è completa (giorno, mese), ancora una volta è perché così viene indicata nel documento pastorale.

Rechtalten	18 maggio 1950		
Riaz	24 maggio 1949		
Romont	8 giugno 1947	23 maggio 1954	25 settembre 1960
Sâles	1951		
Semsaies	26 aprile 1952	18 aprile 1959	
Siviriez	1949	10 giugno 1956	
Sommentier	1949	25 giugno 1956	
Sorens	25 maggio 1949	17 aprile 1956	
St-Aubin	23 maggio 1952	1 aprile 1959	
Surpierre	3 giugno 1947		
Tafers	3 luglio 1949	21 maggio 1956	
Treyvaux	1949	10 maggio 1956	
Ursy	31 luglio 1949	14 maggio 1956	
Villarepos	15 maggio 1952	2 aprile 1959	
Villarvolard	19 aprile 1951	30 aprile 1958	
Vuadens	23 aprile 1950	28 aprile 1957	
Vuippens	22 maggio 1951		
Vuissens	1946		
Wallenried		24 giugno 1957	
Wünnewil-Flamatt	4 giugno 1950		

Annesso n. 2:

Lista delle parrocchie campione per la diocesi di Lugano con le date della I e II visita pastorale di mons. Angelo Jelmini, e della I visita pastorale di mons. Giuseppe Martinoli².

parrocchia	I VP Jelmini	II VP Jelmini	I VP Martinoli
Airolo	14 giugno 1942	29 maggio 1949	4-5 maggio 1975
Arogno	31 marzo 1940	6 dicembre 1948	6 dicembre 1970
Ascona	27 aprile 1938	17 marzo 1947	5 novembre 1973
Bellinzona (capitolo)	29-30 giugno/ 1° luglio 1938	14 dicembre 1947	
Biasca	6 dicembre 1942	9 maggio 1948	15-16 aprile 1978
Biogno-Breganzona	7 aprile 1940	28 novembre 1948	11 dicembre 1977
Brione Verzasca	1° luglio 1940	9 maggio 1949	21 giugno 1970
Brissago	10 aprile 1938	19 marzo 1948	7 ottobre 1973
Cavergho	9 maggio 1938	2 giugno 1948	3 maggio 1970
Chiasso	19 marzo 1942	23 novembre 1947	23 maggio 1971
Comologno	28 marzo 1943	5 giugno 1951	12 ottobre 1969
Faido	1° maggio 1938	1° novembre 1948	25 maggio 1975
Giornico	11 ottobre 1942	3 maggio 1951	25 novembre 1973
Giubiasco	28 aprile 1940	31 ottobre 1948	26-27 aprile 1975
Gordola	14 ottobre 1939	23 marzo 1949	8 marzo 1970
Ligornetto	29 marzo 1942	1° aprile 1951	7 marzo 1971
Locarno (capitolo) rettoria di Orselina rettoria di Solduno	18-19 aprile 1938 ibidem ibidem	16 marzo 1947 19 marzo 1947 ibidem	22-28 marzo 1969
Loco	16 maggio 1938	24 marzo 1949	24 maggio 1970
Losone	3 luglio 1938	18 maggio 1947	26 ottobre 1969
Lugano-Cattedrale Lugano-S.M. Angeli Lugano-Madonna	6 marzo 1938 8 marzo 1938 7 marzo 1938	9 marzo 1947 11 marzo 1947 10 marzo 1947	
Maggia	8 ottobre 1938	14 aprile 1947	10 maggio 1970
Magliaso	23 aprile 1939	8 aprile 1947	8 maggio 1977
Melide	3 maggio 1942	16 aprile 1950	29-30 ottobre 1977
Mendrisio	19-20 giugno 1938	27 aprile 1947	14 marzo 1971
Minusio	11 maggio 1941	19 marzo 1949	17 febbraio 1974
Morbio inferiore	30 luglio 1938	7 marzo 1948	18 aprile 1971
Muralto	19 marzo 1938	13 aprile 1947	26 aprile 1970
Olivone	18 novembre 1942	19 giugno 1951	19 marzo 1974
Quinto	18-19 ottobre 1942	12-13 novembre 1950	2-3 maggio 1976
Tenero-Contra	30 aprile 1939	30 novembre 1947	19 aprile 1970
Tesserete	6-7 maggio 1945	11 giugno 1950	4-8 giugno 1970

² Non si riporta qui le date della III VP di mons. Jelmini, poiché non si sono riusciti a trovare presso l'AVL i documenti che le riguardano. Uno schema con le date delle tre visite di Angelo Jelmini è reperibile in AVL, sc. "Visite Pastorali Mons. Jelmini/a. alle parrocchie della diocesi", fasc. "Arogno-Aranno".

Annesso n. 3:

Le chiese parrocchiali della diocesi di Porto-Santa Rufina: anno di erezione canonica e date delle tre visite pastorali del vescovo Eugène Tisserant

parrocchia-località	data di erezione canonica	I VP	II VP	II VP
Ascensione di N.S.- Focene	1966			
Assunzione di Maria Santissima-Santa Severa	sconosciuta	27.05.1951	15.07.1956	1.04.1962
Assunzione della BVM-Fregene (1949)	1949	13.05.1951	29.04.1956	25.03.1962
BVM Immacolata-La Giustiniana	1955		manca	25.02.1962
B.V.M. madre della chiesa-La Rosta	1968			
Cattedrale-La Storta	1951		8.12.1952	11.05.1968
Corpus Domini- Massimina	1986			
Immacolata Concezione della B.V.M.-Ceri	sconosciuta	24.04.1949	20.11.1955	5.11.1961
Immacolata Concezione della B.V.M-Riano	XV sec.	12.12.1948	12.12.1953	1.03.1959
Madonna di Fatima- Massimilla	1986			
Natività di Maria Santissima-Selva Candida	1969			
Nostra Signora di Fatima- Aranova	1986			
Sacro Cuore di Gesù- Ladispoli	1982			
San Antonio da Padova-Maccarese	1952		8.12.1955	10.12.1961
San Eugenio-Borgo dei Terzi	1962			
San Filippo Neri-Castel Giuliano	1672	28.11.1948	15.07.1956	28/29.10.1961
San Francesco d' Assisi-Marina di Cerveteri	1981			
San Francesco d' Assisi- Tragliatella	1957			8.11. 1961
San Gabriele dell' Addolorata- Fregene	1966			

San Giorgio-Maccarese	1663	20/21.05.1950	11.04.1955	8.12.1962
San Giovanni Battista-Cesano	1650	14/15.09.1948	22.03.1953	19.03.1961
San Giuseppe-Santa Marinella	1703	10.12.1950	11.12.1955	17.12.1961
San Luigi Gonzaga-Focene	manca			
San Martino-Borgo San Martino	1957			5.11.1961
San Pancrazio-Isola Farnese	sconosciuta	13/14.05.1950	18.04.1954	26.11.1962
San Pietro Apostolo-Testa di Lepre	1958			17.09.1961
San Tito-S. Marinella	1965			
Sant'Anna-Passoscuro	1966			
San Rocco-Malagrotta ³	1953		22.04.1956	18.03.1962
Sant'Antonio Abate-Torrimpietra	1723	24.05.1951	10.05.1956	1.04.1962
Sant'Andrea Apostolo-Santa Maria di Galeria	1860	3.12.1950	18.09.1955	1.11.1961
Sant'Isidoro-Tragliata	1781	6.05.1951	25.09.1955	26.03.1961
Santa Angela Merici-Santa Severa	1986			
Santa Croce-Castel del Sasso	1534	2.10.1949	21.11.1954	26.12.1961
Madonna di Loreto ⁴ -Furbara	1960			
Santa Lucia- Ponte Storto	1961			manca
Santa Maria Assunta-Castelnuovo di Porto ⁵	1484	8/9.12.1948	8.12.1953	28.09.1958
Santa Maria degli Angeli-aeroporto ⁶	1962			12.04.1962
Santa Maria del Carmine-Santa Marinella	1949	15.07.1951	18.03.1956	8.04.1962
Santa Maria del Rosario-Ladispoli	1923	27.03.1949	19.03.1954	19.03.1959
Santa Maria di Loreto-Boccea	1952		4.03.1956	12.11.1961
Santa Maria di Nazareth-Casalotti	1970			
Santa Maria Madre della Divina Grazia-Ponte Galeria	1958			manca

³ La parrocchia è stata soppressa nel 1986.

⁴ La chiesa fu costruita a seguito della riforma fondiaria, dall'Ente Maremma, nella località Due Casette. Negli anni Sessanta a questa parrocchia fu incorporata quella di Santa Croce a Castel del Sasso. La parrocchia che ne è risultata è quella di Santa Croce-Furbara/Due Casette.

⁵ Fu trasferita a Fiumicino nel 1862 e ricostruita nel 1923.

⁶ La chiesa fu costruita nell'aeroporto di Fiumicino nel 1958.

Santa Maria Madre della Divina Provvidenza-Isola Sacra	1951		22.01.1956	11.02.1962
Santa Maria Maggiore-Cerveteri	sconosciuta	29.05.1949	10.03.1956	19.03.1960
Santa Maria Porto della Salute-Fiumicino	1828	10.06.1951	29.01.1956	18.02.1962
Santa Maria Stella Maris-Lido del Faro	1959			11.02.1962
Santa Paola Frassinetti-Isola Sacra	1986			
Santa Rita da Cascia-Casalotti	1963			
Sante Rufina e Seconda-Selva Candida	1954		manca	19.04.1959
Santi Filippo e Giacomo-Palidoro	1753	29.06.1950	10.07.1955	3.12.1961
Santi Ippolito e Lucia-Porto Romano	sconosciuta	1.04.1951	15.01.1956	18.02.1962
Santi Marco Evangelista e Pio X-Pantan Monastero ⁷	1960			19.11.1961
Santissima Annunziata-Palo Laziale	1703	18.06.1950	28.03.1954	15.03.1959
Santissima Trinità-Cerveteri	1986			
Spirito Santo- Castel di Guido	XVII sec	08.04.1951	22.04.1956	19.03.1962

⁷ La chiesa era stata aperta al culto già nel 1955 e consacrata come vicaria curata nel 1958.

Annesso n. 4:Trascrizione del questionario sulla santificazione della festa presso la diocesi di Porto-Santa Rufina (CD 6/1951)

1) Che concetto hanno localmente i fedeli del precetto della santificazione della festa?

2) Quali sono le principali difficoltà obiettive all'osservanza del riposo festivo:

a) da parte dei datori di lavoro;

b) da parte dei lavoratori?

Al punto a) elencare le aziende agricole o industriali, o comunque i principali datori di lavoro, dirigenti, fattori, ecc., che si trovano in parrocchia; al b) precisare le qualità dei lavoratori, distinguendo se sono stabili o avventizi.

3) Situazione reale circa la partecipazione del popolo:

-al sacrificio della Messa;

-al Catechismo per i piccoli e gli adulti;

-alle funzioni serotine (se possibile, dare esatte percentuali: per età (piccoli, giovani, adulti), per sesso, per massime categorie (professionisti, commercianti, operai rurali, ecc.).

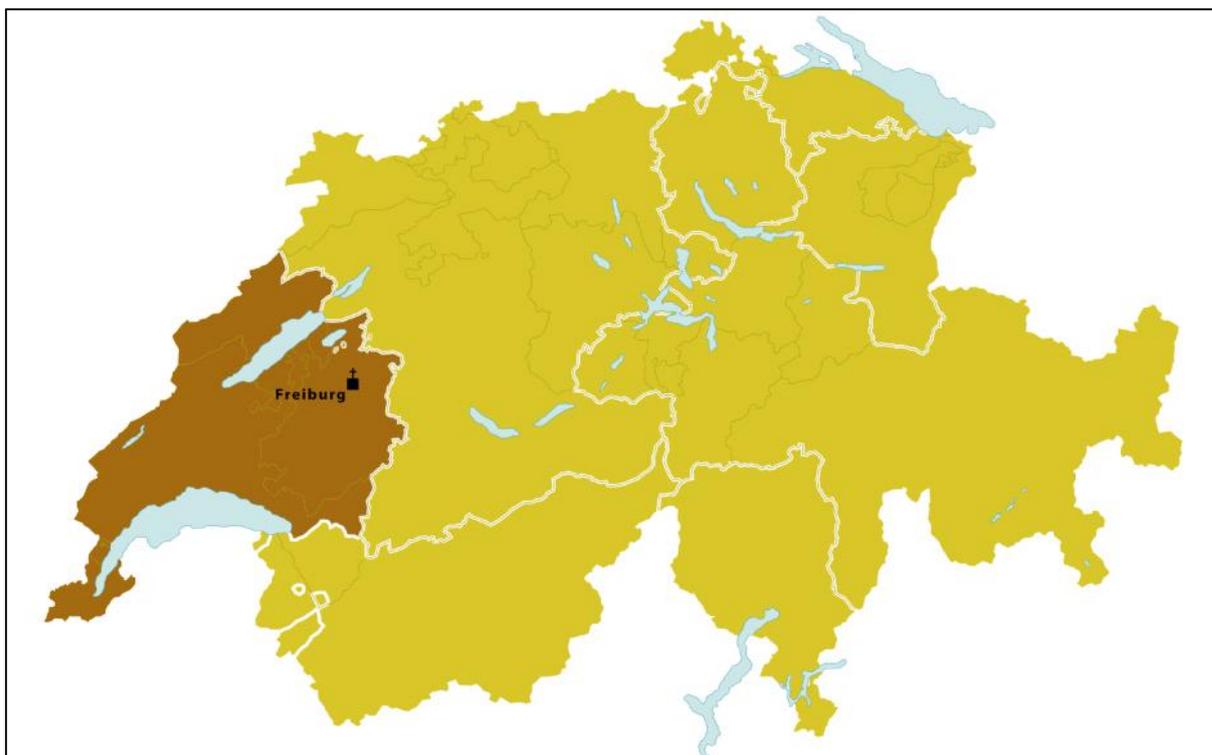
4) Qual è l'apporto dell'Azione Cattolica, delle Confraternite, delle Pie Unioni alla santificazione della festa, e precisamente:

-alla partecipazione liturgica alla S. Messa;

-alla presenza ai catechismi;

-alle riunioni di associazione?

5) Quali iniziative ha la parrocchia di carattere ricreativo o sportivo, per un sano divertimento dei giovani e degli adulti in giorno di festa?

Annesso n. 5:I confini della diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo

Fonte:

https://de.wikipedia.org/wiki/Bistum_Lausanne_Genf_und_Freiburg#/media/File:Bistuemer_ch_2006_Freiburg.svg

Annesso n. 6:

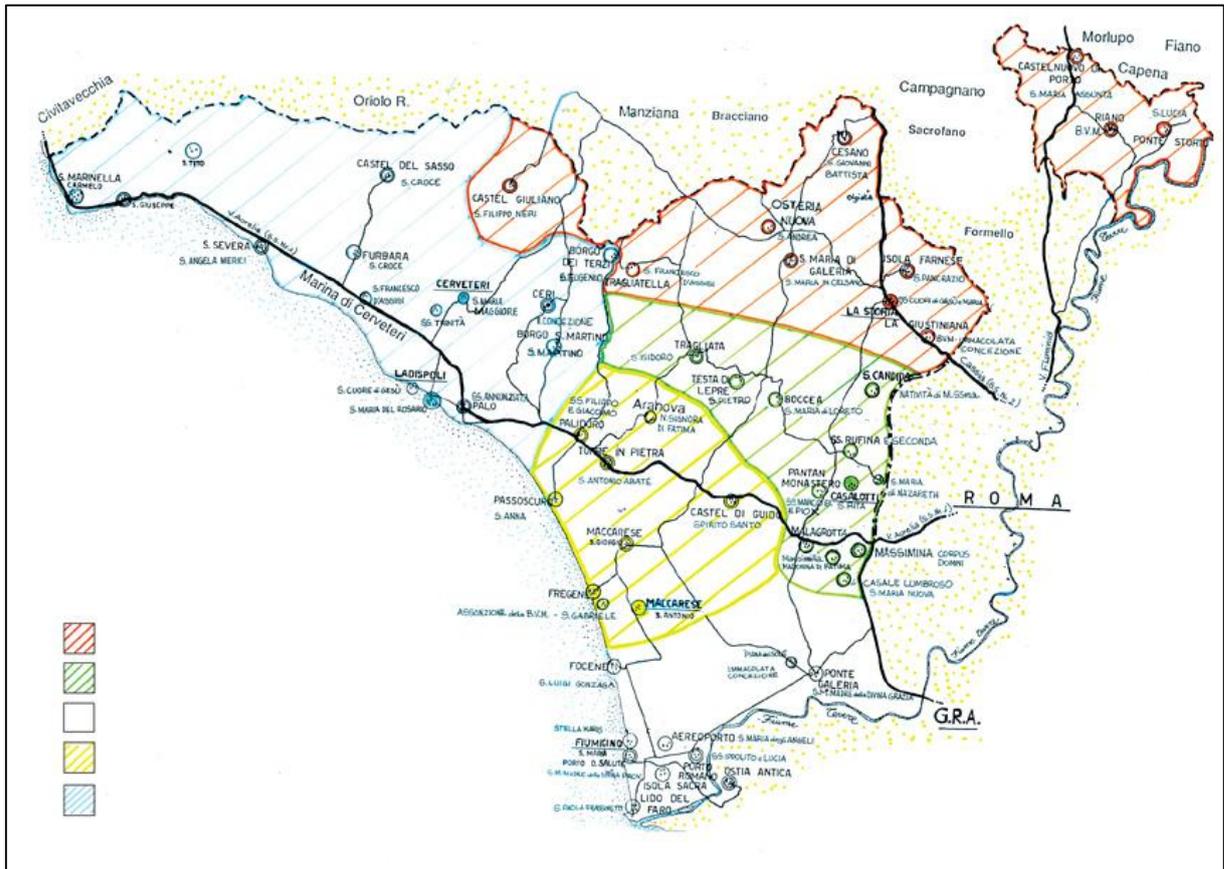
I confini della diocesi di Lugano



Fonte: https://it.wikipedia.org/wiki/Diocesi_di_Lugano#/media/File:Kart_Kanton_Tessin.png

Annesso n. 7:

I confini della diocesi di Porto-Santa Rufina



Fonte : www.diocesiportosantarufina.it/home/pages.php?dpid=2#1

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

AEvF	Archives de l'Evêché de Lausanne, Genève et Fribourg
AVL	Archivio Vescovile di Lugano
AVP	Archivio Vescovile di Porto-Santa Rufina
BDP	Bollettino Diocesano di Porto-Santa Rufina
BPL	Bollettino Parrocchiale di Locarno
BPM	Bollettino Parrocchiale di Mendrisio
BPSC	Bollettino Parrocchiale del Sacro Cuore/Lugano
CD	Circolare Diocesana
doss.	dossier
EM	Evangelie et Mission
fald.	faldone
fasc.	fascicolo
gr.	groupe
Gdp	Giornale del Popolo
HCF	Histoire du Canton de Fribourg
HS	Helvetia Sacra
IL	Il Lavoro
LC	La Chiamata
LaF	La Famiglia
LaL	La Liberté
LP	Lettera Pastorale
ME	Il Monitore Ecclesiastico
PD	Pfarrblatt Düringen
pos.	posizione
rep.	reparto
RSCI	Rivista di Storia della Chiesa in Italia
SC	La Semaine Catholique
sc.	scatola
sez.	sezione
SZKG	Schweizerische Zeitschrift für Kirchengeschichte
VP	Visita Pastorale

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI

1. Fonti inedite

1.1. Archives de l'Evêché de Lausanne, Genève et Fribourg (AEvF)

1.1.1. *Parrocchie, decanati e vicariati della diocesi di LGF*

- sc. Quaesitas 1945-1954/1955-1960. A partire dal 1960 i formulari delle VP sono contenuti nelle scatole sulle singole parrocchie, gr. II/Paroisses.
- gr. II., doss. FR./Paroisses
- gr. II., doss. FR.1/Chanoines et Doyens, Chapitre cathédrale, fasc. 1: Réunions des chanoines et doyens
- gr. II., doss. FR. 2/Péréquation interparoissiale fribourgeoise, fasc 1
- gr. II, doss. FR. 3/Vicariat Episcopal
- gr. II, doss. FR. 4/Bischofsvikariat
- gr. II, doss. FR. 5/Doyens FR
- gr. II, doss. FR. 5/Mission régionale de la Gruyère
- gr. II, doss. FR. 6/ Décanat de Fribourg, fasc. Mission 1946-1968
- gr. II, doss.FR. 6/Décanat de Fribourg 1964-1975
- gr. II, doss. FR. 7-12/Décanats FR

1.1.2. *Clero diocesano*

- Status Cleri Saecularis diocesis Lausannensis, Genevensis et Friburgensis (Dal 1969 apparso sotto il nome di Annuaire du Diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg).
- gr. III, doss. 14/ Vocations tardives/Aspirations à l'état ecclésiastique
- gr. III, doss. 14/Recrutement sacerdotal jusqu'à fin 1968
- gr. III, doss. 27/Statistique 1977-1981; 1968-1978
- gr. III, doss. 37/Formation des prêtres
- gr. X, doss. S.1/ Séminaire diocésain 1945-1965

1.1.3. *Atti ufficiali, circolari e omelie del vescovo*

- gr. III., doss. 7,8. Facultés quinquennales-Visites ad Limina, fasc. Mons. Charrière
- gr. III., doss. 7,8. Facultés quinquennales-Visites ad Limina, fasc. Visite ad Limina 1977
- gr. III, doss. 13a. 'Lettres à notre clergé'

1.2. Archivio Vescovile di Lugano (AVL)

1.2.1. *Parrocchie e vicariati della diocesi di Lugano*

- sc. Mons. Angelo Jelmini-visite pastorali/a. alle parrocchie della diocesi

- sc.1 Mons. A. Jelmini-Visite pastorali, fasc. Visite di S.E. Mons. Angelo Jelmini ai Vicariati della Diocesi
- sc. Parr. I, fasc.1
- sc. Visita Pastorale Mons. Martinoli/a. alle parrocchie della diocesi

1.2.2. Clero diocesano

- Status Cleri Diocesi Luganensis 1948-1968
- sc. Clero II/ Esercizi spirituali, ritiri mensili del clero
- sc. Seminario San Carlo XIII
- sc. Seminario San Carlo XIV
- sc. Seminario San Carlo XXVII
- sc. Statistica I
- sc. Diocesi V

1.2.3. Atti ufficiali, omelie e circolari del vescovo

- sc. Mons. E. Lachat tempo avanti/Visite ad Limina, fasc. Mons. Jelmini
- sc. Mons. E. Lachat tempo avanti/Visite ad Limina, fasc. Relazione quinquennale del vescovo Giuseppe Martinoli della diocesi di Lugano 1973-1977
- sc. Mons. A. Jelmini IV/Lettere pastorali

1.3. Archivio Vescovile di Porto-Santa Rufina (AVP)

1.3.1. Parrocchie della diocesi di Porto-Santa Rufina

- pos. I: Diocesi, sez. C: Popolazione e statistiche, fald. 1, fasc. 6: Card. Eugenio Tisserant, rep. A: Statistiche per l'Annuario Pontificio
- pos. III: Governo della Diocesi, sez. B: Atti della potestà ordinaria, fald. 23, fasc. A2: Card. Eugenio Tisserant, rep. 4: Sacra Visita Pastorale/ I VP (1948-1952)
- pos. III: Governo della Diocesi, sez. B: Atti della potestà ordinaria, fald. 23, fasc. A3: Card. Eugenio Tisserant, rep. 4: Card. Eugenio Tisserant/ II Visita Pastorale (1953-1957)
- pos. III: Governo della Diocesi, sez. B: Atti della potestà ordinaria, fald. 23, fasc. A3: Card. Eugenio Tisserant, rep. 4: Sacra Visita/ III Visita Pastorale (1958-1962).
- pos. III: Governo della Diocesi, sez. C: attività pastorali, fald. 26: Questioni-Inchieste-Statistiche-Rilevazioni pastorali, fasc. 5: Inchiesta nelle varie parrocchie sulla santificazione della festa-Card. Eugenio Tisserant
- pos. III: Governo della diocesi, sez C: Attività pastorali, fald. 29: Popolazione e Statistiche, rep. 5: Card. Eugenio Tisserant (1946-1953)
- pos. III: Governo della diocesi, sez. C: Attività pastorali, fald. 29: Popolazione e Statistiche, rep. 6: Card. Andrea Pangrazio (1967-1975)
- pos. III: Governo della diocesi, sez. C: attività pastorali, fald. 33, rep. 6: Memorie della "Peregrinatio Mariae" diocesana

1.3.2. Clero diocesano

- pos. IV: Clero, sez. A: Stato personale, fasc. 1, rep. 4: statistiche generali clero diocesano
- pos. IV: Clero, sez. B: Obblighi del Clero, fald. 116, fasc. B1: Card. Eugenio Tisserant, rep. 3: Conferenze del Clero
- Le diocesi suburbicarie di Ostia e di Porto e S. Rufina 1946-1966, Empoli, 1966
- Annuario della diocesi Porto e Santa Rufina 1993

1.3.3. Atti ufficiali, circolari e omelie del vescovo

- pos. II: Cardinali e Vescovi, sez. D: Conferenze episcopali, fald. 10: Conferenza-episcopale laziale, Reparto: Cei Lazio
- pos. III: Governo della diocesi, sez. C: Attività pastorali, fald. 34, rep. 7: Facoltà di missioni-Predicazione e catechesi, Registro delle sacre predicazioni straordinarie tenute in diocesi dal 1946 al 1955 dal card. Eugenio Tisserant
- pos. III: Governo della Diocesi, sez. E: Affari generali, fald. 78, fasc. 13: Card. E. Tisserant

2. Fonti a stampa

2.1. Lettere pastorali

2.1.1. François Charrière¹

Adveniat regnum tuum. Lettre pastorale de Monseigneur l'Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1946.

Le devoir de l'apostolat. Lettre pastorale de Monseigneur l'Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1947.

Réforme personnelle et action sociale. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur l'Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1948.

Le recrutement sacerdotal. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur l'Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1949.

Année sainte et pénitence chrétienne. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière pour le Carême 1950.

Grandeur et faiblesse de la famille. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière pour le Carême 1951.

Privilèges oubliés. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière pour le Carême 1952, Fribourg.

Le Chrétien et les biens de la terre. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1953, Fribourg.

Marie, notre mère. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1954.

La messe, cette inconnue. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1955.

¹ Le lettere pastorali del vescovo Charrière sono reperibili presso AEvF, gr. III, doss. 19/Lettres pastorales 1946-1970.

La rétribution familiale des travailleurs. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1956.

Vie chrétienne et contrefaçon. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1957.

Aux sources de l'allégresse chrétienne. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1958.

Quelques aspects du mystère de l'église. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1959.

A propos de l'école. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1960.

(1961 : manca)

Dans le sillage de Mater et Magistra. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1962.

Le sens du Carême. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1963.

Tentations pour l'église. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1964.

A Jésus par Marie. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1965.

La pénitence chétienne. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1966.

La foi en peril. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1967.

Paroles d'espérance. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1968.

Réflexion sur un centenaire. Lettre pastorale de son Exc. Monseigneur Charrière Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg pour le Carême 1970.

2.1.2. Angelo Jelmini

Lettera pastorale in occasione della Sua Consacrazione Episcopale e della presa di possesso della diocesi. LP per la Quaresima 1936.

Lettera pastorale sul Papa. LP per la Quaresima 1937.

Il IV Centenario della nascita di S. Carlo Borromeo e la mia prima visita pastorale. LP per la Quaresima 1938.

La Chiesa. LP per la Quaresima 1939.

Il Samaritano pietoso. LP per la Quaresima 1940.

La nostra Patria. LP per la Quaresima 1941.

Restaurazione della famiglia. LP per la Quaresima 1942.

Le nostre vie. LP per la Quaresima 1943.

Il Sacerdozio e le vocazioni sacerdotali. Lettera Pastorale per la Quaresima 1944.

Ascoltiamo il Papa. LP per la Quaresima 1945.

Parliamo della nostra diocesi. LP per la Quaresima 1946.

Il secondo Sinodo Diocesano. LP per la Quaresima 1947.

Libertà cristiana. LP per la Quaresima 1948.

Salviamo la fanciullezza. LP per la Quaresima 1949.
 L'istruzione religiosa nello spirito dell'Anno Santo. LP per la Quaresima 1950.
 "A peste fame et bello libera nos Domine". LP per la Quaresima 1951.
 Ricordando la seconda Visita Pastorale il Vescovo richiama alla fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa. LP per la Quaresima 1952.
 La celebrazione del 150mo dell'Indipendenza del Cantone Ticino. LP per la Quaresima 1953.
 Ad Jesum per Mariam. LP per la Quaresima 1954.
 Il vescovo tra gli emigrati. LP per la Quaresima 1955.
 Tu es Petrus. LP per la Quaresima 1956.
 Io sono il Signore Dio tuo. LP per la Quaresima 1957.
 L'opera delle vocazioni sacerdotali. LP per la Quaresima 1958.
 Vogliamoci bene. LP per la Quaresima 1959.
 La nostra Pasqua è Cristo. LP per la Quaresima 1960.
 Il nostro Anno Missionario. Lettera degli Ecc.mi Vescovi Svizzeri per la Quaresima 1961.
 Questo mondo nuovo. LP per la Quaresima 1962.
 Nel clima del concilio. Lettera pastorale per la Quaresima 1963.
 La Sacra Liturgia nella luce della Costituzione Conciliare. LP per la Quaresima 1964.
 Vita nuova. LP per la Quaresima 1965.
 Riflessione su alcuni problemi. La fame nel mondo Dio soprattutto La famiglia. LP per la Quaresima 1966.
 La penitenza cristiana. LP per la Quaresima 1967.
 La fede in Dio e i grandi bisogni dell'uomo. LP per la Quaresima 1968.

2.1.3. Eugène Tisserant²

Fede, speranza e carità. LP per la Quaresima 1946.
 In occasione della morte di Mons. Luigi Martinelli. LP 23 giugno 1946.
 Necessità del Sacerdozio Giornata per le Vocazioni. LP per la Quaresima 1947.
 Il viaggio in America costruzione della cattedrale. Quarta LP, 22 agosto 1947.
 La Legge morale I Comandamenti. LP per la Quaresima 1948.
 Il "sipario di ferro" persecuzione alla Chiesa. LP per la Quaresima 1949.
 L'Anno Santo. LP per la Quaresima 1950.
 Persecuzione marxista contro il Cattolicesimo. LP per la Quaresima 1951.
 I primi tre Comandamenti del Decalogo. LP per la Quaresima 1952.
 Il quarto Comandamento. LP per la Quaresima 1953.
 Il quinto Comandamento. LP per la Quaresima 1954.
 Il sesto Comandamento. LP per la Quaresima 1955.
 Dieci anni di episcopato. LP 15 aprile 1956.
 Il settimo Comandamento. LP per la Quaresima 1957.
 Le apparizioni di Lourdes. LP per la Quaresima 1958.

² Le lettere pastorali del vescovo Tisserant sono pubblicate in un volume dal titolo: Lettere Pastorali di Sua Eminenza il cardinale Eugenio Tisserant, vescovo suburbicario di Porto e Santa Rufina, Segretario della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Roma, s.d.

Duplici anniversario della morte di Pio XII e della elezione di Giovanni XXIII. LP 4 novembre 1959.

La morte di Mons. Pietro Villa. LP 7 marzo 1960.

„Habemus Papam“ presentazione di Paolo VI e ricordo di Giovanni XIII. LP 25 luglio 1963.

Conclusione del Concilio Vaticano II. LP per la Quaresima 1966.

Saluto di commiato, ventesima lettera pastorale, 21 novembre 1966.

2.2. Atti ufficiali/ discorsi/ LP del papa e della gerarchia cattolica

I discorsi del “Santo Padre ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti di Roma” per gli anni: 22 febbraio 1944; 10 marzo 1948; 23 marzo 1949; 2 marzo 1950; 6 febbraio 1951; 8 marzo 1952; s.g., marzo 1957.

Esortazione del Sommo Pontefice Pio XII al Clero del mondo Cattolico sulla santità della vita sacerdotale, s.d., 1950

L’Esortazione del Santo Padre ai fedeli di Roma, 10 febbraio 1952.

Il discorso del Santo Padre ai partecipanti alla 6a settimana di Aggiornamento Pastorale, 1956.

Discorso del Santo Padre ai Parroci di Roma e ai Predicatori della Quaresima e delle Missioni Pasquali, 18 febbraio 1958.

Discorso inaugurale di Giovanni XXIII nella Basilica Lateranense, 1960.

L’Anno Santo. Lettera pastorale dei Vescovi Svizzeri in occasione della Festa Federale di Ringraziamento 1949.

Sull’orlo dell’abisso. Lettera pastorale degli Eccellentissimi Vescovi Svizzeri per la Festa Federale di Ringraziamento 1956.

Lettre des Evêques suisses à leurs prêtres, 1968.

Siri Giuseppe,

L’impegno ascetico della parrocchia. Lettera pastorale al clero, Genova 1958.

2.3. Bollettini parrocchiali, riviste, quotidiani e periodici³

Adesso

Bollettino del Clero Romano (BCR). Dal 1960 assume il nome: *Rivista Diocesana di Roma* (RDR)

Bollettino Diocesano di Porto e S. Rufina (BDP)⁴

³ Sono stati consultati per il periodo sui cui si concentra la nostra ricerca, dalla metà degli anni Quaranta agli anni Sessanta.

⁴ I numeri reperibili in archivio del bollettino sono quelli del: 1956-1957, 1963-64, 1965, 1967-69, 1970-1981. Si è consultato il BDP fino al 1970.

Bollettino Parrocchiale di Mendrisio (BPM)
*Bollettino parrocchiale di Locarno*⁵, Chiesa Collegiata di Sant Antonio (BPL)
Bollettino Parrocchiale del Sacro Cuore, Lugano-Madonna (BPSC)
*Il Giornale del Popolo*⁶ (GdP)
Il Lavoro, settimanale dell'Organizzazione Cristiano-Sociale Ticinese (IL)
Il Monitore ecclesiastico dell'amministrazione apostolica ticinese, organo ufficiale della diocesi di Lugano (ME)
*La Chiamata*⁷, foglio del Seminario diocesano di San Carlo (LC)
La famiglia, settimanale cattolico della Svizzera italiana (LF)
La Semaine catholique (SC), dal 1972 cambia nome in *Evangelie et Mission* (EM)
Pfarrblatt Dürdingen (PD)

2.4. Settimane di aggiornamento pastorale, convegni di studio e scritti coevi

Cox Harvey,
 La città secolare, Firenze 1968.

D'Agostino Biagio,
 La parrocchia nella storia e nella vita della chiesa, Milano 1940,

Duocastella Rogelio,
 Come studiare una parrocchia, Roma 1967.

Guzzetti Gian Battista,
 Note di teologia pastorale, in: *La scuola cattolica*, luglio-agosto 1954, 292-303.

Klostermann Ferdinand/Greinacher Norbert/Müller Alois/Völkl Richard,
 La chiesa locale. Diocesi e parrocchie sotto inchiesta, Roma 1973.

La comunità parrocchiale. Lezioni della "Settimana della parrocchia" tenute presso il Centro Cattolico di Studi Sociali di Firenze dal 4 al 10 novembre 1951, in: *Vita sociale*, gennaio-aprile 1952, 3-81.

La parrocchia. Aspetti pastorali e missionari. Atti della IV settimana di aggiornamento pastorale tenutasi a Bologna dal 14 al 18 settembre 1954, Milano 1955.

La parrocchia ieri e oggi. Tavola rotonda tenutasi il 13 giugno 1966 a Roma, in: *Orientamenti Pastorali*, settembre 1966, 5-73.

La parrocchia. Funzioni e strutture della chiesa in un mondo secolarizzato. V colloquio europeo delle parrocchie, Bologna 1969.

Le Bras Gabriel,
 La chiesa e il villaggio, Torino 1979.

⁵ Dal 1962 il bollettino ospita tra le sue pagine anche l'inserito *La chiamata*. Questo è dedicato ai problemi del sacerdozio e ha lo scopo di favorire nuove vocazioni. Dal 1969 il *Bollettino parrocchiale di Locarno* assume il nome *Dio ti parla*.

⁶ Ospita anche la *Pagina dell'Azione Cattolica*.

⁷ *La chiamata* viene pubblicato nel bollettino parrocchiale di Locarno (dal 1962) ed anche in quello di Mendrisio.

Milani Lorenzo,
Esperienze pastorali, Firenze 1985.

Paroisses rurales. Évangélisation et Remembrement. Les cahiers du clergé rural, n. 250,
agosto-settembre 1963.

Parrocchia e strutture. Segno di comunione a servizio del carisma profetico. VI
colloquio europeo delle parrocchie, Bologna 1973.

3. Fonti statistiche, inchieste e studi di sociologia religiosa

3.1. Sul cantone di Friburgo e la diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo

Annuaire Statistique du Canton de Fribourg. Informations statistiques de l'Etat de
Fribourg, Août 1976.

Bureau Fédéral de Statistique, La population de la Suisse, Berne 1974.

Dellion Apollinaire/François Porchel,
Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg, 12
voll., Fribourg 1884-1903.

Diocèses de Suisse Romande. Aspects sociologiques et religieux, Fribourg 1961.

Le grand Fribourg. 1) Recherches sociologiques et pastorales. 2) Recherches socio-
démographiques, Fribourg 1967.

Pilloud Louis,
Recherches pastorales 1957, Canton de Fribourg 1957.

Pilloud Louis,
Au diocèse de Lausanne, Geneve et Fribourg en vue d'une recherche sur les ministères,
in: *Evangelie et Mission*, 13(28 marzo 1974), 226-228; 14(4 aprile 1974), 244-246; 15
(11 aprile 1974), 263-264 e 295.

3.2. Sul cantone Ticino e la diocesi di Lugano

Abächerli Aldo,
Il clero secolare nel Ticino (1885-1950). Aspetti quantitativi, in: *Risveglio* 7-8(1989),
212-219.

Annuario statistico del canton Ticino 1975, Bellinzona 1976.

Informazioni statistiche ticinesi, Bellinzona 1941-1963.

Mangiarotti Gabriella/Ribolzi Luisa/Rossi Giovanna (a cura di),
Partecipazione religiosa e immagine della chiesa nel Ticino, Lugano 1974.

Suckow-Poretti Dania (a cura di),

Censimento della popolazione 1980. Primi dati strutturali, Bellinzona 1982.

Sarinelli Giovanni,
Annuario Sacro della diocesi di Lugano, Lugano-Bellinzona 1948.

Venturelli Elio (a cura di),
Popolazione residente nei comuni ticinesi secondo il censimento federale della popolazione 1980, Bellinzona 1981.

3.3. Sul Lazio, la diocesi di Porto-Santa Rufina, la diocesi di Roma e l'Italia

Burgalassi Silvano,
Il comportamento religioso degli italiani, Firenze 1968.

Censi Maria Agnese,
Una indagine campione in una parrocchia urbana. Studio sulla parrocchia Maria SS. Immacolata nel quartiere romano "Tiburtino", in: Orientamenti sociali del 1953, nel n. 11, 237-240; n. 12, 267-269; n. 13, 289-293; n. 14, 311-314; n. 15-16, 348-352; n. 17, 375-377; n. 18, 398-402; n. 19, 419-423; n. 20, 449-453; n. 21, 472-478; n. 22, 497-504; n. 23, 518-521.

Comune di Roma / Ufficio di Statistica e Censimento,
Popolazione e territorio dal 1860 al 1960, Roma 1960.

Grumelli Antonio,
Mondo in trasformazione. Urbanizzazione, famiglia, informazione, Roma 1966.

IRSES,
Lazio dati. Statistiche sociali, documentazione e fonti, Milano 1990.

Istituto Centrale di Statistica,
Popolazione residente e presente dei comuni. Censimenti dal 1861 al 1971, Roma 1971.

Istituto Centrale di Statistica,
Sommario di statistiche storiche d'Italia (1861-1975), Roma 1976.

Luzzatto Fegiz Pierpaolo,
Il volto sconosciuto dell'Italia. Dieci anni di indagini Doxa (1946-1956), Milano 1957.

Luzzatto Fegiz Pierpaolo,
Il volto sconosciuto dell'Italia. Seconda serie (1956-1965), Milano 1966.

Pin Emile Jean,
La religiosità dei Romani, Bologna 1975.

Richelmy Carlo,
I preti in Italia, Roma 1956.

II. LETTERATURA

1. Sui casi di studio

1.1. Il cantone di Friburgo, la diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo, il cattolicesimo romando

Bauer Karl,
Neueinteilung der Diözesen Lausanne-Genf-Freiburg und Basel under dem geographischen Gesichtspunkt, Lausanne 1979.

Bibliographie du Canton de Fribourg, Fribourg 1985.

Bibliographie Fribourgeoise, Fribourg 1986-1993.

Brügger Alfons,
Geschichte und Geschichten der Pfarrei Düdingen. Ein Beitrag zur Volkskunde, Freiburg 2002.

Charrière Michel/ Bertschy Anton,
Fribourg. Un canton, une histoire, Fribourg 1991.

Coutaz Gilbert,
Losanna (diocèse), in: Dizionario Storico della Svizzera, <http://www.hls-dhs-dss.ch/texts/i/I11400/>.

Encyclopédie du Canton de Fribourg, tome 1, Fribourg 1977.

L'église en Suisse Romande. Essor ou decline?, in: Choisir, n. 1, 11(1959), 8 e 18-20.

Favre Patrice,
Le cercle des cures disparus, in: La Liberté 6-7 ottobre 1990, 9; 13-14 ottobre 1990, 9.

Favre Nicolas,
Un diocèse à l'épreuve des annés 60: crise du recrutement et tentatives de renouveau dans le diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg (1945-1975), Mémoire de Licence/Université de Fribourg, Fribourg 2004.

Helvetia Sacra, section I, volume 3. Le diocèse de Genève, archidiocèse de Vienne en Dauphiné, Berne 1980.

Helvetia Sacra, section I, volume 4, Arcidiocèses et diocèses. Le diocèse de Lausanne (VI^e siècle-1821), de Lausanne et Genève (1821-1925), et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925), a cura di Patrick Braun, Bâle/Francofort-sur-le-Main, 1988.

Histoire du Canton de Fribourg, Tome 2, Fribourg, 1981.

Mamie Pierre,
25 ans de service Episcopal. Hommage à Mgr. François Charrière, in La semaine Catholique, 98(1970), 569-576; 581-584; 593-597; 601-602, 605-607.

Morard François,
Fribourg: la mise en valeur d'un "Pays neuf", in Annales Fribourgeoises 1990/1991, 35-44.

Python Francis,
Quelques notes d'histoire de la question diocésaine à Genève au XIX^e siècle, in: EM (1983), 687-690; 706-709; 722-724.

Python Francis,
Petite histoire des catholiques et du catholicisme en Suisse romande, in: Vie-Bulletin Paroissial, juillet-août 1986, 3-22.

Sensebezirk 1848-1998. Deutschfreiburger Beiträge zur Heimatkunde, Band 64, Freiburg 1998.

Société d'Histoire du Canton de Fribourg (a cura di),
Fribourg et l'Etat fédéral : intégration politique et sociale 1848-1998, Fribourg 1999.

Waeber Louis/Schuvey Aloys,
Eglises et chapelles du canton de Fribourg, Fribourg 1957.

Weissbrot Bernard/Chuard Claude,
Vocations : crise ou mutations? La situation dans le diocèse, numero speciale da: LaL, 15 e 22 novembre 1975.

Wild Bernard,
Au service du Seigneur. Mgr. François Charrière évêque, Fribourg 1976.

Zundel Maurice/Strader Robert/Ruffieux Roland e altri,
Le catholicisme romand, in Choisir, n. 138, 12(1971), 1-36.

1.2. Il cantone Ticino, la diocesi di Lugano e il cattolicesimo ticinese

Cattaneo Carlo,
Le lettere pastorali di mons. Angelo Jelmini (1935-1968), in: Risveglio, 4(1993), 43-47.

Centenario della nascita di mons. Angelo Jelmini, Lugano 1993

Ceschi Raffaello (a cura di),
Storia del Cantone Ticino, vol. I: L'Ottocento; vol. II: Il Novecento, Lugano 1998.

Chiappini Azzolino,
Parrocchia e territorio. La parrocchia nel Ticino: dati storici e problemi di oggi, in:
L'Almanacco, 2(1983), 137-142.

Codaghengo Alfonso,
Storia religiosa del cantone Ticino. Note storiche, agiografia, appunti biografici,
memorie religiose della Svizzera italiana, 2 voll., Lugano 1941-1942.

Gallizia, Giuseppe
Visite pastorali nella diocesi di Lugano nei secoli XIX e XX, in: ME 84(1978), 381-
388.

Helvetia Sacra, sezione I, volume VI. Arcidiocesi e Diocesi. La diocesi di Como.
L'arcidiocesi di Gorizia. L'amministrazione apostolica ticinese poi diocesi di Lugano, a
cura di Patrick Braun e Hans-Jörg Gilomen, Basilea-Francoforte sul Meno 1989.

Marcionetti, Isidoro
Angelo Jelmini Vescovo, Locarno 1986.

Moos Carlo,
Der Tessiner Katholizismus bis Mitte des 20. Jahrhunderts, in: Urs Altermatt (a cura di),
Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940, Freiburg 1994, 147-
163.

Moretti Antonietta,
La chiesa ticinese nell'Ottocento. La questione diocesana (1803-1884), Locarno 1985.

Moretti Antonietta,
Lugano (Diocesi), in: Dizionario Storico della Svizzera, [http://www.hls-dhs-
dss.ch/textes/i/I11405-1-1.1.php](http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I11405-1-1.1.php)

Morresi Enrico,
La diocesi ticinese dal Concilio al Sinodo, in: Corriere del Ticino, 22 settembre 1972, 7.

Panzerà Fabrizio,
Una bibliografia per la storia del movimento cattolico nel Cantone Ticino. Parte prima:
dalle origini al 1980, in: Risveglio 89(1984), 230-243.

Trezzini Celestino,
La diocesi di Lugano. Origine Storica, sua condizione giuridica, Bellinzona 1952.

Rossi Giulio/Pometta Eligio,
Storia del Cantone Ticino, 2a ed., Locarno 1980.

Vaccaro Luciano/Chiesi Giuseppe/Panzerà Fabrizio (a cura di),
Terre del Ticino. Diocesi di Lugano (in: Storia religiosa della Lombardia.
Complementi), Brescia 2003.

Vitalini Sandro,
Parrocchia speranza della chiesa, Lugano 1980.

Zorzi, Franco
Le relazioni tra la Chiesa e lo Stato nel Cantone Ticino, Bellinzona 1969.

1.3. Il Lazio/Roma, la diocesi di Porto-Santa Rufina, la chiesa romana

Atlante storico-politico del Lazio, Roma-Bari 1996.

Bortolotti Lando,
Roma fuori le mura. L'Agro romano da campagna a metropoli, Roma-Bari 1988.

Brezzi Camillo/Casula Carlo Felice/Parisella Antonio (a cura di),
Continuità e mutamento. Classi, economie e culture a Roma e nel Lazio (1930-1980),
Milano 1981.

De Niccolò Marco (a cura di),
Il Lazio contemporaneo. Politica, economia e società nel dibattito storiografico e nella
ricerca storica, Roma 2008.

D'Autilia Maria Luisa/De Niccolò Marco/Galloro Maria,
Roma e Lazio 1930-1950. Guida per le ricerche. Fascismo, antifascismo, guerra,
resistenza e dopoguerra, a cura di Antonio Parisella, Milano 1994.

D'Angelo Augusto/Tosi Fabio (a cura di)
Lettere pastorali dei cardinali suburbicari 1870-1958, Roma 2005.

Ferrarotti Franco,
Roma da capitale a periferia, Roma-Bari 1979.

La cattedrale a La Storta. Un sogno di secoli realizzato nel 1950. Quaderni del Centro di
Studi sull'Agro Romano n.1, Roma, 2000.

Le cardinal Eugène Tisserant (1884-1972). Une grande figure de l'Eglise, une grande figure française. Actes du Colloque International organisé à Toulouse les 22 et 23 novembre 2002 par le G.R.H.I. et l'I.C.T., Toulouse 2003.

Manzo Michele,

Il prete romano tra la missione del 1958 e il sinodo del 1960, in: Ricerche per la Storia Religiosa di Roma, 7 (1988), 256-286.

Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi. Il Lazio, a cura di Alberto Caracciolo, Torino 1992,

Storia di Roma dall'antichità a oggi. Roma del Duemila, a cura di Luigi De Rosa, Roma-Bari, 2000.

Riccardi Andrea,

La chiesa a Roma dalla II guerra mondiale al postconcilio, in: Il Regno/documenti, n. 458, 1 marzo 1982, 178-191.

Riccardi Riccardi,

Roma "città sacra"? Dalla conciliazione all'operazione Sturzo, Milano 1979.

Vidotto Vittorio,

Roma contemporanea, Roma-Bari 2001.

2. In generale

2.1. Italia

Ginsborg Paul,

Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società e politica 1943-1988, Torino 1989.

Sabbatucci Giovanni/Vidotto Vittorio (a cura di),

Storia d'Italia. La Repubblica, vol. 5, Roma-Bari 1997

AAVV,

La società italiana negli anni '50. Convegno tenuto a Roma dal 14 al 16 ottobre 1982, in: Sociologia, gennaio-febbraio 1984.

2.1.1. Parrocchia e clero, chiesa e cattolicesimo

Acerbi Antonio (a cura di),

La chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli, Milano 2003.

Borzomati Pietro,

La parrocchia, in: Mario Isnenghi (a cura di), I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita, Roma/Bari 1997.

AAVV,
Chiesa e parrocchia, Torino 1989.

De Marco Vittorio,
Le barricate invisibili. La chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978), Galatina 1994.

De Marco Vittorio,
La parrocchia, in: Marco Impagliazzo (a cura di), Chiesa e società in Italia dal 1958 ad oggi, Milano 2004.

De Rosa Gabriele/Gregory Tullio/Vauchez André (a cura di),
Storia dell'Italia religiosa, vol.3: L'età contemporanea, Bari-Laterza 1995

De Rosa Gabriele,
La parrocchia in Italia nell'età contemporanea, Napoli 1979.

Falconi Carlo,
La chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945-1955). Saggi per una storia del cattolicesimo nel dopoguerra, Torino 1956.

Falconi Carlo,
La chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa, Milano 1960.

Guasco Maurilio,
Chiesa e cattolicesimo in Italia 1945-2000, Bologna 2005.

Guasco Maurilio,
Storia del clero in Italia dall'Ottocento ad oggi, Roma/Bari 1997.

Guasco Maurilio/Guerriero Elio/Traniello Francesco (a cura di),
Storia della chiesa. Vol. XXIII: I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958), Milano 1991.

Miccoli Giovanni,
Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea, Casale Monferrato 1985.

Nesti Arnaldo,
Le fontane e il borgo. Il fattore religione nella società contemporanea, Roma 1982.

Riccardi Andrea,
Il Potere del papa da Pio XII a Paolo VI, Roma-Bari 1988.

Riccardi Andrea (a cura di),
Le chiese di Pio XII, Roma-Bari 1986.

Riccardi Andrea (a cura di),
Pio XII, Roma/Bari 1984.

Traniello Francesco,
Città dell'uomo. Cattolici, partito e stato nella storia d'Italia, Bologna 1990.

Scoppola Pietro,
La nuova cristianità perduta, Roma 1986.

Verucci Guido,
La chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II,
Roma/Bari 1988.

2.1.2. Ricerca storiografica e metodologia

Battelli Giuseppe,
La recente storiografia sulla chiesa in Italia nell'età contemporanea, in: RSCI, n. 2,
luglio-dicembre 2007, 463-500.

De Rosa Gabriele,
Per una storia della chiesa come storia del "religioso vissuto", in: Id. Vescovi, popolo e
magia nel Sud, Napoli 1983, 466 ss.

De Rosa Gabriele,
Aspetti della storia locale, sociale e religiosa nell'età contemporanea, in: Cinzio
Violante (a cura di), La storia locale. Temi, fonti e metodi della ricerca, Bologna 1982,
173-185.

De Rosa Gabriele,
Storia socio-religiosa e regionalismo storico, in: Bartolo Gariglio e Ettore Passerin
D'Entrèves (a cura di), Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia,
Bologna 1979, 93-110.

De Rosa Luigi (a cura di),
La storiografia italiana degli ultimi trent'anni. III Età contemporanea, Bari 1989, 253-
286.

Guasco Maurilio,
Storia della Chiesa, sociologia, teologia, in Antonio Cestaro (a cura di), Studi di storia
sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa, Napoli 1980, 33-54.

Lupi Maria,
Clero italiano e cura pastorale in età contemporanea. Fonti e dibattito storiografico, in:
RSCI, n. 1, gennaio-giugno 2006, 69-89.

Martina Giacomo,
La storiografia italiana sulla Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II, in: Associazione
italiana dei professori di storia della chiesa, Problemi di storia della Chiesa dal Vaticano
I al Vaticano II, Napoli 1988, 15-105.

Martina Giacono/Dovere Ugo (a cura di),

I grandi problemi della storiografia civile e religiosa. Atti dell'XI Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Roma 2-5 settembre 1997, Roma 1999.

Umberto Mazzone/Angelo Turchini (a cura di),

Le visite pastorali. Analisi di una fonte, Bologna 1990.

Naro Massimo (a cura di),

Società, chiesa e ricerca storica. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Pietro Borzomati, Caltanissetta/Roma 2002.

Vovelle Michel,

La "via italiana" della storia religiosa, in: Alba Lazzaretto Zanolo (a cura di), Dieci prolusioni accademiche (1975-1985), Vicenza 1985.

AAVV,

Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Grado 9-13 settembre 1991, Roma.

Rosa Mario,

Le parrocchie italiane nell'età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca, in: Mario Rosa, Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento, Bari 1976, 157-182.

Rumi Giorgio,

Introduzione al problema storiografico della "storia diocesana", in: Adriano Caprioli/Antonio Rimoldi/Luciano Vaccaro (a cura di), Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde, Brescia 1986, 29-38.

Salimbeni Fulvio,

Problemi e prospettive di storia socio-religiosa, in: Antonio Cestaro (a cura di), Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa, Napoli 1980, 155-177.

2.2. Svizzera

Biucchi Basilio,

Profilo di Storia economica e sociale della Svizzera, Locarno 1982.

Gillard Charles,

Storia della Svizzera, Bellinzona 1989.

Imhof Eric,

Storia della Svizzera, Bellinzona 1983.

Romano Broggin (a cura di),
Nuova storia della Svizzera e degli Svizzeri, volume terzo, Lugano/Bellinzona 1983.

2.2.1. Chiesa, parrocchia, cattolicesimo

Altermatt Urs (Hg.),
Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg 2003.

Altermatt Urs/Metzger Franziska,
“Gedenke des Sabbats”. Erosion der kirchlichen Sonntagskultur, in: Am siebten Tag. Geschichte des Sonntags, Bonn 2002, 42-49.

Altermatt Urs,
Cattolicesimo e mondo moderno, Locarno 1996.

Altermatt Urs (Hg.),
Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940. Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 8, Freiburg 1994.

Altermatt Urs (Hg.),
Schweizer Katholizismus im Umbruch 1945-1990. Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 7, Freiburg 1993.

Altermatt Urs,
Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989.

Altermatt Urs,
Die Industriegesellschaft und der Sonntag, in: Jürgen Wilke (Hg.), Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, 9-26.

Altermatt Urs,
Vom kirchlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend. Zur sozial- und Mentalitätsgeschichte der vorkonziliaren Sonntags, in: Alberich Martin Altermatt/Thaddäus A. Schnitker, Der Sonntag. Anspruch Wirklichkeit Gestalt, Freiburg 1986, 248-289.

Altermatt Urs,
Katholische Subgesellschaft. Thesen zum Konzept der “katholischen Subgesellschaft” am Beispiel des Schweizer Katholizismus, in: Karl Gabriel/ Franz Xavier Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 145-164.

Altermatt Urs,
Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848-1919, Zürich/Köln 1972.

Bedouelle Guy/Walter François,
Histoire religieuse de la Suisse. La présence des catholiques, Paris/Fribourg 2000.

Conzemius Victor,
Der Schweizer Katholizismus- Zukunftsausgaben aus geschichtlicher Perspektive, in:
Stiftung für Geisteswissenschaften (Hg.), Die Schweiz: Aufbruch oder Verspätung?
Unsere Zukunft. 78 Autoren im Gespräch, Zürich 1991, 274-301.

Conzemius Victor (Hg.),
Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung
und Solidarität, Zürich, 2001.

Pfister Rudolf,
Kirchengeschichte der Schweiz, Zürich 1964-1985.

Stoecklin Alfred,
Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925-1975 zwischen Ghetto und
Konziliare Öffnung, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978.

Rolf Weibel,
Schweizer Katholizismus heute: Strukturen, Aufgaben, Organisation der römisch-
katholischen Kirche, Zürich 1989.

2.2.2. Ricerca storiografica e metodologia

Altermatt Urs,
Kirchengeschichte im Wandel: Von den kirchlichen Institutionen zum katholischen
Alltag, in: ZSKG, 87(1993), 9-31.

Altermatt Urs,
Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt, in: Theologische
Quartalschrift 173(1993), 259-271.

Altermatt Urs,
Vom Defizit in der Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Anmerkungen zur
zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung in der Schweiz, in: SZKG, 83(1989), 233-
245.

Altermatt Urs,
Volksreligion – neuer Mythos oder neues Konzept? Anmerkungen zu einer
Sozialgeschichte des modernen Katholizismus, in: Jakob Baumgartner (Hg.),
Wiederentdeckung der Volksreligiösität, Regensburg 1979, 105-124.

Altermatt Urs/Bosshart-Pflüger Catherine/Python Francis,
Katholiken und Katholizismus im 19. Und 20. Jahrhundert, in: Allgemeine
Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz (hg.), Geschichtsforschung in der
Schweiz, Basel 1992, 304-322.

Conzemius Victor,
Kirchengeschichte als “nichttheologische” Disziplin, in: Theologische Quartalschrift,
155 (1975), 187-197.

Degler-Spengler Brigitte,

La storia ecclesiastica come parte della storia generale: il contributo di Helvetia Sacra, in: *Risveglio*, 7-8(1986), 165-171.

Legré Michel,

Histoire religieuse-histoire culturelle, in: Jean-Pierre Rioux/Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, Paris 1997, 386-406.

Metzger Franziska,

Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: *ZSKG* 96 (2002), 145-170.

Moretti Antonietta,

De quelques nuances à apporter à l'histoire ein matière d'histoire religieuse, in: Guy Bedouelle/François Walter, *Histoire religieuse de la Suisse. La présence des catholiques*, Paris/Fribourg 2000, 403-406.

Panzer Fabrizio,

Gli studi sulla Chiesa e sui cattolici nel Ticino: risultati e ritardi, in: *SZKG* 83(1993), 59-68.