

Perché studiare Mazzolari e i cattolici italiani prima del concilio

Suscitare scintille “éprises du possible”

Rodolfo Rossi

Nell'autunno del 1962 Giovanni XXIII apre il Vaticano II. Eletto papa il 28 ottobre 1958, il 25 gennaio dell'anno successivo annuncia ai cardinali riuniti in San Paolo fuori le Mura di voler convocare un nuovo concilio ecumenico. Il 5 febbraio riceve don Primo Mazzolari. Il sacerdote cremonese non fa però in tempo a vedere l'apertura dell'assise conciliare. Il “tempo promesso” gli è precluso dalla morte improvvisa, il 12 aprile. L'occasione si prestava e bene ha fatto la Fondazione don Primo Mazzolari di Bozzolo a promuovere e, ora, pubblicare gli atti del convegno su *Le inquietudini della fede. Don Primo Mazzolari e il cattolicesimo italiano prima del Concilio*¹. Le “inquietudini” non figurano nel titolo del volume, ma sono una delle chiavi interpretative che reggono il complesso articolato del volume, la cui ambizione è quella di restituirci una fotografia del cattolicesimo italiano, visto sul cri-

nale della lunga fine del pontificato di Pio XII e l'avvio di quello giovanneo. Segno pure di una sensibilità verso il tempo presente e di una percezione, sia a livello globale sia dentro la chiesa, quasi di un corto circuito tra “liquidità” dell'immediato e ricerca non rigida di un solido ancoraggio.

Senza cadere nella tentazione di leggere il prima alla luce del dopo, risulta evidente dall'impianto e dai singoli contributi che, nella consapevolezza degli storici, la convocazione e l'evento stesso di un concilio hanno di per sé valore periodizzante. Cautela peraltro più che giustificata: indire un concilio ecumenico è e rimane atto sovrano e monocratico del romano pontefice. Così come è innegabile che i papi che si susseguono nel tempo apportano al processo di ermeneutica della vicenda conciliare la propria specifica e personale sensibilità teologica, spirituale e cultura-

1) D. Saresella – G. Vecchio (eds), *Mazzolari e il cattolicesimo prima del Concilio Vaticano II*, Brescia, Morcelliana, giugno 2012. Il convegno si è svolto a Milano il 13–14 aprile 2010.

le. Caso che si verifica proprio nella congiuntura che stiamo attraversando. Ed è pure questo un fattore ben presente agli autori e ai curatori del volume.

Tenendo presente tutto questo vorrei nelle righe che seguono soffermarmi brevemente sulle linee generali del volume da cui prendo le mosse, non potendo dar conto di tutti i puntuali contributi, che forniscono un ampio panorama sul cattolicesimo italiano di quegli anni e un buon osservatorio sulla storiografia al riguardo. Infine intendo proporre alcune considerazioni sul punto prospettico dal quale tale fotografia, ma forse sarebbe più appropriata la metafora dell'istallazione, è stata messa a fuoco.

La partizione del volume avviene lungo quattro assi, per un insieme di 20 contributi, opera di altrettanti studiosi: la chiesa e le sfide apportate dagli anni '40 e '50 (oggetto di cinque contributi: il dopoguerra, la questione operaia, lo sviluppo economico, la "guerra fredda", il problema della pace); i protagonisti della vita della chiesa (vescovi, clero, laicato cattolico in rapporto alla DC e al rapporto fede-politica); luoghi e nomi della ricerca (Cattolici dell'Italia settentrionale, del Centro, del Mezzogiorno, L.Bedeschi e don Mazzolari, G.Guareschi e i cattolici); il cattolicesimo italiano "di fron-

tera" visto dall'estero (Gran Bretagna, Francia, Germania, diocesi di Lugano)².

La morte di Mazzolari, come osserva J.-D. Durand, "potrebbe segnare la fine di un momento complesso della storia del cattolicesimo italiano, pieno di contraddizioni e di ambivalenze, con elementi di continuità nella tradizione, di chiusura ma anche di novità" (p. 21). E a conferma della pertinenza del riferimento alle inquietudini – non solo spirituali, teologiche, intellettuali, ma inevitabilmente pure sociali e politiche – dell'universo dei credenti, lo stesso Durand cita il collega É. Fouilloux là dove nota che gli ultimi anni di Pio XII furono per molti una "via dolorosa", il cui clima Durand paragona a "una forma di nuovo antimodernismo". Del 1956 è l'attacco su "La Civiltà Cattolica" di p. Messineo a Jacques Maritain. È il tempo di quello che A. Riccardi ha definito il "Partito romano".

Sono anni anche di continuità sul lungo termine, individuati da elementi quali la permanenza dell'espressione popolare della religiosità, il peso e la potenza pure politica dell'Azione Cattolica e, infine, la centralità della parrocchia nella vita religiosa e nella capacità di mobilitazione dei laici. Tutti aspetti che però

2) Oltre il saggio introduttivo dei curatori e uno *status quaestionis* sugli studi mazzolari curato da Giorgio Campanini, secondo il quale tra il Novecento e Mazzolari si dà un reciproco intreccio, per cui lo studio dell'uno getta luce sulla comprensione dell'altro, questi rispettivamente gli autori dei contributi menzionati: J.-D. Durand, M. Margotti, A. Carera, G. Formigoni, M. De Giuseppe; A. D'Angelo, M. Guasco, C. Dau Novelli, A. Canavero, D. Saresella; P. Trionfini, G. La Bella, V. Robles, R. Cerrato, G. Vecchio; G.-R. Horn, Y. Tranvouez, C. Liermann Traniello, A. Lepori.

cominciavano a venire messi in discussione dagli osservatori più attenti. Lo stesso Mazzolari nel 1937 sottolinea i limiti della parrocchia nella nota *Lettera sulla parrocchia. Invito alla discussione*, uscita sotto pseudonimo, cui segue nel 1957 un nuovo scritto, a testimonianza che il tema e la sua centralità è ben sentito. Da arcivescovo di Milano, nel 1958, Giovanni Battista Montini avrà invece da eccepire sul carattere vitalmente popolare della religiosità.

Tra i fermenti di novità, negli anni Cinquanta si segnala la presenza e l'azione di Mazzolari stesso, don Milani, don Zeno di Nomadelfia, David Maria Turollo, Divo Barsotti, Ernesto Balducci e la fondazione nel 1954 di Gioventù studentesca da parte di don Giussani o, sul piano sociale, l'azione a Firenze di Giorgio La Pira. Provenienti dall'estero, l'influenza di Jacques Maritain, in particolare su una parte della Democrazia Cristiana, ma anche di Emmanuel Mounier, René Voillaume, il cui libro *Au cœur des masses* (1951) è tradotto nel 1953 e sviluppa in Italia la spiritualità dei Piccoli Fratelli di Gesù e di Charles de Foucauld. Il volume in italiano, è stato di recente scoperto, avrebbe dovuto uscire con una prefazione di Giovanni Battista Montini, della quale gli Archivi Maritain di Kolbsheim conservano il testo autografo.

Sono, questi, anni nei quali anche il contesto politico nazionale e il quadro internazionale chiamano la chiesa a confrontarsi con importanti cambiamenti che la "costringono" a

evoltersi. Dopoguerra, ricostruzione democratica, inizio del "miracolo economico", gli spostamenti interni al Paese dal Mezzogiorno verso le aree industrializzate del Nord-Ovest: è questo il quadro al quale la chiesa non può sottrarsi. Fondamentale è in particolare il contesto democratico della nuova Italia uscita dalla guerra, che De Gasperi cerca di avvalorare di fronte agli Alleati per il Trattato di Pace. Già tra il 1942 e il 1944, con i suoi Radiomessaggi, Pio XII presenta la democrazia come la via preferenziale per realizzare i messaggi evangelici. Per Mazzolari, antifascista e impegnato nella resistenza e collaboratore di "Democrazia" dal 1945 al 1948, questo punto è fondamentale e ritiene debba portare a una democrazia sociale e politica, di ispirazione personalistica (con riferimento esplicito al pensiero di Maritain e Mounier).

Balza immediata agli occhi la distanza, meglio la lontananza tra quella stagione e la presente. Completamente differente il quadro internazionale, con lo spostarsi dell'asse dell'attenzione nell'Occidente dal confronto Est-Ovest in Europa ai problemi della globalizzazione e del volto apparentemente globale del deflagrare del terrorismo a matrice islamica. Le relazioni Nord-Sud del mondo restano bene o male in sordina, se si fa eccezione per gli sbarchi periodici sulle coste europee di rifugiati e per quanto si ricollega al terrorismo. Per ciò che riguarda la chie-

sa cattolica si cominciano a tirare le somme del lungo pontificato di Giovanni Paolo II, non a caso qualificato “mediatico”, quasi i grandi schermi che ovunque ne hanno rilanciato in maniera ipertrofica l’immagine abbiano davvero assottigliato lo spessore o quanto meno la visibilità della sua chiesa nel mondo.

In Italia questo periodo ha visto anche il crollo della Democrazia Cristiana e del sistema di partiti che con essa hanno interagito per oltre quarant’anni. Il che, tra le altre cose, non pare avere del tutto giovato alla laicità nel nostro Paese, a causa anche di una “classe dirigente” disposta ad abdicare a ogni velleità di costruire un ethos pubblico e democratico, assecondando quelle che a molti sono apparse nostalgie di tipo gentiliano in esponenti delle gerarchie ecclesiastiche. Al punto che, se si è potuto attraversare questo periodo limaccioso, lo si deve alla tenuta delle istituzioni repubblicane, tutelate dal sistema di pesi e contrappesi sancito dalla Costituzione e all’azione di uomini la cui formazione politica è avvenuta durante la Costituente.

Per tornare un attimo ancora sul versante ecclesiastico, non si può non mettere l’accento su un altro aspetto oggi difficilmente contestabile, conseguenza forse anch’esso delle scelte avviate da Giovanni Paolo II nel reclutamento dei vescovi da collocare come pastori nelle principali metropoli del globo. Anche ai meno esperti di cose interne alla chiesa cattolica, appare manifesta la sproporzione tra la

situazione odierna e quella in cui si trovava sia alla vigilia del concilio sia all’indomani della morte di Paolo VI e Giovanni Paolo I. Dove trovare negli ultimi anni l’analogo delle grandi figure dell’episcopato che hanno fatto la vitalità del dibattito conciliare e del postconcilio? Tanto che all’indomani della morte di Giovanni Paolo II i soli nomi che circolavano come papabili erano quello del card. Carlo Maria Martini, in ritiro a Gerusalemme e ormai provato nella salute, quelli del suo successore sulla cattedra di Ambrogio e Carlo, Dionigi Tettamanzi, e di Joseph Ratzinger, l’ultimo cardinale rimasto in vita tra quelli creati da Paolo VI, l’attuale Benedetto XVI.

De re nostra agitur. Tempi differenti. Eppure se ci si occupa di quel periodo e delle “inquietudini” che hanno segnato Mazzolari (o Maritain) e molti uomini e cristiani del suo tempo, non è solo perché esistono fondazioni che per ragione sociale abbiano il compito di “mantenerne viva la memoria”. Ciò potrebbe al limite rendere ragione della pubblicazione di alcuni libri, ma non del fatto che ci siano lettori, esterni alla corporazione, che se ne interessano. È perché ritroviamo nelle ragioni e nelle passioni di quegli uomini uno slancio e un interesse per i problemi del proprio tempo e della loro chiesa, che li rendeva sensibili, quasi dei raddomanti delle istanze di pace e di giustizia, capaci di individuare le

modalità a essi – tempo e chiesa – più confacenti e, per ciò, più autentiche per pregare. Come pure li faceva sensibili a tutto ciò che di nuovo nasceva nelle menti dei loro contemporanei e che come tale esigeva una risposta creativa – la cultura è proprio quest’ambito nel quale si inventa e si inviene ciò che prima non era oggetto di domanda – e una testimonianza viva da parte dei credenti. Se ritorniamo a occuparci di questi uomini con gli strumenti della ricerca storica, non è per puro gusto “celebrativo” o d’erudizione (patrimonio forse di qualche dilettante). Il che non significa che nell’atto storico manchi un implicito e marcato senso etico, che sta già tutto dentro il metodo e la scelta del proprio oggetto di studio.

Emmanuel Levinas, dando alle stampe nel 1968 la prima serie delle sue letture talmudiche sviluppa alcune considerazioni che mi paiono particolarmente pertinenti anche per un ambito prettamente laico e scientifico qual è lo studio della storia, fosse anche quella religiosa. E non a caso egli richiama le osservazioni affini che, per altro verso, Paul Ricoeur svolge sull’ermeneutica. Levinas stesso avverte che in ciascun testo del Talmud non si ha a che fare con prediche pie o simili, ma con un testo che è “combat intellectuelle et

ouverture hardie sur les questions – mêmes les plus irritantes – vers lesquelles le commentaire se doit de frayer un chemin sans se laisser tromper par l’apparence de discussions byzantines où, en effet, se dissimule une attention extrême au réel”. Assumo il rischio di semplificare le riflessioni di Levinas, che vorrei riprendere lungo almeno una direttrice, di cui quanti fanno ricerca storica, ma non solo loro, ritengo possano e forse debbano farsi carico. Anche quando una pagina del Talmud viene ricondotta al dato minimale di un apologo, dice Levinas, non va mai perso di vista l’impalpabile ma non per questo meno reale significato tendenzialmente fondamentale cui rinviano, “sans en avoir l’air”, i dettagli più quotidiani e prosaici³.

Ora, la prima cosa che nota Levinas è che tutte le cose che vengono dette nel Talmud – e si potrebbe dire da storici: ogni apparente minimo dettaglio dei fatti, delle fonti e di tutto ciò che ci trasmette l’azione e il pensiero di un uomo – sono realtà “éprises du possible”, nelle quali giacciono in attesa della domanda e della parola che li risvegli “les sens multiples – mais non arbitraires”. Di più, nota acutamente Levinas ponendo l’accento su un dato di metodo che proprio la storiografia francese delle Annales ha

3) La cosa risulta forse più chiara, se si considera come l’insieme dei libri che compongono la Bibbia siano narrazioni compiute ad opera di uomini intorno ad avvenimenti storici, dapprima trasmessi oralmente e poi approdati a una formulazione scritta, nella quale appaiono inestricabilmente stratificati eventi, interpretazioni e, ancora, interpretazioni di interpretazioni. In alcuni casi l’approdo è stato l’aver riconosciuto, a posteriori, nel corso dei tempi, che in questo e quei testi chi o quanti scrivevano erano “ispirati”. In tale modo si è costituita la Bibbia canonica. Al Talmud e alle persone di cui si riportano le interpretazioni come a coloro che le raccolgono, nota Levinas, va riconosciuta una autorità né inferiore né superiore a quella degli autori sacri, ma paritetica.

contribuito a richiamare, egli è convinto della possibilità che “les diverses époques de l’histoire peuvent communiquer autour de significations pensables, quelles que soient les variations du matériel signifiant qui les suggère”⁴. Quali che siano le parole usate o, viceversa, anche se ci sono parole che permangono nel corso dei secoli, è sempre possibile comprendere almeno in parte e accedere al mondo mentale di chi ci ha preceduto. Già Lucien Febvre nel 1941 si interrogava su come riuscirci. Con le stesse parole si intendono per esempio realtà ben differenti: si pensi alla parola “democrazia”, usata dai greci antichi o nella seconda metà del Novecento, oppure in un quadro di economia globalizzata. Lo stesso in un contesto così profondamente radicato nel senso della “Tradizione” quale è la chiesa cattolica, con la quale sta o cade la sua stessa ragion d’essere.

Quest’ultimo problema è molto intrigante anche da un punto di vista intellettuale. Qui, sembrerebbe, sono da un lato la riflessione teologica e, dall’altro, la prassi pastorale “alta” ad essere motori d’intelligenza della Tradizione; tengono in ma-

no i due capi della catena: la storia e lo specifico cattolico del primato petrino, con il conseguente portato del Magistero dogmatico e ordinario, nella tensione, feconda e mai del tutto risolta, tra collegialità e primato stesso. La pastorale è davvero il vasto campo di “sperimentazione” anche intellettuale del cattolicesimo. Accanto ad essa, dopo la troppo lunga cesura dell’epoca moderna, il campo della cultura.

Qui tornano Maritain e Mazzolari e gli altri nomi fatti in precedenza. Perché qui è lo snodo su cui tutto chiama la chiesa contemporanea a confrontarsi con il tempo in cui vive. Così come qui non si può non ricordare ciò che un intellettuale finissimo quale Vittore Branca ebbe a dire di Giovanni Battista Montini, assistente ecclesiastico nazionale della Federazione degli universitari cattolici italiani, che si trovò a inventare qualcosa che non esisteva: la pastorale della cultura. Rindare a queste figure, anche quando siamo chiamati ad andare oltre i problemi e i dettagli del tempo che fu loro, è suscitare scintille “*éprises du possible*”. Ne va infatti della qualità della presenza della chiesa nella vita degli uomini e dei cristiani oggi. La *vita* è ciò che ci fa tornare a studiare queste figure e la lo-

4) La cosa che stupisce, se non ho frainteso il suo pensiero, è che Levinas osservi come per approdare al significato generale delle “*vues universelles*” che sono contenute nei testi del Talmud non basti l’approccio filologico e nemmeno quello storico. Dico stupisce, perché anche l’uomo più spirituale (il mistico) si sa ed è dentro la storia; e nel momento in cui raffigura dentro di sé ed eventualmente cerca di esprimere ciò che ha vissuto, lo fa secondo categorie culturali e per ciò stesso inevitabilmente storiche, dunque da interpretare. Non per svuotarne l’esperienza, ma proprio per potervi accedere, nella misura del possibile (dei possibili). Né perché lo storico ritenga non esistano principi etici validi lungo il trascorrere del tempo, ma perché consapevole della storicità insita nel percorso sia personale di ciascuno sia delle generazioni che si susseguono nel loro peculiare appropriarsene.

ro epoca. Per dirla con Levinas: “Le Talmud ne se comprend qu’à partir de la vie”⁵.

Altri lo formuleranno in modo differente – e già questo è un felice arricchimento dei punti di vista – ma credo che qualcosa di analogo operi onestamente in chiunque abbia il gusto della ricerca storica e il senso della cultura.

chimento dei punti di vista – ma credo che qualcosa di analogo operi onestamente in chiunque abbia il gusto della ricerca storica e il senso della cultura.



FOTO EMILIANO POLONINI

5) Questo partire dalla vita è tratto tipico dell'ebraismo. Per cui si fa attenzione al significato storico della dottrina dell'Incarnazione del Verbo e alle diatribe cristologiche dei primi secoli cristiani, dismesse le polemiche e accantonata la questione della distinzione sacro/profano, non si può non riconoscere come solo in un contesto ebraico potesse maturare una concezione come quella per cui D–o si fa alimento per la vita dell'uomo. Certo non nel mondo greco. Questo è detto non per spingere in direzione di sincretismi, ma piuttosto per invitare ad approfondire gli studi al riguardo. In tale prospettiva assumono echi nuovi le parole che Levinas pronuncia subito dopo. Che il Talmud si comprenda solo a partire dalla vita “ne vaut pas seulement pour l'enseignement même qu'il apporte et qui suppose l'expérience de la vie (c'est-à-dire beaucoup d'imagination); cela concerne aussi l'intelligence et la perception des signes eux-mêmes. Réalité concrètes ils sont ceci et cela selon le contexte de la vie”.



FOTO ALESSANDRA BELLINI