
GIUSEPPE LAZZATI (1909-1986)

LUCIANO PAZZAGLIA

LA VOCAZIONE EDUCATIVA DI GIUSEPPE LAZZATI

La presente raccolta di saggi vuole essere, innanzi tutto, un omaggio a Giuseppe Lazzati, in occasione del centenario della sua nascita, ma vuole anche fare memoria di quello che egli è stato e sollecitarci a riflettere sul suo insegnamento per capire se e in che misura esso può aiutarci ad affrontare i problemi del nostro tempo.

Non è, di certo, il caso di ripercorrere qui, in modo puntuale, l'itinerario che lo condusse dalle responsabilità di dirigente della Gioventù di Azione Cattolica (GIAC) alla partecipazione ai lavori dell'Assemblea Costituente, dall'impegno nella politica attiva alla direzione del quotidiano cattolico «L'Italia», fino alla guida dell'Ateneo dei cattolici italiani. Un momento di speciale riflessione meriterebbe, semmai, la sua opera di rettore della Cattolica, nella quale la biografia spirituale e intellettuale di Lazzati ha toccato uno dei suoi momenti più alti:

«Il Lazzati rettore – ha testimoniato Gustavo Bontadini – è il vertice di Lazzati, la pienezza di Lazzati perché lì ha portato tutto se stesso, le sue doti, la sua virtù, tutta la sua pietà, tutta la sua clemenza e il senso della cultura che aveva»¹.

Mi auguro che, nei tempi e nei luoghi appropriati, si possa tornare a studiare il suo rettorato con animo sereno e di là dai pregiudizi di parte con cui è stato talvolta accostato. Personalmente ritengo che Lazzati sia stato il secondo fondatore dell'Ateneo milanese, così come sono convinto che non pochi aspetti del suo pensiero, messo per altro a punto in continuità con alcune intuizioni di Ezio Franceschini che per primo parlò di una università del Concilio, siano ancora davanti a noi e continuino a interpellarci.

Il Comitato organizzatore per le celebrazioni del centenario di Lazzati ha dedicato, assieme all'Archivio per la Storia dell'Educazione in Italia, un incontro sul tema della *Coscienza cristiana e rinascita democratica. L'impegno educativo di Lazzati*², di cui si riprendono qui i contributi presentati.

¹ G. Bontadini, *Il vertice di Lazzati*, intervista di F. Monaco apparsa in AA.VV., *Giuseppe Lazzati testimone e maestro di laicità cristiana*, In dialogo, Milano 1987, pp. 39-47 e ripresa in A. Oberti (ed.), *Lazzati rettore dell'Università Cattolica* (Dossier Lazzati, 19), AVE, Roma 2000, pp. 141-146, qui p. 145.

² Il convegno si è svolto il 21 ottobre 2009, all'Università Cattolica di Milano.

La scelta di tale argomento è facilmente spiegabile. Lazzati non era né un pedagogista né un educatore di professione; era semmai, come talvolta amava professarsi, un «uomo di scuola». Non c'è dubbio, tuttavia, che egli avesse una forte, profonda vocazione educativa. Tutti ricordano le parole con le quali il 20 maggio 1986, durante le esequie di Lazzati, il card. Martini presentava la sua opera come animata da un «carisma straordinario»: il carisma dell'educatore di coscienze giovanili³. Di Lazzati mi ha, ad esempio, sempre colpito la capacità che egli aveva di avviare con le persone e con i giovani rapporti di grande intensità umana e, al tempo stesso, di totale rispetto per il libero e personale maturare dei loro orientamenti. Ma non è della relazione educativa perseguita da Lazzati in generale che dobbiamo qui occuparci. È infatti nostra intenzione analizzare il suo impegno educativo nel momento in cui, attraverso eventi eccezionali come il crollo del fascismo, la guerra di liberazione, l'elezione dell'Assemblea Costituente, l'avvio della vita democratica, furono poste le basi dell'Italia repubblicana. Lazzati svolse allora un ruolo di grande significato. In quest'ottica abbiamo pensato di programmare il nostro incontro attorno ad alcuni temi centrali: il contesto storico, culturale e religioso degli ultimi anni di guerra nel corso dei quali Lazzati venne elaborando le sue scelte, la deportazione in Germania, il confronto con Maritain, la partecipazione alla Costituente e l'esperienza di «Cronache sociali».

Come sappiamo, Lazzati arrivò relativamente tardi alla scoperta del rilievo e dell'importanza della vita politica. Per tutti gli anni '30 il suo impegno fu infatti dedicato all'opera di formazione religiosa dei giovani della GIAC, anche se, nel quadro della forte connotazione religiosa impressa da Pio XI all'Azione Cattolica nazionale e fedelmente applicata dal card. Schuster all'Azione Cattolica ambrosiana, egli fu condotto ad assumere alcune idee sulle quali vale la pena di soffermare l'attenzione: l'idea che l'adesione alla verità dovesse essere innanzi tutto interiore, l'idea che la Chiesa e le sue organizzazioni fossero chiamate primariamente a rendere testimonianza dei principi e dei valori del cristianesimo, l'idea che la fede, pur abbracciando tutti gli aspetti della vita, fosse da tenere distinta dall'azione politica. Per il momento queste idee erano elaborate in una prospettiva ancora interna alla Chiesa, ma esse si annunciavano dense di significativi sviluppi. Del resto, già alla fine degli anni '30, Lazzati mostrava come, in lui, stessero emergendo nuove esigenze. Infatti, nel 1939, l'anno in cui avrebbe avviato il suo

³ C.M. Martini, *Limpido testimone e impareggiabile maestro*, in A. Oberti (ed.), *Giuseppe Lazzati: vivere da laico. Appunti per una biografia e testimonianze*, AVE, Roma 1986, pp. 265-271, in part. pp. 270-271.

sodalizio «Milites Christi», egli scriveva per «Gioventù italiana» un interessante articolo dove affermava la necessità che i cattolici riuscissero a scrolarsi di dosso l'accusa, a suo avviso non del tutto infondata, di proporre un cristianesimo avulso dalla realtà sociale⁴. Era dunque naturale che, nei primi anni '40, egli accettasse di partecipare alle cosiddette riunioni di casa Padovani, dove alcuni professori dell'Università Cattolica presero a riflettere sul futuro del Paese all'indomani della guerra. Per poter meglio cogliere il progressivo aprirsi di Lazzati alle tematiche sociali abbiamo chiesto ad Agostino Giovagnoli di illustrare il quadro religioso e politico sul cui sfondo le riunioni di casa Padovani si svolsero, con particolare riguardo ai radiomessaggi tenuti nel Natale del 1941 e del 1942 da Pio XII, che tanta importanza avrebbero avuto per la coscienza dei cattolici italiani.

Com'è noto, di lì a poco la vita di Lazzati avrebbe subito una tragica svolta, poiché il 9 settembre del 1943, essendosi rifiutato di aderire alla Repubblica sociale di Salò, venne fatto prigioniero e deportato in Germania. Grazie alla ricca biografia lazzatiana di Marcello Malpensa e Alessandro Parola⁵ e alle testimonianze che vanno aggiungendosi a quelle già note, noi sappiamo che il suo rifiuto non fu dettato da un impulso emotivo del momento, ma era frutto di una profonda riflessione che per altro egli ebbe modo di affinare nelle baracche dei campi di concentramento, dove, essendogli stata offerta – su intervento di Gemelli – l'opportunità di rientrare in patria, decise di restare a fianco degli altri prigionieri⁶. Quella della prigio-

⁴ G. Lazzati, *Ciò che insegnano gli orientamenti teologici del Novecento*, in «Gioventù italiana», aprile 1939.

⁵ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005.

⁶ Su questa vicenda il prof. Caimi ha recentemente ricevuto da parte di don Giovanni Rizzi, un sacerdote di Merano, una lettera che, in occasione del nostro convegno, merita forse di essere resa pubblica: «Nel settembre del '43 – scrive don Rizzi – l'esercito tedesco invase il nostro paese, ed ai militari italiani fu proposto il dilemma: o aderire alla Repubblica sociale oppure essere deportati in Germania. Quasi tutti preferirono essere deportati, e tra questi anche Lazzati. Il nostro assistente dell'Azione cattolica del tempo, che aveva conosciuto Lazzati, ebbe una idea per tentare di evitargli la deportazione. Andò a Milano, con mezzi di fortuna perché a quei tempi le comunicazioni non erano facili, si presentò da padre Gemelli, gli spiegò il fatto. Il Rettore rimase un po' senza risposta, non sapeva come fare per evitare la deportazione. Il sacerdote gli suggerì di chiedere alle autorità competenti di esonerare il prof. Lazzati spiegando che questi era assolutamente necessario in università. Padre Gemelli sorrise al sentire questa soluzione così ingenua, ma non volle mandare via il sacerdote che da Merano era andato fino a Milano senza nemmeno fare un tentativo. Prese un foglio di carta intestata, appose una firma ed un timbro sul foglio bianco, e disse al sacerdote di far scrivere in tedesco una richiesta al Comando competente. Il sacerdote tornò a Merano, fece comporre una bella lettera, in perfetto tedesco, e la spedì ben firmata e timbrata. [...] Passarono un paio di mesi, ed un bel momento arrivò una risposta positiva: il prof.

nia fu un'esperienza drammatica. Essa servì tuttavia a Lazzati per imprimere al suo impegno religioso uno sforzo di essenzializzazione e per intraprendere con i suoi compagni una vera e propria forma di resistenza attraverso la promozione di un insieme di attività – corsi di lezioni, conferenze, discussioni – che, mentre aiutavano a tener desto il pensiero e a sollevare la dignità personale, favorivano importanti forme di confronto e di dialogo fra uomini di diversa provenienza. Da quella esperienza Lazzati avrebbe tratto preziosi insegnamenti, tra cui la ferma persuasione che il popolo cattolico abbisognasse di un nuovo tipo di educazione, religiosa e civile: un'educazione che facesse pensare, un'educazione che permettesse di trasformare le idee ricevute in convinzioni riflesse, un'educazione che aiutasse a vivere la fede in stretta connessione con i propri comportamenti interiori e con il proprio agire sociale⁷. Marcello Malpensa ci aiuterà ad approfondire l'itinerario di Lazzati in quei mesi di dure sofferenze e di intense meditazioni.

Conclusasi la guerra e rientrato in patria, Lazzati riprese la sua attività di professore e studioso ma, in linea con quanto aveva maturato fin dagli anni '40 in casa Padovani e con le conclusioni cui era pervenuto durante la prigionia, egli pensò, insieme con gli amici riuniti attorno a Giuseppe Dossetti, di promuovere un'opera di formazione che aiutasse i cattolici a colmare la loro impreparazione nell'affrontare la politica. Nel ricordare più tardi quel momento, Lazzati avrebbe scritto:

«Sembrava, dunque, necessità primaria, una volta riconquistata la libertà, lavorare per creare nei cattolici conoscenza e coscienza di che cosa significhi pensare e agire

Lazzati era libero, e poteva tornare a casa!!! La lettera fu recapitata nel campo di concentramento, Lazzati la lesse e rispose: io resto qui prigioniero fra i tanti altri prigionieri! Avrebbe potuto tornare a casa, evitare tante sofferenze, ergo libero. Invece volle rimanere e condividere la sorte della prigionia. Detta così sembra una bella invenzione. Invece è la pura verità. Il sacerdote che andò a Milano era don Primo Michelotti, ora defunto, però testimone di sicura fede» (lettera di G. Rizzi a L. Caimi, 20 aprile 2009: ringrazio il collega Caimi di avermi dato l'opportunità di prenderne visione).

⁷ Nel dicembre del 1945, in un articolo redatto per «Scuola italiana moderna» e dedicato alla sua esperienza d'internato militare nei campi di concentramento tedeschi, Lazzati scriveva che il «*Lager*» fu «un interessantissimo campo di esperienza» per l'educatore. Quell'esperienza gli fece toccare con mano il valore e i limiti dell'educazione cristiana, confermandogli che la ricostruzione doveva cominciare dall'uomo e dalla sua interiorità: «sono convinto [...] che ogni ricostruzione ha da cominciare dall'uomo che va rifatto dal suo interno; rinnovare gli istituti trascurando questo fondamentale rinnovamento vuol dire costruire sulla rena e cioè preparare nuovi spaventosi crolli» (cfr. G. Lazzati, *Esperienze di «Lager»*, in «Scuola italiana moderna» 55/6[1945-1946], pp. 151-152). Sul medesimo tema cfr. quello che Lazzati avrebbe scritto più tardi: *La cultura religiosa come scelta di libertà*, in G. Bianchi (ed.), *Cristiani per la libertà. Dalla Resistenza alla Costituzione*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 68-69.

politicamente e della primarietà di tale impegno per il cristiano laico. Per questo si era pensato a un servizio culturale quanto più possibile valido nelle sue impostazioni ed esteso nella sua presenza nel Paese. E al servizio si voleva dare un nome espressivo (anche se latino!): “*Civitas humana*”⁸.

Ma, come si sa, le cose andarono diversamente e anche Lazzati fu trascinato, suo malgrado, nella politica attiva tanto da risultare eletto, nelle file della Democrazia Cristiana, dapprima deputato alla Costituente e poi, con le elezioni indette per la prima legislatura repubblicana, alla Camera dei Deputati. Tuttavia, anche durante gli anni dell’impegno politico, egli, pur seguendo con viva partecipazione la stesura della Carta costituzionale e l’attività parlamentare, continuò a svolgere un lavoro di carattere prevalentemente formativo, occupandosi in via prevalente dell’opera svolta da «*Civitas humana*» e scrivendo per «*Cronache sociali*», la rivista cui faceva capo il gruppo dossettiano. Sulla rivista, nel novembre del 1948 egli pubblicava l’articolo dal titolo *Azione cattolica e azione politica*, diventato ben presto famoso, dove, sulla scorta di Jacques Maritain, teorizzava la distinzione tra agire *da* cristiano e agire *in quanto* cristiano, alla quale si sarebbero ispirati numerosi fedeli laici impegnati nella vita politica. Abbiamo chiesto a Guido Formigoni e Alberto Melloni di chiarire questi importanti passaggi.

Conclusa la prima legislatura e preso atto della sconfitta del «dossettismo» di cui, insieme con Dossetti, aveva contribuito a tracciare le linee, Lazzati decideva di non ripresentarsi alle elezioni per il Parlamento e di riprendere la sua attività di docente universitario, non perché avesse perduto interesse per la vita politica ma, al contrario, perché si era ulteriormente persuaso che l’impegno politico dei cattolici, per poter recare tutti i suoi frutti, andava preparato e accompagnato da un severo sforzo culturale non meno che da un urgente lavoro per il rinnovamento della vita ecclesiale. Cominciava così per lui una fase molto importante durante la quale, mentre attendeva agli studi e vinceva la cattedra universitaria, collaborava generosamente alle iniziative dell’Azione cattolica ambrosiana, riprendendo in ideale continuità l’opera svolta nella GIAC prima della guerra. Non è del resto

⁸ G. Lazzati, *Schema lazzatiano delle priorità per l’associazione 1985*, in G. Formigoni - L.F. Pizzolato (eds.), *Giuseppe Lazzati e il progetto di «Città dell’uomo»*, In dialogo, Milano 2002, p. 109. In quell’occasione Lazzati forniva anche le ragioni che, a suo avviso, spiegavano questa impreparazione: «Le ragioni di tale impreparazione sono ben note: esse risalgono a fatti storici precisi: il non *expedit*; la sfiducia della gerarchia, in una Chiesa clericale, verso il laicato e una sua rivendicata autonomia in sede politica; il tentativo sturziano, ma subito stroncato dal fascismo, non senza connivenze ecclesiastiche; il ventennio fascista» (*ibi*, pp. 109-110).

a caso che nel dicembre del 1955 l'arcivescovo di Milano Giovanni Battista Montini, giunto nella grande diocesi lombarda da appena un anno, gli affidasse la presidenza del gruppo milanese dei Laureati cattolici – il movimento sorto nel 1932 in continuità con la FUCI – e nel 1956 gli affidasse la guida dello stesso movimento per l'intera diocesi. Lazzati si dedicava in tal modo a un'intensa attività di animatore nella Chiesa non solo milanese, concorrendo alla formazione di una nuova generazione di fedeli laici che, in linea con le sue prime elaborazioni della cosiddetta teologia del laicato, riteneva chiamati a vivere i consigli evangelici non a parte, ma nella piena condivisione della vita degli uomini e delle loro quotidiane occupazioni.

Quello di Lazzati era, per altro, un insegnamento che passava, innanzi tutto, attraverso la testimonianza di una spiritualità fatta di mitezza, di dono di sé, di senso della giustizia, di rigorosa coerenza tra pensiero e azione, di grande libertà interiore e al tempo stesso di profondo rispetto per le indicazioni della gerarchia, anche a costo di rinunce e di non indifferenti sacrifici personali. Ultimamente sono stato molto toccato dal passaggio di una lettera che l'11 novembre 1956, nel vivo delle polemiche sollevate dall'attacco rivolto a Jacques Maritain da padre Antonio Messineo sulle colonne della «Civiltà cattolica», l'allora giovane ma già noto storico Ettore Passerin d'Entrèves scriveva a Pietro Scoppola, che lo aveva invitato a sottoscrivere un documento in difesa del filosofo francese:

«Certo, come ti dissi, il bello sarebbe di rispondere con un art.[icolo], o e con un... libro. Ascoltai un bel discorso di Lazzati sab.[ato] sera, al "Chostro Nuovo" [Firenze]. Lazzati è uomo quasi perseguitato (o senza quasi) ma pacato... come un santo può esserlo, malgrado tutto»⁹.

Era precisamente questo suo stile coerente e misurato, che attingeva da una profonda esperienza di fede vissuta, a far presa sulle persone, e in particolare sui giovani che lo avvicinavano.

Lazzati doveva estrinsecare la sua vocazione di educatore anche in attività più particolari, come, ad esempio, la direzione del quotidiano cattolico «L'Italia», cui – come è ben risaputo – dal 1961 a 1964 si sarebbe sottoposto in massima parte per spirito di obbedienza a una pressante richiesta di Montini. In occasione di un recente convegno organizzato dall'Associazione della stampa della Lombardia, Marta Margotti ha efficacemente mostrato

⁹ Devo la conoscenza di questa lettera a una informazione di Fulvio De Giorgi, che qui ringrazio per avermela segnalata: la lettera di E. Passerin d'Entrèves a P. Scoppola, datata 11 novembre 1956, si trova in Archivio Scoppola, Epistolario (riservato), Fascicolo Maritain, Istituto Sturzo, Roma.

come, anche in tale circostanza, Lazzati svolse una vera e propria opera educativa, specialmente attraverso quel serrato e denso confronto che venne intessendo con i lettori. Ma a maggior ragione Lazzati rese testimonianza al suo carisma di educatore dopo il 1968, quando fu chiamato alla guida dell'Università Cattolica dove, pur affermando il primato della ricerca scientifica, cercò, anche attraverso l'introduzione di nuovi strumenti, di fare in modo che il corpo docente partecipasse coralmemente alla formazione di intellettuali impegnati nella vita della Chiesa, oltre che nelle professioni e nella società. Non dimentichiamo che il suo rettorato venne a cadere all'indomani del Concilio, il quale aveva solennemente affermato essere proprio dei fedeli laici trattare le realtà terrene ordinandole secondo Dio. Lazzati, che da tempo rifletteva su tali prospettive e che in esse veniva sempre più immedesimandosi, non perse occasione per concorrere alla loro diffusione girando in lungo e in largo per il Paese e recando la sua parola anche nelle più sperdute comunità cristiane.

Questo impegno educativo era, anzi, destinato a crescere proprio nella misura in cui Lazzati constatava il progressivo allargarsi dello iato tra le esaltanti responsabilità cui i fedeli laici erano chiamati dalla nuova visuale del Concilio e la povertà di idee e di comportamenti con cui, sotto l'incombere della mentalità diffusa, i cristiani erano portati a vivere la loro esperienza sociale e politica. Non deve pertanto sorprendere che, al termine del suo mandato di rettore, egli decidesse, insieme con un gruppo di amici, di dar vita all'associazione «Città dell'uomo» con la quale, riprendendo anche nel titolo l'antico disegno di «Civitas humana», impegnava gli ultimi anni della sua esistenza nel promuovere, ancora una volta, un'opera di formazione che conducesse i cristiani a pensare politicamente. All'approfondimento di quest'ultima attività di Lazzati abbiamo voluto dedicare i contributi di Luigi F. Pizzolato, Franco Monaco, Alessandro Parola e Marta Margotti, che ci aiuteranno a capire la pregnanza del pensiero di Lazzati in un momento in cui la costruzione della città dell'uomo si fa, per altro, ogni giorno più difficile. Per parte mia sono portato a credere che la lezione di Lazzati conservi per molti aspetti una sua attualità e che, nonostante il prodursi di fatti come la marginalizzazione dei laici in una Chiesa sempre più gerarchica, la fine della presenza organizzata dei cattolici, l'imbarbarimento della lotta politica, alcune delle sue idee possano ancora servire a illuminare la strada.

AGOSTINO GIOVAGNOLI

I MESSAGGI DI PIO XII DURANTE LA GUERRA E GLI INCONTRI DI CASA PADOVANI

1. *Dalla guerra alla democrazia*

Giuseppe Lazzati «frequentò gli incontri di casa Padovani, ove si lavorava a elaborare un'azione politica nuova, ispirata ai princìpi cristiani, alternativa al fascismo»¹, ha scritto Nicola Raponi. Di tali incontri si ha notizia soprattutto attraverso alcune testimonianze, non del tutto concordi², e pochi documenti, tra cui gli appunti di don Carlo Colombo esaminati da Alessandro Parola³. Colombo ha parlato come della naturale prosecuzione di una iniziativa precedentemente avviata da Gemelli in Università Cattolica, mentre altri li hanno visti come «alternativi» a tale iniziativa. In realtà, gli stessi appunti di don Colombo evidenziano sia una radice comune sia elementi di discontinuità⁴.

Gli incontri di casa Padovani si collocano presumibilmente tra l'ottobre 1941 e la primavera 1943, cioè dopo il radiomessaggio del Natale 1940 e il messaggio di Pio XII per la Pentecoste 1941, a cavallo, per così dire, del radiomessaggio natalizio del 1941 e in prevalenza, presumibilmente, prima di quello del Natale 1942. Questo radiomessaggio, com'è noto, rappresentò un salto di qualità nella riflessione dei cattolici italiani in merito alle principali questioni politiche che si prospettavano per il dopoguerra. Secondo Roberto Ruffilli, nel radiomessaggio natalizio del 1942 Pio XII, pur non accogliendo esplicitamente i princìpi della democrazia politica, prese le distanze dallo «Stato totale» e propugnò «uno “Stato limitato” nella linea liberal-democratica», facendo leva sulla valorizzazione della «dignità della persona

¹ N. Raponi, *Giuseppe Lazzati*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, ad vocem.

² M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 463, P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana*, Il Mulino, Bologna 1979, p. 41 ss. M. Bocci, *Oltre lo Stato liberale. Ipotesi su politica e società nel dibattito cattolico tra fascismo e democrazia*, Bulzoni, Roma 1999, pp. 287 ss.

³ A. Parola, *Pensare la ricostruzione. Gli incontri di casa Padovani*, in A. Melloni (ed.), *Giuseppe Dossetti. La fede e la storia. Studi nel decennale della morte*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 261-279.

⁴ *Ibi*, p. 264.

umana»⁵. Dopo questo radiomessaggio, Gemelli e un gruppo dei professori della Cattolica – integrato da altri apporti – iniziarono a discutere esplicitamente la questione dell’atteggiamento dei cattolici verso la democrazia⁶. Il gruppo di casa Padovani, dunque, operò prima che nel mondo cattolico diventasse centrale questo fondamentale nodo politico, anche perché fino al dicembre 1942 le sorti della guerra non erano chiare e una possibile vittoria tedesca rendeva presumibile una continuazione dell’esperienza fascista nell’Italia post-bellica. Ma tutto lascia presumere che i giovani professori che si riunivano settimanalmente il venerdì sera abbiano cominciato ad affrontare, prima di altri, il problema dei rapporti tra Chiesa e democrazia.

Proprio per il particolare contesto in cui si collocano, le discussioni di casa Padovani presentano, dunque, un particolare interesse. Esse si svilupparono, infatti, in un contesto influenzato da radiomessaggi pontifici, come quelli della Pentecoste e del Natale 1941, meno noti di quello del Natale 1942 ma che affrontavano già due questioni cruciali dell’ordine post-bellico: i rapporti economico-sociali e le relazioni internazionali. Si tratta di terreni diversi rispetto al nodo, cruciale, delle questioni politico-istituzionali, ma in cui è già possibile rintracciare elementi del percorso verso un’esplicita preferenza cattolica nei confronti della democrazia, più tardi autorevolmente confermata dal radiomessaggio pontificio del Natale 1944. Da una parte, infatti, l’insistenza sul diritto di tutti all’uso dei beni della terra, quale fondamento di un nuovo ordine economico-sociale, e dall’altra la condanna di un espansionismo illimitato degli Stati, svincolato dal rispetto del diritto internazionale, hanno preparato l’abbandono della tradizionale indifferenza cattolica sul terreno politico-istituzionale. Meglio di altri regimi politici, infatti, la democrazia apparve in grado di assicurare il rispetto di tali principi, il cui abbandono era stato alle origini della grande tragedia rappresentata dalla guerra.

2. Pace e guerra davanti alla minaccia comunista

Le riflessioni degli intellettuali cattolici italiani si svolsero, in quegli anni, nel contesto della vicenda bellica e delle prospettive che sembravano

⁵ R. Ruffilli, *La formazione del progetto democratico-cristiano sulla società italiana dopo il fascismo*, in G. Rossini (ed.), *Democrazia cristiana e Costituente nella società del dopoguerra. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca. Atti del convegno di studio tenuto a Milano, 26-28 gennaio 1979*, vol. I, *Le origini del progetto democratico cristiano*, Cinque Lune, Roma 1980, p. 38.

⁶ P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano*, cit., p. 81.

scaturirne. Sia don Carlo Colombo sia Amintore Fanfani hanno collegato gli incontri di casa Padovani – come i precedenti organizzati da Gemelli – soprattutto all’esigenza di discutere della crisi politica italiana nel contesto della «crisi bellica mondiale»⁷. Tale esigenza fu sicuramente presente all’origine della prima serie di incontri tra i docenti della Cattolica, che don Carlo Colombo ha collocato nella primavera del 1940 e che la documentazione indurrebbe invece a far iniziare nel novembre dello stesso anno⁸. In questi incontri, non a caso, emerse la convinzione comune della «necessità di combattere le “idee” che avevano prodotto la guerra», mentre i partecipanti erano divisi sulle altre questioni riguardanti l’ordine nuovo post-bellico⁹. Pombeni ne ha tratto una chiave interpretativa d’insieme:

«La crisi bellica [era] stata recepita da Gemelli che ne aveva fatto l’occasione di riflessione da cui era scaturita la scintilla per le prime riunioni di studio di quel nucleo che si sarebbe nel dopoguerra ritrovato in “Cronache sociali”»¹⁰.

In quest’ottica, la «crisi bellica» costituirebbe il filo conduttore che va dai primi incontri organizzati da Gemelli nel 1940 a «Cronache Sociali», passando attraverso le discussioni di casa Padovani.

Gemelli cominciò a riflettere sulla Seconda guerra mondiale già nel 1939, definendo quel conflitto una «pazzia»¹¹. È un atteggiamento diverso da quello espresso durante la prima guerra mondiale, come ha notato Maria Bocci, quando egli aveva condiviso almeno in parte le speranze di «rigenerazione» che avevano accompagnato inizialmente quel conflitto¹². Lo stesso Gemelli parlò del suo mutato atteggiamento, rispetto al conflitto precedente, verso la Seconda guerra mondiale, subito dopo l’invasione tedesca della Polonia, rievocando la sua dura esperienza tra il 1915 e il 1918 e la sensazione diffusa al termine di quegli anni, quando tutti pensavano che «una guerra ormai non [poteva] più ripetersi»¹³. Nel periodo immediatamente successivo, non a caso, Gemelli aveva anche condiviso alcune iniziative del pacifismo cattolico che stava allora emergendo con inedita intensità. Egli si offrì di ospitare presso la Cattolica la Quarta conferenza internazionale del-

⁷ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 463.

⁸ M. Bocci, *Oltre lo Stato liberale*, cit., p. 259.

⁹ *Ibi*, p. 261.

¹⁰ P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano*, cit., p. 79.

¹¹ M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 557.

¹² *Ibi*, p. 557.

¹³ A. Gemelli, *L’alba del pontificato di Pio XII tra i bagliori della guerra*, in «Vita e Pensiero» 25(1939), p. 404.

l'UCEI dal 23 al 25 ottobre 1923. È un episodio che meriterebbe di essere approfondito, da iscrivere in un dibattito più ampio: si stava infatti diffondendo, anche nel mondo cattolico, l'ideale della pace, in contrasto con la tradizionale dottrina della «guerra giusta» e una concezione teologico-filosofica che riteneva l'abolizione della guerra incompatibile con il dogma del peccato originale. Sono anche gli anni in cui Pio XI mostrò un interesse per il tema della pace e per la Società delle Nazioni, superiore a quello che gli è stato generalmente attribuito e che solo adesso lo studio dei documenti conservati nell'Archivio Vaticano sta facendo emergere.

All'interno della cultura cattolica, il dibattito sul tema della pace continuò a svilupparsi anche in seguito¹⁴. Sul terreno giuridico, ad esempio, si discusse a lungo di primato del diritto internazionale su quello interno¹⁵, tanto da delineare una «scuola» cattolica di diritto internazionale¹⁶: un'espressione significativa di questo dibattito è costituita dal cosiddetto gruppo di Friburgo¹⁷. Spicca anche la posizione di Sturzo, critico sempre più severo di un nazionalismo aggressivo e sostenitore della possibilità di eliminare la guerra dal diritto internazionale. Negli anni '30, però, anche su questo terreno il problema del comunismo esercitò un'influenza crescente, di cui si fecero carico in particolare i gesuiti, sostenendo la tesi dell'impossibilità di escludere totalmente il ricorso alla guerra per giusti motivi. Scriveva ad esempio padre Brucculeri della «Civiltà Cattolica»:

«Non si può sostenere in maniera assoluta che la guerra ai nostri giorni sia sempre illecita [...] si può anche oggi supporre che uno stato, per esempio il sovietico, muova guerra con l'intento espresso di distruggere i princìpi giuridici e morali della nostra cultura cristiana. Si ha allora il dovere di affrontare tutti i mali della guerra, che sono sempre inferiori al crollo della civiltà cristiana. Questa supposizione non parrebbe utopistica»¹⁸.

In quest'ottica, da parte cattolica si guardò con particolare attenzione a regimi autoritari, come quello di Mussolini o di Salazar, che sembravano capaci di coniugare influenza cattolica, nazionalismo moderato e fermezza

¹⁴ Tra i protagonisti di questo dibattito ci furono Robert Hubert W. Regout, Stratmann, Yves de la Brière, Giorgio Balladore Pallieri, Louis Le Fur, Diena, Maurice Vaussard e altri.

¹⁵ F. Pergolesi, *Orientamenti sociali delle Costituzioni contemporanee*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1946, p. 20.

¹⁶ G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento a oggi*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 105 ss. Comune punto di riferimento per tutti fu soprattutto la linea di pensiero cara al cattolicesimo intransigente ottocentesco – Suárez, De Vitoria, Taparelli – che sottolineava l'esigenza di edificare un ordine internazionale basato sul diritto naturale.

¹⁷ Cfr. A. Brucculeri, *Moralità della guerra*, Civiltà Cattolica, Roma 1940, pp. 54 ss.

¹⁸ *Ibi*, p. 56.

anticomunista. Come ha scritto Ferruccio Pergolesi, il principio dell'unità nazionale come bene comune era «specialmente scolpito nella costituzione polacca del 1935»¹⁹, ma emergeva anche in quella irlandese del 1937 e in quella portoghese del 1933: era stato recepito, cioè, dalle carte fondamentali di paesi che la Santa Sede considerava vicini alle sue prospettive. La tutela costituzionale dell'unità nazionale appariva spesso legata a un'organizzazione autoritaria dello Stato. «Gli Stati autoritari», notava ancora Pergolesi, «rimproverano a quelli democratici l'eccessiva esaltazione dei diritti e delle libertà dei privati, come lesiva dell'autorità statale e pregiudizievole per l'unità nazionale»²⁰. Tutela costituzionale dell'unità nazionale e organizzazione autoritaria dello Stato apparivano entrambe legate, in quest'ottica, alle esigenze della lotta contro il comunismo²¹. Lo Stato nazionale e autoritario, infatti, si presentava come un'utile difesa contro la minaccia dell'«internazionalismo comunista». Tuttavia, in campo cattolico, l'esaltazione delle spinte nazionalistiche ha sempre trovato un limite nell'impossibilità di prescindere, nell'organizzazione della comunità internazionale, da principi morali superiori. Era il caso, ad esempio, dello Stato portoghese, Stato autoritario ma non totalitario, proprio perché – secondo l'analisi di studiosi cattolici – di ispirazione cristiana e perciò ancorato alla superiorità del diritto naturale su quello positivo: la costituzione portoghese riconosceva infatti «alla sovranità [dello Stato] limiti espliciti di diritto internazionale»²².

Sarebbe interessante ricostruire l'atteggiamento di Gemelli nei confronti di questo dibattito e, più in generale, del fenomeno della guerra negli anni '30. Ricordo solo che, a proposito della guerra civile in Spagna²³, egli parlò contemporaneamente di «tragica e dura battaglia che si combatte nelle trincee tormentate della Spagna» e di «ipocrite ragioni di pace» al servizio della causa bolscevica. La chiara posizione anti-bolscevica da lui assunta in quell'occasione, insomma, non gli impedì di esprimere la consapevolezza del carattere comunque tragico di quella guerra civile²⁴. È un contrasto indicativo dei due poli in cui si rifletteva – anche in Gemelli – un dibattito più ampio, tra una persistente attenzione cattolica per il tema della

¹⁹ F. Pergolesi, *Orientamenti e tendenze delle Costituzioni contemporanee*, in *Costituzione e Costituente. XIX Settimana sociale dei cattolici d'Italia*, Settimane Sociali, Roma 1960, p. 65.

²⁰ F. Pergolesi, *Orientamenti sociali*, cit., p. 41.

²¹ *Ibi*, p. 31.

²² *Ibi*, p. 21.

²³ Cfr. M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano*, cit., p. 556.

²⁴ A. Gemelli, *Spagna e Italia nella difesa della civiltà cristiana contro il bolscevismo*, in «Vita e Pensiero» 24(1938), pp. 5-14.

pace e una crescente mobilitazione contro il pericolo comunista, che non escludeva la necessità di ricorrere alla guerra. Pur accettando questa posizione, sostenuta – come si è detto – soprattutto dai gesuiti e allora prevalente nel mondo cattolico, Gemelli notò che proprio l'esigenza prioritaria di contrastare il comunismo suggeriva anche strade diverse da quelle della guerra. Nel caso della guerra di Spagna, oltre a richiamare il precedente della lunga lotta contro i Mori, egli evocò pure san Francesco e Raimondo Lullo come campioni di zelo «per la conversione degli infedeli»²⁵. Proprio il carattere ideologico dello scontro con il comunismo, infatti, poneva non solo il problema di battere il nemico ma anche l'esigenza di conquistarlo alla causa della «civiltà cristiana»²⁶. È una prospettiva cui si sono poi richiamate largamente due figure vicine a Gemelli, tra i protagonisti degli incontri di casa Padovani: La Pira e Fanfani.

3. Stato totalitario ed espansionismo illimitato

Verso la fine degli anni '30, però, nuovi elementi indussero un'ulteriore evoluzione del magistero cattolico. L'esperienza nazista stava ribaltando il tradizionale rapporto tra nazione e Stato: il totalitarismo assegnava allo Stato un ruolo predominante rispetto alla nazione operando, sul versante interno, una omogeneizzazione ideologica delle masse e, sul versante esterno, una espansione imperialistica potenzialmente illimitata. Anche in Italia, seppure con un linguaggio diverso e con minore capacità realizzatrice, alla fine degli anni '30 si svilupparono progetti di «Stato totalitario fascista» che avrebbe dovuto esercitare un ruolo «supernazionale», promuovendo la «civiltà europea» e costruendo un «impero nel senso ideale e europeo della parola»²⁷. Com'è noto, Pio XI prese le distanze dal nazismo, con la *Mit brennender Sorge*, criticò le leggi razziali fasciste²⁸ e si oppose alla guerra europea che si stava avvicinando²⁹. Doveva andare nella stessa direzione anche l'«enci-

²⁵ *Ibi*, p. 10.

²⁶ Sulla fratellanza come modo di combattere il comunismo cfr. M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano*, cit., p. 559.

²⁷ E. Gentile, *La grande Italia. Il mito della nazione nel xx secolo*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 181 ss.; D. Cofrancesco, *Il mito europeo nel fascismo (1939-1945)*, in «Storia contemporanea» 1983, pp. 5-45.

²⁸ X. De Montclos, *Le discours de Pie XI sur la défense des droits de la personne humaine*, in Ph. Levillain (ed.), *Achille Ratti, Pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, École Française de Rome*, Roma 1996, pp. 857-872.

²⁹ Cfr. J.-D. Durand, *Pie XI, la paix et la construction d'un ordre international*, in Ph. Levillain (ed.), *Achille Ratti, Pape Pie XI*, cit., pp. 873-892.

clica nascosta»³⁰, l'*Humani generis unitas*, preparata nel 1938 per volontà di Pio XI ma mai pubblicata. Il testo ha attirato l'attenzione soprattutto per le parti dedicate al razzismo e all'antisemitismo, ma contiene anche notevoli passaggi dedicati a nazionalismo, totalitarismo e guerra. Il documento denuncia «la malattia degli Stati moderni» e cioè «l'accrescimento esagerato della loro potenza» e il loro «dinamismo esagerato». Abbandonando il corretto esercizio dell'autorità, che per sua natura implica sempre dei limiti, questi Stati assegnavano a un principio – la nazione, la razza, la classe o quant'altro – «un primato di rango, di valore, un diritto primo e assoluto in tutti i campi della vita per sottomettere gli uomini a loro piacimento». Sulla base del principio assunto, essi cercavano infatti di operare una «unificazione meccanica» della società, modellata artificialmente da un «totalitarismo estensivo», «abusivo», «livellatore» e «uniformatore». Ciò significava però, secondo l'enciclica, un completo stravolgimento della vera natura dello Stato e una negazione delle funzioni ad esso proprie, come la protezione dei suoi membri e la promozione del bene comune: lo Stato totalitario negava infatti l'insopprimibile diversità di ogni persona umana, introducendo al tempo stesso, ad esempio nel caso del razzismo, inaccettabili disuguaglianze.

La bozza dell'enciclica applicava il termine «dinamismo esagerato» anche all'azione degli Stati totalitari verso l'esterno, alla loro influenza devastante sulle relazioni internazionali, alla loro espansione «imperialista»: l'azione di «unificazione meccanica» sulla base di un unico principio, lungi dall'unire veramente il genere umano, ne distruggeva l'unità, introducendo fortissimi fattori di «separazione», di «tensione costante e violenta», minacciando la pace, provocando la guerra, preparando una spaventosa catastrofe. Il testo, preparato per volontà del papa, «protestava» esplicitamente contro il rischio di guerra, in nome dell'intera umanità: l'enciclica, insomma, avrebbe dovuto denunciare apertamente il nesso tra nazionalismo, totalitarismo e guerra. Benché questa bozza non possa essere attribuita *tout court* a Pio XI, il testo esprime il dibattito in corso nel mondo cattolico e in Vaticano in quegli anni, che andava nella direzione di una presa di coscienza sempre più netta verso il nazismo e lo Stato totalitario, l'espansionismo imperialista e la guerra per lo «spazio vitale».

La mancata pubblicazione dell'enciclica è stata attribuita a Pio XII – fa parte dei motivi per cui si è molto insistito, negli ultimi anni, sulla discontinuità tra Pio XI e Pio XII –, ma Pacelli non era estraneo a quel dibattito –

³⁰ Cfr. G. Passeleg - B. Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI, Un'occasione mancata dalla Chiesa nei confronti dell'antisemitismo*, Corbaccio, Milano 1997.

come mostra il suo ruolo nella *Mit brennender Sorge* – e varie posizioni sostenute nella bozza dell'*Humani generis unitas* sono esplicitamente riprese nei primi testi del nuovo papa. È il caso della *Summi Pontificatus*, l'enciclica programmatica di Pio XII, il cui impatto sul mondo cattolico emerge anche da una commento di padre Gemelli su «Vita e Pensiero» che ne vide «l'idea dogmatica dominante [nell']unità del genere umano», proprio il titolo dell'enciclica mai pubblicata³¹. Gemelli registrò in questo modo che l'approccio con cui il magistero della Chiesa si accostò alla seconda guerra mondiale non era più quello della guerra di Spagna ma piuttosto l'approccio antitotalitario. Sebbene anche il nuovo conflitto mondiale presentasse caratteri ideologici, era evidente che non si trattava di uno scontro tra bolscevismo e antibolscevismo, ma di una guerra «interna» – per così dire – al fronte antibolscevico. Il suo carattere complesso si sarebbe rafforzato, tra l'altro, a partire dal 1941, con l'aggressione tedesca all'URSS e l'ingresso dei sovietici a fianco degli Alleati occidentali. Si sarebbero posti allora in modo esplicito problemi inediti, come quello della liceità dell'alleanza con l'URSS in funzione antinazista, che i cattolici americani sostennero con l'avallo di Pio XII. Insomma, le ragioni del conflitto erano estranee agli interessi della Chiesa. Durante il primo conflitto mondiale, in Europa i diversi cattolicesimi nazionali – spesso sotto la guida dei rispettivi episcopati – si erano identificati con la causa del proprio Stato nazionale e Gemelli aveva condiviso questi sentimenti ma ora, soprattutto prima dell'ingresso dell'Italia in guerra, non c'erano ragioni per cui i cattolici italiani si dovessero identificare con una delle parti in causa.

Nei testi del nuovo pontefice, non si trovano critiche esplicite del totalitarismo nazista, in sintonia con le sue preoccupazioni diplomatiche rafforzate dallo scoppio della guerra proprio ad opera della Germania hitleriana. Ma sono forti e numerose le condanne della guerra e una descrizione di quest'ultima in termini molto negativi. È nota la famosa frase: «Tutto è perduto con la guerra, niente è perduto con la pace», pronunciata il 24 agosto 1939. Pacelli riprese inoltre con frequenza il tema chiave della critica vaticana all'espansionismo illimitato dello Stato totalitario e alla logica dello «spazio vitale»: la difesa delle piccole nazioni e delle minoranze etniche³². Il testo

³¹ A. Gemelli, *L'unità del genere umano fondamento della salvezza della civiltà*, in «Vita e Pensiero» 25(1939), p. 517.

³² I temi della *Summi Pontificatus* vennero ripresi nei messaggi pontifici degli anni di guerra, molti dei quali dedicati alle linee generali del nuovo ordine internazionale post-bellico. Dopo vicende come l'occupazione della Polonia e l'invasione del Belgio, Pio XII affermò che un postulato fondamentale di una pace giusta e onorevole è assicurato dal diritto alla

dell'*Humani generis unitas* aveva affermato che gruppi nazionali diversi potevano convivere pacificamente nello stesso Stato e che un'unica comunità nazionale poteva trovarsi divisa tra Stati diversi senza che ciò costituis-

vita e all'indipendenza di tutte le nazioni, grandi e piccole, potenti e deboli cfr. G. Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale. Note ai messaggi di Pio XII*, LEV, Città del Vaticano 1942. Nel 1940, il nuovo papa indicò nuovamente l'obiettivo di una «sicura convivenza tra popoli e soprattutto di popoli potenti e di popoli deboli» e nel 1941 condannò «la lesione della libertà, dell'integrità e della sicurezza di altre Nazioni, qualunque sia la loro estensione territoriale o la loro capacità di difesa». Il pensiero di Pio XII prendeva spunto dalle ferite subite delle «nazioni più piccole e più deboli» per richiamare i fondamenti di una moralità basata sul diritto naturale e per fondare su di essa un nuovo ordine internazionale giusto, pacifico e stabile. Già a partire dal 1939, inoltre, egli difese anche le «minoranze etniche» non tutelate da una specifica realtà statale (Gonella, spiegò che malgrado l'affermazione del principio di nazionalità nel XIX secolo e del principio di autodecisione dei popoli nel XX secolo, un complesso di situazioni di fatto, di interessi e di aspirazioni ha reso sempre più difficile la coincidenza delle frontiere delle nazioni con le frontiere degli Stati, *ibi*, pp. 140-141). Nella storia europea dopo Versailles, una rigorosa applicazione dei principi proclamati da Wilson si era rivelata impossibile e il riconoscimento dei diritti delle nazionalità maggiori aveva spesso provocato, come in Europa orientale, «il sacrificio delle aspirazioni dei gruppi nazionali minori». Seguendo il magistero pontificio, Gonella osservava: «la protezione delle minoranze è divenuta un problema particolarmente vivo dal momento in cui si è accentuato il carattere nazionale dello Stato moderno». Lo Stato nazionale, infatti, aveva innestato un «processo di unificazione» che «tende spesso a rendere più acute le difficoltà della cooperazione pacifica fra lo Stato e i gruppi etnici minoritari che [...] vedono tramontate le loro autonomie nel processo di unificazione statale». L'esperienza sembrava dunque confermare la validità della tradizionale distinzione cattolica tra nazione e Stato: proprio al culmine della tendenza delle nazioni a organizzarsi in Stati, emergeva infatti l'impossibilità di una loro piena coincidenza. Il problema, si ribadiva, non poteva essere risolto con la creazione di uno Stato per ogni nazione, perché «un eccessivo frazionamento degli organismi statali [avrebbe provocato] difficoltà insormontabili», come aveva già accennato Benedetto XV nella *Nota* del 1 agosto 1917 (*ibi*, p. 146). L'oppressione dei diritti delle minoranze nazionali appariva al tempo stesso ingiusta e pericolosa, come egli sottolineò più volte riprendendo il pensiero di Pio XI: più che puntare sulla protezione internazionale delle minoranze o su soluzioni di tipo federale, Pio XII riteneva infatti che solo la coscienza degli Stati e il lealismo delle minoranze potesse contenere forze centripete (dei primi) e centrifughe (delle seconde), entrambe altamente distruttive (*ibi*, pp. 142-149). Con termini come accentuazione del «carattere nazionale» e «processo di unificazione» nazionale da parte degli Stati, il papa intendeva qualcosa di simile al «dinamismo esagerato» degli Stati totalitari a fini di una politica imperialistica e di potenza, di cui aveva parlato l'enciclica *Humani generis unitas*. Nel suo commento ai testi di Pio XII, Gonella ricordò la *Mit brennender Sorge* di Pio XI – in gran parte scritta dal card. Pacelli – e la condanna del principio secondo cui «diritto è ciò che è utile alla nazione», principio che, se accettato, «significherebbe un eterno stato di guerra fra le nazioni» (*ibi*, p. 78). Tutto ciò non spingeva Pio XII, come già Pio XI, a espungere il termine nazione dal magistero pontificio o a negare il ruolo delle nazioni nella storia dell'umanità; tra il 1939 e il 1941, Pio XII parlava infatti più volte di Nazione e di Nazioni (al maiuscolo), grandi e piccole, forti e deboli; di loro diritti, bisogni e richieste; di relazioni, equilibri, coesistenza, consorzio, solidarietà tra le nazioni; delle loro libertà, integrità, sicurezza, ecc. Si ribadiva che era necessario ripristinare un giusto approccio a questi

se un problema. Pur condannando il nazionalismo totalitario, però, o, meglio, proprio per questo, l'enciclica difendeva il nazionalismo moderato, in quanto l'unità del genere umano non è in contraddizione con l'articolazione in popoli e nazioni dell'umanità: tale unità, infatti, si configura sempre «al plurale», come convivenza fra popoli, nazioni o minoranze etniche. Incompatibili con l'unità del genere umano sono invece, come si è detto, le pretese totalitarie di omogeneizzazione nazionale o di espansionismo sovranazionale³³.

Sulla stessa linea, già nella *Summi Pontificatus*, Pio XII non solo ribadì l'unità del genere umano, ma difese anche le minoranze etniche e le nazioni più deboli – platealmente violate nei loro diritti fondamentali, nel caso della Polonia –, invocò il contenimento degli Stati totalitari e affermò l'urgenza della pace³⁴. Gemelli gli fece eco, sostenendo che «l'unità del genere umano» non escludeva il riconoscimento delle «caratteristiche particolari di ciascun popolo» né condannava l'amore di patria, ma respingeva invece una concezione assoluta della sovranità dello Stato³⁵. La possibilità di costruire relazioni internazionali armoniche e pacifiche, notò Gemelli, era infatti in-

temi, in polemica con un'esasperata applicazione dell'idea di autodeterminazione dei popoli, ricondotta all'«erroneo principio, di marca roussoviana, secondo il quale la volontà generale è considerata come l'unico fattore decisivo del destino dei popoli (indipendentemente da ogni altra considerazione di giustizia e di prudenza, di natura e di storia, di economia e di geografia)», *ibi*, p. 146. Più che guardare alla «volontà generale», la Chiesa riteneva infatti che l'identità nazionale andasse ricercata nella comunanza di tradizioni culturali, nelle convergenze di interessi economici, nella natura del popolo come famiglia di famiglie. Anche il tema della guerra veniva affrontato dal magistero pontificio in riferimento al tema della nazione. Guido Gonella scriveva che «ogni nazione ha una sua personalità morale» e che la nazione è un soggetto di diritti e di doveri, mentre la guerra invece stravolgeva la vera natura delle nazioni coinvolgendole in conflitti che costituivano meccanici contrasti di forze e non contese fra valori anche morali. Il ricorso alla forza delle armi doveva costituire una *extrema ratio* mentre la forza autentica delle nazioni era costituita dalla capacità di coraggio e di sacrificio. Ogni nazione, inoltre, come insegnava la tradizione neoguelfa, era soprattutto chiamata a svolgere una missione storica nella famiglia dei popoli (*ibi*, pp. 34, 49, 104 e 106). Anche per papa Pacelli le nazioni continuavano a rappresentare comunque soggetti fondamentali delle relazioni internazionali. Molte critiche del papa si rivolgevano piuttosto verso l'azione esorbitante degli Stati, responsabili di non rispettare i legittimi diritti delle nazioni e delle minoranze nazionali.

³³ Il testo sottolineava anche la positività dell'incontro tra Chiesa e nazioni sul piano della storia e in vista del bene dell'umanità. A differenza che per il nazionalismo, infatti, per il papa, le nazioni le aveva «fatte Iddio», come egli disse qualche mese dopo la stesura della bozza dell'enciclica, cfr. *Discorsi di Pio XI*, vol. III, 1934-1939, SEI, Torino 1961, p. 786; cfr. anche pp. 777-784.

³⁴ Sugli orientamenti di Pio XII durante la guerra cfr. A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 9-19.

³⁵ A. Gemelli, *L'unità del genere umano*, cit., p. 517.

conciliabile con un'affermazione illimitata della volontà autonoma degli Stati. Pio XII, notò ancora il rettore della Cattolica, stava tracciando i lineamenti di un nuovo ordine internazionale, in vista dell'«avvenire» perché il papa pensava già al mondo al di là della guerra. Tra gli effetti della complessiva estraneità cattolica alla seconda guerra mondiale, c'era infatti quello di spingere a guardare oltre tale guerra, verso un nuovo ordine mondiale cui la Chiesa e il suo insegnamento fossero meno estranei. È stata dunque la guerra, in ultima analisi, che ha cominciato a proiettare i cattolici italiani verso un «dopo» che, apparentemente, lo stato di salute del regime fascista non faceva ancora presagire come imminente.

4. *Oltre la guerra, una nuova giustizia sociale*

Nel maggio 1940, Gemelli avrebbe voluto promuovere in Università Cattolica una preghiera per la pace, in sintonia con gli orientamenti di Pio XII³⁶, e assunse una serie di atteggiamenti sobriamente patriottici che non rispondevano al bellicismo fascista³⁷. In seguito, si allineò alle pressioni fasciste ed esortò i giovani al servizio della patria, accentuando – dopo l'entrata dell'Italia in guerra – l'adesione ai motivi della propaganda bellica³⁸. Ma l'assunzione di atteggiamenti ostentatamente patriottici, legati anche a evidenti ragioni di opportunità, non cambiò l'orientamento di fondo e Gemelli continuò a sottolineare gli orrori del conflitto.

In Cattolica, si continuò a discutere il problema della guerra, come mostra un articolo di don Carlo Colombo pubblicato sulla «Rivista di Filosofia Neoscolastica» del luglio 1940³⁹ e che, secondo l'autore, costituì un risultato degli incontri promossi da Gemelli per riflettere sulle novità innestate dallo scoppio del conflitto⁴⁰. L'articolo si uniformava alla dottrina che, ad opera soprattutto dei gesuiti, riaffermava la liceità morale della guerra. Ma, distinguendo tra pronunciamenti generali della Chiesa in tema di guerra e giudizi su casi specifici, Colombo esprime anche incertezza nei confronti di un conflitto che non appariva facile ricondurre in generale al tema della guerra

³⁶ M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano*, cit., 568.

³⁷ *Ibi*, pp. 569 ss.

³⁸ *Ibi*, pp. 574 ss.

³⁹ C. Colombo, *Guerra e pace nel pensiero cristiano*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 41(1940), pp. 79-81.

⁴⁰ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 463. Cfr. M. Bocci, *Don Carlo Colombo e padre Agostino Gemelli. Scienza, politica, teologia*, in L. Vaccaro (ed.), *Mons. Carlo Colombo e l'Università Cattolica*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 42 (in nota).

giusta, strettamente connesso a una funzione arbitrare del papa o, in particolare, alla necessità di contrastare il comunismo.

L'invasione tedesca dell'Unione Sovietica, nel giugno 1941, aprì un nuovo fronte di guerra, che per i cattolici aveva implicazioni assai rilevanti, introducendo una motivazione ideologica forte per sostenere il fronte antisovietico. «Vita e Pensiero» ospitò una serie di cronache di guerra, a firma di Alberto Assante, che sottolineavano la superiorità militare dei tedeschi e che davano per scontata la loro vittoria finale. Ma nei messaggi pontifici la visione complessiva della guerra non cambiò, come mostra il radiomessaggio natalizio del 1941, in cui appariva dominante – notò Gemelli – il dolore del papa per le sofferenze indotte dalla guerra. Pio XII parlò in quell'occasione di un gravissimo flagello, di «un'umanità [che] non cessa di dilaniarsi in una guerra sterminatrice», di «avvenimenti che devastano terre e case per estese regioni, e gettano milioni di uomini e le loro famiglie nell'infelicità, nella miseria e nella morte», di «terribili scontri di armi e di sangue», delle «infelici sorti dei feriti e dei prigionieri», di «sofferenze corporali e spirituali», di «stragi», «distruzioni» e «rovine», di milioni di persone che l'immane conflitto e la dura violenza vengono gettando nella miseria e nell'inedia». Le parole di Pio XII ribadivano una profonda estraneità cattolica a quella guerra, con una condanna che richiamava i toni usati da Benedetto XV durante la prima guerra mondiale. Il papa si proiettava oltre il conflitto, ribadendo tra l'altro i diritti intangibili delle nazioni e delle minoranze, pesantemente negati dal totalitarismo nazista, e anche la rivista della Cattolica proseguì sulla strada intrapresa⁴¹. Neanche i nuovi sviluppi ideologici legati al coinvolgimento dell'URSS modificarono, dunque, un orientamento di fondo che Gemelli cercava di trasmettere a quanti gli erano vicini.

Del settembre 1941, è ad esempio, un suo articolo sull'attualità di san Francesco in un'ora «satura di odio, di bramosia di conquista, di affermazioni di potenza», esaltando l'amore francescano che «in silenzio riedifica, mentre gli odi dividono e demoliscono» e indicando un'Italia che, sulle orme di Francesco, «guarda fiduciosa all'avvenire e lo prepara»⁴². È anche questa un'indicazione di quale fosse in quei mesi il clima della Cattolica, non lontano dalla quale si svolsero le riunioni di casa Padovani. Ad esse, com'è noto, partecipò anche La Pira, legato al sodalizio spirituale di Ge-

⁴¹ Si deve a Vito, dopo un primo intervento di Gemelli che sottolineava il dolore del papa per le sofferenze indotte dalla guerra (gennaio 1942), un commento del successivo radiomessaggio del Natale 1941, dedicato da Pio XII al nuovo «ordine internazionale» nel mondo post-bellico (cfr. M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano*, cit., p. 603).

⁴² A. Gemelli, *L'ora di S. Francesco*, in «Vita e Pensiero» 27(1941), pp. 387 ss.

melli anche dopo la rottura compiuta da Dossetti: anch'egli, che fin dai primi numeri di «Principi» aveva sottolineato il valore della pace, si era espresso negativamente, come il rettore della Cattolica, sulla guerra iniziata con l'invasione della Polonia il 1 settembre 1939⁴³.

Oltre che dalla riflessione sulla guerra, gli incontri di casa Padovani furono certamente raggiunti anche da altri *input*, tra cui i riferimenti ai problemi economico-sociali presenti nei messaggi di Pio XII. In quello del Natale 1941, ad esempio, tra le ragioni principali della guerra il papa indicò il «nudo possesso del potere», la mortificazione della persona umana, un uso della proprietà privata rivolto allo «sfruttamento dell'opera altrui» e generatore di «gelosia, insofferenza e odio» da parte di chi ne era vittima». Tra i principi ispiratori di un nuovo e più giusto ordine sociale nel dopoguerra, Pio XII indicò in particolare «la necessità di una partecipazione di tutti ai beni della terra». Va nello stesso senso anche il radiomessaggio della Pentecoste 1941, che Pio XII pronunciò in occasione del cinquantesimo anniversario della *Rerum Novarum* (e a dieci anni dalla *Quadragesimo Anno*)⁴⁴. Attraverso lo strumento del radiomessaggio, egli disse, il «Padre comune» raccoglieva idealmente intorno a sé tutti i cattolici non solo sparsi in tanti luoghi diversi ma soprattutto divisi dal conflitto bellico. In quell'occasione, il suo obiettivo fu soprattutto di ricordare che la Chiesa sentiva il dovere di «pronunciare una parola autorevole sulle questioni sociali», anche in vista della «vita sociale dopo il conflitto» ed egli riprese la denuncia leonina non solo del socialismo ma anche di «un liberalismo economico, spesso inconscio o dimentico o sprezzante dei doveri sociali». Pio XII insistette sul principio «che i beni da Dio creati per tutti gli uomini, equamente affluiscono a tutti», che egli aveva già ricordato ai vescovi americani in un'enciclica del 1939, esprimendo profonda «compassione per la sorte» dei poveri e in particolare dei disoccupati.

Nel mondo cattolico italiano fece molta impressione il forte richiamo del radiomessaggio al «diritto fondamentale» di ogni uomo a «usare dei beni materiali della terra», che «non [poteva] essere in nessun modo soppresso» anche se la proprietà privata si fondava sul diritto naturale. Il Papa assegnò allo Stato un ruolo attivo in campo economico per realizzare la giustizia sociale e cioè una giusta distribuzione dei beni. Il radiomessaggio si chiudeva con una forte richiamo al «dovere morale di cooperare all'ordinamento della società e, in special modo della vita economica» che suonò come

⁴³ P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano*, cit., pp. 70 e 72.

⁴⁴ *Discorsi e radiomessaggi di Pio XII*, LEV, Città del Vaticano 1960, vol. III, pp. 1112 ss.

un'esortazione al laicato cattolico perché si preparasse a un forte impegno sociale nel dopoguerra. «Vita e Pensiero» commentò, per mano di Vito, che «l'augusto Messaggio» sarebbe stato «attentamente meditato e fiduciosamente approfondito» dagli studiosi cattolici di ogni paese, «in vista dei non pochi né lievi problemi che si imporranno nella vita sociale alla fine del presente conflitto»⁴⁵: era un'affermazione in linea con l'impegno della Cattolica, già testimoniato dagli incontri di fine 1940. Vito sottolineò anche l'esortazione all'impegno economico e sociale per la costruzione di un nuovo ordine sociale nel dopoguerra, rilevando la centralità del richiamo all'«esigenza che i beni, da Dio creati per tutti gli uomini affluiscano a tutti»: in concreto, spetta allo Stato garantire il diritto di tutti i membri della collettività all'uso dei beni materiali. Meno noto nota dei radiomessaggi natalizi, anche l'Allocuzione della Pentecoste 1941 fu in realtà accolta con viva attenzione dal mondo cattolico italiano. Taviani ne ha parlato come di un testo audace e radicalmente innovativo sul piano economico-sociale, a questo documento si è ispirato il Partito cooperativista sinarchico, primo nucleo dei futuri Cattolici comunisti ecc.⁴⁶. A qualcuno sembrò che Pio XII si fosse pronunciato in senso anticapitalista e indubbiamente le sue critiche agli squilibri delle economie liberali risuonarono con forza. Si tratta di un radiomessaggio significativo del contesto in cui si svilupparono le discussioni di casa Padovani. È probabile che in tali discussioni Fanfani abbia ripreso idee da lui già manifestate negli anni precedenti sul nesso tra capitalismo e guerra e poi richiamate nelle riunioni convocate da Gemelli⁴⁷.

A prescindere dunque dagli sviluppi successivi, il gruppo di casa Padovani – in cui si è visto il primo nucleo dei futuri «dossettiani» – lavorò in un clima segnato all'estraneità cattolica alla guerra, proiettato verso un ordine post-bellico, in cui la Chiesa aspirava ad avere un ruolo meno marginale, mentre per il laicato cattolico il magistero prospettava nuovi compiti e un impegno maggiore in campo economico e sociale, forse anche civile e politico. È un contesto in cui i cattolici vennero definendo i propri orientamenti in opposizione alla guerra, da essi non voluta e di cui non condividevano le ragioni. Come si è visto, tra il '41 e il '42 tale opposizione si precisò soprattutto nella critica dello Stato totalitario nazista e della sua aggressività internazionale e nella volontà di contrastare uno sviluppo economico sem-

⁴⁵ F. Vito, *Il messaggio pontificio per il nuovo ordine civile*, in «Vita e Pensiero» 27 (1941), pp. 291 ss.

⁴⁶ A. Giovagnoli, *Le organizzazioni di massa d'Azione Cattolica*, in R. Ruffilli (ed.), *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1979, p. 349.

⁴⁷ P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano*, cit., p. 48.

pre più ingiusto e squilibrato. È forse possibile cogliere in queste due direzioni la volontà di sottolineare i limiti presenti nei diversi sistemi economico-sociali e politico-ideologici che erano dietro i due schieramenti bellici, mentre la grande mobilitazione bellica faceva passare temporaneamente in secondo piano la questione del comunismo, benché indubbiamente cruciale per il cattolicesimo novecentesco.

MARCELLO MALPENZA

LA NUOVA ITALIA NEL CROGIOLO DEI LAGER

1. *Un vero crogiolo affrontato con fede, determinazione e umiltà*

24 dicembre 1943, Deblin Irena, Polonia. Il tenente di complemento del V reggimento Alpini Giuseppe Lazzati è rinchiuso da quasi tre mesi nella cittadella fortificata adibita dai nazisti a *Stamm Lager* e proprio la vigilia di Natale ha ricevuto una lettera molto importante. Essendo dal settembre del '39 libero docente di Letteratura cristiana antica presso l'Università Cattolica, in quella lettera il rettore p. Gemelli gli prospetta l'invio di un certificato di rimpatrio, un documento che potrebbe consentirgli di tornare a Milano. La risposta a quell'invito viene annotata da Lazzati sulla propria agendina¹: «Ricevo da p. Gemelli: certificato per rimpatrio? bisogna che usi prudenza: per me resto»².

Gli studi che si sono occupati degli Internati Militari Italiani (IMI)³ hanno confermato quanto emerso da numerose testimonianze dirette, ovvero

¹ Si tratta naturalmente dell'agendina pubblicata nel *Dossier Lazzati* (d'ora in poi DL) 4, M. Dorini - P. Andreoli (eds.), *Lazzati, il Lager, il Regno*, AVE, Roma 1993. A M. Dorini si deve anche il più ampio lavoro dedicato alla prigionia di Lazzati, ovvero M. Dorini, *Giuseppe Lazzati. Gli anni del Lager (1943-1945)*, AVE, Roma 1989. Aspetti meno noti circa le letture e l'attività di Lazzati nei Lager sono evidenziati in M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 469-481 e ancora in A. Parola, *Lazzati e la prigionia*, in A. Melloni (ed.), *Ottosettebre 1943. Le storie e le storiografie*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, pp. 139-152. Recentemente è stato pubblicato il DL 33, *Lazzati (1909-1986)*. III. *Il Lager (1943-1945)*, Fondazione Apostolicam Actuositatem, Roma 2008, che contiene la parte della biografia documentaria stesa da A. Oberti relativa all'esperienza del Lager.

² *Agendina*, 24 dicembre 1943, in Archivio Giuseppe Lazzati (d'ora in poi AGL), [p. 56]. Si cita qui dall'originale perché nel DL 4 (pp. 113-114) la trascrizione presenta un errore nella punteggiatura. Queste parole confermano quelle annotate il giorno precedente, quando tra i prigionieri vi erano state accese discussioni sui rimpatri, a proposito delle quali Lazzati aveva scritto: «sto sereno e tranquillo. Mi pare non ci sia da dubitare: resto», cfr. DL 4, p. 113.

³ Fondamentale il saggio di G. Rochat, *Memorialistica e storiografia sull'internamento*, in N. Della Santa (ed.), *I militari italiani internati dai tedeschi dopo l'8 settembre 1943. Atti del convegno di studi, Firenze 14-15 novembre 1985*, Giunti, Firenze 1985, pp. 23-69. Gli studi più recenti e completi sono quelli di G. Schreiber, *I militari italiani internati nei campi di concentramento del Terzo Reich (1943-1945). Traditi, disprezzati, dimen-*

l'insistenza con la quale, soprattutto, nei primi mesi di prigionia, i militari tedeschi e gli emissari della Repubblica Sociale Italiana reiteravano la proposta di aderire a essa e ottenere così il rimpatrio.

A questo riguardo, Lazzati aveva già fatto la propria scelta il 9 settembre a Merano, rifiutandosi di aderire alle costituende formazioni fasciste e decidendo di rimanere fedele al giuramento prestato al momento di entrare nell'esercito; da quella scelta era cominciata la deportazione, che, dopo una prima breve tappa nel campo di Stablak, lo aveva condotto a Deblin Irena. Anch'egli, quindi, tra ottobre e dicembre, aveva subito reiterate pressioni per aderire alla Repubblica Sociale, ma certo esse non potevano scalfire la determinazione e la coerenza della scelta già operata. Eppure, una lettura attenta dei documenti disponibili mostra che sarebbe superficiale considerare le successive risposte negative a tali pressioni come la semplice ripetizione del passo compiuto a Merano.

Le sofferenze fisiche e psicologiche degli internati crescevano esponenzialmente di giorno in giorno e non erano mancati casi di "no" iniziali trasformati poi in "sì" dopo il duro impatto con il *Lager*. Nello specifico, le fonti mostrano che l'arrivo della lettera di Gemelli ebbe su Lazzati una risonanza ben diversa dalle sollecitazioni degli aguzzini: non era più il canto cupo della sirena fascista a richiamarlo in patria, ma la voce del rettore della sua Università, dietro la quale poteva facilmente intuire il lavoro e la preoccupazione di molte persone che gli volevano bene (familiari e amici) e che lo stimavano (*in primis* lo stesso rettore e il card. Schuster), persone verso le quali evidentemente provava ben altri sentimenti rispetto alla fiera ripulsa dimostrata nei confronti dei "repubblichini".

Inoltre, per contestualizzare precisamente la situazione, bisogna aggiungere che fino al 29 dicembre 1943 Lazzati non ricevette alcuna risposta dai propri familiari, fatto più volte lamentato nelle lettere che continuava a spedire alla madre, dalle quali emerge più di uno spiraglio sul suo reale stato d'animo. In quella dell'8 dicembre aveva infatti scritto che il suo cuore seguiva «con grande invidia» i cappellani militari che tornavano in patria⁴; quattro giorni dopo (12 dicembre) in una nuova breve *Postkarte* sempre indiriz-

ticati, Ufficio Storico SME, Roma 1997 (ed. riv. e ampliata) e di G. Hammermann, *Gli internati militari italiani in Germania (1943-1945)*, Il Mulino, Bologna 2004. Un'interessante raccolta di testimonianze in L. Frigerio, *Noi nei Lager. Testimonianze di militari italiani internati nei campi nazisti (1943-1945)*, Paoline, Milano 2008.

⁴ A uno dei quali aveva affidato, assieme a questa, le altre tre lettere scritte quel giorno e inviate al card. Schuster, a Enrico Camurati e a p. Gemelli, cfr. M. Dorini, *Giuseppe Lazzati. Gli anni del Lager*, cit., p. 149; le tre lettere sono riportate alle pp. 147-155.

zata alla madre ripeteva: «circolano notizie di rimpatri, e la speranza si anima», anche se immediatamente dopo si domandava se essa non fosse vana⁵.

Non è quindi inutile ricordare che la lettera di Gemelli costituisce in assoluto il primo contatto con l'intensa vita vissuta fino a pochi mesi prima a Milano che raggiunge Lazzati in prigionia, e lo raggiunge in un momento di profonda malinconia, attestata da numerose annotazioni nell'agenda⁶. Deve perciò essere ben evidenziato che la risposta all'opzione prospettata dal rettore è guidata dalla virtù cardinale della prudenza: le categorie teologiche apprese in tanti anni di formazione cristiana offrono a Lazzati lo strumento concettuale che gli permette di operare la scelta di restare nel Lager, ed è alla luce di esse che egli vaglia il significato dell'eventuale adesione a una sollecitazione formalmente legittima, ma di fatto carica di conseguenze.

Il giorno successivo, Natale 1943, Lazzati scrive ai familiari una lettera nella quale la grande sofferenza per la lontananza da casa e l'assenza di notizie viene sublimata dallo sguardo soprannaturale e caricata di significato nell'atto stesso di comunicare la sua scelta:

«Natale 1943! Mamma carissima, grande sarebbe stata la tristezza di questo Natale, ma il Signore l'ha voluta più grande, anche perché senza notizie. D'altra parte la sta confortando soprannaturalmente, in questo squallore betlemiteo che fa gustare il grande mistero. Le camerate sono trasformate in chiese con presepi e celebrazioni nelle quali vi sono vicino. [...] Ho avuto da P. Gemelli: mi dice del certificato da voi sollecitato: ma sarebbe solo a condizione che io rinunciassi ai miei ideali principi; facciamo insieme il sacrificio a meno che mutino condizioni. Comunicate voi a P. Gemelli il mio grazie e il mio pensiero perché non ho moduli»⁷.

Come sappiamo, le condizioni non muteranno e quindi Lazzati, mantenendo fede a quanto propostosi, resterà nei Lager nazisti e tornerà a Milano solo nell'agosto del 1945. In sede di ricostruzione storiografica è lecito chie-

⁵ *Postkarte*, 12 dicembre 1943, inedita, Carte Stella. Ringrazio vivamente G. Stella, nipote di Lazzati e suo medico, che mi ha fornito copia della corrispondenza inedita da lui recentemente individuata e riordinata tra le carte di famiglia e solo in parte pubblicata, con trascrizione curata da S. Mengotto, in G. Barbareschi - R. Crovi et al., *I cattolici e la Resistenza. A sessanta anni dalla Liberazione: memoria, identità, futuro. Con lettere inedite di Lazzati dai Lager*, In dialogo, Milano 2006, pp. I-XXXII; parole analoghe a quelle riportate in questa cartolina si trovano nell'*Agendina*, 11 e 12 dicembre 1943, AGL, [p. 50].

⁶ «Viva nostalgia di Milano!», in *Agendina*, 7 dicembre 1943, AGL, [p. 48]; «Posta nulla: scrivo io a casa», *ibi*, 12 dicembre 1943, [p. 50]; «Arriva posta ai colleghi e io sono senza! Brutto il sacrificio: che il Signore protegga tutti», *ibi*, 16 dicembre 1943, [p. 52]; «Sempre senza notizie: che nostalgia!», *ibi*, 17 dicembre 1943, [p. 53].

⁷ *Alla mamma*, 25 dicembre 1943, Carte Stella (cfr. G. Barbareschi - R. Crovi et al., *I cattolici e la Resistenza*, cit., pp. X-XI).

dersi: perché in definitiva sceglie di restare? Le motivazioni sono molteplici e concernono sia il piano soggettivo sia quello oggettivo: certamente innanzitutto resta per ribadire il suo “no” al fascismo, ma oltre a questa fondamentale ragione negativa, è possibile evidenziarne altre che intrecciano riflessioni personali sugli eventi e volontà di rinascita. Lazzati resta anche perché nei tre mesi e mezzo di prigionia già trascorsi sente che è a questa specifica testimonianza che il Signore l’ha chiamato; resta perché si è reso conto che la sua presenza può rappresentare un punto di riferimento per molti compagni di prigionia; resta perché anche in quella situazione durissima ritiene di poter continuare a svolgere, seppure in modo diverso, il ruolo di educatore che da nove anni ricopre in qualità di presidente della GIAC milanese; infine resta – ed è quanto si cercherà di evidenziare – perché, sprofondato nel baratro del *Lager*, si rende conto in breve che nessuna ricostruzione sarà possibile se non si accetta di attraversare il fallimento, se non si prende atto che la causa del manifestarsi di un degrado civile, morale e umano tanto profondo, risiede anche nell’aver inteso e accettato l’adesione al cristianesimo in forme e modi rivelatisi clamorosamente deficitari.

Ma se da una parte l’ambito della riflessione teorica è quello in cui, nel giro di pochi mesi, la presa d’atto del fallimento si fa luce in modo sempre più chiaro, non bisogna dall’altra dimenticare che l’esperienza vissuta nel *Lager* gli permette di sperimentare concrete modalità di relazione e di confronto caratteristiche della vita democratica nella nuova Italia. Si tratta di un duplice percorso che, come è già stato notato da altri studiosi⁸, in quegli stessi delicatissimi frangenti non verrà seguito dalla maggioranza dei cattolici, giunti al contrario a ostentare un’adesione alla democrazia tanto orgogliosamente esibita quanto nei fatti sorprendente e interlocutoria per uomini che, fino a pochi mesi prima, erano risultati perfettamente integrati nelle strutture del regime fascista appena crollato.

Per conferire a tale duplice percorso il dovuto risalto, prima verranno confrontate le riflessioni relative alla «nuova Italia» che emergono in alcuni testi del periodo immediatamente precedente la deportazione con quelle scaturite nei mesi di internamento; successivamente, attraverso le testimonianze dei compagni di prigionia e grazie a un interessante documento emerso dalle

⁸ Cfr. le osservazioni di G. Campanini, *La democrazia nel pensiero politico dei cattolici (1942-1945)*, in G. De Rosa (ed.), *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 491-511 (in part. pp. 505-507) e quelle di G. Miccoli, *Cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra. Memoria storica, ideologia e lotta politica*, in Id. - G. Neppi Modona - P. Pombeni (eds.), *La grande cesura. La memoria della guerra e della resistenza nella vita europea del dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 31-61.

carte dell'archivio, si concentrerà l'attenzione sugli aspetti dell'esperienza concreta vissuta nel *Lager* che almeno in parte prefigurano il clima e i dibattiti dell'Italia democratica.

2. La nuova Italia pensata

Lazzati giunge nei *Lager* nazisti avendo già avuto la possibilità di riflettere a lungo sugli assetti futuri che, secondo quanto elaborato con i colleghi della Cattolica e negli ambienti della GIAC, il Paese avrebbe dovuto darsi una volta cessata la bufera della guerra. Le acquisizioni maturate tra il 1940 e il 1943 negli incontri di casa Padovani e nei seminari in commento al radiomessaggio di Pio XII del Natale 1942⁹, furono certamente il bagaglio concettuale da cui egli attinse per stilare, ad esempio, la conferenza tenuta il 3 giugno 1943 al convegno regionale dei laureati di Azione Cattolica intitolata *Contributo della cultura alla rinnovazione spirituale della società* (il cui testo purtroppo non è stato conservato) e la relazione *L'imprenditore e il Datore di Lavoro di fronte alle sue odierne responsabilità*. «*La Sezione Dirigenti d'Azienda*» datata 29 giugno 1943.

Quest'ultima, pur essendo probabilmente stata stesa da Camurati o forse a quattro mani con lui¹⁰, si rivolgeva espressamente ai dirigenti d'azienda cattolici e, rifacendosi al radiomessaggio del '42, manifestava il prepotente emergere negli ambienti frequentati da Lazzati, di questioni come la giustizia sociale e la difesa della dignità e dei diritti della persona umana¹¹. In particolare, essa proponeva come testo «bellissimo» e da «meditare integralmente» un passo di un articolo pubblicato tre giorni prima sull'«Osservatore Romano» da I. Giordani nel quale si poteva leggere:

«Aniché lamentare l'assenza di Dio nella tragedia umana, si farebbe opera più intelligente a lamentare l'inazione dei cristiani; di quei cristiani, i quali avevano cre-

⁹ Cfr. A. Parola, *Pensare la ricostruzione. Gli incontri di casa Padovani*, in A. Melloni, Giuseppe Dossetti. *La fede e la storia*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 261-280.

¹⁰ Sul dattiloscritto della relazione (AGL, 1A0030/01) sono indicati a matita i nomi di Lazzati e di Camurati; tuttavia poiché Camurati – braccio destro di Lazzati sia nella GIAC sia nel sodalizio – era ingegnere e dirigente dell'Osram, è verosimile che ne fosse il principale estensore.

¹¹ In un passo che più da vicino riecheggia la *Radiomessaggio* vi si leggeva: «Sappiamo che l'apparente tranquillità nel settore del lavoro non ha carattere di stabilità. È quindi urgente che tutti liberamente studino, escogitino, provino, attuino, a favore dei fratelli dipendenti, finché la calma perdura». Chiara era quindi l'esortazione a prepararsi perché entro breve tempo le relazioni industriali congelate dal fascismo sarebbero state nuovamente terreno di discussione e di dibattito.

duto di poter vivere, come nipoti imbelli, delle glorie del passato, o, come eredi frolli, dell'eredità degli avi, disinteressandosi della gestione, spirituale e materiale, della comunità di cui facevano parte: dell'economia e della politica, della letteratura e della scienza, magari scambiando per superiore ascesi la loro inerzia. [...] Il cristiano ha da cristianizzare il suo ambiente. *Sta qui per questo*»¹².

Certamente Lazzati condivideva l'appello rivolto da Giordani ai cristiani a occuparsi della propria comunità e a cristianizzare il proprio ambiente, ma ciò che caratterizzava il suo particolare modo di prospettare le linee essenziali per l'Italia futura, era la necessità pregiudiziale di chiarire l'ordine delle priorità. Nel proprio commento al radiomessaggio pubblicato sulle pagine dell'«Azione Giovanile» nel gennaio 1943, Lazzati era infatti stato molto chiaro nell'indicare la corretta successione dei passaggi che avrebbero potuto garantire un nuovo ordine sociale e politico:

«Lo stabilirsi di vero ordine e di tranquillità duratura non è preparazione al Cristianesimo, ma [è] frutto di esso, poiché, se è vero che i fondamenti di tale ordine sono principi umani, è anche vero che tali principi ha completamente rivelato, con chiarezza assoluta e senza ombra di errore, la dottrina di Cristo e che soprattutto Cristo solo dà la capacità di attuarli. Essi richiedono infatti, per essere messi in pratica, l'abbandono dell'egoismo [e] la vittoria sulle concupiscenze: ma tutto ciò è frutto non solo di buona volontà, ma di Grazia. E chi v'è che possa dare la Grazia al di fuori di Cristo?»¹³.

Va da sé che «l'abbandono dell'egoismo» e «la vittoria sulle concupiscenze» erano obiettivi che concernevano essenzialmente il rinnovamento della singola persona, primo ineludibile passo, secondo Lazzati, per ottenere un nuovo ordine stabile e duraturo. Collocandosi quindi le riflessioni di Lazzati sul futuro in un ambito volutamente pre-politico, non stupisce che la caduta del regime, che pure politicamente apre uno scenario inedito, non costituisca di per sé un dato in grado di modificarne in modo sostanziale il contenuto. Infatti, un mese prima di essere deportato, in altri due testi (uno alquanto noto, l'altro meno) l'accento è nuovamente posto sulla necessità di seguire un corretto ordine di priorità per garantire l'accesso a una fase di reale rinnovamento.

Nella celebre lettera a Testori del 6 agosto, Lazzati insiste nell'affermare l'antioriorità e la superiorità dell'azione cattolica sull'azione politica, in ragione del fatto che la prima ha come obiettivo principale quello di far

¹² I. Giordani, *La professione di cristiano*, in «L'Osservatore Romano», 25-26 giugno 1943, p. 1.

¹³ G. Lazzati, *La nostra risposta*, in «Azione Giovanile», 10 gennaio 1943, p. 1.

passare gli uomini dal peccato alla grazia, impresa fondamentale e necessaria per garantire un'azione politica davvero cristiana ed efficace:

«Sarebbe veramente dannoso o confondere l'Azione cattolica con la politica o svuotare la prima a vantaggio della seconda. Pur ammettendo che i membri della prima possano, per necessità che direi strategiche, esserne stanati perché si diano [...] all'azione politica [...] è però necessario attraverso giusta selezione e perfetta formazione vincolare [...] i membri dell'Azione cattolica al loro nascosto, umile, ma fondamentale lavoro così che non si lascino attrarre dal fascino dell'azione politica. Lo svuotamento dell'Azione cattolica ai fini dell'azione politica significherebbe in un secondo tempo il fallimento della stessa azione politica come quella cui vengono a mancare quelle pietre vive con le quali solo può costruire»¹⁴.

Il sapore autobiografico acquisito *ex post* dalla citazione (con quel riferimento agli uomini di Azione Cattolica che «per necessità strategiche» potranno essere «stanati perché si diano all'azione politica») non deve occultare un particolare interessante, quello rappresentato dal calco neotestamentario che assimila i membri dell'Azione Cattolica alle pietre vive¹⁵. La metafora delle pietre e del palazzo riemergerà infatti più volte negli scritti di prigionia dedicati all'ordine nuovo e anzi, quando tra la fine del 1944 e l'inizio del 1945 nel campo di Sandbostel Lazzati elabora il primo nucleo del *Fondamento di ogni ricostruzione*, è proprio l'immagine del crollo di un palazzo quella da cui prende le mosse, concentrando significativamente la propria attenzione, non tanto sull'analisi delle responsabilità di chi ha costruito le strutture portanti, ma sulla fragilità morfologica delle singole pietre, ovvero di ciascuna persona.

La priorità della formazione delle coscienze e l'attenzione dedicata al rinnovamento interiore del singolo come chiavi di volta per la costruzione dell'Italia futura, riemergono anche nel meno conosciuto articolo con cui il 10 agosto Lazzati commenta sull'«Azione Giovanile» il comunicato emanato dopo la caduta del regime dal Direttore Generale dell'Azione Cattolica mons. E. Colli, che esortava gli iscritti a proseguire il loro lavoro in stretta unione con la Chiesa¹⁶.

¹⁴ Cfr. M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 397-399.

¹⁵ «Accostandovi a lui, pietra vivente, rifiutata dagli uomini, ma davanti a Dio scelta e preziosa, anche voi, come pietre viventi, siete edificati per formare una casa spirituale, un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali, graditi a Dio per mezzo di Gesù Cristo» (*1Pt* 2, 4-5).

¹⁶ G. Lazzati, [*Commento al comunicato*], in «Azione Giovanile», 10 agosto 1943, p. 1; cfr. anche M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 399-340, ove le parole di Lazzati sono messe a confronto con quelle indirizzate da Gedda a Badoglio in quegli stessi giorni.

Lazzati si rallegra del fatto che la nazione italiana abbia riconquistato la libertà, definita l'«elemento indispensabile alla vita di un popolo che voglia essere veramente civile». Tuttavia si dichiara convinto che chi, facendosi dominare dal peccato, non sa usare della libertà nel campo privato, difficilmente saprà usarne nel campo politico e sociale, per cui l'Azione Cattolica, che collabora con la Chiesa nel diffondere la grazia divina, «non può e non deve mutarsi per seguire rivolgimenti politici» ma deve continuare a lavorare per «fare sempre più grande il numero di coloro che in Cristo son fatti degni e capaci del dono della libertà». Per Lazzati insomma una libertà non sorretta dalla grazia è una falsa libertà, tanto sul piano personale, quanto sul piano sociale e politico e naturalmente tali acquisizioni non verranno modificate dall'esperienza della deportazione.

Eppure, leggendo i testi prodotti da Lazzati su questi temi nel corso della prigionia, con il passare dei mesi appare chiaro l'emergere di una nuova consapevolezza: sperimentando infatti nei *Lager* che la rilevanza dei capisaldi pre-politici della ricostruzione da lui individuati viene essa stessa messa alla prova, egli giunge alla conclusione che, in un contesto nuovo e democratico, tale rilevanza può risultare persino maggiore, a patto di prendere atto fino in fondo del modo inautentico in cui in precedenza il cristianesimo era stato, anche da lui, vissuto.

Nel primo di questi testi – quasi certamente lo schema di una riflessione tenuta a Deblin Irena il 9 novembre 1943¹⁷ – ciò ancora non si manifesta: tornando infatti sul tema del rapporto tra Azione Cattolica e azione politica, Lazzati si limita a ribadire l'importanza decisiva del dominio dello spirituale sul corporeo come condizione necessaria a ogni costruzione statuale che integri la persona umana rispettandone la libertà¹⁸. Utilizzando poi una prima volta la metafora precedentemente evidenziata, egli afferma che lo Stato ideale è un grande edificio dove ciascuna pietra ha una propria funzione, non però imposta dall'esterno, ma scaturita dalla libera accettazione con cui ogni singola pietra/persona si fa carico dei sacrifici e delle limitazioni necessarie a rendersi integrabile al disegno complessivo dell'edificio. Ma poiché la persona, se non illuminata dalla grazia, tende alla pura autodeterminazione dettata dall'egoismo, ecco che per creare tale Stato è fondamentale che la

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 472. Il testo è stato pubblicato da M. Dorini, *Giuseppe Lazzati. Gli anni del Lager*, cit., pp. 175-185.

¹⁸ Infatti, per lui lo Stato è quella particolare «società che ha per scopo lo sviluppo integrale della persona umana in tutti i suoi elementi naturali», concezione che esclude sia l'esistenza di un bene dello Stato come fine ultimo in sé, sia quella dello Stato come pura somma del bene dei singoli individui che compongono la società, cfr. *ibi*, p. 177.

Chiesa (nella quale la gerarchia è coadiuvata dall’Azione Cattolica) possa compiere la propria opera di santificazione delle persone, per far loro raggiungere e conservare la grazia di Dio:

«Ne deriva che il risultato di un’azione politico-sociale dei cattolici è condizionato da un lavoro organico e attivo dell’Azione Cattolica. In un certo senso l’Azione Cattolica precede l’azione politica come il lavoro degli scalpellini precede quello dei muratori: quella prepara le pietre vive che questa userà nella costruzione dell’edificio sociale»¹⁹.

Trasferito nel *Lager* di Oberlangen, nel maggio del 1944 Lazzati riceve da un compagno di prigionia il volume apologetico del padre R. Plus *Comment mettre le Christ dans les esprits et dans le vies*²⁰, che subito decide di tradurre; nella presentazione scritta per spiegare questa scelta, afferma che lo slancio gli è venuto dalla volontà di gettare uno sguardo sull’avvenire in vista di una ricostruzione spirituale sempre più urgente, ricostruzione che equivale a un rifarsi veramente cristiani perché

«solo in Cristo si realizza quell’umanesimo integrale che è condizione di vero progresso civile nelle sue attuazioni individuali, familiari e sociali. [...] Leggere e concepire il desiderio di tradurre, fu la stessa cosa: mi pareva, così facendo, di potere, pur nella mia segregazione, tornare utile a quell’Italia che viveva le sue giornate di passione, di sentirmi più unito ai fratelli che in Patria lavoravano e soffrivano per Cristo, soprattutto di cooperare a portare anime a Lui e a donare ad esse quella gioia che da Lui avevo ricevuto e non diminuita, ma accresciuta dalla durezza della prova, [nella quale] era stata saggiata come l’oro nel fuoco e s’era definitivamente confermata come quella cui l’uomo soprattutto aspira»²¹.

Sono parole che attestano come per Lazzati, alla luce dell’esperienza della deportazione, i concetti elaborati prima di essa trovino sì una conferma, ma acquistino anche un nuovo significato, forse perché – sebbene qui non lo esprima esplicitamente – ora gli appare più chiaro che ciò che negli anni precedenti aveva creduto di fare nell’ambito della formazione cristiana delle persone si è rivelato inefficace. Non a caso, nelle righe precedenti della presentazione, in un primo accenno di autocritica aveva indicato tra i benefici della prigionia la possibilità di fermarsi a pensare e a riflettere con quella calma che non aveva mai avuto nella vita vertiginosa degli anni precedenti, ma soprattutto si era posto una domanda che, nella sua duplice formula-

¹⁹ *Ibi*, p. 183.

²⁰ Cfr. M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 474; l’indice di questo volume è in *DL* 4, p. 201, nota 33.

²¹ Cfr. M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 474-475.

zione – «Come compiere questa cristianizzazione o ricristianizzazione?» – riconosceva già implicitamente che l'impegno futuro non consisteva tanto nel ripristino di una società cristiana un tempo esistita e poi misteriosamente perdutasi, ma nella costruzione *ex novo* di una vera società cristiana.

Una testimonianza di poco successiva attesta che, nell'immediatezza dello scambio quotidiano, tale consapevolezza acquisiva anche tratti molto diretti e concreti. Diego Are riporta infatti una riflessione di Lazzati di questo tenore:

«È per l'inadeguata organizzazione mondiale che il pane non è assicurato a tutti i figli. Una società cristianamente organizzata, deve assegnare a tutti i padri di famiglia una retribuzione conveniente a far vivere i figli. Invece l'attuale organizzazione il pane lo trasforma in bombe. E noi così ci meravigliamo che Dio non ci dia il pane»²².

Il trasferimento al campo di Sandbostel (fine settembre 1944), fornisce a Lazzati nuovi conforti spirituali e intellettuali, perché qui, grazie alla presenza massiccia di cappellani militari, la cura della vita religiosa era più assidua; inoltre la quantità di prigionieri presenti (che variava da 7 a 10.000)²³ rendeva più facile l'incontro e il confronto con ufficiali di estrazione culturale diversa, ciò che, come si vedrà tra breve, gli permetterà di sperimentare la vivacità del confronto intellettuale. Ed è proprio a Sandbostel che Lazzati stende le sette lezioni che rappresentano l'ossatura del *Fondamento di ogni ricostruzione*. Di buona parte di esse don F. Amadio (poi vescovo) conservò i propri appunti²⁴; tali annotazioni, per quanto non di pugno di Lazzati, sono un documento fondamentale perché danno conto della maturazione avvenuta. Naturalmente i capisaldi del ragionamento non mutano: nelle prime tre lezioni Lazzati mostra infatti come i mali dell'umanità dipendano in ultima analisi dal peccato e come Cristo rappresenti l'unica soluzione di tutte le difficoltà²⁵; la pace, la tranquillità dell'ordine si ristabiliranno solo subordinando l'umano al divino avendo ben chiaro che solo chi vive in grazia di Dio può sviluppare in pieno la propria umanità.

È invece nella quarta e nella quinta lezione – in cui Lazzati svolge le conseguenze politiche e sociali della sua tesi – che la nuova consapevolezza acquisita si manifesta: il fine della società e dello Stato è quello di integrare

²² Cfr. la frase di Lazzati in D. Are, *Nebbia e girasoli. Nei campi di concentramento tedeschi*, Cor Unum, Roma 1973, citato in DL 4, p. 214, nota 12 da cui qui si riporta.

²³ Cfr. DL 33, p. 45.

²⁴ Riportati in DL 33, pp. 93-97.

²⁵ Un'esplicita citazione dell'Ambrosiaster: «Christus solutor omnium difficultatum», cfr. *ibi*, p. 94.

ogni persona in modo positivo e rispettoso della libertà; il liberalismo e il collettivismo non permettono di raggiungere questo fine perché sono sbilanciati l'uno sull'egoismo individualista, l'altro sull'asservimento della persona allo Stato e quindi finiscono per impedire lo sviluppo della persona stessa. Ciò altera in modo irreparabile i rapporti politici ed economici, creando degenerazioni che soltanto l'azione della grazia portata dall'opera redentrice di Cristo può impedire, permettendo l'instaurarsi di una vera *civitas* umana perché cristiana. Ma affinché ciò avvenga c'è bisogno che la vita dei cristiani sia guidata dalla grazia e a questo si arriva soltanto con una ricca e partecipata vita sacramentale e con la preghiera costante, altrimenti – qui sta il punto nodale – si alimentano soltanto *caricature* del cristianesimo²⁶.

L'affacciarsi di questa espressione attesta la svolta: nella presa d'atto del rischio di ridurre il cristianesimo a vuota parodia, Lazzati mostra di aver raggiunto una nuova consapevolezza, che emergerà più compiutamente nell'esplicita assunzione di responsabilità apparsa nella pagina conclusiva del *Fondamento di ogni ricostruzione*:

«Molti motivi riscontro nella realtà storica a spiegazione di quello che è avvenuto ed avviene, ma uno soprattutto mi si fa sentire in questo momento: non si sarebbe giunti dove siamo se fossimo stati veri cristiani. Del Cristianesimo abbiamo fatto una caricatura, e svuotandolo del suo contenuto, riducendolo a pura etichetta, abbiamo fatto bestemmiare il nome di Dio e accusare di inefficacia la sua dottrina, mentre solo noi dovevamo essere accusati di tradimento a Cristo e alla sua dottrina»²⁷.

Questo suo collocarsi tra quanti non avevano compiuto fino in fondo la conversione individuale che egli stesso proponeva come base irrinunciabile del rinnovamento costituisce il frutto personale più profondo della prova dell'internamento. Ma come si è detto, se l'esperienza concreta del *Lager* lo aveva portato a riflettere sulla dimensione del fallimento, essa fu anche decisiva nel cominciare a fargli sperimentare le vie del rinnovamento.

3. La nuova Italia vissuta

Si è già mostrato in apertura come l'esperienza del *Lager* sia stata per Lazzati un vero e duro crogiolo. In effetti, benché sempre espressa in forme sobrie e misurate, la percezione dell'abbruttimento, della riduzione degli

²⁶ *Ibi*, pp. 95-96.

²⁷ Cfr. G. Lazzati, *Chiesa, laici ed impegno storico. Scritti (1947-'65) riediti in memoria*, Vita e Pensiero, Milano 1987, p. 55.

uomini a bestie, a oggetti, a numeri, emerge tanto dalle annotazioni dell'agendina, quanto dalle lettere ai familiari e ai sodali. Pochi accenni sono più che sufficienti per restituire le sensazioni dominanti: «Si viaggia tutto il giorno senza sapere dove si vada: più bestie che uomini», scrive Lazzati nell'agendina il 16 settembre 1943; pochi giorni dopo aggiunge: «Siamo immatricolati: si diventa un numero!»²⁸. Anche i morsi della fame non tardano a farsi sentire (14 dicembre: «Rancio d'acqua: giornata di fame nera»²⁹) ed è significativo che all'arrivo del primo pacco di viveri da casa (18 gennaio 1944) scriva alla madre: «Ho subito gustato (alla lettera) l'indovinato contenuto che fa rimpiangere la mensa domestica talvolta insensatamente rimproverata: servirà questa preziosa esperienza?»³⁰. Nella prima delle 14 lettere spedite ai sodali³¹, prevalgono invece le riflessioni sull'abbruttimento causato e rivelato dalla prigionia, ma anche sull'efficacia spirituale del dolore³².

Di fronte a tutto questo, forte dei princìpi enunciati prima della deportazione, nei *Lager* Lazzati comincia subito a lavorare al necessario rinnovamento, testimoniando in prima persona quell'«abbandono dell'egoismo» e quella «vittoria sulle concupiscenze» che aveva affermato essere la chiave di volta della costruzione della nuova Italia³³ e invitando i compagni di prigionia a meditare su questi princìpi, il valore dei quali risultava naturalmente rafforzato dall'esempio coerentemente offerto giorno per giorno.

In particolare, circa gli ideali che Lazzati proponeva per il futuro, sono significative le parole di don Giovanni Cielo, che gli fu a fianco per tutto il periodo della prigionia:

«Uno degli argomenti che spesso affrontava era quello della ricostruzione. Diceva che il programma di ricostruire l'Italia doveva svolgersi nell'ambito di una struttura

²⁸ *Agendina*, 16 settembre, AGL, [p. 4]; *ibi*, 22 settembre 1943, [p. 7]

²⁹ *Ibi*, 14 dicembre 1943, [p. 51].

³⁰ *Alla mamma*, 19 gennaio 1944, Carte Stella (cfr. G. Barbareschi - R. Crovi et al., *I cattolici e la Resistenza*, cit., pp. XIV-XV).

³¹ Le lettere sono state pubblicate una prima volta in G. Lazzati, *Il regno di Dio è in mezzo a voi. I. 1943-1952*, Istituto Secolare Cristo Re, Milano 1976 e riedite (inserite per data di stesura tra le pagine che trascrivono l'agendina) in *DL 4, passim*.

³² «Ogni giorno devo assistere a tali spettacoli che avviliscono più delle condizioni stesse, in cui ci troviamo. Il trionfo degli istinti, dell'egoismo senza alcuna capacità di dominarlo, la rivelazione dell'*animalis homo qui non percipit quae sunt spiritus*, ecco quello che con profondo accoramento io devo continuamente constatare, anche se accanto a ciò posso constatare la spirituale efficacia del dolore», in G. Lazzati, *Il regno di Dio è in mezzo a noi*, cit., p. 16.

³³ Si vedano al proposito le testimonianze dei compagni di prigionia raccolte in M. Dorini, *Giuseppe Lazzati. Gli anni del Lager*, cit., pp. 187-235 e quelle inserite nel *DL 33*, pp. 72-126; cfr. anche L. Frigerio, *Noi nei Lager*, cit., pp. 225-233.

che rispettasse la libertà della persona; condannava il regime che voleva inquadrare le persone e che non rispettava la loro libertà. Insisteva per la prospettiva del poi sul rinnovamento personale, parlava dell' "Uomo Nuovo", diceva che una società nuova poteva fondarsi solo su strutture nuove, ma il mutamento di rotta doveva partire dal cambiamento personale. È l' "Uomo Nuovo" che fa la società nuova ed insisteva su questo valore fondamentale»³⁴.

Come si è accennato, è a Sandbostel che Lazzati si confronta con intellettuali di estrazione diversa, arrivando quasi a sperimentare un anticipo delle discussioni che animeranno un paio di anni dopo l'Assemblea Costituente. In effetti, uno degli aspetti che resero particolarmente importante per il futuro del Paese l'esperienza degli internati militari fu proprio questo: a differenza della resistenza armata in patria (nella quale era inevitabile che le divergenze ideologiche si mostrassero con maggiore forza e portassero a strategie e a comportamenti anche aspramente conflittuali) la resistenza nei *Lager* imponeva un confronto che, espresso nelle forme del dibattito, faceva proprie le regole fondamentali della democrazia.

Sotto questo profilo G. Rochat ha opportunamente sottolineato come praticamente nessuno degli internati avesse «alle spalle una militanza antifascista attiva; ma un certo numero di giovani ufficiali, in parte cattolici impegnati, in parte di orientamento liberal-democratico, nei primi mesi di internamento passarono da un antifascismo morale a una rottura consapevole con il fascismo e si diedero molto da fare nel sostenere e organizzare la resistenza nei *Lager*»³⁵. Tale lavoro comune e la costruzione di una vera e propria «società dei *Lager*»³⁶, rappresentò per molti, oltre che un modo per sostenere i più deboli, un primo esperimento di attuazione della dialettica politica democratica.

È però importante sottolineare che, se certamente la condivisione della dura esperienza di prigionia aveva consentito di far emergere alcuni valori comuni, ciò non era avvenuto senza che il confronto tra le diverse impostazioni raggiungesse anche livelli di rispettosa e tuttavia vivace polemica.

³⁴ DL 33, p. 80.

³⁵ Cfr. G. Rochat, *Memorialistica e storiografia sull'internamento*, cit. p. 38; si ritiene che l'osservazione sia sostanzialmente valida anche se undici anni dopo V.E. Giuntella scriveva che tra gli internati a Sandbostel vi erano alcuni che avevano militato in «Giustizia e Libertà», cfr. V.E. Giuntella, *La deportazione come esperienza religiosa*, in G. De Rosa (ed.), *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, cit. p. 302.

³⁶ G. Rochat, *La società dei Lager. Elementi generali della prigionia di guerra e peculiarità delle vicende italiane nella seconda guerra mondiale*, in N. Labanca (ed.), *Fra sterminio e sfruttamento. Militari internati e prigionieri di guerra nella Germania nazista (1939-1945)*, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 127-145.

Come è noto, rievocando diverse volte l'incontro avvenuto nel campo di Sandbostel, A. Natta dedicò a Lazzati parole cariche di ammirazione e di rispetto; in particolare in un'occasione ricordò come episodio particolarmente rilevante «una sorta di seminario» sulla «questione sociale» organizzato dagli internati, a proposito del quale ebbe ad affermare:

«Il tema, ben significativo, era la “questione sociale”, ma al di là del confronto specifico, questo incontro mirava alla ricerca di una convergenza [...] per l'opera comune di liberazione e di rinascita del nostro Paese»³⁷.

Nessun dubbio che la ricerca della convergenza avesse rappresentato per tutti i partecipanti l'obiettivo del “seminario”, ma ciò era avvenuto attraverso un confronto diretto e franco tra i partecipanti, di cui l'Archivio Giuseppe Lazzati conserva un'attestazione molto significativa: si tratta di una *Nota sulla dottrina sociale della Chiesa*³⁸, che Lazzati scrive in difesa e a commento del suo intervento su questo tema³⁹ inserito nel numero 4 della «Campana», il giornale parlato organizzato dai prigionieri⁴⁰. Dalla *Nota* si comprende come, dopo l'intervento di Lazzati – forse inserito all'interno del “seminario” ricordato da Natta o forse all'origine di esso, come pare di intuire da alcuni accenni – due “redattori” di scuola liberale, l'avvocato piemontese Zini-Lamberti e tale Gomez, avessero scritto una lettera al “direttore” E. Allorio⁴¹ per contestare alcune affermazioni fatte da Lazzati.

La replica di Lazzati a questa lettera è molto decisa: egli sostiene infatti che, se fosse stata l'esposizione della dottrina sociale da lui proposta ad essere criticata, non si sarebbe stupito, perché era consapevole di aver dovuto sacrificare molti passaggi; ma le critiche erano dirette alla dottrina in quanto tale e allora era necessario puntualizzare alcuni aspetti attraverso questa *Nota*. Scrive Lazzati:

«[...] anzitutto devo precisare che quando diciamo dottrina sociale della Chiesa diciamo i principi alla luce dei quali vanno risolti i singoli problemi, non la loro so-

³⁷ Cfr. M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 471.

³⁸ Il documento, intitolato esattamente *Nota su: La dottrina sociale della Chiesa* è un manoscritto di 8 pagine (numerata solo sul *recto*) ed è conservato in AGL, 4C0940/01; una minuta dello stesso testo con correzioni è presente nelle Carte Stella.

³⁹ Giuntella ricorda che aveva salvato dalle perquisizioni un'edizione delle *Encicliche sociali della Chiesa* e che l'aveva prestata a Lazzati per preparare il “seminario”, cfr. V.E. Giuntella, *La deportazione come esperienza religiosa*, cit., pp. 302-303.

⁴⁰ Cfr. *DL* 33, p. 49.

⁴¹ Sulla figura e il pensiero di E. Allorio, cfr. C. Consolo (ed.), *L'opera di Enrico Allorio fra teoria generale e sensibilità storica. Atti del convegno. Università di Padova, Sala dell'Archivio Antico, 12 novembre 1999*, Cedam, Padova 2004.

luzione pratica adeguata alle contingenti esigenze del momento storico in cui viviamo. In altre parole la dottrina della Chiesa non è il programma di un partito; con essa ci muoviamo in campo filosofico e precisamente in quella parte dell'etica che è l'etica sociale. È il campo in cui la Chiesa parla a suo diritto, mentre invaderebbe il campo altrui se volesse determinare in ogni singolo momento la corretta soluzione del problema, il che è compito d'altra autorità bastando alla Chiesa che la soluzione sia veramente tale e non sia contraria ai principi morali»⁴².

Poco più avanti aggiunge che egli ha utilizzato nella sua esposizione il vocabolario tecnico delle encicliche della Chiesa, quindi «accusare di inesattezza, di confusionismo, il parlare di fumismi o di equivoci, dimostra o ignoranza di quel pensiero o il volerlo attaccare per partito preso. Che se taluni principi o l'intera dottrina sembrano inaccettabili è buono e onesto metodo scientifico opporre ragione a ragione, dottrina a dottrina»⁴³.

In realtà, prosegue Lazzati, il motivo per cui da parte liberale si è attaccata la dottrina sociale della Chiesa è che essa, nella sua unitarietà, contraddice la frammentazione dell'uomo che invece il liberalismo presuppone, considerando l'economia e la politica svincolate dalla morale:

«Ma la vera ragione del dissenso per il quale, specificatamente nei riguardi del liberalismo, si accusa di incomprendimento la dottrina da me esposta è che, mentre io mi sono sforzato di mettere in luce il carattere di unità della dottrina stessa in forza del quale nessuna attività umana può sfuggire alla legge morale, che è dire può essere avulsa dal fine, si vuole, invece, da parte degli obiettanti più o meno esplicitamente sostenere una indipendenza della economia e della politica dall'etica, il che conduce a un frantumare l'unità fondamentale dell'uomo ridotto ad una successione di momenti ciascuno indipendente, cioè senza unità di fine. E ciò rimane fondamentalmente vero anche se la cosa non si esprime così chiaramente, ma in forma assai brillante e suggestiva. Se, con alcune precisazioni di significato, si può ammettere che la scienza economica è indipendente dalla morale, non lo è affatto e non lo può essere l'attività economica che, appunto, come attività dell'uomo non può sottrarsi alla legge morale costitutiva dell'uomo in quanto tale. Per questo ha senso per me l'espressione "giusto salario" di cui, forse, non si vuole sentir parlare in sede di pura economia, ove solo i fattori economici dell'impresa entrano nella determinazione del salario, ma che deve essere usata quando il salario è rapportato alla persona di chi lo riceve e di chi lo distribuisce, cioè a una sfera di diritti e di doveri che sono precisamente di natura morale. E questo non è, dico ai miei obiettanti che mi permettono così di chiarire un pensiero fondamentale, non è "sistematica confusione di argomenti di scienza e di abbandoni sentimentali" il che essi vogliono soprattutto

⁴² Cfr. *Nota su: La dottrina sociale*, cit., [pp. 1r-1v].

⁴³ *Ibi*, [p. 1v].

e con maggiore energia denunciare, non è “sposare la sollecitudine pietosa al teorema economico ove non è luogo che al teorema economico”; ma è ridurre ad unità l’atteggiarsi molteplice e diverso dell’uomo nelle sue varie manifestazioni, è sentire che l’uomo in nessun momento può e deve cessare di essere uomo. Tono da omelia, codesto? e sia se esso significa convinta esposizione della verità»⁴⁴.

Al di là di ogni possibile considerazione sui contenuti, ciò che prorompe immediatamente da questo testo sono la vivacità, la ricchezza, la passione del confronto tra idee diverse che, seppure manifestatesi tra i reticolati del *Lager*, costituiscono già *de facto* un’esperienza democratica di grande spessore. La chiusura della *Nota* rafforza il significato e il valore di tale osservazione, attestando uno stile che negli anni successivi caratterizzerà Lazzati sia nella breve esperienza politica, sia in quella, ben più lunga, all’interno del mondo accademico e nella vita ecclesiale italiana:

«Ho detto quanto la verità esigeva fosse detto e, lieto se in altra sede si potrà approfondire l’argomento e considerarlo anche nelle realizzazioni concrete proposte da varie tendenze, mi auguro che soprattutto e sempre sia tenuto in onore quel senso di serena oggettività, scevra di pregiudizi, che nella ricerca della verità e del bene è sovrano segno di interiore libertà»⁴⁵.

⁴⁴ *Ibi*, [pp. 2r-2v].

⁴⁵ *Ibi*, [p. 4v].

GUIDO FORMIGONI

LA LEZIONE DI MARITAIN E L'ESPERIENZA DI LAZZATI

Azione cattolica e azione politica

Il nesso tra «azione cattolica» e «azione politica» ha assunto un ruolo non trascurabile come problema della storia d'Italia del dopoguerra, non solo come problema «lazzatiano». Lazzati lo visse come dimensione cruciale della sua testimonianza, e lo affrontò con una consapevolezza critica tale da divenire un protagonista di primo piano in questo delicatissimo campo. Per studiare lo sviluppo di questo tema, credo che occorra partire da una idea non del tutto ovvia, anche se già espressa da alcuni studiosi. La «lezione di Maritain» (evocata dal titolo che mi è stato proposto) venne ascoltata e recepita da Lazzati all'interno di un percorso tipico e particolare, non fu semplicemente acquisita come un modello preconfezionato da applicare alla realtà¹. È quindi soprattutto questo percorso, è l'esperienza di Lazzati, prima e dopo aver conosciuto Maritain, che occorre inizialmente chiarire.

Bisogna premettere che è difficile avere certezze su quando sia avvenuto l'accostamento del giovane studioso milanese alla riflessione del già noto e importante filosofo francese. L'accurata biografia di Malpensa e Parola ci ha dato alcuni elementi in questo senso, che attestano però solo di una conoscenza risalente sicuramente, quanto genericamente, al periodo prebellico². Analogo è quanto emerso peraltro da studi recenti su Dossetti³. Abbiamo invece elementi sicuri della lettura lazzatiana del testo di Maritain del 1940 *De la justice politique*, con la sottolineatura dell'esigenza di dare «il primato pratico a ciò che è vitalmente cristiano su ciò che è nominalmente cristiano»⁴ (tematica importante ai fini della nostra ricerca, come vedremo subito).

Sicuramente, il nome di Maritain non era assente dall'ambiente dell'Università Cattolica degli anni '30, frequentato da Lazzati. L'ampio studio

¹ Intuizione già presente in L. Pazzaglia, *Lazzati Giuseppe*, in F. Traniello - G. Campanini (eds.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. Aggiornamento 1980-1995*, Marietti, Genova 1997, p. 346; N. Raponi, *Lazzati Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma 2005, vol. LXIV, p. 246.

² M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 313-315, dove si citano riferimenti alle opere estetiche maritainiane.

³ Cfr. il bel libro di E. Galavotti, *Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione 1913-1939*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 142-146.

⁴ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 465.

di Maria Bocci ci ha dato diversi elementi conoscitivi in questo senso, ma senza poter risolvere la questione in termini definitivi: i segnali iniziali di una simpatia di Gemelli per Maritain erano evidenti⁵, si era certamente discusso di *Primauté du spirituel*, ma complessivamente appariva più presente il Maritain filosofo puro che non quello di *Humanisme intégral* o di *Questions de conscience*. Di queste opere «democratiche» del filosofo francese non si parlò – a quanto risulta – nella stampa della Cattolica prima o durante la guerra⁶. In effetti, che nel 1945 Gemelli volesse tradurre *Christianisme et démocratie* è notizia interessante, ma è anche questione che si situa ormai in un orizzonte del tutto nuovo, come quello postbellico⁷. Per quanto riguarda il contesto milanese più generale, si può peraltro notare che su «L'Italia» don Primo Mazzolari scrisse un articolo nel 1937 di commento positivo all'opera principale del filosofo francese⁸. Il giornale della curia milanese, del resto, svolse in fondo spesso un ruolo di riferimento per le posizioni cattoliche più distaccate dal regime.

Questo Maritain evolutosi in senso apertamente democratico, i cui testi circolavano nel mondo italiano in lingua francese o in traduzioni parziali, divenne comunque un punto di riferimento amato e importante per la riespressione, da parte di molti ambienti cattolici, di una logica di impegno del cristiano nella storia⁹. Indubbiamente Lazzati, leggendo i suoi testi in un certo momento (collocabile nel passaggio tra la fine degli anni '30 e la guerra), acquisì le categorie maritainiane, le interiorizzò e vi restò da quel momento in poi persuaso e affezionato per tutta la vita¹⁰ (al contrario di Dos-

⁵ M. Bocci, *Oltre lo Stato liberale. Ipotesi su politica e società nel dibattito cattolico tra fascismo e democrazia*, Bulzoni, Roma 1999, pp. 125 e 191.

⁶ Anche se esisteva una mitica copia in francese del volume nella biblioteca universitaria, con dedica autografa a Pio XI, di cui ha narrato Dossetti, dicendo di averla letta subito dopo l'uscita, conservata in prestito e in seguito smarrita: L. Elia - P. Scoppola, *A colloquio con Dossetti e Lazzati*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 33 e 35.

⁷ M. Bocci, *Oltre lo Stato liberale*, cit., p. 257.

⁸ P. Mazzolari, *Con Maritain verso la nuova cristianità*, in «L'Italia», 31 gennaio 1937, citato con ulteriori notizie di contesto anche da J.D. Durand, *Jacques Maritain et l'Italie*, in B. Hubert (ed.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Beauchesne, Paris 1996, pp. 13-28.

⁹ G. Campanini, *Fede e politica 1943-1951. La vicenda ideologica della sinistra DC*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 59 ss.; P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 51 ss.; R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 99-103 e 469-472; R. Papini (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Massimo, Milano 1978.

¹⁰ Si può riguardare, ad esempio, la simpatetica prefazione che egli appose alla traduzione di J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. VII-XII.

setti, che a un certo punto si distanzierà criticamente dal maritainismo). Ma tali categorie non lo indussero a ripensamenti radicali: si innestarono in modo relativamente lineare sulle convinzioni maturate nella propria esperienza precedente, permettendogli di articularle e specificarle meglio. Anticipando qui un discorso che cercherò di precisare, penso che in fondo il filosofo francese fornisca soprattutto un linguaggio e alcune categorie concettuali a Lazzati, per esprimere e sistematizzare intuizioni già in lui maturate negli anni precedenti. Del resto, noteremo anche una certa selettività nell'uso lazzatiano di tale pensiero.

1. La formazione di Lazzati: un'indissolubile unità tra fede e vita

È ancora a quell'esperienza precedente di Lazzati che occorre quindi tornare. Per ricordare che il cristianesimo del giovane studioso era connotato storicamente in un modo chiarissimo. La sua fede personale e profonda era un prodotto della formazione «totalitaria» – nel senso proprio dell'espressione, come venne usata da papa Pio XI – dell'epoca tra le due guerre¹¹. Una formazione strutturata attorno alla nuova centralità della teologia della «regalità di Cristo», riscoperta e affermata come principio innovatore di tutta la realtà personale e sociale. Occorre a questo proposito ricordare il contesto di una grande operazione movimentista, svolta dalla Chiesa nel nostro paese, per tornare a guidare la società di massa, oltre e contro l'apostasia moderna, pur se all'ombra del regime autoritario¹². Un contesto che il giovane Lazzati fece proprio con spontaneità e decisione.

Sono innumerevoli, nei suoi scritti e nei suoi appunti giovanili, i segnali di acquisizione di questa sensibilità formativa. La lotta per ispirare con la fede tutta la vita, il disprezzo del cristianesimo “borghese” individualistico

¹¹ Lo hanno messo in luce F. De Giorgi, *Linguaggi totalitari e retoriche dell'intransigenza. Chiesa, metafora militare e strategie educative*, in L. Pazzaglia (ed.), *Chiesa, cultura ed educazione in Italia tra le due guerre*, La Scuola, Brescia 2003, pp. 85-86; R. Moro, *Pio XI. Il papa dell'Azione Cattolica. Dagli Statuti del 1922 al difficile rapporto con il fascismo*, in E. Preziosi (ed.), *Storia dell'Azione Cattolica. La presenza nella Chiesa e nella società italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 52-55; poi gli studi contenuti in D. Menozzi - R. Moro (eds.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia 2004.

¹² Su tale operazione progettuale, R. Moro, *Il «modernismo buono». La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in «Storia contemporanea» 19/4(1988), pp. 625-718; F. Traniello, *L'Italia cattolica nell'era fascista*, in G. De Rosa (ed.), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III, *L'età contemporanea*, Laterza, Bari-Roma 1995, pp. 257-299.

e formale, l'ascesi spirituale e la moralità rigorosa e controllata¹³. Non solo, Giuseppe Lazzati fu, fin da giovanissimo, un consacrato. Cioè divenne membro di una *élite* che aveva scelto una strada esigente e particolare di adesione convinta e interiorizzata alla fede e di conseguente tirocinio di gruppo, mirato a esprimere un ruolo di fermento, di guida, di trasformazione nella società. Il nuovo nucleo lazzatiano, avviato nel 1939 dopo la separazione dal sodalizio gemelliano, era ispirato anche nel nome alla *Militia Christi Regis*, con linguaggio militare ed evidente centralità della teologia della regalità¹⁴.

In questa esperienza, emerge chiaramente la volontà di costruire un nesso strettissimo tra fede e vita. Egli rifletteva infatti moltissimo in questi anni sulla completezza della missione cristiana di un laico che arrivasse a questo livello di intensità nella sua vocazione: il linguaggio per esprimere questa istanza era soprattutto quello – tutt'altro che scontato a quei tempi – della “sacerdotalità” del laico, partecipe di tutti i compiti attribuiti dalla Scrittura alla figura del Cristo, re, profeta e sacerdote¹⁵.

Tali istanze investivano tutta la realtà, quindi anche la dimensione sociale e politica, certamente. In un articolo del 1939 su «Gioventù italiana», a commento di un libro di mons. Grazioso Ceriani, Lazzati sottolineava come i cristiani dovessero discolarsi dall'accusa, a volte fondata, di aver proposto un cristianesimo inefficace dal punto di vista sociale¹⁶. In un breve articolo sull'«Azione giovanile», qualche anno dopo, ricordava l'anniversario della presunta venuta di Pietro a Roma secondo quanto narrato da Eusebio di Cesarea, per affermare un orgoglio della romanità che si riassumeva nella guida della Roma cristiana sulla civiltà universale¹⁷.

Nei fondamentali incontri di casa Padovani, svoltisi probabilmente a partire dall'ottobre 1941 – di cui notoriamente non conosciamo i contenuti se non per la via indiretta di testimonianze – i temi della rifondazione dello

¹³ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 134-136; cfr. anche V. Sesti, *Giuseppe Lazzati, l'itinerario spirituale di un cristiano*, NED, Milano 1992.

¹⁴ Su tutto il percorso lazzatiano dall'adesione ai gemelliani Missionari della Regalità fino alla fondazione dei *Milites Christi Regis*, M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 133-154 e 349-460; sull'uso della metafora militare nel cattolicesimo dell'epoca: F. De Giorgi, *Linguaggi militari e mobilitazione cattolica nell'Italia fascista*, in «Contemporanea» 5/2 (2002), pp. 253-286.

¹⁵ Cfr. A. Oberti, *Lazzati. Tappe e tracce di una vita*, AVE, Roma 2000, pp. 55-56. Ebbe un impatto decisivo, ad esempio, la riflessione del teologo milanese don Gaetano Corti (G. Corti, *Fede e vita*, La Favilla, Milano 1941, che raccoglieva meditazioni tenute alla “quattro giorni” di Verbania della GIAC).

¹⁶ G. Lazzati, *Ciò che insegnano gli orientamenti teologici nel Novecento*, in «Gioventù italiana», aprile 1939.

¹⁷ G. Lazzati, *Motivi 1942*, in «L'Azione giovanile» 33/1(1942).

Stato si collocavano in questa stessa luce. Solo recentemente siamo venuti a conoscenza di alcune relazioni introduttive di don Carlo Colombo a questi incontri, che indicavano l'esigenza di prospettarsi un ordine nuovo, tra persona, comunità e giustizia sociale. In questo ambito, la Chiesa doveva salvaguardare il senso di una carità eccedente la giustizia, pur concludendo classicamente il teologo di Venegono:

«Alla Chiesa non interessa il tipo di organizzazione politica, purché rimangano saldi i valori e l'organizzazione naturale essenziale delle società»¹⁸.

All'inizio del 1943, in questa linea, Lazzati pubblicava un commento sull'«Azione giovanile» al cruciale radiomessaggio pacelliano del Natale 1942. L'articolo ha un suo interesse, non essendo affatto un banale commento routinario. Lo schema di riflessione era chiaro: occorre «riaffermare la nostra volontà di dedizione alla causa cui ci siamo votati, il trionfo del Regno di Cristo». E per fare diventare «coscienza viva» quei principi, per realizzare la «tranquillità nell'ordine» di cui agostinianamente parlava il papa, era necessaria anzitutto la conversione interiore. In questa direzione, era quindi definito insostituibile il ruolo della gerarchia, e dell'Azione Cattolica sua collaboratrice. Ma non ci si fermava qui:

«Sarebbe infatti dimezzare il Cristo ridurre la sua dottrina e quindi la pratica della mia vita a qualcosa di staccato dai grandi problemi della convivenza sociale. Avere sensibilità per questi problemi, prevederne la sicura soluzione nella chiara dottrina della filosofia cristiana è dovere per chi voglia far sentire il profondo valore umano del cristianesimo e ad esso convertire gli uomini tutti».

Dichiarazione altamente impegnativa, insomma, in vista di una trasformazione complessiva della realtà, anche se per il momento senza seguito operativo: diffondere il messaggio e studiarlo, erano le sole conseguenze pratiche immediate di questa impostazione¹⁹. Poco più avanti, nel giugno del cruciale 1943, Lazzati teneva una relazione al convegno regionale dei Laureati cattolici, dedicata al contributo della cultura al rinnovamento spirituale della società: la sua disamina era seria, identificando gli errori della cultura che avevano distaccato la società da Cristo e quindi portato anche alle guerre. La risposta a questa situazione era in sostanza molto

¹⁸ A. Parola, *Pensare la ricostruzione. Gli incontri di casa Padovani*, in A. Melloni (ed.), *Giuseppe Dossetti. La fede e la storia*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 275-279. Inquadra tali incontri in modo articolato nella formazione spirituale e vocazionale dei membri del gruppo V. Peri, *La Pira, Lazzati, Dossetti. Nel silenzio la speranza*, Studium, Roma 1998, pp. 61-114.

¹⁹ G. Lazzati, *La nostra risposta*, in «L'Azione giovanile» 34/2(1943).

netta: «È necessario il risplendere di un cristianesimo integrale»²⁰. Torniamo quindi all'idea di una fede totale, capace di trasformare il mondo.

2. Distinguere tra Chiesa, AC e politica

Se questa è la cifra fondamentale del cristianesimo lazzatiano, si può notare però che proprio il quadro in cui egli cominciò a esercitare la sua responsabilità pubblica, dirigendo la Gioventù cattolica milanese, forniva occasione a una riflessione attenta sul ruolo della politica in questa spinta alla trasformazione cristiana della realtà. La tesi della distinzione tra Chiesa, AC e politica non poteva che radicarsi nella complessa navigazione tra le secche di un regime autoritario, con tendenze al totalitarismo. Lazzati compì – è inutile e scorretto sottovalutare questo aspetto – il suo «lungo viaggio attraverso il fascismo» con apparente acquiescenza personale (si ricordi il giuramento dei professori universitari e l'iscrizione al Partito nazionale fascista), pur nell'ipotizzabile distacco interiore²¹. E anche la sua GIAC milanese visse in un contesto di indubbio ossequio e di approvazione nei confronti del regime, almeno fino alla guerra, ma tutto sommato anche a guerra iniziata²².

Ma è bene notare due caratteristiche di questo “consenso”: il primo è il tendenziale annacquamento dell'ideologia del regime in un orizzonte nazionale-patriottico. Sui fogli della GIAC da lui diretta, soprattutto «L'Azione giovanile», settimanale della federazione, troviamo soprattutto un patriottismo che plaudiva per i successi internazionali (presunti) dell'Italia dell'epoca: appoggiare entusiasticamente la guerra d'Etiopia e quella di Spagna, proporre preghiere per la vittoria delle armi italiane nel 1940, erano certo

²⁰ Un resoconto del convegno fu pubblicato su «L'Italia» del 4 giugno, cfr. E. Mauri, *Lazzati alla guida della Gioventù cattolica milanese* (Dossier Lazzati, 14), AVE, Roma 1988, p. 90; gli stessi temi furono rilanciati in G. Lazzati, *Pedagogia divina*, in «L'Italia», 13 luglio 1943.

²¹ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 320-323. È certo che all'accettazione dei vincoli del regime fece riscontro una progressivamente chiara opposizione interiore, che si esprimeva anche esternamente nelle occasioni personali e private, come da molte testimonianze risulta (ad esempio, cfr. P. Zerbi, *Giuseppe Lazzati presidente diocesano della Gioventù di AC*, AVE, Roma 1989, pp. 11-12 e 26, che si riferisce particolarmente ai primi anni di guerra, quando conobbe Lazzati).

²² Rinvio per schematici cenni interpretativi a G. Formigoni - G. Vecchio, *L'Azione cattolica nella Milano del Novecento*, Rusconi, Milano 1989, pp. 76-84. Per una icastica manifestazione di questo atteggiamento, cfr. *Milano accoglie trionfalmente il fondatore dell'Impero*, in «L'Azione giovanile», 8 novembre 1936.

scelte conformiste dal punto di vista ideologico²³. Ma tese a mettere sempre in luce il valore della nazione e delle istituzioni nazionali, prima che i meriti del regime e men che meno della sua ideologia. Del resto, Lazzati lo ricorderà in uno dei suoi scritti autobiografici successivi: egli faceva parte di una generazione che aveva ormai del tutto superato la frattura risorgimentale tra cattolici e Stato nazionale e coltivava un senso sobrio ma fiero dell'unità della patria, per cui i suoi familiari avevano sofferto nel dramma della prima guerra mondiale²⁴. Troviamo però poi sulle pagine del settimanale anche ricorrenti polemiche contro il paganesimo nazista²⁵, oltre a forti e decise sottolineature delle parole di Pio XI contro il razzismo²⁶, quasi che si dovesse mettere in guardia il regime "italiano" dal prendere direttive, internazionali e interne, compromettenti.

Il secondo aspetto è che Lazzati, pur ospitando sulla stampa associativa articoli del tenore sopra ricordato, non si esprimeva mai in prima persona in questa direzione: teneva nel suo ruolo di presidente una linea di rigorosa dedizione a contenuti di tipo spirituale, formativo e organizzativo. Al massimo, insistendo appunto sui nessi fede-vita, in forma essenziale e del tutto apolitica. Dobbiamo interpretare questo fatto come uno schermo al possibile condizionamento più marcato da parte del clima politico dell'epoca nei confronti dell'attività associativa?

Si deve collegare questa osservazione al ricordo di altri aspetti essenziali della sua biografia in questo periodo. In primo luogo il fatto decisivo secondo cui – almeno a partire dal 1937-38, a stare ai suoi appunti spirituali – egli sottolineava in modo crescente gli aspetti interiori della battaglia per il Regno di Cristo da costruire²⁷. Meno attivismo e più interiorità; più attenzione formativa e un crescente distacco dalla dimensione di massa

²³ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 221, 233 e 265.

²⁴ G. Lazzati, *Trent'anni di costituzione*, ora in Id., *Laici cristiani nella città dell'uomo. Scritti ecclesiali e politici 1945-1986*, a cura di G. Formigoni, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 247.

²⁵ *Cattolicesimo e nazionalsocialismo*, in «L'Azione giovanile», 25 giugno 1936.

²⁶ Il 7 agosto 1938 «L'Azione giovanile» riportava in prima pagina con grande enfasi un resoconto diretto e dettagliato delle parole di Pio XI al collegio di Propaganda Fide. Il solo razzismo permesso, così si era espresso il papa, era «quello della razza umana»: e continuava: «ci si può quindi chiedere come mai, disgraziatamente, l'Italia abbia sentito il bisogno di andare a imitare la Germania». Cadendo subito prima del divieto alla stampa cattolica di trattare questi temi, rilanciare questo intervento fu una scelta indubbiamente non neutrale.

²⁷ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 383. Questa sottolineatura emergerà in pubblico con cristallina chiarezza negli scritti del 1945, come l'opuscolo *...e tu, vuoi?*, La Favilla, Milano 1945 (cfr. i brani ora ripubblicati in G. Lazzati, *Laici cristiani nella città dell'uomo*, cit., pp. 44-46).

della riconquista cattolica della società. Il secondo elemento importante è la formazione culturale e scientifica a contatto con i Padri della Chiesa e quindi con una esperienza cristiana che si era sviluppata in un ambiente culturale solido e affermato come quello classico, cercando nuovi equilibri con la cultura dell'epoca, ma prima di ogni condizione di "cristianità" costituita²⁸. Un testo come l'*A Diogneto* gli era già caro e rappresentava certo uno stimolo a interpretare l'incarnazione della fede sulla lunghezza d'onda della dimensione "paradossale" della cittadinanza cristiana²⁹. Non dimentichiamo nemmeno, sull'onda di questa evoluzione spirituale e intellettuale, che già nel 1943 egli utilizzava la categoria dell'«unità dei distinti», in una riflessione sui rapporti tra fede e cultura³⁰. Il terzo passaggio rilevante fu la costruzione, fin dal 1940-1941 di una propria visione del ruolo pastorale dell'Azione Cattolica giovanile, abbastanza diversa da quella della presidenza nazionale di Luigi Gedda (con cui ebbe specifiche tensioni), in quanto imperniata sulla "qualità" di un nucleo di "apostoli" a servizio della pastorale educativa della Chiesa tra i giovani, piuttosto che su una dimensione di massa³¹. Questi elementi contarono molto nello spiegare la sua prudenza rispetto a qualsiasi dimensione esteriore e istituzionale di "cattolicizzazione" della realtà, quale quella che molti ambienti ecclesiali italiani prospettavano, nell'illusione di poter utilizzare gli appigli forniti dal regime autoritario.

Insomma, il suo problema "politico" era far veleggiare l'organizzazione, all'ombra delle esili barriere protettive del Concordato, per tenerla autonoma il più possibile dalla pervasività del totalitarismo politico, nella sua formazione capillare di "apostoli". E non è un caso che egli negli anni successivi considererà sempre ovvia una posizione magisteriale, maturata negli anni '30 con ripetuti interventi di Pio XI (e poi anche del segretario di Stato Pacelli), attenta a mantenere l'AC prudentissima sull'esposizione politica e anche a circoscrivere il peso della politica nella formazione dei credenti dediti all'"apostolato", senza far cadere su nessuna posizione politica il crisma di via privilegiata per i cattolici. Lo slogan che doveva rimanere classico era: «Non politica, non economia, dico perfino non cultura, ma

²⁸ Cfr. in questa direzione L.F. Pizzolato, *Lo studioso di letteratura cristiana antica*, in A. Oberti (ed.), *Giuseppe Lazzati. Aspetti e momenti di una biografia*, AVE, Roma 1994, pp. 131-144; Id., *Fede e cultura in Giuseppe Lazzati. Relazione introduttiva*, in Id. (ed.), *Fede e cultura in Giuseppe Lazzati*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 13-17; M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 278-280.

²⁹ *Ibi*, p. 341.

³⁰ E. Mauri, *Lazzati alla guida della Gioventù cattolica milanese*, cit. p. 90.

³¹ *Ibi*, pp. 83-88. Cfr. poi anche M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 385-396.

prima di tutto formazione cristiana della vita individuale»³². Una peculiare «scelta religiosa», *ante litteram*, potremmo dire. Che venne ripresa e rilanciata anche a Milano, all'ombra dell'impostazione dell'abate benedettino Schuster, che dalla cattedra di Ambrogio instaurò con il giovane presidente della GIAC un rapporto paterno di grande benevolenza e sostegno³³.

A questo riguardo, mi chiedo come sia stato possibile a una studiosa come Maria Bocci scrivere a proposito del Lazzati di quest'epoca che «è davvero arduo differenziarlo dal clerico-fascismo»³⁴. Incomprensione radicale, temo. Perché di clerico-fascismo si può parlare o per i gruppi portati a costruire una esplicita sintesi ideologico-politica di fede cristiana e ideologia fascista, oppure – in un modo estensivo che può essere addirittura discutibile – per quegli ambienti che intesero provare a “cristianizzare” il regime autoritario (o almeno si illusero di poterlo fare), piegandolo al servizio della profonda e ineluttabile tradizione e anima cristiana della nazione italiana. Accenti di questo tipo erano sconosciuti sull'«Azione giovanile» e men che meno furono mai usati da Lazzati. Il cui approccio alla questione, fino allo scoppio della guerra, si può casomai inscrivere propriamente nella categoria dell'«afascismo»³⁵.

3. Azione cattolica e politica tra il 1943 e il 1947

E qui arriviamo alla prima manifestazione esplicita di una riflessione lazzatiana sul nesso tra azione cattolica e azione politica. È da collocare nel frangente del luglio 1943, con il crollo del regime e il primo ancora acerbo aprirsi di una agitazione democratica nel Paese. Il comunicato ufficiale

³² Dal discorso del 6 luglio 1922, citato in G. Martina, *L'ecclesiologia prevalente nel pontificato di Pio XI*, in A. Monticone (ed.), *Cattolici e fascisti in Umbria (1922-1945)*, Il Mulino, Bologna 1978, p. 230. E in seguito: «L'Azione Cattolica non è di ordine materiale ma spirituale, non di ordine terreno ma celeste, non politico ma religioso» (Lettera al cardinale Bertram del 1928, in A.M. Cavagna, *Pio XI e l'Azione Cattolica italiana*, La Cardinal Ferrari, Roma 1929, p. 49).

³³ A. Oberti, *Schuster e Lazzati. Note, appunti, testi* (Dossier Lazzati, 7), AVE, Roma 1994, pp. 65ss.

³⁴ M. Bocci, «Aristocratici dello spirito». *A proposito di alcune pubblicazioni sui cattolici democratici*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 1444.

³⁵ Come delineata originariamente da R. Moro, *Afascismo e antifascismo nei movimenti intellettuali di Azione Cattolica dopo il '31*, in «Storia contemporanea» 6/4(1975), pp. 733 ss. (tale categoria comporta infatti «un atteggiamento di adesione al regime ma senza identificazione alcuna»).

della Direzione diocesana milanese di AC riaffermò la propria fedeltà a un «programma di azione religiosa mirante a stabilire nella pratica convinta della Fede e della vita cristiana il maggior numero di cittadini, che in questo modo solamente divengono elementi capaci di solida costruzione sociale»³⁶. Ma che la linea non fosse ovvia e che ci fosse stata una certa discussione sulle sue implicazioni è dimostrato dalla nota lettera di Lazzati del 6 agosto, inviata al presidente diocesano degli Uomini cattolici Testori, proprio per chiarire le idee esposte rapidamente in quella discussione. Egli negava di aver voluto screditare l'azione politica (che definiva anzi «una strada necessaria a battersi per la diffusione del regno di Cristo»). Sottolineava però la diversità di vocazione e finalità tra un'Azione Cattolica intesa in senso proprio (non confusa con una generica «azione dei cristiani») e la specifica attività politica, volta appunto al servizio dell'«avvento sociale del regno di Cristo». E ribadiva che il compito dell'AC era quello di «umile scalpellino» che prepara le «pietre vive» (cioè le persone) per tale diverso e impegnativo compito architettonico e costruttivo: non bisognava confondere, ma nemmeno rischiare di «svuotare» l'AC in quel delicato momento in cui un fascino nuovo della politica poteva far presa. Ed è notevole che egli dicesse che questa chiarezza era stato proprio un portato della storia ventennale precedente, che aveva permesso «la conquistata nozione (e parziale realizzazione) del concetto di AC»³⁷.

Il suo punto di vista era quindi propriamente quello della difesa dell'originalità ecclesiale e vocazionale dell'AC. Del resto, c'erano stati fermenti di discussione su questo argomento fin dalla primavera del 1943 nei vertici dell'AC nazionale, e in particolare in quell'Ufficio studi dell'ICAS che era stato attivato proprio per preparare discretamente il futuro, con la responsabilità di Vittorino Veronese. La linea assunta era analoga a quella di Lazzati a Milano: occorreva stare molto attenti a non svuotare l'AC, mostrare prudenza nell'appoggiare militanze clandestine di cattolici, ma nutrire anche rispetto e attenzione per il problema della «preparazione» del futuro servizio politico³⁸. Studi recenti hanno dimostrato come le posizioni di attesa e difesa dell'identità dell'AC non fossero assenti nemmeno nella GIAC

³⁶ Cit. in G. Formigoni - G. Vecchio, *L'Azione cattolica nella Milano del Novecento*, cit., p. 91.

³⁷ Il testo integrale in G. Lazzati, *Pensare politicamente*, vol. 1, *Il tempo dell'azione politica. Dal centrismo al centro-sinistra*, AVE, Roma 1988, pp. 44-45. Cfr. anche il suo commento alla dichiarazione di mons. Evasio Colli, Direttore generale dell'AC, pubblicato in «L'Azione giovanile», 10 agosto 1943.

³⁸ Archivio dell'Azione Cattolica Italiana [d'ora in poi AACI], Fondo Icas, Libro verbali 1943.

nazionale, ad opera della penna del presidente Luigi Gedda³⁹. Anche se, dopo il 25 luglio, lo stesso Gedda aveva già tentato di proporre l'uso dei suoi giovani come quadri già formati rispetto al governo Badoglio (con uno spunto molto rivelatore di un certo tipo di approccio alle questioni urgenti del momento)⁴⁰.

Queste posizioni del 1943 furono comunque sviluppate e approfondite, da parte di Lazzati, in un lungo appunto manoscritto nel periodo di prigionia nei Lager tedeschi su un quaderno, pubblicato già da tempo⁴¹. Il giovane studioso partiva qui dal «fine a cui mira l'azione politica nella costruzione e nella guida dello Stato e cioè: lo sviluppo della persona umana», definendo lo Stato «un mezzo» in questa direzione. Ritornava quindi alla metafora della costruzione architettonica: l'integrazione tra le persone umane è possibile se tutti sono disponibili ad abbandonare il proprio piacere ed egoismo. Le pietre hanno insomma bisogno di uno scalpellino, altrimenti non si integrano tra loro, siccome l'uomo arriva alla perfezione solo con un elemento di grazia divina. «Far vivere gli uomini in Grazia» è compito proprio della Chiesa, la quale in ogni stagione si dà l'organizzazione migliore a questo fine. Essendo in corso una «offensiva laicista» che mirava a separare la fede dalla vita, occorreva mobilitare i laici alla «collaborazione all'apostolato gerarchico». Se «in una certa misura» tutti i cristiani partecipano al «munus apostolicum» (in forza del Battesimo, notazione non banale), più precisamente lo fa chi scopre la vocazione dell'Azione Cattolica, sosteneva Lazzati. Era importante per i credenti partecipare al lavoro della vita politica, ma che l'Azione Cattolica svolgesse bene il suo compito era da ritenere un sostegno imprescindibile. Il che implicava una chiara distinzione:

«È infatti necessario che chi si presenta ad annunciare il Regno di Dio non sia veduto sotto veste politica; sarebbe questa, tale presentazione da impedire il successo

³⁹ F. Piva, *La Gioventù cattolica in cammino. Memoria e storia del gruppo dirigente (1946-1954)*, Franco Angeli, Milano, pp. 119-125. Cfr. l'intervento di Gedda al Consiglio centrale della GIAC del 20 giugno 1943: richiamando recenti incidenti in cui alcuni giovani di AC erano stati arrestati, sosteneva: «AC rispecchia azione della Chiesa, ne segue lo stile e la competenza. Raccomandazione del papa nella "Cum proxime exeat". Chi ha funzioni rappresentative nell'AC la coinvolge, operando contrariamente a tali direttive: bisogna rinunciare a un proprio diritto per servire un maggior dovere. Altra cosa da evitare è che si approfitti delle sedi e manifestazioni nostre per trattare argomenti di carattere politico» (AACI, Fondo GIAC, Consigli superiori, cart. 17).

⁴⁰ T. Sala, *Un'offerta di collaborazione dell'AC al governo Badoglio (agosto 1943)*, in «Rivista di storia contemporanea» 1/4(1972), pp. 517-533.

⁴¹ M. Dorini, *Giuseppe Lazzati. Gli anni del Lager (1943-1945)*, AVE, Roma 1989, pp. 175-185.

del suo lavoro giacché non v'è forza che turbi la serenità del giudizio e la tranquillità dell'animo innanzi ai massimi problemi quanto la passione politica».

Altro problema era invece quello dei ruoli dei singoli: l'appartenenza possibile di un membro dell'Azione Cattolica a un partito non era affatto esclusa, sosteneva Lazzati, mentre «resterà invece inopportuno occupare posti direttivi dell'una e dell'altra parte contemporaneamente, giacché questo sarebbe appunto contrario a quanto si è stabilito in linea di principio». I passaggi dall'AC alla politica sarebbero stati invece piuttosto auspicabili.

L'approccio lazzatiano continuò su queste linee anche nel dopoguerra. Temi analoghi a quelli già qui richiamati erano presenti nel libretto *Il fondamento di ogni ricostruzione*, pubblicato nel 1947, ma notoriamente frutto di riflessioni e approfondimenti precedenti. La vera «civitas hominis» poteva essere costruita solo togliendo il peccato, il che sarebbe stato frutto soltanto della grazia del Cristo. «Il problema urgente ed essenziale è, dunque, proprio e solamente quello di questa cristificazione dell'uomo», in quanto il cristianesimo è «vivere in Cristo», sviluppando la conoscenza e la volontà umana, a partire da questo rapporto intimo e personale⁴². Se non c'è questa vita, il cristianesimo è mistificazione e caricatura. Ed ecco le conclusioni: «...se il materiale da costruzione è rovinato in partenza, non si costruirà a rovina?». Il che non era una recriminazione generica, ma si accompagnava a un'autocritica forte rispetto al dramma storico dell'epoca precedente: «Non saremmo giunti dove siamo se fossimo stati veri cristiani»⁴³.

Su queste linee stava il compito fondamentale della Chiesa (e ancora una volta dell'AC al suo interno), scriveva egli parallelamente in un articolo su «Vita e Pensiero». Si trattava di «formare l'uomo nel senso più pieno della parola», cioè fino alla completezza della dimensione cristologica. Naturalmente, la centralità dell'aspetto religioso (formazione e conquista delle anime) non implicava «soprannaturalismo», cioè «inumano disprezzo della natura». Notava quindi egli che il nuovo contesto storico favoriva l'azione laicale: «quello che i recenti Statuti hanno sottolineato è una più viva responsabilità dei laici». E a proposito citava ancora l'*A Diogneto*, per auspicare un superamento della frattura per cui la Chiesa era stata vissuta come questione propria soltanto della gerarchia. Siccome il cristianesimo deve vivere nelle diverse «cristianità» adeguate al loro tempo, occorre un duplice movimento: «l'influsso del Cristo dalla Gerarchia giunge, capillarizzandosi,

⁴² G. Lazzati, *Il fondamento di ogni ricostruzione*, Vita e Pensiero, Milano 1947, pp. 59-61.

⁴³ *Ibi*, pp. 85-86.

nel mondo», ma dall'altra parte deve darsi una «permeazione cristiana delle progredienti conquiste umane in ogni campo dell'umana attività», per cui i laici si devono fare «ambasciatori» delle «richieste man mano avanzate dall'uomo»⁴⁴.

L'evoluzione del dibattito nell'AC nazionale aveva nel frattempo mostrato qualche significativa oscillazione. Nel novembre 1944 – in una riunione del consiglio centrale della GIAC – Gedda aveva ad esempio affermato che «è necessaria un'azione positiva, che consiste nella educazione dei cattolici affinché vedano la politica come impostazione morale della vita e quindi colgano subito le deviazioni e i pericoli che ci sono nei partiti di sinistra». Anche se ribadiva poi, in un secondo intervento nel dibattito, che «nei confronti della politica e del sindacato il nostro è un lavoro indiretto»⁴⁵. In questa linea, preoccupata per la tenuta del fronte cattolico, il presidente nazionale dopo la Liberazione iniziò a insistere sui «doveri dei cattolici nell'ora presente», prefigurando una più forte esposizione politica, con una certa rimozione dell'eredità fascista e una sottovalutazione dell'«addestramento alla dialettica democratica»⁴⁶. In occasione delle elezioni per la Costituente, si affacciò addirittura la tesi secondo cui – dato il momento eccezionale e i nessi con la concezione del mondo e dell'uomo in gioco – l'AC avrebbe potuto presentare proprie liste (più una ipotesi di scuola, come apparve subito, che un reale progetto, ma comunque indicativa di una mentalità): come è noto, alla fine si ripiegò sulla richiesta alla DC di candidare alcuni dei dirigenti dell'AC nelle liste del partito⁴⁷. In seguito, i commenti alla campagna elettorale, anche quelli riservati che circolavano all'interno della GIAC, insistevano sulla «nota soprannaturale» dell'intera azione svolta e sulla distinzione tra attività dei singoli membri e attività associative⁴⁸.

Nel cruciale biennio successivo, dopo il rinnovamento statutario del 1946 e l'avvio di una nuova stagione di responsabilità laicale, il confronto interno all'AC crebbe vivacemente. C'era sintonia tra Lazzati e il nuovo presidente nazionale dell'AC Veronese, che fin dalla sua nomina aveva sostenu-

⁴⁴ G. Lazzati, *L'Azione cattolica nella ricostruzione*, in «Vita e Pensiero» 30(1947), pp. 430-433.

⁴⁵ AACI, Fondo GIAC, Consiglio centrale, cart. 17, Libro verbali, riunione del 17-18 novembre 1944.

⁴⁶ F. Piva, *La Gioventù cattolica in cammino*, cit., pp. 77-84.

⁴⁷ M. Casella, *Cattolici e Costituente. Orientamenti e iniziative del cattolicesimo organizzato (1945-1947)*, ESI, Napoli 1987, pp. 160-183.

⁴⁸ «Relazione dell'attività svolta dalla Gioventù italiana di Azione cattolica in preparazione delle elezioni per l'assemblea costituente», s.d., ma luglio 1946, AACI, Fondo GIAC, Attività politica, cart. 5, fasc. 2.

to pubblicamente la scelta dell'AC di mantenere compiti formativi e responsabilità diverse dalla politica⁴⁹. Non a caso, Lazzati era stato in predicato di venir nominato presidente nazionale della GIAC, proprio nell'ottobre del 1946, ma l'ipotesi non si realizzò: qualcuno ha sostenuto che fosse stata proprio l'uscita in pubblico del gruppo dossettiano con la fondazione di «Civitas Humana» a causare un contraccolpo⁵⁰, anche se certamente lavorò l'opposizione esplicita di Gedda, che riuscì a far passare al suo posto Carlo Carretto⁵¹. L'AC si reggeva di fatto sulla struttura policentrica dei "rami" e quindi, con i due rami maschili di massa controllati dalle posizioni geddiane, che godevano di qualche influsso anche nei rami femminili (più tra le Donne che nella GF), le posizioni del presidente rischiavano essere un po' isolate, venendo sostenute spesso solo dai dirigenti dei movimenti intellettuali. Nei settori dell'AC controllati da Gedda, avevano preso forza posizioni che miravano a una decisa esposizione pubblica dell'associazione, arricchite di pressioni per una correzione di rotta della DC, cui si rimproverava soprattutto la persistenza dell'alleanza antifascista⁵². Tanto per citare un passaggio in questa direzione, il vicepresidente Emilio Colombo al consiglio centrale nel dicembre del 1946, notava che si era «affievolito» lo slancio per la DC, e rilanciava: «Il cattolico oggi non può cercare il minor male, ma sentirsi impegnato a realizzare un cristianesimo integrale»⁵³. Lo stesso Veronese notava in una riunione della Giunta centrale che «una quantità di cause contingenti [...] hanno portato a una erosione della posizione di centro della DC. Ciò ha compromesso l'unità dei cattolici». Su questa linea, Gedda rilanciò tra gennaio e marzo del 1947 l'idea di una sorta di Unione elettorale, che coordinasse i cattolici oltre la DC: ottenne però molte critiche su questa ipo-

⁴⁹ F. Malgeri, *La presenza di Vittorino Veronese nell'AC e la rinascita democratica del dopoguerra*, in AA.VV., *Vittorino Veronese. Un laico nella Chiesa e nel mondo. Atti del convegno di studi promosso da l'Istituto Internazionale J. Maritain, l'Istituto Luigi Sturzo e l'Istituto Paolo VI di Roma, Roma, 7-8 maggio 1993*, AVE, Roma 1994, p. 25.

⁵⁰ Cfr. il vecchio C. Falconi, *Gedda e l'Azione Cattolica*, Parenti, Firenze 1958, p. 144; ripreso in S. Magister, *La politica vaticana e l'Italia 1943-1978*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 80.

⁵¹ La notizia di un «dossier» di Gedda al papa contro Lazzati in F. Piva, *La Gioventù cattolica in cammino*, cit., pp. 151-152. Su tutta la vicenda, nuove carte dell'archivio Veronese sono utilizzate da A. Oberti, *Lazzati. Tappe e tracce di una vita*, cit., pp. 109-118.

⁵² Su questa stagione sono ricchi di documentazione gli studi di M. Casella, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-'45)*, Studium, Roma 1984; Id., *Azione cattolica e Democrazia cristiana al tempo del centrismo (1947-1953)*, ora in Id., *L'Azione cattolica nell'Italia contemporanea (1919-1969)*, AVE, Roma 1992, pp. 493-522.

⁵³ AACI, Fondo GIAC, Consigli superiori, cart. 18, Verbale della riunione del 14-16 dicembre 1946.

tesi, mentre mons. Urbani chiuse il dibattito confermando la linea dell'unità attorno alla DC⁵⁴. Ma sintomi di queste istanze si diffusero ancora nei mesi successivi. Ad esempio, Carretto in una riunione del Consiglio centrale della GIAC del giugno del 1947 muoveva un appello per una formazione più battagliera dei 400.000 giovani dell'AC. La logica era così esposta:

«Mettersi su questa strada significa tentare un'avventura pedagogica di eccezionale importanza. Significa cioè sentirsi in grado di risolvere alla base l'educazione integrale delle generazioni cristiane, significa costruire l'interiorità e la santità della gioventù non in un ipotetico mondo creato dalla fuga della realtà che ci circonda, ma nella stessa realtà del mondo in cui viviamo; significa insomma santificarci santificando la politica, il sindacale, la scuola, la casa, il lavoro, il campo, la sposa, il teatro, la professione, l'arte: "tutto è vostro ma voi siete di Cristo"»⁵⁵.

In sede storiografica, Francesco Malgeri ha parlato dell'emersione di una sorta di «complesso di superiorità» dell'AC nei confronti della DC dopo il 2 giugno⁵⁶. Solo dopo la rottura degasperiana con le sinistre del maggio 1947, tale pressione tornò a convergere attorno alla DC, mostrando peraltro un'accentuazione anticomunista e una nuova sensibilità per il numero e per l'organizzazione di grandi adunate di massa, quasi in chiave di preparazione delle forze per la successiva campagna elettorale⁵⁷. Le preoccupazioni per il modo corretto con cui impostare questo sforzo di rinnovamento cristiano erano del resto diffuse in alcune aree della stessa AC, come ad esempio la rivista dei laureati cattolici, su cui si scriveva:

«C'è evidentemente un imperialismo cattolico [...] che deve essere evitato proprio perché esso è contrario al metodo dell'azione politica che è metodo di libertà e non norma di verità. Così gli uomini di un partito politico non devono pensare di fare del loro proselitismo un apostolato cattolico»⁵⁸.

4. Il nuovo punto di vista del Lazzati "politico"

Nelle posizioni lazzatiane, comunque, assieme alla difesa dell'originalità del compito dell'AC, emergeva parallelamente il forte investimento su

⁵⁴ AACI, Fondo Presidenza generale, VI, cart. 9, Verbale della riunione del 18 marzo 1947.

⁵⁵ AACI, Fondo GIAC, Verbale della riunione del Consiglio centrale del 21-22 giugno 1947.

⁵⁶ F. Malgeri, *Chiesa, cattolici e democrazia. Da Sturzo a De Gasperi*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 263.

⁵⁷ M. Casella, *18 aprile 1948. La mobilitazione delle organizzazioni cattoliche*, Congedo, Galatina 1992, pp. 79ss.

⁵⁸ F. d'Arcais, *Azione cattolica e azione politica*, in «Studium», aprile 1947, p. 124.

un'azione politica profondamente rinnovatrice. Lazzati sviluppò progressivamente questo secondo aspetto del problema, che lui percepiva come profondamente coerente con il primo, riflettendo dal nuovo punto di vista di un politico ormai impegnato, eletto alla Costituente, che cominciava a sentirsi uomo "di partito". La vicenda dei *Lager* gli aveva lasciato l'imprinting di una decisa scelta antifascista e soprattutto un'incomprimibile esigenza di libertà interiore cristiana⁵⁹. A questo si aggiungeva la lettura della situazione postbellica che faceva nascere l'intenzione di lavorare per una profonda innovazione e discontinuità con il passato. Una «fase di civiltà» era terminata (si leggeva in un suo manoscritto sulla Costituente)⁶⁰. L'ansia spirituale della realizzazione del Regno spingeva nella direzione di un cambiamento radicale. Egli visse acutamente il senso del superamento definitivo del vecchio Stato liberale, che non aveva impedito il fascismo. Lo «spaventoso individualismo» della tradizione liberale e una struttura economica in cui «l'egoismo dei più forti ha fatto dell'organizzazione sociale il mezzo di sfruttamento dei più deboli» andavano decisamente superati, senza cadere nel collettivismo negatore della persona umana⁶¹. Si prospettava piuttosto la costruzione di uno Stato democratico forte, strumento e alveo dell'ascesa delle masse popolari e della regolazione di una economia fordista in espansione e di una società di massa ormai dispiegata. Non a caso egli parlava anche in interventi di questo torno di tempo di un «cristianesimo socialmente vissuto», orientato a che «sia realizzata una giustizia sul piano economico», dato che «la struttura sociale deve essere tale per cui essa abbia come fine lo sviluppo pieno della persona umana nelle articolazioni della società»⁶².

⁵⁹ Una pagina di una sua commemorazione della Resistenza, in occasione del decennale della Liberazione (1955), è altamente rivelatrice in questo senso: «La Resistenza dei cattolici nel no al fascismo, risonato con tono di assoluta irrevocabilità, conteneva in sé un profondo significato. Esso stabiliva il senso religioso di una scelta politica, mi si lasci dire così: era interiore conquista del senso religioso della libertà, della certezza che la possibilità per la fede e la vita cristiana di diffondersi e di crescere è data precisamente dalla libertà. Libertà per esse di presentarsi e di attuarsi secondo le proprie interiori esigenze; libertà di difendersi da sé senza bisogno di protezioni che finiscono sempre, e la storia di questi giorni nuovamente lo conferma, finiscono sempre per essere limitazioni. Era la conquista della interiore certezza che né la religione può essere mai avvilita a strumento di dominio, né la politica fatta strumento di privilegio religioso» (*Il contributo dei cattolici alla lotta della Resistenza*, in «La voce della Resistenza», 25 aprile 1955).

⁶⁰ Citato in M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 517. Sul rinnovamento atteso dalla stagione costituente, cfr. G. Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 30-39.

⁶¹ Cit. da G. Lazzati, *Il fondamento di ogni ricostruzione*, cit., pp. 43-44.

⁶² «Orientamento e azione sociale dei cattolici», datato 17 gennaio 1947, in Archivio Lazzati (d'ora in poi AGL), 2A/0260: è la trascrizione stenografica, qua e là un po' scorret-

Il breve articolo *Esigenze cristiane in politica*, su «Cronache sociali» del giugno 1947, appare il momento in cui il linguaggio maritainiano entrava in primissimo piano a sostenere queste posizioni. Il testo prendeva spunto dall'omonimo libro di Charles Journet, che si muoveva sulla stessa linea. Non era però una vera e propria recensione, quanto una elaborazione di alcune conseguenze di quella lettura. Ecco allora l'impostazione sui rapporti tra fede e politica: la chiarezza sul fine della politica comportava «auto-

ze di schieramento e di battaglia imposte dai tempi. Nel congresso nazionale dell'Unione cattolica insegnanti medi del settembre 1947, egli sostenne che una vera democrazia, sostanziale, «reale e operante», avrebbe potuto realizzarsi solo se «tutto il popolo [fosse] permeato dallo spirito democratico», superando così una mera «democrazia formale»⁶⁵. Ecco allora che la politica democratica, così concepita, si sottraeva alla logica della mobilitazione di numeri e strumenti di influenza sociale, per situarsi su un piano di più elaborata ricerca e preparazione. Nelle istanze formative dei «cittadini perfetti», oggetto del primario compito educativo alla democrazia, egli sottolineava fin dal 1948 la necessità di contemperare spirito di libertà e senso della legge e dell'autorità. E non si stancava di chiedere come prerequisito fondamentale ai cattolici una ricerca spassionata e approfondita, dato che il pur molto diffuso coevo fervore di formazione morale e sociale gli appariva troppo spesso superficiale e condotto a intruppare la base militante, preservandola da errori, piuttosto che metterla in grado di operare responsabilmente: tanto che egli insistette a un certo punto per fermare le «missioni religioso-sociali» dell'AC, cui si era generosamente dedicato, quando esse tendevano a scivolare verso la funzione di comizi propagandistici per le elezioni del 1948⁶⁶.

Assieme a questo elemento formativo, non possiamo sottovalutare come l'impegno alla Costituente lo introducesse sul piano di un confronto con altre forze politiche e prospettive radicalmente diverse, con cui trovare punti di incontro per la fondazione del nuovo Stato. Nell'intervento del gennaio 1947, sopra citato, ricordava che «la sensibilità cristiana non si impone con la forza». E sottolineava come punto fondamentale della sensibilità cristiana l'attenzione per chi non è cristiano e i suoi tempi di maturazione. Di fronte ad approcci sbrigativi che crescevano nella base cattolica («quando vi decidete a mandarli via questi comunisti?»), egli replicava: il problema è che «siamo uomini, abbiamo il senso della libertà umana, abbiamo il senso tragico della possibilità di sbagliare e se il dono ci è stato fatto della verità, dobbiamo per questo disprezzare coloro che non lo hanno avuto...?»⁶⁷.

Nonostante queste riflessioni, la conclusione della Costituente e la battaglia elettorale in vista del 18 aprile videro Lazzati, ricandidatosi «per obbedienza», partecipare in modo molto allineato, quanto ai toni, allo scontro con le sinistre⁶⁸. Il contesto di questi convulsi mesi vide la nascita dei

⁶⁵ Citato in L. Caimi, *L'educazione cristiana del giovane in Giuseppe Lazzati*, in L. Pizzolato (ed.), *Fede e cultura in Giuseppe Lazzati*, cit., p. 95.

⁶⁶ M. Casella, *L'Azione cattolica nell'Italia contemporanea*, cit., pp. 474-475.

⁶⁷ «Orientamento e azione sociale dei cattolici», cit.

⁶⁸ Cfr. G. Lazzati, *Il 18 aprile*, in «Vita e Pensiero», aprile 1948, pp. 196-199.

Comitati civici e l'indubbia esposizione della stessa AC in funzione di mobilitazione elettorale. Certo, l'orientamento interno dei vertici associativi cercava di salvaguardare alcune distinzioni (se non altro a norma di Concordato), e anzi proprio la nascita dei Civici doveva funzionare da schermo e permettere un ruolo meno esposto dell'Azione Cattolica. È ormai noto che l'iniziativa in questo senso fu assunta da Gedda, forte del suo rapporto personale con il papa⁶⁹, anche se fu discussa e regolamentata in sede associativa, nonostante il fatto che le precisazioni via via introdotte non riuscissero a dissipare una certa ambiguità. Nella Giunta centrale del 16 febbraio, subito dopo l'annuncio della costituzione del Comitato civico, Gedda parlò di un tentativo di coordinare tutte le figure e le personalità cattoliche attorno al progetto antiastensionista, anticomunista e mirato a ottenere un generico «voto cristiano». Il che aveva un significato implicitamente critico verso la DC, che gli attirò ancora una volta molte critiche⁷⁰. Ad esempio, un appunto della presidenza (attribuibile a Veronese) sosteneva nel marzo del 1948 che – nonostante fosse da ribadire la dottrina tradizionale sulle distinzioni di campo tra AC, legata alla gerarchia, e politica – in un momento così eccezionale l'AC aveva almeno un dovere di «orientamento nello stesso campo elettorale». L'opportunità di creare organismi collaterali più liberi e sciolti era confermata, sottolineando però che

«apparirebbe pericolosissimo congegnare tali mezzi di emergenza in modo svincolato e magari subordinante rispetto all'AC, perché questa rappresenta di fatto la maggior forza organizzata dei cattolici italiani. [...] È pericolosissimo in questo momento si delineino “diversi” centri direttivi dei cattolici italiani. L'unità soprattutto»⁷¹.

Timore di Veronese e degli ambienti a lui vicini era appunto che i Civici imponessero la propria logica, aprendosi alle intenzioni che Gedda non aveva mai nascosto di coinvolgere anche esponenti di Civiltà italiana o di

⁶⁹ Inizialmente fu tenuto all'oscuro dell'iniziativa lo stesso Veronese (M. Casella, *Il 18 aprile*, cit., pp. 115-116); cfr. il resoconto autobiografico in L. Gedda, *18 aprile 1948. Memorie inedite dell'artefice della sconfitta del Fronte popolare*, Mondadori, Milano 1998, pp. 115 ss., che colloca in un'udienza papale del 20 gennaio il momento genetico dell'iniziativa, annunciata poi ai primi di febbraio. Tali memorie insistono sulla sfiducia di Pio XII nei confronti della DC, e talvolta accentuano in modo paradossale il protagonismo dell'estensore, come quando scrivono: «Sapendo che ogni settimana vengo ricevuto dal monsignor Montini, [il papa] mi incarica di dirgli che la Segreteria di Stato è bene non si occupi più della politica italiana» [*sic!*], *ibi*, p. 120.

⁷⁰ M. Casella, *Il 18 aprile*, cit., pp. 160-177.

⁷¹ «Nota sui rapporti tra l'Azione Cattolica e la politica», 7 marzo 1948, in AACI, Fondo Presidenza generale, VI, cart. 9.

cattolici dei partiti di destra. La non molto sotterranea tensione per il controllo della nuova iniziativa doveva avere molte occasioni per esprimersi.

5. *La battaglia decisiva: dopo il 18 aprile*

Dopo la grande vittoria elettorale democristiana del 18 aprile 1948, il gruppo dossettiano – e con il gruppo anche Lazzati, con il suo angolo visuale particolare e le sue priorità – si orientò a portare a fondo una duplice battaglia: da una parte, nel partito per affermare una certa concezione del proprio ruolo progettuale e politico, uscendo dalla generica piattaforma anticomunista delle elezioni, per qualificare il proprio ruolo di governo in termini di realizzazione del disegno costituzionale: Dossetti pose infatti icasticamente la domanda: «Unità sì, ma intorno a che cosa?»⁷². I dossettiani tentarono quindi di insistere sulla coerente progettazione di una politica estera, economica e sociale, precisa e combattiva, cristianamente ispirata ma priva di ogni risvolto confessionale.

Dall'altra parte, si apriva un confronto nel mondo cattolico, per costruire equilibri maturi tra Chiesa e politica, sciogliendo le ambiguità più o meno forzate della campagna elettorale. Il problema generale che i dossettiani avevano di fronte, a questo proposito, era quello dell'orientamento e del senso da attribuire alla grande vittoria del 18 aprile. Esisteva infatti una corrente cattolica che tendeva a interpretare la vittoria democristiana come manifestazione di un successo dell' "Italia cattolica" profonda, che ormai poteva tornare a determinare anche la vita politica e sociale. Insomma, si erano poste le premesse di un nuovo «esclusivismo cristiano», con il rilancio di una pressione verso la confessionalizzazione della vita pubblica del Paese, tramite una sbrigativa riduzione degli assetti democratici all'azione della maggioranza, ormai conservata in mani «sicure»⁷³. È nota la complessità delle frange che condividevano questa opinione, dispiegata non solo sul versante della destra moderata e di quella conservatrice, ma anche in ambienti tanto socialmente avanzati, quanto assai poco attenti alla complessità della moderna democrazia.

⁷² G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e Dossetti 1945-1954*, Vallecchi, Firenze 1978², p. 256.

⁷³ Si permetta il rinvio a G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento ad oggi*, Il Mulino, Bologna 2010² (nuova ed. ampliata) pp. 153-156. L'espressione «esclusivismo cristiano» è di G. Miccoli, *La Chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra*, in F. Barbagallo (ed.), *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 1, *La costruzione della democrazia*, Einaudi, Torino 1994, p. 580.

Va sottolineata la convergenza delle due battaglie sopra descritte, nell'ottica del gruppo. Come ha scritto recentemente Paolo Pombeni:

«L'attacco ai Comitati Civici era l'attacco all'idea di un'azione politica cattolica tutta centrata sul "fare muro", a qualsiasi costo e senza andare troppo per il sottile, contro l'espansione del comunismo, ma che, di conseguenza, frenava le possibilità riformatrici del partito democristiano, costretto ad imbalsamarsi nelle alleanze a destra»⁷⁴.

Un documento inedito interessante per capire la prospettiva lazzatiana in questo periodo è una relazione che Lazzati svolse nel settembre del 1948 a Triuggio, a un nucleo lombardo dei cosiddetti Gruppi Servire⁷⁵. Tali gruppi erano stati progettati per promuovere la diffusione di «Cronache sociali», ma anche come gruppi formativi di giovani aderenti e come cassa di risonanza e fermentazione territoriale capillare, rispetto alle riflessioni proposte sulla rivista⁷⁶. La proposta di piccoli gruppi intesi come comunità di formazione e di servizio del tutto nuovi veniva motivata ampiamente nel quadro della crisi della «cristianità borghese», riflesso della più generale crisi dell'unità medievale tra fede e civiltà:

«E come la crisi ha origine in una serie di dissociazioni concatenate dei diversi piani della realtà umana, corporea e spirituale, naturale e soprannaturale, individuale e sociale, così il rinnovamento non può esprimersi e realizzarsi se non in una ricomposizione ordinata e globale dell'unità di tutti questi piani; e precisamente di una nuova unità, cioè di una unità che si differenzi da quella praticamente tentata dalla cristianità medievale per un senso più vigile, più consapevole e più coerente del rispetto, nell'unità, della realtà propria e dell'autonomia (relativa) di ogni singolo piano».

Una nuova unità «che sia proporzionale e gerarchica e faccia a ogni elemento il posto che gli compete». In particolare, che «valorizzi integralmente, senza umiliazioni o disconoscimenti, tutta la natura (corpo e anima, materiale e spirituale, tecnica, economia e morale): non però come autosufficienti o come fine ultimo, bensì come via e apertura alle integrazioni e alle possibilità della Grazia». Da notare che questa nuova unificazione non

⁷⁴ P. Pombeni, *Un riformatore cristiano nella ricostruzione della democrazia italiana. La parabola di Giuseppe Dossetti (1943-1956)*, in L. Giorgi (ed.), *Le «Cronache sociali» di Giuseppe Dossetti 1947-1951. La giovane sinistra cattolica e la rifondazione della democrazia italiana. Antologia*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, p. 23.

⁷⁵ Un sintesi apparve anche in «Il Domani. Quindicinale giovanile», 19 settembre 1948 (AGL, 2A/0265). Copia del testo ciclostilato è stata inviata allo stesso archivio da una testimone e ora è conservata senza collocazione archivistica.

⁷⁶ P. Pombeni, *Le «Cronache sociali» di Giuseppe Dossetti, Geografia di un movimento di opinione 1947-1951*, Vallecchi, Firenze 1976, pp. 94-102.

era esplicitamente definita con il termine «nuova cristianità», in questo mostrando ancora qualche prudenza nel seguire Maritain.

Precisava invece (e approfondiva) Lazzati che il rinnovamento auspicato era costituito da un ritmo duplice di «discesa del divino» e di «ascesa dell'umano». In ambedue queste dinamiche, della Chiesa e del mondo, Lazzati vedeva all'opera novità sostanziali. Ma l'aspetto decisivo per una loro saldatura era individuato nella «formazione di una nuova classe dirigente» capace di evitare le dissociazioni di quelle precedenti, e tale invece «che ricomponga l'unità nella propria interiorità». Costruendo il senso di una continuità precisa tra umano e cristiano e in particolare «il senso dell'azione teandrica», in cui la cura e il rispetto per i valori umani andasse insieme al senso vivificatore della Grazia divina. Insomma, una scelta interiore, più che non una piattaforma ideologica: questo aspetto pare importante, dando un significato ulteriore al mancato uso dell'espressione «nuova cristianità». Non si trattava cioè di proporre nuove sintesi socio-culturali o civili, ma primariamente di lanciare questa scommessa sulla capacità di unificazione interiore della realtà.

Questo approccio non poteva non incontrare il problema degli equilibri tra Azione Cattolica e Democrazia Cristiana, che di nuovo era divenuto delicato e teso in questo orizzonte. C'era grande sintonia su questo punto nel gruppo dossettiano: si pensi alle riflessioni di Dossetti dai tempi della «Lettera ai parroci di montagna»⁷⁷, o di La Pira nel noto commento alla lettera pastorale del card. Suhard⁷⁸.

Vittorino Veronese, dal canto suo, era in contatto stretto con il gruppo dossettiano: la sera delle elezioni aveva inviato ai membri del gruppo una circolare in cui chiedeva di incontrarsi, dato che «si apr[iva] per il cattolicesimo italiano, anzi per la Chiesa in Italia, una nuova, decisiva pagina di storia»⁷⁹. Ma il presidente generale era in difficoltà crescente all'interno dell'organizzazione: le sue richieste di chiarimento alla gerarchia sulla questione dei Comitati civici erano cadute nel vuoto. Il mantenimento in vita dei Civici dopo il 18 aprile (fatto passare in sede di AC come frutto di decisioni

⁷⁷ S. Fangareggi, *Il partigiano Dossetti*, Vallecchi, Firenze 1978, pp. 88-94.

⁷⁸ G. La Pira, *Perché la pastorale?*, in «Cronache sociali», 15 ottobre, 31 ottobre e 15 novembre 1947, testi ripubblicati in F. De Giorgi (ed.), *La Pira. Fermento educativo e integralismo religioso*, La Scuola, Brescia 2009. Cfr. anche P.A. Carnemolla, *Due ecclesiologie a confronto. Giorgio La Pira e la pastorale del card. E. Suhard*, in M. Naro (ed.), *Amicitiae causa. Scritti in onore del vescovo Alfredo M. Garsia*, Centro Studi Cammarata, San Cataldo (Caltanissetta) 1999, pp. 327-355.

⁷⁹ La lettera circolare di Veronese indirizzata a Fanfani, Dossetti, La Pira, Lazzati oltre che a p. Caresana e mons. Pignedoli è in AACI, Fondo Presidenza generale, VI, cart. 3.

superiori)⁸⁰, forniva infatti ulteriore spazio all'ipotesi di un condizionamento continuo della vita politica da parte di gruppi di pressione cattolici. La grande adunata nazionale dei «Baschi verdi» della GIAC nel settembre 1948 aveva avuto un significato ulteriore in questo senso, in quanto le giornate romane trascorsero in una impressionante cornice guelfa-nazionale, e soprattutto furono concluse dal discorsetto del presidente Carretto, molto enfatico nelle pressioni sul governo per chiedere «pace e lavoro» (discorso pervaso da un sincero afflato sociale, ma abbastanza ingenuo nella sovrapposizione di motivi religiosi e politici)⁸¹. Intanto, Gedda si serviva del suo canale personale con Pio XII per rafforzare ulteriormente i dubbi del papa sulla «tenuta» (non solo e non tanto elettorale, quanto politica e culturale) della DC⁸².

Ecco allora spiegate le messe a punto lazzatiane e quelle dossettiane, parallele e coincidenti. I primi interventi del professore milanese, in realtà, devono datarsi subito dopo le elezioni. Su «Democrazia», foglio della DC lombarda, Lazzati polemizzò con Dino Del Bo (deputato che era allora vicino a Gronchi), il quale aveva difeso la «supplenza» svolta dall'AC nei confronti del partito in occasione del 18 aprile (e inclinava generalmente a sostenere l'esistenza di uno spazio sociale in cui l'AC potesse occuparsi di politica)⁸³. Gli replicava che l'AC, in quanto tale, era stata correttamente «estranea alla impostazione politica della campagna elettorale»⁸⁴: una piccola forzatura, che però serviva a rafforzare il suo discorso.

Qualche mese dopo, nel novembre del 1948 usciva lo scritto notissimo su «Cronache sociali», intitolato appunto sobriamente *Azione cattolica e azione politica*, che si appoggiava a piene mani, quanto in modo asciutto e lineare, sul Maritain dell'appendice di *Humanisme Intégral*, dedicata alla «struttura dell'azione» (anche in questo caso, era valorizzato soprattutto il metodo maritainiano) e su quello di *Questions de conscience*, introducendo

⁸⁰ AACI, Fondo Presidenza generale, vi, Cart. 9, Verbali della riunione dei presidenti centrali del 26 maggio e della Giunta centrale del 31 maggio.

⁸¹ F. Piva, *La Gioventù cattolica in cammino*, cit., pp. 27-38.

⁸² L. Gedda, *18 aprile 1948*, cit., p. 140, con un cenno riferito a un'udienza del dicembre 1948.

⁸³ D. Del Bo, *Azione cattolica e azione politica*, in «Democrazia», 6 giugno 1948. Notare che Del Bo era stato rimbeccato sul foglio dei giovani cattolici milanesi, «L'Azione giovanile», perché la tesi della «supplenza» era ritenuta addirittura riduttiva rispetto alle possibilità di impegno dell'AC: A. Colombo, *Pensieri nostri e di altri*, in «L'Azione giovanile», 13 giugno 1948 (dove si rivendicava piuttosto all'AC, anche dopo le elezioni, il «gran compito della critica costruttiva»). Cfr. poi D. Del Bo, *Dovere e necessità per l'Azione cattolica non estraniarsi dall'attività politica*, in «Democrazia», 20 agosto 1948.

⁸⁴ G. Lazzati, *Partito e Azione cattolica*, in «Democrazia», 27 giugno 1948.

nel dibattito la notissima distinzione tra agire «da cristiani» (con la coerenza personale nella fede, ma anche con autonoma responsabilità laicale) e agire «in quanto cristiani», cioè rappresentando e coinvolgendo la Chiesa tutta⁸⁵. L'Azione Cattolica doveva limitare la sua azione al secondo piano, con una forte spinta all'unione di tutti i cattolici, mentre Lazzati difendeva l'autonomia relativa dell'azione politica: sia pur nell'ambito della morale e del «firmamento teologico» fissato dalla gerarchia, «le determinazioni concrete delle attività strettamente temporali, sociali e politiche che sotto quel firmamento si sviluppano, sono affidate alla responsabilità dei laici, i quali agiscono a loro rischio e pericolo»⁸⁶. Il tutto era presentato – si badi bene – come una mera «esposizione di principi», senza ricavarne per ora conseguenze specifiche e articolate. Del resto «Cronache sociali» annunciava un «quaderno speciale» sull'argomento, che avrebbe sviluppato organicamente il problema⁸⁷.

Il contrappunto necessario era affidato a un articolo quasi coevo, pubblicato su «Studium», dal titolo *Valore dell'impegno politico*. Esso completava il primo intervento, approfondendo il nesso tra Vangelo, dottrina sociale e impegno politico. E rivendicando appunto il carattere progettuale e creativo dell'azione politica, in quanto essa non poteva rimanere ferma ai grandi principi, ma doveva piuttosto «scoprire e attuare istituti e leggi che oggi traducano quei termini nella migliore realtà possibile». Ribadiva non essere questa una posizione solo tattica (imposta dalla necessità di fare i conti con altre posizioni politiche), e soprattutto negava che questo metodo comportasse separazioni interiori, dato che la possibilità di conciliare distinzioni e unità era ancora una volta ascritta all'unità profonda dell'essere umano, ispirato dalla Grazia⁸⁸.

Queste tesi furono riprese ancor più sinteticamente e organicamente nella relazione che era stata affidata a Lazzati all'assemblea organizzativa della DC di inizio 1949, dal titolo «Le relazioni esterne del partito» (scelta sostenuta forse dal vicesegretario Taviani, per utilizzare il gruppo dossettiano contro la pressione dei Civici, esponendolo al contempo contro quella

⁸⁵ La distinzione era già apparsa in *Primaauté du spirituel*, ma appunto gli altri testi più recenti l'avevano sviluppata (cfr. l'analisi di E. Berti, *Impegno politico, cultura e fede cristiana. Distinzione nell'unità*, in A. Oberti [ed.], *Giuseppe Lazzati. Aspetti e momenti*, cit., pp. 174-176).

⁸⁶ Cfr. ora G. Lazzati, *Laici cristiani nella città dell'uomo*, cit., p. 66 (l'articolo è integralmente riportato alle pp. 53-68).

⁸⁷ Su cui si veda ora l'intervento di Alberto Melloni a questo convegno.

⁸⁸ G. Lazzati, *Laici cristiani nella città dell'uomo*, pp. 69-78.

che appariva una tendenza che aveva forte sostegno nella gerarchia)⁸⁹. Nella relazione, la sottolineatura del pluralismo associativo era netta, e quindi si negava che il partito intendesse proporre un modello leninista di allargamento della propria influenza o di controllo di un mondo organizzato, a mo' di irraggiamento dipendente. Ma in questo pluralismo, Lazzati riconfermava utile la distinzione di responsabilità tra partito e soggetti ecclesiali, il che implicava che il partito doveva avere «funzione precipua» con i tratti della «principalità e universalità», non subordinata alle organizzazioni che si muovevano sul piano soprannaturale, cioè l'AC⁹⁰. Lazzati dedicava poi attenzione ad altri tipi di relazioni esterne, sul terreno propriamente sociale e non ecclesiale (particolare interesse dedicò al sindacato: si ricordi che si era appena costituita la CGIL, dopo le scissioni estive), configurando un progetto coerente di consultazioni e rapporti strutturalmente cooperativi tra organismi che dovevano peraltro continuare a rimanere distinti per finalità e impegno⁹¹. Contemporaneamente, Dossetti ribadiva le stesse posizioni al convegno nazionale dei Laureati cattolici, definendo un «errore capitale» la tendenza a sistematizzare un'utilizzazione pubblica e politica dell'AC, che poteva al massimo essere stata giustificata in campagna elettorale da circostanze del tutto eccezionali⁹².

6. Le reazioni alle posizioni di Lazzati e gli sviluppi del dibattito

Proprio per la rilevanza più marcata così assunta dalle tesi lazzatiane, la reazione di Gedda e Carretto fu decisa, con due noti interventi polemici, che ebbero luogo qualche settimana dopo l'assemblea della DC. In un'adunanza degli Uomini cattolici romani, Gedda affermò che i confini all'azio-

⁸⁹ Così almeno sostiene G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, cit., p. 252, ma Taviani non ne parla nel suo *Politica a memoria d'uomo*, Il Mulino, Bologna 2002, basato sui diari rielaborati e commentati in seguito.

⁹⁰ Un testo schematico della relazione (e anche una sintesi per la stampa, preparata probabilmente da Lazzati stesso), sono stati pubblicati in G. Lazzati, *Pensare politicamente*, cit., pp. 46-47, 89-97. È curioso che nel bel libro recente di P. Craveri, *De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 412, si attribuisca a Lazzati un pensiero sul contributo dell'AC per il 18 aprile, che delineava una possibile dipendenza politica del partito dall'AC, in quanto la possibilità di interventi di emergenza «rimaneva un vincolo implicito per la DC». Il riconoscimento lazzatiano, compiuto *en passant*, del contributo dell'AC per la vittoria elettorale aveva invece proprio il significato di circoscrivere quel caso in un orizzonte di irripetibilità.

⁹¹ Su questi aspetti cfr. V. Saba, *Quella specie di laburismo cristiano. Dossetti, Pastore, Romani e l'alternativa a De Gasperi 1946-1951*, Edizioni Lavoro, Roma 1996, pp. 213-217.

⁹² «Il popolo», 6 gennaio 1949.

ne dell'AC non potevano essere messi se non dalla Chiesa (e non da «alcuni uomini politici», ispirati per di più «alla scuola di certe filosofie d'Oltralpe che non sono buona merce d'importazione»). Il principio era schematico:

«Dove giunge il cristiano giunge la coscienza cristiana e dove giunge la coscienza cristiana giunge, come Maestra, la Chiesa, ed ivi può giungere l'Azione Cattolica. E questo vale anche per la politica».

Ricordando i tempi in cui l'Azione Cattolica era stata forzatamente «confinata in sagrestia», disse che quegli uomini politici (senza citare Lazzati) «vorrebbero farci tornare a quel punto». E citava il rischio che si volessero colpire i Civici attraverso l'AC: «diremmo che non è solo ingratitudine – e di ciò non c'è da preoccuparsi – ma anche stoltezza»⁹³. Carretto invece, in un articolo pubblicato il giorno successivo sul «Quotidiano», si lanciò in lunghe evocazioni di documenti pontifici (da «Il fermo proposito» del 1905 in poi), per teorizzare che esisteva un apostolato diretto e uno «indiretto, che tende a rimuovere gli ostacoli che impediscono la diffusione della grazia e della verità»: il secondo apparteneva anch'esso a pieno titolo all'AC, e si può capire come una tale dizione comprendesse quasi ogni impegno, anche di tipo sociale e politico⁹⁴.

Il presidente Veronese riferì sul caso in una riunione della Presidenza generale dell'AC l'8 gennaio, dicendo di aver fatto «opera di chiarificazione» al convegno dei Laureati, dopo l'intervento di Dossetti. Tutti i presenti (mons. Urbani, Palma, Ciocchetti, Barelli, Giaccone) espressero un «disagio» per «la differente valutazione dei compiti che l'AC deve assolvere nell'ora attuale». L'intervento del segretario generale Luigi Palma in quella riunione fu abbastanza rivelatore: il disagio da molti citato era secondo lui dovuto all'assenza di «un partito che amalgami, intorno a una “idea forza” un numero notevole di generose energie, giovani, capillarmente organizzate, disciplinate, capaci di opporsi nella concretezza della vita civica con sprezzo del pericolo e secondo un piano di vaste proporzioni, a situazioni di emergenza che potessero sorgere da un momento all'altro, per cause anche fortuite, da parte del Partito comunista...». Sembrava quindi che il problema fosse proprio la necessità di un gruppo di pressione e mobilitazione come i Comitati Civici, che non si volevano rimettere in discussione⁹⁵.

⁹³ Il resoconto è in *L'apostolato dei laici nel discorso del prof. Gedda*, in «Il Quotidiano», 1 febbraio 1949.

⁹⁴ C. Carretto, *Azione cattolica e azione politica*, in «Il Quotidiano», 2 febbraio 1949.

⁹⁵ Per il dibattito, cfr. Verbale della riunione di presidenza generale dell'8 gennaio 1949, AACI, Fondo Presidenza generale, VI, cart. 9.

Data l'asprezza dello scontro, lo stesso presidente centrale, Veronese, si sentì chiamato a una messa a punto, sul foglio unitario dell'organizzazione. Vi sosteneva che il dibattito era comprensibile, data la novità del problema di una presenza sociale e politica dei cattolici così impegnativa nel Paese. Cercava di calmare le acque, escludendo che si fossero aperti fossati incolmabili:

«Francamente ritengo che non vi siano in campo cattolico né uomini politici che vogliano dimenticarsi della dottrina della Chiesa quando devono applicarla alla struttura concreta della società, e tanto meno uomini dell'Azione Cattolica che intendano comunque ostacolare il legittimo esercizio delle forze espresse democraticamente».

Venendo al punto più delicato, sosteneva che l'AC potesse e dovesse far politica, addirittura in un triplice senso: in primo luogo perché essa mirava «a formare il cristiano integrale»; poi, in quanto non poteva non occuparsi dei «problemi religioso-morali come quelli attinenti alla libertà della Chiesa, alla moralità politica, alla famiglia, alla scuola, al lavoro e simili» (era la classica dottrina sulle “questioni miste”); infine, dato lo slancio sviluppato «per sensibilizzare la coscienza civica dei cattolici d'Italia» in occasione delle elezioni, l'AC doveva svolgere una «oculata presenza» per controllare che questo risultato non andasse disperso, ma «come è ovvio, ispirata al più largo comprensivo e profondo rispetto per coloro che ne sono gli immediati responsabili»⁹⁶. Insomma, dando una soddisfazione formale agli “interventisti”, il presidente tracciava un quadro che cercava di non mettere troppo in discussione l'autonomia e l'originalità del partito nel proprio campo.

È nota anche, nei suoi caratteri essenziali, la reazione di Lazzati alle critiche che gli venivano rivolte. In un appunto personale, già pubblicato, rivendicava la propria buona fede di rispetto delle posizioni magisteriali e di un «pensiero chiaro e assolutamente comune»⁹⁷. Si può notare che una versione ampliata di questo appunto, trasformato in articolo di giornale, è conservata nelle carte della presidenza generale dell'AC, quasi che fosse stato inviato a Veronese, con la speranza di essere ospitato sulla stampa associativa per una replica ai suoi critici: inutile dire che il pezzo non risulta però pubblicato⁹⁸. In questo testo inedito più lungo, egli precisava:

⁹⁶ V. Veronese, *Presenza e responsabilità*, in «Iniziativa», Mensile della presidenza generale dell'AC, gennaio 1949, pp. 1-6.

⁹⁷ G. Lazzati, *Pensare politicamente*, cit., pp. 51-52.

⁹⁸ Il dattiloscritto di due cartelle e mezza, intitolato appunto «Azione cattolica e azione politica», anonimo ma chiaramente frutto di un ampliamento dell'appunto lazzatiano, è in AACI, Fondo Presidenza generale, VI, cart. 26, fasc. «Ufficio stampa. Articoli. Conferenze».

«Il farci dire poi che con i nostri principi si chiudono i cattolici in sagrestia, è travisare il nostro pensiero: del resto abbiamo dato l'esempio della necessità della presenza in ogni campo».

E sottolineava anche di aver detto con chiarezza che «non vi è e non vi deve essere spirito diverso tra chi milita nell'Azione Cattolica e chi serve nel partito; nella diversità dei compiti deve reggere tutti l'identico genuino spirito cristiano». Ipotizzava però apertamente che il dissenso potesse riguardare specificamente alcuni aspetti della politica della DC (citando un articolo recente di Gedda sulla questione delle regioni). Ma allora, se naturalmente il dissenso era legittimo, egli chiedeva che i suoi critici per esprimerlo «sal[issero] vie conformi alla natura dell'azione politica»⁹⁹.

Lazzati fu tentato di rivolgersi al papa, cosa che fa pensare ancora una volta alla sua convinzione di sostenere posizioni completamente ortodosse. La lettera al papa, anch'essa da tempo nota, forse però mai spedita, gli serviva per riconfermare filialmente la sua buona coscienza, pur rimettendosi a un giudizio superiore (e alludendo polemicamente al fatto che i suoi contraddittori sostenevano diffusamente «che il loro punto di vista ha avuto la sanzione preventiva di Vostra Santità»). Ammetteva che forse la critica alle sue posizioni poteva essere originata anche dalla constatazione che «nella loro azione politica i cattolici, non sempre o non tutti, sanno impegnarsi con quella volitività che permetta di realizzare le esigenze più profonde di una politica cristianamente ispirata e condotta». Ma a questo problema si doveva rimediare appunto con una scelta politica più incisiva e coerente, non con il coinvolgimento diretto dell'AC nell'arena civile¹⁰⁰.

È difficile dire esaustivamente del successo nel partito o nel mondo cattolico dell'impostazione lazzatiana, anche perché su di essa la discussione nell'assemblea organizzativa fu breve e la segreteria Cappi, che succedette a Piccioni pochi giorni dopo l'assemblea, si guardò bene dal rilanciare la questione. L'impressione però è che tali tesi ottenessero senz'altro un consenso diffuso nel breve periodo e rimanessero in seguito un punto di riferimento duraturo per molti, anche nel mondo giovanile cattolico che si affacciava alla politica¹⁰¹. Ma si può notare almeno una coincidenza. De Gasperi non voleva certo dare spazio eccessivo ai dossettiani, con cui la sua battaglia era quanto mai aperta in questi mesi: ma di fatto sembrò utilizzare

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ G. Lazzati, *Pensare politicamente*, cit., pp. 52-54.

¹⁰¹ Per una testimonianza sull'incontro personale di un giovane democristiano con le posizioni di Lazzati nel 1950, cfr. ad esempio G. Chiarante, *Tra De Gasperi e Togliatti. Memorie degli anni Cinquanta*, Carocci, Roma 2006, pp. 36-39.

l'impostazione da essi elaborata per precisare la questione dei rapporti tra partito e mondo ecclesiale, che stava crescendo come importanza anche ai suoi occhi. Ricordiamo che nel febbraio 1949 egli inviò a Pio XII – prima della sua udienza ufficiale che sarebbe avvenuta l'11 febbraio, nell'anniversario dei patti lateranensi – una lettera che tendeva a giustificare la sua azione rispetto alle pressioni provenienti dal mondo cattolico. In particolare ammetteva che il suo modo di governare «non soddisfa gli ardori di quei giovani che nella generosità del loro spirito credono rapidamente raggiungibile la conquista di una assoluta maggioranza cattolica». Era una caricatura delle posizioni dossettiane, individuate abilmente come termine polemico, per non citare invece le pressioni della destra cattolica. Negava quindi di poter costituire un governo soltanto democristiano, per ragioni numeriche stringenti su cui si dilungava nella lettera, anzi allargava il discorso alla considerazione dei limiti ancora forti a una «conquista cattolica». E citava infine il ruolo dell'AC, accettandone «la provvidenziale funzione integrativa di dare rilievo ai princìpi e alla parte ideale ed essenziale delle riforme sociali», rivendicando però subito dopo nettamente la distinzione dei ruoli rispetto a chi teneva la responsabilità politica: «Chi porta la responsabilità della decisione, ha anche la responsabilità dell'azione»¹⁰². Era insomma un avvertimento che si situava schematicamente in linea con le tesi lazzatiane, anche se utilizzato apparentemente per mettere in guardia la Santa Sede rispetto alle pressioni dei cosiddetti “giovani”.

E non sarà forse un caso che al consiglio nazionale di Fuggi dell'estate 1949, pochi mesi dopo queste vicende, si collocasse il discorso più alto mai fatto dal *leader* trentino sulla laicità del partito. Discorso che partiva dal criticare le pressioni dei suoi «più giovani amici» e «certe sporadiche affermazioni di “integralismo cattolico”», ma assumeva in fondo uno schema di relazioni tra la Chiesa – che «vive e si evolve nella sua sostanziale permanenza al di sopra dei partiti e dei regimi politici che passano» – e «la coscienza personale di chi delibera e di chi governa», che non era lontano da quello di Lazzati, senza naturalmente citarlo¹⁰³. La ripresa del concetto di «ispirazione cristiana», passando attraverso il rifiuto dell'accusa di pragmatismo, serviva peraltro a De Gasperi per difendere la scelta della «collabora-

¹⁰² M.R. Catti De Gasperi (ed.), *De Gasperi scrive*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 107-113.

¹⁰³ Lo si veda ora in A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici*, vol. IV, *Alcide De Gasperi e la stabilizzazione della repubblica (1948-1954)*, a cura di S. Lorenzini e B. Taverni, Provincia autonoma di Trento - Il Mulino, Trento-Bologna 2009, t. II, pp. 1264-1271 (le citazioni alle pp. 1264 e 1269).

zione» centrista, che era stata attaccata a Venezia, anche dai dossettiani, ma non perché fosse scelta meno «cattolica», quanto piuttosto perché appariva a tratti inefficiente rispetto agli obiettivi del «terzo tempo sociale» (e qui si misurava la profondità dell'incomprensione tra l'anziano *leader* e i giovani «professorini»)¹⁰⁴. E del resto, la situazione dopo il 1950 scivolò notoriamente su un piano inclinato anche per la *leadership* di De Gasperi, attorno ai problemi delle pressioni confessionali. Ma questo fa parte di una storia successiva.

7. Conclusioni

Mi pare dunque di poter dire che la posizione di Lazzati si sviluppi con indubbia continuità, ma anche con una serie di approfondimenti successivi, nelle diverse fasi citate. Il suo punto di vista naturalmente cambiò progressivamente e la riflessione sul medesimo plesso di questioni, evolvendosi, prese accenti diversi ancorché fortemente complementari e mai distonici. L'autonomia reciproca e la distinzione senza subordinazioni tra azione cattolica e partito politico erano un valore sia viste dal giovane dirigente dell'AC che reinterpretate dall'esponente politico impegnato nella DC. Riesce difficile quindi – come è stato scritto – vedere qualcosa come un «elemento di frattura» tra le posizioni del 1943 e quelle del 1949¹⁰⁵.

D'altra parte, si è anche scritto di un «complicato intreccio tra il “primato della vita spirituale”, stella polare della biografia lazzatiana, e l'inde-

¹⁰⁴ Al congresso di Venezia, come è noto, Dossetti lanciò la tematica del «terzo tempo sociale» chiedendo un rinnovamento dell'azione di partito e di governo all'altezza del compito di «dare sviluppo a quella costruzione del nuovo Stato democratico, che abbiamo appena abbozzato con la Carta Costituzionale» (*I congressi nazionali della Democrazia cristiana*, SPES, Roma 1959, p. 292). De Gasperi replicò stizzito, con il noto richiamo a «mettersi alla stanga» invece di usare il pungolo, ma il gruppo di comando degasperiano (più che lo stesso *leader* trentino) manovrò per non dare spazio di fatto ai dossettiani negli organigrammi interni. Simbolico della persistente incomprensione tra i due mondi è il lungo resoconto di un colloquio tra De Gasperi e Fanfani, del 10 gennaio 1950, pubblicato in P. Craveri, *De Gasperi*, cit., pp. 418-420. È noto che poi questo fastidio degasperiano sfocerà anche nelle recriminazioni scritte a Pio XII contro quella «frazione [...] che ritiene di essere depositaria dell'intimo senso della riforma cristiana», sostenendo una pericolosa «specie di laburismo cristiano» (M.R. Catti De Gasperi (ed.), *De Gasperi scrive*, cit., vol. I, pp. 114-115, con datazione da correggere rispetto a quella ipotizzata, riferendosi chiaramente la lettera alla primavera 1951).

¹⁰⁵ A. Ciampani, *Ambienti e dinamiche dell'associazionismo giovanile cattolico in Italia nella formazione all'impegno politico (1944-1954)*, in G. Orsina - G. QuagliarIELLO (eds.), *La formazione della classe politica in Europa (1945-1956)*, Lacaíta, Manduria-Bari-Roma 2000, p. 308.

rogabilità, ancor più che dell'impegno politico, del vivere civile per l'esistenza del cristiano e per la salvezza dell'anima, già presente ai tempi del dibattito costituente», vedendo in questo rapporto «un groviglio di questioni che non sono scontate»¹⁰⁶. Ancora una volta, a questo proposito, mi pare che spicchi, alla luce del percorso sopra tracciato, la linearità di una posizione che rimane ancorata alla indiscussa esigenza di unificazione profonda e interiore tra fede e vita, con la dedizione cristiana integrale al cambiamento della realtà nella sua globalità, collocando peraltro in questo orizzonte la scoperta e la valorizzazione di diverse vocazioni e di diversi ruoli per le forme organizzate dell'azione del cristiano nel mondo. Alcune delle quali sono vissute come manifestazione di libera e convinta scelta di laicità, e non ricollegabili all'influenza diretta della Chiesa istituzione o della Chiesa comunità visibile (e quindi dell'Azione Cattolica, intesa come forma di stretta collaborazione laicale all'apostolato gerarchico).

Questi tratti distintivi peculiari, su cui Lazzati qualificò il suo ruolo intellettuale e civile nell'immediato dopoguerra, costituirono più di una semplice base personale nell'approccio alla democrazia di un *leader* cattolico tra i tanti. Rappresentarono, a mio parere, la strada sulla quale Lazzati si rese protagonista di un'operazione di mediazione di enorme portata per la democrazia nascente. Un progetto motivato dalla volontà di far diventare attori di una democrazia pluralistica e moderna, con una consapevolezza critica crescente, nuclei rilevanti di cattolici, soprattutto giovani, cresciuti alla scuola della formazione totalitaria propria del modello attivistico di riconquista cristiana del mondo. Le schiere dei suoi giovani cattolici milanesi, *in primis*, i giovani formati come lui dall'Università Cattolica, ma più ampiamente una generazione che si affacciava al compito delicato di costruire una realtà civile inedita (tra l'altro, venendo esposta dall'enorme acceleratore della guerra a precoci ruoli di responsabilità). Non era scontato che queste schiere entusiaste e consapevoli di sé come "apostoli" di rinnovamento, giocassero un ruolo democratico maturo dopo il crollo del regime totalitario e lo sconvolgimento della guerra. Lazzati contribuì in maniera determinante (assieme ad altri, naturalmente, ma con un forte protagonismo

¹⁰⁶ M. Bocci, «*Aristocratici dello spirito*», cit., pp. 1446-1447. Il vero punto delicato di questa riflessione critica – una sorta di lunga recensione – su alcuni contributi storiografici dedicati a Lazzati e Dossetti, mi pare peraltro quello di rivendicare «le molte ascendenze provenienti dall'ambiente gemelliano», rispetto alla formazione di Lazzati. Ma non penso queste siano in discussione: naturalmente le ascendenze non implicano coincidenza, per cui si può e si deve mettere in luce l'evoluzione delle consapevolezze e delle posizioni rispettive, che portò a differenziare le strade.

personale su questi aspetti) a costruire un filtro necessario tra questo slancio vitale e le condizioni di esercizio della democrazia. Un filtro complesso, come abbiamo tentato di mettere in luce, in cui confluissero la forte consapevolezza formativa, l'intenzione di selezione attenta di una classe dirigente e l'elaborazione di mature articolazioni delle responsabilità rispettive dei diversi soggetti.

Grazie a tale passaggio, l'impatto della massa critica dei giovani cattolici divenne a lungo andare positivo per la democrazia nascente. Germinando vocazioni, servizi, dialoghi e progetti di animazione capillare del nuovo quadro pluralistico; stemperando le istanze competitive e le battaglie muro contro muro; permeando la costruzione della prima parte della Costituzione, intesa appunto come progetto comune, superiore a qualsiasi dialettica tra maggioranza e opposizione. Erano semi che si sarebbero verificati nella loro capacità vitale solo nel medio e nel lungo periodo. Semi che germinarono a prescindere dalla sconfitta stessa dell'ipotesi politica su cui Lazzati, con Dossetti e gli altri professorini, si impegnò tra 1946 e 1953. Qui stanno le radici non solo immediatamente della Costituente e della Costituzione, ma anche della tenuta del quadro democratico in anni successivi, gli anni duri della guerra fredda, gli anni della battaglia "di sistema" tra ideologie contrapposte, della tentazione "esclusivista" che corse largamente nel mondo cattolico pacelliano. Per questo – come mi è capitato di proporre già in un'occasione di celebrazione pubblica¹⁰⁷, ma con il sostegno qui di un ulteriore passaggio critico – ritengo che possiamo oggi parlare, con piena convinzione, di Giuseppe Lazzati come di un padre di questa nostra fragile ma purtuttavia alla fine resistente democrazia repubblicana.

¹⁰⁷ Cfr. G. Formigoni, *Giuseppe Lazzati e la fondazione della democrazia italiana*, in «Appunti di cultura e politica» 32/4(2009), pp. 17-24 (relazione svolta al convegno promosso dalla Provincia di Milano il 18 maggio 2009).

ALBERTO MELLONI

LAZZATI E IL QUADERNO MANCATO DI «CRONACHE SOCIALI»

1. Rientrato in Italia il 31 agosto 1945 Lazzati fa l'esperienza di tutti gli IMI¹: trova un mondo di cui ha perso le coordinate fondamentali. Mentre Fanfani dalla Svizzera riesce a tenere un contatto che lo mette al corrente dei suoi possibili esiti della avventura repubblicana, mentre Dossetti sull'Appennino fa una vero apprendistato politico della finalizzazione insurrezionale, Lazzati approda in una Milano e in una Cattolica irriconoscibili². Salutato dai "suoi" associati il 1 settembre e dal card. Schuster, il professore patrologo si vede candidato e chiamato a tutto. Come ha mostrato Alessandro Parola – ai cui studi la prima parte di questo intervento è di fatto interamente debitrice –, Lazzati viene indicato come presidente della Necchi al posto di Orio Giacchi, che aveva lanciato severe accuse contro p. Gemelli³, carica alla quale accede nell'assemblea di rifondazione dell'8-9 dicembre 1945. I contenuti della sua presidenza sono ormai noti⁴, e riguardano la rinascita di un progetto culturale, spirituale, associativo e politico, nel quale l'istituzione gemelliana doveva reinserirsi.

Non era la stessa cosa, ma l'uscita del *Fondamento di ogni ricostruzione*, apparso per i tipi di Vita e Pensiero nell'estate del 1947, candidava Lazzati a una funzione di interpretazione della stagione della Chiesa e della società nell'Italia del dopoguerra: corso del *Lager*, com'è noto, *Il fondamento* esce con un avallo preventivo di Gemelli, che vede nella eco maritainiana dell'opera uno strumento necessario⁵. Così come appariva necessaria a "il padre" per antonomasia la diffusione – ne parla in una lettera del 3 aprile 1946, alla vigilia del referendum e dell'elezione della Costituente – del volume *Cristianesimo e popolo nell'ora presente*⁶.

¹ G. Hammerman, *Gli internati militari italiani in Germania*, Il Mulino, Bologna 2004.

² A. Parola, *Epurare l'Università Cattolica? Il processo per filofascismo a carico di Agostino Gemelli*, in «Passato e Presente» 21(2003), pp. 81-91.

³ A. Parola, «Proiezione dell'Università Cattolica». *L'associazione dei laureati L. Necchi nell'immediato dopoguerra (1945-1948)*, in «Cristianesimo nella storia» 24(2003), pp. 69-113.

⁴ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 486-496.

⁵ G. Lazzati, *Il fondamento di ogni ricostruzione*, Vita e Pensiero, Milano 1947.

⁶ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 497.

Anche Dossetti fa conto su Lazzati: salito in modo che per tutta la vita si ostinerà a descrivere come una serie di rocambolesche circostanze casualissime alla vicesegreteria della DC nell'estate del 1945, Dossetti cerca Lazzati. La "vocazione telefonica" alla politica sarà anch'essa oggetto di una vera leggenda: ma anch'esso va visto prima di tutto nel quadro di un mondo civile e spirituale che si ricompone dopo l'apocalisse bellica, di un ristabilirsi di solidarietà di esperienza cristiana e di dedizione politica, dal quale uscirà la comunità di via della Chiesa nuova di cui Dossetti sarà l'eroe eponimo⁷.

D'altronde, già dimettendosi dalla presidenza della GIAC milanese il 20 ottobre del 1945 per fare il «passo alla politica», Lazzati aveva scritto a Schuster che in condizioni normali avrebbe rifiutato, ma che lì intuiva un campo d'azione e di lotta da non allontanare: così facendo, però, toglieva a Luigi Gedda il fastidioso ingombro che egli rappresentava⁸, e si condannava a una lotta al "prassismo" nel quale s'era da subito impegnato facendo il delegato per la cultura a Milano.

Da questo ambiente uscirà la candidatura che farà di Lazzati un padre costituente, nonostante lo sforzo per mantenere in sé il primato dello spirituale: per fare gli esercizi non va all'assemblea del 22-28 ottobre 1945 a Firenze dove per iniziativa dell'Istituto Cattolico di Attività Sociali si prende in esame il tema della Costituente⁹, ma alla SPES lavora con Fanfani alla ricostruzione del gruppo di Casa Padovani, la cui importanza apparirà chiara nel congresso del 24-27 aprile della DC, dal quale esce il primo Consiglio nazionale¹⁰.

2. Il rapporto da costituente (Lazzati sarà anche in Consiglio comunale a Milano per breve tempo) con Gemelli rimane da ambo i lati pieno di una stima il cui significato è più che mai essenziale cogliere nella sua reale portata oggi, per capire come mai lo sforzo di Gemelli abbia potuto produrre quella *forma mentis* che si rivelerà decisiva per la nascente democrazia ita-

⁷ T. Turi, *Storia della comunità del porcellino di via della Chiesa nuova 14*, in A. Oberti, *Lazzati per la città dell'uomo* (Dossier Lazzati, 22), AVE, Roma 2002, pp. 149-158.

⁸ L'ipocrita lettera dell'8 novembre 1945 in M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 507, nota 45.

⁹ Tre dei relatori di quella assise - Amorth che parla di *Essenza e funzioni della Costituente*, La Pira che relaziona su *Il nostro esame di coscienza di fronte alla costituente* e Fanfani il cui intervento verte su *Il problema sociale contemporaneo e le costituzioni* - li ritroveremo come autori del numero mancante di «Cronache sociali» di cui *infra*; sul momento M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 510-553.

¹⁰ *Ibi*, p. 515.

liana¹¹. Quando nell'estate del 1946 il padre augura ai “suoi” necchini «di poter difendere le idee che voi amate», tocca una corda profonda della autorappresentazione di sé che la Cattolica degli anni '30 aveva saputo iscrivere in personaggi la cui influenza era proporzionale solo al disinteresse personale e collettivo della loro azione. C'è un appunto non datato che Parola colloca all'inizio del lavoro costituente e che forse è la traccia della relazione *I fattori morali della crisi costituzionale*, che Lazzati tiene per la scuola di cultura sociale del Toniolo nell'estate¹²: le idee guida sono quelle note – personalismo, forma istituzionale, dinamiche economiche, rapporti fra lo Stato e la Chiesa –, alle quali il gruppo dossettiano lavora dopo che le dimissioni di Dossetti del 28 febbraio 1946, in polemica con l'accordo referendario raggiunto da De Gasperi, che aveva favorito l'articolazione di compiti fra la delegazione di governo e la delegazione costituente della DC.

Solo un anno dopo, ai primi di settembre del 1946, di quel clima resta poco: Giuseppe Sala, segretario della Necchi deve dimettersi dall'incarico per aver aderito al Partito Nazionale Cristiano come delegato organizzativo per il Nord. A ottobre anche Lazzati cede il passo, d'accordo con Gemelli¹³, lasciando la Necchi in mano a tre commissari il cui compito era quello di garantire «in una logica non troppo velatamente di conquista» quel rapporto con i Laureati cattolici che Lazzati aveva cercato di stabilire su un piano di parità e di collaborazione leale. Già nell'estate però, Lazzati aveva riflettuto su quale avrebbe dovuto essere il suo compito, la sua vocazione vera e non quella telefonica: chiudere la parentesi politica¹⁴ e dedicarsi all'istituto secolare, accettando nell'AC (pur con il desiderio ardente di fare il presidente della GIAC...) solo compiti marginali che gli lascino modo di vivere la propria vocazione comunitaria¹⁵. Non è fra le cose escluse né fra quelle programmate in quel vano tentativo di predeterminarsi la nascita di *Civitas humana*, avvenuta il 3 settembre 1946. Il diario Fanfani – nel quale ritorna martellante il ritornello “ci riuniamo” per incontri nei quali si decide solo di “riunirsi” a tempi stretti – ci dice qualcosa di come possa essere di tanta importanza una riunione di pochissime persone (Dossetti, Fanfani, Lazzati, La Pira) che l'indomani rompono con il consiglio nazionale e fissano un

¹¹ È la incomprensione di questa contraddizione strutturale, a mio avviso, la debolezza di cui soffre il volume di M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2003.

¹² M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 517, nota 75, che cita l'Archivio Lazzati (d'ora in poi AGL) 4B 0891/01.

¹³ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 501.

¹⁴ Per questo non entra nei 75, unico del gruppo?

¹⁵ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 518-519.

convegno a Milano per i primi di novembre¹⁶. Nella relazione di apertura del giorno dei Santi, Dossetti fissa il «principio primo e fondamentale» che ad ogni rinnovamento di struttura di civiltà «corrisponde e presiede (deve corrispondere e presiedere)» un rinnovamento della Chiesa. La relazione è troppo nota per essere qui rievocata¹⁷: se non per un tono di durezza contro il clero umbertino, il clericofascismo, l'improvvida invadenza papale, l'inefficacia della Cattolica, è stata segnata da «inaridimenti formalisti, settarismi di conventicola, angelismo antistorico». Nella discussione Lazzati tace, anche se l'ansia del "metodo nuovo" tornerà nella sua sconfitta mozione al Consiglio nazionale DC di dicembre¹⁸.

Intervenendo sull'azione sociale dei cattolici alla riunione del gennaio 1947 (manca un mese alla morte dell'esperienza che doveva dar vita alla rivista «Metodo Nuovo»), Lazzati mostra alcune sfumature rispetto a Dossetti: per lui le dimensioni metafisiche della crisi della modernità hanno bisogno di risposte in un cristianesimo sociale e in un'attenta disamina del concetto di classe. Poco prima, l'11 gennaio, parlando all'assemblea milanese della DC della *Coscienza di partito*, Lazzati teorizza di voler servire in un'azione di partito dentro lo Stato, che esalta la funzione della coscienza e della concretezza del metodo, giacché le «soluzioni dei problemi concreti derivano dall'impostazione dei problemi concettuali»¹⁹.

3. Nei mesi successivi anziché la rivista immaginata per *Civitas humana* nascono le «Cronache sociali»²⁰: e in questo strumento per tutti nuovi – redattori, autori, lettori – Lazzati coglie diverse occasioni per tornare su questi temi. Pur rimanendo all'opera nella zona recensioni della rivista, Lazzati fa sentire i suoi temi e le sue idee: la recensione di *Buio a mezzogiorno* di A. Köstler diventa un saggio contro il machiavellismo – cosa che anche lo stesso mons. Olgiati elogerà nella recensione a *Il fondamento*²¹, dove Lazzati ha saputo proporre «una adesione di Machiavelli a Savonar-

¹⁶ G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e Dossetti 1945-1954*, Vallecchi, Firenze 1978, p. 150

¹⁷ P. Pombeni, *Alle origini della proposta culturale di Giuseppe Dossetti (1 novembre 1946)*, in «Cristianesimo nella storia» 1(1980), pp. 251-272.

¹⁸ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 526, nota 94. Sullo sviluppo dell'idea e del tema in Lazzati cfr. G. Formigoni - L.F. Pizzolato, *Giuseppe Lazzati e il progetto di città dell'uomo*, In dialogo, Milano 2002.

¹⁹ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 529, nota 102 = AGL 2A 0259/02.

²⁰ *Cronache sociali, 1947-1951*, edizione anastatica integrale a cura di Alberto Melloni, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2007, disponibile anche *online*. Sulla rivista mi permetto di rinviare alla mia introduzione, pp. III-CX.

²¹ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 533, nota 110.

la». A luglio del 1947 esce *Esigenze cristiane in politica*, la recensione ai saggi di Journet degli anni '30/40, dove sviluppa la distinzione maritainiana dei piani e la connessione con il bisogno di cercare una nuova cristianità (in senso epocale, non mimetico?)²².

Rispetto al resto del gruppo, Lazzati tiene contatti che appaiono più diretti e più organici con la dirigenza ecclesiastica: con mons. Urbani programma l'inchiesta su *Religione e morale negli Italiani di oggi* – che faceva il verso al celeberrimo numero di «La Vie Spirituelle» degli anni '30 – discussa al convegno dell'AC di Castelnuovo Fogliani, il 3-5 agosto 1947²³; con mons. Bernareggi a settembre interviene con una relazione al convegno di Brescia su *Gli italiani di oggi e la Chiesa*²⁴; in seguito collabora con mons. Pavan, mons. Pignedoli, don Gemellaro e mons. Olgiati nelle missioni religioso-sociali che da settembre 1947 a marzo 1948 lo portano ovunque²⁵.

Quando Schuster gli dà l'obbedienza di candidarsi per le elezioni del 18 aprile, Lazzati accetta senza aver avuto neppure il tempo di sottrarsi, come tenterà di fare Dossetti, ricorrendo al papa²⁶. D'altronde, la sua è una sottomissione meno tormentata e perfino più disponibile ad accogliere formule, se non i toni, più comuni in quelle settimane: e – lo dimostra il saggio su *Il 18 aprile* chiesto da p. Gemelli per «Vita e Pensiero» – Lazzati si piega alla logica dello scontro di civiltà. Ciò non ostante il suo scontro con Gedda è ancora più violento di quanto non fosse mai stato nelle pur furibonde battaglie dei precedenti 12 anni: lo fa inorridire la «grande semina d'odio» e l'avallo dato alla *Avanguardia cattolica*, il movimento di lotta dura e anche armato dal papa in persona, lo inquieta su ciò che si va preparando.

4. Accanto alla riflessione politica sulle conseguenze del voto del 18 aprile e sulla battaglia per fare con la forza parlamentare della DC una politica laburista avanzata nel Paese, il gruppo si interroga anche sulle conseguenze per la Chiesa e nella Chiesa della gigantesca mobilitazione che c'era stata nella prima metà dell'anno; e la stessa azione dei *Comitati civici*, oltre

²² T. Turi, *Pensare ed agire da «Uomini nuovi». Laicità e laicato nel pensiero di Giuseppe Lazzati*, PUL, Roma 1990

²³ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 538, nota 120.

²⁴ *Ibi*, p. 539, nota 125.

²⁵ Che Lazzati godesse, almeno in un primo tempo, dell'appoggio della presidenza generale dell'AC è testimoniato anche dall'incarico di dirigere, insieme a don G. Gemellaro del Pontificio Ateneo Salesiano, il corso superiore per propagandisti nazionali, tenutosi alla Verna nel luglio 1948 (AGL, 1A0066/01).

²⁶ Cfr. A. Oberti, *Schuster e Lazzati. Note, appunti, testi* (Dossier Lazzati, 7), AVE, Roma 1994.

che pesare come ipoteca sull'azione del partito di maggioranza relativa, si presenta come un'ipoteca sulla posizione della Chiesa²⁷. Se il postulato di *Civitas humana* era la simmetria teologicamente necessaria fra rivolgimenti di civiltà e rinnovamento della Chiesa, le vicende della campagna elettorale italiana dimostravano invece una tendenza opposta che – per anticipare la formula che Dossetti sappiamo userà nel 1951 – determina il reciproco bloccarsi fra la catastroficità della situazione del mondo e la criticità di quella della Chiesa. Lo stato della documentazione non ci dà molte informazioni su come questa riflessione si sia sviluppata nel gruppo di via della Chiesa nuova e nella redazione della rivista dei dossettiani, anche se i diari Fanfani di imminente pubblicazione sono prodighi di dettagli preziosissimi sui tempi e gli interlocutori.

A tre mesi dalle elezioni c'è però la determinazione di dover prendere un'iniziativa pubblica che affronti a viso aperto la questione che già ai primi di maggio Bachelet aveva posto sulla rivista fucina: cioè il conflitto fra i modi diversi di vedere il rapporto Chiesa-società e gli effetti che essi portano su entrambi i soggetti²⁸. Non abbiamo tracce dettagliate sulla gestazione, ma sappiamo che a metà luglio le idee sono diventate chiare o sono precipitate in modo tale da farle apparire mature. Sul n. 11/13 di «Cronache sociali», appare un riquadro che annuncia in preparazione un “numero speciale” della rivista su *Religione e politica, Gerarchia e Partito*.

Si tratta di un quaderno articolato in due parti. Nella prima parte sono previsti cinque autori e cinque titoli: Pier Giovanni Caron, *Sacerdozio e laicato nella Rivelazione e nella Chiesa*; Giuseppe Dossetti, *Sacerdozio e laicato nella recente ecclesiologia*; Giorgio La Pira, *La Chiesa e il mondo, la Chiesa e la storia*; Giuseppe Lazzati, *Azione Cattolica e azione politica*; Orio Giacchi, *Autonomia della politica*; di lì a poche settimane si aggiungerà in testa l'annuncio di un saggio “di” Charles Journet, che riprende di fatto un capitolo di un suo volume uscito da poco in Francia. Nella seconda parte si

²⁷ G. Maggi, *Comitati civici*, in F. Traniello - G. Campanini (eds.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. i/2, Marietti, Casale Monferrato 1982, pp. 207-209 e M. Casella, *La mobilitazione delle organizzazioni cattoliche*, in E. Preziosi (ed), *18 aprile 1948*, AVE, Roma 1999, pp. 44-84.

²⁸ V. Bachelet in «Ricerca» 4/8(1948) del 1 maggio scrive: «Non è improbabile che singoli uomini o singole organizzazioni cattoliche – dimentichi del fatto che se la separazione dello spirituale dal temporale è un assurdo, la distinzione fra i due campi è basata invece sulla natura umana e come tale non solo accettata, ma difesa e propugnata dalla Chiesa – ritengano, per santo zelo, doveroso, dopo la potente affermazione dei cattolici italiani, intervenire direttamente in campi e materie che una elementare prudenza riserva alle organizzazioni politiche. Ebbene, noi riteniamo che anche verso di loro sia doverosa un'opera di chiarificazione, al servizio anch'essa della Chiesa e della città».

annunciano sei articoli: Gustavo Bontadini, [*Religione e politica nel*] *La coscienza contemporanea*; Antonio Amorth, *Democrazia e autonomia della politica*; Costantino Mortati, *L'autonomia della politica e la concezione moderna dei partiti*; Amintore Fanfani, *L'autonomia della politica e le nuove dottrine economiche*; Achille Ardigò, *L'autonomia della politica e i nuovi strumenti della democrazia economica e sociale*; Augusto Baroni, *L'autonomia e la distinzione come esigenze e garanzia dell'Azione Cattolica*, e infine un saggio di Giorgio Balladore Pallieri, *Significato universale dell'autonomia politica degli italiani*, che scomparirà dai successivi lanci del fascicolo.

Insieme all'Indice, una nota annuncia che «i lettori che desiderano assicurarsi tale numero speciale devono prenotarsi presso la nostra Amministrazione»²⁹. Passano pochi giorni e il nuovo strillo apparso a ferragosto (quello dove manca il saggio di Balladore Pallieri) corregge l'informazione: il numero speciale o libretto che dir si voglia, anziché essere prenotato, sarà diffuso gratis a coloro di cui i lettori invieranno gli indirizzi: la stessa cosa si ripete per varie settimane³⁰. Finalmente nel n. 20 del 1 novembre 1948 un ampio cappello al saggio di Lazzati *Azione cattolica e azione politica* illustra meglio il progetto, nel quale fa la sua comparsa un ulteriore saggio-quadro di Charles Journet con il titolo *Religione e politica*. Anzi, parla di un quaderno «quasi approntato» e ne fa la genesi:

«Quando ideammo di redigere questo quaderno si era nel fervore delle discussioni pre-elettorali. Da ogni parte si accusava la Chiesa e i cattolici militanti nell'Azione Cattolica di esercitare una compressione del diritto di scelta politica mediante l'abuso dell'autorità spirituale. Il voto del 18 Aprile ha smentito, con la forza del suffragio, che l'adesione ad una scelta politica, diciamo così, cristianamente orientata sia stata carpiata con pressioni di natura religiosa. Però sarebbe insincero se escludessimo che noi pure abbiamo avuto momenti di perplessità e di timore di fronte ad alcuni atteggiamenti, quasi sempre, per fortuna, causati da un eccesso di zelo, i quali, se mantenuti dopo il caotico momento elettorale, avrebbero potuto insinuare un equivoco non più tanto leggero e giustificabile nell'azione religiosa e politica dei cattolici italiani. Le iniziative successive e attuali dell'Azione Cattolica e le polemiche che le accompagnarono, anche fra i cattolici di indubbia dedizione, hanno riconfermato che, se non vi è forse ancora il germe di un vizio, vi è certamente il desiderio di una chiarificazione, dottrinale innanzitutto, e poi anche di azione. Il nostro quaderno si presenterà quindi non privo di interesse politico immediato.

²⁹ Sul numero di richieste pervenute alla redazione di «Cronache sociali» per il quaderno speciale preannunciato e non realizzato (cfr. P. Pombeni, *Le «Cronache sociali» 1947-1951. Geografia di un movimento di opinione*, Vallecchi, Firenze 1976, p. 21-22).

³⁰ Nel n. 16 del 31 agosto, nel n. 18 del 15 settembre, nel n. 19 del 15 ottobre.

Con l'articolo che segue abbiamo desiderato introdurre i lettori di Cronache nell'argomento, e diffondere i principi che nel quaderno saranno sviluppati e analizzati, anche fra coloro che non acquisteranno il volume»³¹.

Non sarà sfuggita la contraddizione interna a questa enunciazione, che segue di tre mesi il primo annuncio: quello che era nato come un fascicolo riservato prenotabile e poi era diventato un numero speciale, un saggio-campione per fare un salto di qualità con la rivista, viene presentato come un "quaderno" all'inizio e poi come "un volume", di cui il più importante saggio di Lazzati sulla rivista del gruppo dossettiano diventa una sorta di anticipazione/lancio per i lettori di «Cronache sociali».

Le tesi di quel saggio lazzatiano e le sue celeberrime distinzioni che introducevano davvero in modo corposo Maritain in Italia³², sono troppo note per aver bisogno di essere qui ripetute: ma nulla si sapeva sul resto del volume/quaderno quasi interamente ricostruito sulla base di uno spoglio dell'archivio della rivista e la fortunata reintegrazione di alcune carte rimaste a lungo disperse presso privati. Questo fascicolo mancante – che intendo pubblicare come volume a sé tra breve – fu abortito, secondo Baget Bozzo, «per non aggravare il dissenso con la gerarchia ecclesiastica»³³ che sulle tesi maritainiane di distinzione dei piani manteneva un'occhiuta vigilanza, giunta com'è noto alle soglie della condanna formale da parte del Sant'Uffizio nel 1958, sulla base di un esame compiuto dal p. Gagnebet e oggi più noto grazie ai lavori di Piero Doria³⁴. Anche la decisione di desistere dal progetto, però, non è definitiva in quei mesi: la direzione opta invece per un rinvio, che chiaramente è un rinvio *sine die*, a marzo del 1949, quando Pino Glisenti scrive a Costantino Mortati le proprie

«scuse per il ritardo con cui uscirà il numero speciale di "Cronache sociali" "Religione e politica", per il quale Lei ci ha gentilmente inviato uno scritto. Il numero è pronto per la pubblicazione già da qualche tempo, ma a causa della polemica sorta sull'argomento *azione cattolica e azione politica*, di cui Lei è certamente al corrente, non riteniamo opportuno rimandare la pubblicazione a un momento che sia psicolo-

³¹ «Cronache sociali» 2/20(1948), p. 1.

³² Un testimone che rilegge con qualche imprecisione di dettaglio il suo percorso è G. Dell'Asta, *Maritain e il movimento dossettiano*, in R. Papini (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Massimo, Milano 1978, pp. 275-288; A. Ardigò, *Jacques Maritain e «Cronache sociali» (ovvero Maritain e il dossettismo)*, in AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1974, pp. 196-199, indica nel filosofo il catalizzatore di attese informi; elementi più precisi in J.-D. Durand, *Jacques Maritain et l'Italie*, in *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Beauchesne, Paris 1996.

³³ G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, cit., p. 265

³⁴ P. Doria, *La condanna della «dottrina Maritain»*, Aracne, Roma 2008.

gicamente più favorevole del presente. Noi La ringraziamo per la pregiata collaborazione, e La preghiamo di accogliere con le nostre scuse e i più cordiali saluti»³⁵.

Anche qui la formulazione è tutto tranne che lineare: si parla di un *ritardo* nella uscita data come sicura, ma alla fine ci si scusa come chi sa che quel ritardo si prolungherà all'infinito³⁶.

5. Questi ultimi passaggi – tanto noti quanto drammatici – spiegano perché Glisenti formalizzi per lo meno con Mortati il definitivo accantonamento di un quaderno di cui l'archivio della rivista recuperato da Giuseppe Alberigo a Roma e acquisito all'allora Istituto per le Scienze Religiose con il beneplacito dei danti causa, consente oggi di rileggere alcuni dei saggi, di postulare la riapparizione di alcuni altri in altra sede e di intuire perché altri contributi mai redatti o mai ritrovati fossero stati inseriti.

Non è ancora riapparso il saggio di Mortati (che certamente era stato scritto da tempo, se Glisenti gli scrive per giustificare il ritardo) sull'autonomia della politica e la concezione dei partiti: possiamo presumere si dovesse trovare qualcosa di più dell'emendamento del carattere democratico dei partiti che il giurista propose e che Aldo Moro difese alla Costituente il 22 maggio 1947³⁷, ma al momento non ritrovo parti di altri saggi dell'opera del costituzionalista che si possano ricondurre al saggio “perduto” di «Cronache sociali». Non abbiamo l'articolo di Giorgio Balladore Pallieri sul significato universale dell'autonomia politica degli italiani: il fatto che sia caduto subito dal progetto lascia probabilmente intendere il rifiuto o il ripensamento dall'ecclesiasticista allora quarantatreenne che già negli anni '20 aveva pubblicato il suo manuale di *Diritto internazionale ecclesiastico*³⁸.

³⁵ Glisenti a Mortati, 4/3/1949, nel Fondo Cronache Sociali (d'ora in poi FCS) F.1.2.6, di si veda l'inventario a cura di M. Tancini, *Fondo «Cronache Sociali» 1947-1952*, Il Mulino, Bologna 2002.

³⁶ La richiesta avanzata nel settembre per un maggior impegno sociale del governo da parte di Carretto è, ad esempio, il segno di una confusione dei circoli geddiani, costretti ad attaccare il governo con le parole dei loro avversari, ma anche la riprova che da dentro l'Azione Cattolica partono incursioni allarmanti. Sono alcune delle «pressioni indicibili», invocate da dentro la DC, che ancora nel 1993 restavano nella viva memoria di Dossetti, in A. Melloni, *L'utopia come utopia*, in G. Dossetti, *La ricerca costituente. Interventi 1945-1952*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 1-81

³⁷ L'emendamento Mortati diceva «Tutti i cittadini hanno diritto di riunirsi liberamente in partiti che si uniformino al metodo democratico nell'organizzazione interna e nell'azione diretta alla determinazione della politica nazionale». Mortati scrive nel 1950 *Disciplina dei partiti politici nella Costituzione italiana* (1950/2).

³⁸ Fratelli Bocca, Torino 1927. Su di lui, cfr. G.M. Ubertazzi, *Giorgio Balladore Pallieri*, in «Jus» 30/3(1983), pp. 291-298.

Non sappiamo invece se furono preparati e nel caso dove siano finiti tre articoli annunciati, cioè quello di Amintore Fanfani, *L'autonomia della politica e le nuove dottrine economiche*³⁹, quello di Giorgio La Pira, *La Chiesa e il mondo, la Chiesa e la storia*, e infine il saggio di Orio Giacchi, *Autonomia della politica*. Possiamo supporre che le «nuove dottrine economiche» cui alludeva il titolo di Fanfani fossero le correnti dell'istituzionalismo americano, alle quali aveva preso a interessarsi nel suo soggiorno svizzero dedicandovi pure un saggio e una monografia: ma i carteggi con Mazzei e con Gemelli – devo questa informazione alla competente cortesia di Piero Roggi – non contengono alcun cenno che faccia capire che Fanfani avesse effettivamente iniziato a scrivere sul tema dell'autonomia della politica che gli era talmente familiare e noto da non aver bisogno di grandi preparazioni. Allo stesso modo riusciamo a capire il tono generale delle riflessioni lapiriane⁴⁰ peraltro non rinvenute nell'archivio La Pira, mentre nulla si sa del saggio di Giacchi.

Oltre a quello di Lazzati pubblicato con un cappello appena diverso, abbiamo invece a disposizione tramite l'archivio della rivista già citato i saggi di Ardigò, Baroni, Bontadini, Caron e Journet. È probabile che di quello di Dossetti conosciamo una parte almeno, utilizzata pochi mesi dopo come conferenza e senz'altro censurata del suo finale (e anche nel testo?), ma chiaramente frutto di quella riflessione sul nodo ecclesiologico del rapporto Chiesa-politica che diventerà un suo oggetto di studio a più riprese. Le tesi di questi sette articoli sono tutt'altro che pacifiche e documentano la qualità dell'insofferenza del gruppo che la distinzione maritainiana dei piani proposta da Lazzati non esaurisce.

6. Con il titolo *Religione e politica* la redazione vorrebbe ripubblicare un capitolo del volume di mons. Charles Journet del 1945 sulle esigenze cristiane in politica che Lazzati stesso aveva recensito su «Cronache sociali». Il saggio che immagino si volesse introdurre nel quaderno è quello dedicato a *Politique divine e politique chrétienne*, dove il teologo poneva le premesse del discorso su Azione Cattolica e azione politica in chiave autonomistica: tratto da una raccolta di articoli degli anni '30, il pezzo di Journet – un nome che Dossetti cita in aula costituente – dovrebbe dare copertura e forza dottrinale a un discorso di cui la redazione comprende la delicatezza.

³⁹ Nel n. 1 del 1949 Fanfani pubblica l'articolo *La Chiesa e i problemi economici*, e poi il suo intervento di chiusura al terzo Convegno di studi di economia e politica industriale (1949/4-5).

⁴⁰ Sulla cui opera cfr. P. Roggi, *I cattolici e la piena occupazione. L'attesa della vera gente di Giorgio La Pira*, Giuffrè, Milano 2004.

Al canonista Pier Giovanni Caron era affidato un saggio su *Sacerdozio e laicato nella Rivelazione e nella Chiesa*, di cui è conservato il dattiloscritto. Il dotto studioso milanese ha un attacco cauto e uno sviluppo coraggioso: entra nella discussione sulla *sacra potestas* e mostra come perfino nel *Codex juris canonici* vigente anche i laici la esercitino in casi e condizioni particolari, segno di una comunanza che egli ritrova nella Chiesa antica, su cui stava per uscire *I poteri del laicato nella Chiesa primitiva* (Giuffrè, Milano 1948). Per Caron confessori e carismatici hanno poteri che dopo la crisi donatista si concentrano nell'ordine tripartito di vescovi-presbiteri-diaconi. Eppure anche dopo la stabilizzazione di questa forma del ministero i *seniores laici* sono membri del concilio e della sinodalità in opera (f. 8), e non scompaiono i ministri della *fractio* che Ignazio d'Antiochia non ama e che dunque, postula il giurista, devono essere abbastanza diffusi da costituire un problema. Perché, si chiede Caron, la Chiesa primitiva di *élites* era democratica e quella di massa è autoritaria? Qui subentra la prudenza. È così, spiega: quel regime «doveva scomparire» (f. 9) e permettere il rafforzamento della disciplina necessario soprattutto dopo la *Glaubensspaltung* del secolo XVI. Tale stato di cose è durato sino al presente. Ora però, sostiene Caron, nella logica di un cambio di civiltà che coincide con un cambio di regime ecclesiastico – è pronto a rinnovarsi:

«Tale stato di cose è durato, si può dire, fino ai nostri giorni [...], fino cioè alla decadenza, recentemente verificatesi, della concezione liberale e laica dello Stato che per circa due secoli ha presieduto alla vita politica europea, ed ha anzi impresso in questo periodo a tutta la civiltà europea il suo marchio caratteristico. Le due grandi guerre che negli anni dal 1914 al 1945 – salvo il breve intervallo di una pace tormentata – hanno insanguinato il mondo rappresentano il momento culminante di una *grande crisi di civiltà*, del periodo di transizione, cioè tra la civiltà dell'età liberale, che ormai deve ritenersi superata, ed una civiltà nuova. Questa nuova civiltà è da auspicarsi debba avere proprio per base una proficua collaborazione fra la Chiesa e la comunità degli Stati europei, e abbia pertanto a meritarsi gli attributi di democratica e di cristiana. Ed in seno a questa Chiesa rinnovellata, e non più costretta ad una *ferrea disciplina di guerra* di fronte ad una società statale nemica, è da auspicarsi che, venuta meno la necessità del rigoroso assolutismo del potere clericale imposto dalla Riforma Cattolica, il laicato possa riprendere, nei ranghi dell'Azione Cattolica e delle associazioni sindacali cristiane, la sua funzione di apostolato, nell'esercizio della quale ebbe una parte così gloriosa nei primi secoli della cristianità. E sia dato così ai laici di arrecare il loro prezioso contributo alla realizzazione di un ideale di vera giustizia sociale e di esaltazione della nobiltà del lavoro, secondo l'insegnamento del Divin Maestro».

Il celeberrimo saggio di Lazzati su *Azione Cattolica e azione politica*; riletto in questo contesto acquista un senso differente. Lazzati esprime idee care e meditate da tempo; spiega lo schema maritainiano natura-soprannatura da cristiano, con un ragionamento del tutto simile a quello usato il 6 agosto 1943 in una lettera a Testori⁴¹. Richiama l'incompatibilità con il machiavellismo che aveva già sviluppato nelle sue recensioni e di cui altri, più oltre, avrebbero mostrato le conseguenze politiche effettive ed enuncia il principio per cui l'impegno di uomo in quanto uomo è assorbito in quello del cristiano in quanto cristiano, il quale dovrebbe avere la funzione di una valvola per impedire un reflusso integrista pericoloso non solo per la democrazia, ma anche per la Chiesa che si troverebbe "impegnata" inopinatamente dall'irresponsabilità integrista. La sua tesi sull'azione civile cattolica (p. 9) non è dunque un inciso, ma un raccordo con altri saggi che i lettori delle «Cronache sociali» non vedranno mai.

Il saggio di Gustavo Bontadini sulla *Coscienza contemporanea*⁴² è uno dei più esplosivi: una nota manoscritta nel foglio di guardia del dattiloscritto («necessità di due partiti cristiani») dice l'approdo del dotto filosofo in questa che sarebbe stata la sua unica collaborazione con la rivista dossettiana. Bontadini parte dal «metodologismo assoluto» come unica possibilità di «riemergere dal caos» (f. 1); e da qui arriva alla questione di fondo:

«La spinta ascensionale del proletariato, questa è una concreta realtà politica, una politica autoposizione [*sic*]. Ed è come tale il *fatto* politico più imponente e determinante della nostra epoca. Poiché qui abbiamo a tema il rapporto della politica con la religione si domanda se quel *fatto* è anche un valore » (f. 3).

Bontadini sviluppa il tema attraverso una serrata analisi della natura che «è e sarà sempre valida [...]: ma la natura dell'uomo è la ragione»; poiché in Cristo vi è l'assunzione di «tutto eccetto il peccato, ma poi *etiam peccata* nel Corpo cristiano», ne deriva una sorta di impedimento teologico insuperabile alla sopraffazione del sacro sull'umano (f. 4-5):

«Nel suo carattere negativo autolimitantesi, la dottrina sociale cattolica riconosce e convalida *in uno* l'autonomia della politica e quella della religione».

La realizzazione della personalità come razionalità politica è il valore politico massimo: e per questo l'ascensione del proletariato è un valore (f. 6), con buona pace per l'interclassismo di qualche «scrittore democristiano» (f. 7). Posto questo principio, il filosofo afferma che, dato che «l'uomo

⁴¹ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 509, nota 50.

⁴² FCS F.1.2.7.

solo non è uomo in atto» (f. 8), lo Stato può essere integrato in una visione personalistica che dello Stato individua la necessità, come cornice al conflitto, delle soluzioni tecniche ai problemi politici. La soluzione dunque è chiara:

«Un partito cristiano unico è opportuno fino a che la lotta politica è impostata in termini ideologici [...]. Ma una volta superato tale livello subentra l'opportunità, in linea tecnica, del passaggio dei cristiani nei vari partiti col cristianesimo compatibili e della formazione di due partiti cristiani, in conformità alla effettiva condizione della dinamica sociale» (f. 9).

Questo, nota Bontadini, «non è relativismo»⁴³, ma la conseguenza necessaria di quella visione della realtà contemporanea che egli aveva posto in premessa.

Ad Amorth è affidato il compito di spiegare il nesso necessario fra *Democrazia e autonomia della politica*. A partire dal radiomessaggio pacelliano del 1944, l'amministrativista modenese riprende la tesi della democrazia *naturaliter* cristiana e dei nuovi rapporti fra lo Stato e la Chiesa nello Stato moderno. La democrazia costruisce fatti politici - *in primis* i partiti - che vanno presi come tali:

«Ora la presenza dei partiti politici - e tanto più in quanto appaiono partiti di grandi dimensioni - obbliga per così dire tutte le istituzioni a riconoscersi nelle proprie finalità e quindi a dichiararsi come partiti e ad essere e ad operare come tali [...]. Anche la Chiesa cattolica [...] ha dovuto e deve prenderne atto, senza che da ciò tragga nocimento la sua funzione specifica di culto e di direzione salvifica degli uomini in universale e dei fedeli in particolare. In caso contrario, occorre riconoscere che una reazione o un investimento polemico che potrebbero venire esplicitati dallo Stato o da altre formazioni politiche potrebbero essere giustificati» (f. 3).

L'autonomia politica che la Chiesa riconosce era già stata «strumentalmente illuminata» (f. 4-5) dal fatto stesso dell'esistenza dei partiti; e, quanto al contrasto della Chiesa all'autonomia della politica (f. 6), l'autore sostiene che negare tale autonomia è «imbarazzante» e priverà la società dei cristiani di «irreprensibile cattolicità» che a questa confusione si negano. Amorth spiega poi la differenza fra l'uguaglianza giuridica dei cittadini e la disegualianza canonica dei fedeli come ulteriore fondamento di una autonomia; e così conclude:

«Il governo esplicito della Chiesa è un governo che si fonda sopra uno schema gerarchico *di diseguali*: in essa i governanti costituiscono veramente una categoria diversa dai governati e seppure è vero che questa categoria non si alimenta da una

⁴³ Per il riferimento al dovere di scomunicare i comunisti cfr. M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 514, nota 66.

casta, chiusa, perché il più umile dei fedeli può salire al sommo della gerarchia, né essa è aperta a tutti i fedeli (si pensi all'esclusione del sesso femminile), né chi vi è assunto si può ritenere, in quanto governante, pari ad ogni semplice fedele. Una gerarchia rigorosa, ma perfettamente conseguente al mantenimento di una dottrina assoluta e incontestabile, e che commina sanzioni che non sono sanzioni di disobbedienza, ma sanzioni di peccato. Ora se mai vi fu un tempo che anche il governo tutto umano dello Stato poteva riportarsi ad uno schema gerarchico di disuguali: i governanti sempre governanti e quindi non sindacabili né misurabili alla stregua dei governati, i governati sempre governati e come tali sudditi e, in verità, non cittadini; quel tempo ormai è passato, almeno sin che domini entro uno Stato il principio della struttura comunitaria e vengano rispettate l'uguaglianza dei cittadini. Stato e Chiesa si pongono così, anche nell'intimo della loro organizzazione, nel loro principio di governo, come istituzioni non confondibili, e se nell'interno delle singole comunità statali entrambe le organizzazioni possono convivere appieno, non possono l'un l'altra sovrapporre i propri e connaturali sistemi di governo. Or bene a noi pare che anche questa differenza strutturale possa venire invocata per suffragare l'autonomia della politica, così caratteristica dello Stato moderno, e per distinguere il cittadino dal fedele; e come si possa, su questa base convenire che il cittadino non possa essere scambiato, non possa venire assoggettato a un rapporto gerarchico, che ha obbedienza e misure specifiche. Che se questo scambio avesse occasione di intervenire, osiamo pensare che nel principio e nel fatto del governo non si sia sufficientemente disintegrato il principio democratico dal principio gerarchico, o che operi ancora una prudente reminiscenza di forme governanti umane assimilabili in un certo senso al governo ecclesiastico. E forse anche in ciò potrebbe credibilmente venire individuata la ragione di una certa condiscendenza che si vuol vedere e si è accentuata verso forme governative a democrazia meno specifica, o, più oltre, di *democrazia cosiddetta autoritaria*. Che se poi in questa propensione si volesse anche riconoscere un segno di preoccupazione per la *fragilità* e la *mutevolezza delle forme di governo democratiche*, non infrequente specie ove non sostenute da un costume rafforzatore, si potrebbe trovare una conferma di questa ipotesi in Italia, *nel richiesto e accordato ancoraggio dei Patti Lateranensi alla nuova costituzione. Ma qui vertiamo già nella politica ecclesiastica che è altra e diversa cosa dall'autonomia della politica*» (f. 8-9).

Il saggio di Achille Ardigò su *L'autonomia della politica e i nuovi strumenti della democrazia economica e sociale* è quello più audace dal punto di vista politico: ma nell'impostazione di fondo ci dice parecchio sul modo in cui veniva letto il magistero pontificio nel gruppo che, da casa Padovani in qua, aveva fatto dei radiomessaggi e delle encicliche l'occasione per una riflessione tagliente sulla situazione del fascismo e su quella della nascente repubblica. Ardigò parte da un'affermazione di papa Ratti del 1937: infatti, oltre a condannare il comunismo ateo, la *Divini Redemptoris* defini-

sce il capitalismo un «regime economico iniquo» che deve essere dunque superato attraverso – è questa la tesi – una politica autonoma e rivoluzionaria. Dopo «l'unità organica massimale» delle due cristianità nelle quali l'economia era ordinata al fine ultraterreno, il mondo economico ha guadagnato il tempo (f. 2), causando una «dilazione del giudizio etico». Per Ardigò (f. 5-6) è storicamente dimostrato che

«ogni conquista che non sia interiore non tiene. Machiavelli perde nel tempo. Nel settore della trasformazione strutturale non si può pensare di vincere usando le armi del nemico. È chiaro però che gli strumenti del rinnovamento economico debbono essere nuovi quanto all'uso e al concetto ispiratore e non nel senso di una loro creazione al di fuori del processo di maturazione degli istituti giuridici o delle tecniche economiche. Ciò che vale è che siano impiegati come mezzo di chiarificazione senza compromessi con l'utilitarismo e l'opportunismo; il che non significa affatto rinunciare [a] l'opportunità o l'utilità di un'azione o di un mezzo. Non si può insomma credere di compiere il riscatto del proletariato, impadronendosi del potere economico-politico e, restando immutate le strutture del potere, dispensare favori alla classe lavoratrice o schiacciare la classe padronale. La *sostanziale democrazia economica* non sarà il dono della classe capitalistica o dello stato liberale, ma neppure d'una dittatura anche se governante in nome della classe proletaria. Il fallimento attuale del sistema sovietico, nel tentativo d'instaurazione della democrazia economica, è dovuto appunto alla non osservanza di questo secondo criterio di metodo. La rivoluzione russa pur abbattendo la oligarchia zarista ne ha assimilato il metodo e non pochi strumenti. Si è ricreata così la frattura classista. I due criteri di base per la determinazione e orientazione degli strumenti di democrazia economica e sociale sono dunque: 1) realismo finalistico, 2) strumenti nuovi per la rinnovazione del sistema».

Anche Ardigò usa a piene mani Maritain, ma nel metodo introduce un obiettivo rivoluzionario:

«Anche gli strumenti debbono essere nuovi, ma realisticamente rivoluzionari. Così come – in sede morale – mezzi illeciti non producono mai un fine lecito, in sede economico-sociale strumenti capitalistici [privato o statale] non potranno servire ad un fine anticapitalistico in senso comunitario» (f. 5).

Comunitario e rivoluzionario sono le due parole chiave del lungo articolo che equipara il capitalismo di Stato a quello privato e attacca il bolscevismo da sinistra, come «inquinato» dalla logica violenta del capitalismo (f. 12). In una direttiva organica anticapitalista è il sindacato (i discorsi di Pio XII alle ACLI, f. 11) nel quale «da cristiani i lavoratori collaborano alla rivoluzione strutturale» (f. 15) e costruiscono la democrazia sostanziale. La

critica al liberalismo è quella intransigente (f. 16) sui diritti individuali, contro lo Stato etico per una «società comunitaria, «dove la democrazia economica non rigetta la subordinazione al fine ultimo spirituale».

Anche il saggio di Augusto Baroni, su *L'autonomia e la distinzione come esigenze e garanzia dell'Azione Cattolica*, sarebbe stato il primo contributo del dirigente cattolico di lungo corso⁴⁴ a «Cronache sociali». Critica chi è «fermo nella concezione di un castello cattolico da difendere» (f. 1) e critica in modo severo il rapporto fra Azione Cattolica e Partito Popolare, nel quale il laicato fedele aveva riversato tutta la propria anima. Baroni sottolinea l'anormalità politica del fascismo (f. 2), che lascia tare da superare, e depreca il tentativo di usare la formula dell'apostolato gerarchico per *clericalizzare* l'AC (f. 3) e farne il «partito del clero». La vera spaccatura interna al mondo cattolico si è creata fra chi pensava a un ritorno al rapporto partito-laicato simile a quello dell'ante-fascismo e chi voleva la «distinzione fra attività politica d'ispirazione cristiana e azione laicale propriamente cattolica» (f. 5). Questa articolazione serve anche a giudicare il risultato del 18 aprile: pensare che l'Azione Cattolica viva per sempre di quel modo di mobilitarsi è per Baroni un errore. La «gran giornata» del 18 aprile è stata infatti determinata per lui da tre condizioni irripetibili (f. 8): un desiderio universale di un governo non avventato; la presenza di un esecutivo in carica capace di dimostrare con i fatti i propri programmi; gli enormi errori degli avversari. Incatenare l'Azione Cattolica a un ruolo politico in vista di un ritorno impossibile di quelle condizioni è il bersaglio polemico di Baroni:

«Ora noi ben sappiamo che un siffatto ritorno, nell'assurda ipotesi che venisse tentato sul serio, sarebbe la morte dell'Azione Cattolica e di ogni speranza di riedificazione sociale cristiana: non per questo ci par da temersi. È da temersi invece che con la migliore buona volontà, per difetto di riflessione e di autocritica e per una certa timidezza conservatrice di fronte agli sviluppi necessari dell'azione ci si illuda di raggiungere i fini migliori con mezzi inadatti e tali da ridestare continuamente, senza volerlo e magari volendo il contrario, quei sospetti di cui sopra» (f. 10).

Baroni adotta il solito schema piani/distinzioni natura e soprannatura che lo porta ad affermare il carattere soprannaturalizzato (non semplicemente soprannaturale) dell'AC. E, per non lasciar dubbi, afferma che l'AC si deve collocare nel campo morale (il dover essere) e la politica nel realizzabile (il poter essere), senza «pretendere di uscire dai limiti delle sue possibilità». E dunque

⁴⁴ La sua lettera del 1935 sull'amor di patria a Ciriaci, in R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna 1979, p. 371.

«Illudersi che (ciò) si possa ottenere senz'altro per una legislazione moralistica e una polizia paternalistica è ripetere il vecchio errore in cui fallì il Savonarola e (almeno questa volta) ebbe ragione il Machiavelli» (f. 14).

Per Baroni, dunque, c'è un tecnicismo deprecabile che non è quello dell'azione del governo, ma quello della propaganda politica, assurta a fine:

«Noi abbiamo assoluto bisogno di spezzare questo cerchio di utilitarismo, di tecnicismo che minaccia di soffocarci, portando in ogni sede e perfino in quello che è il punto più alto della vita religiosa, per cui l'uomo è figlio di Dio, una mentalità politica degenerata, mentre [essa] toglie alla buona politica l'apporto e l'ausilio di una ricchezza morale e di una esperienza compiutamente umana e cristiana» (f. 16).

7. La prospettiva del quaderno “mancato” era dunque molto chiara: lanciare un grido d'allarme all'indomani del 18 aprile davanti alla prospettiva di uno svuotamento di tipo politico dell'Azione Cattolica. Allarme che viene da militanti del movimento che, approdati alla vita politica in un momento storico del tutto particolare, sentono però il rischio di un reciproco soffocarsi di presenza ecclesiale e riforma sociale, con effetti di medio termine terribili e terribilmente prevedibili per entrambi. Perché il fascicolo non sia stato pubblicato è chiarissimo: proprio nel momento in cui percepiscono l'esistenza del problema, i capi della rivista capiscono che non ci sono le condizioni né ecclesiali né politiche per esporsi in questo modo. E le reazioni al saggio di Lazzati – in fondo il più mite e portatore di idee lungamente meditate⁴⁵ e largamente condivise nel movimento – dà la misura della drammaticità della situazione. In quello stesso periodo perfino «Studium» 12(1948) ospita un saggio parallelo, nel quale Lazzati – scrive il redattore – evita il

«tema generale dei rapporti tra religione e politica, per trattarne distesamente un aspetto, il problema cioè se l'azione politica svolta da cristiano (e che è un dovere per lui) costituisca in senso tecnico “apostolato” e cioè attenga, come tale, alla vita soprannaturale. Ed il Lazzati risponde negativamente al quesito, pur stabilendo immediatamente i rapporti tra i due ordini e chiarendo in quale senso anche l'azione politica, come qualsiasi azione umana, attenga al soprannaturale, quale sia il suo proprio valore ed in che senso e misura essa ponga condizioni adeguate allo sviluppo del soprannaturale nella vita associata»⁴⁶.

Su «Cronache sociali» il tema non viene evitato, ma il filo del pensiero è sempre lo stesso: e trova un consenso veicolato negli incontri con i lau-

⁴⁵ Già Parola aveva rilevato come in campo di concentramento Lazzati aveva insistito sulla necessità della distinzione; di diverso avviso Ciampani vede una novità negli argomenti del saggio, che si distanzia dal divieto rattiano.

⁴⁶ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 557, nota 169.

reati ai quali partecipa Dossetti, alla FUCI davanti alla quale parla Elia e in genere nei Gruppi Servire. Tutti trovano nelle meditate parole di Lazzati le ragioni di una differenziazione che sentono necessaria⁴⁷.

Ma la reazione contro il patrologo milanese è furibonda. Gedda non perde tempo nei preliminari e sposta subito il discorso su un piano che non consente discussione. Alla settimana diocesana della sezione Uomini di AC dice che Lazzati e i suoi mettono «confini differenti da quelli fissati dal papa», mentre Carretto su «Il Quotidiano», e dunque sull'organo prediletto dal Sant'Uffizio, li accusa di quel «falso spiritualismo» condannato da Pacelli. Lazzati prepara una risposta di tipo personale:

«Gedda e Carretto entrano in polemica con me a proposito della relazione da me tenuta all'assemblea organizzativa e dell'articolo su "Cronache sociali". Non posso non rilevare con amarezza il modo scorretto con cui male riferendo un pensiero chiaro e assolutamente comune, tentano di farmi passare come un ribelle che pretende dare lezioni alla gerarchia. Un articolo di giornale non permette una lunga disquisizione, ma il nocciolo della questione è qui: per essi l'AC non solo può ma deve fare politica. Noi cresciuti alla scuola dell'insegnamento papale affermiamo: l'AC non può fare politica; finché l'AC è quella che ci hanno insegnato e non la si confonda con l'azione dei cattolici (i cattolici dappertutto). Ora ci si domanda: chi tenta di modificare le cose come sono e codificate in documenti solenni di impegno? Da che ora questa polemica o meglio questo tentativo di svolta? Dalla insoddisfazione della politica della DC? Se è così, nessuno certo può imporre a chi così pensa, di prendere posizione politica: solo si chiede che non lo si faccia sotto la bandiera dell'AC. È il modo più pericoloso per la Chiesa e più sleale per gli uomini che esercitano tale ricatto sulla DC: o fate come vogliamo noi o vi abbandoniamo, imponendo una direttiva e lasciando ad altri la responsabilità e quindi le conseguenze. Che se l'AC in quanto tale vuole fare della politica domandiamo solo che una dichiarazione della gerarchia corregga quanto fin qui si è dichiarato e apra la nuova strada. Alla gerarchia ci inchineremo»⁴⁸.

La correzione domandata non si fa attendere: non sappiamo i tempi di elaborazione della "scomunica dei comunisti" che uscirà a luglio di quell'anno, ma chi qualcosa sa o intuisce, capisce fin dove potrebbe estendersi l'area della condanna e prende un'iniziativa. A gennaio del 1949 il padre Gemelli avvisa Fanfani:

«Ho visto certi appunti riservati, che non mi sono piaciuti; spero che tu possa fare qualche cosa»⁴⁹.

⁴⁷ Ad esempio, P. Roggi, *Corrado Corghi e la Dc di Dossetti e Fanfani*, in asfer.it.

⁴⁸ AGL, 1A0069/04.

⁴⁹ M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 563, nota 192.

Lui qualcosa fa: chiude il «Gruppo servire» che si ritrovava settimanalmente per leggere «Cronache sociali» all’*Augustinianum*. Le «pressioni indicibili» che Dossetti sentirà come una ragione per abbandonare la vita politica, in fondo, sono già queste: che vengono non dagli avversari, ma come sempre da persone vicine e venerate. Fra febbraio e marzo si decide che il clima è “psicologicamente” sfavorevole, come spiega Glisenti a Mortati, per un quaderno che avrebbe aperto un dibattito insopportabile per il momento.

Secondo me, è in ragione di questi “appunti” che Lazzati prepara anche una lettera a Pio XII che Parola ritiene potrebbe essere stata neppure spedita: in essa Lazzati rivendica l’origine obbedienziale della sua militanza democristiana e rivendica la distinzione fra «l’azione apostolica diretta [...] con le caratteristiche proprie di un’azione in cui è implicata direttamente la gerarchia» e «l’azione politica nella quale i cattolici si devono impegnare [...] con l’istesso spirito con cui si applicano all’opera apostolica, ma sotto la propria personale responsabilità». Ma si sottomette «pienamente e secondo tutta la sua ampiezza, [al]la dottrina del potere indiretto e delle *res mixtae*», contro ogni spiritualismo⁵⁰. Il 10 febbraio 1949 entra nella mischia nientemeno che De Gasperi con una lettera al papa, nella quale denuncia l’azione dei dossettiani e dà la sua linea: «l’Azione Cattolica ha la provvidenziale funzione integrativa di dare rilievo ai principi e alla parte ideale ed essenziale delle riforme sociali»: per il *leader* trentino, insomma, «l’esigenza suprema è quella della cooperazione ed integrazione»⁵¹.

A giugno al congresso di Venezia, quando Fanfani offre la testa della rivista in cambio del superministero economico e del sottosegretariato per Dossetti, il gruppo di «Cronache sociali» guadagna la forza che non ha mai avuto, ma la partita è finita e il fascicolo di cui il saggio lazzatiano doveva essere la chiave teologica e politica è tacitato. Se si può parlare – Lazzati lo fa per sé e per Dossetti al congresso di *Chrétienté en marche* del luglio 1949 (a Wellinborough) – lo si deve fare all’estero e in ambienti che non confondano quelle posizioni con il disegno complessivo che presiedeva al fascicolo *Religione e politica*: quel quaderno, che avrebbe dato a Pio XII ancora più fastidio della lettera di Suhard che la rivista aveva offerto ai suoi lettori⁵², è infatti morto.

⁵⁰ 8 febbraio 1949, AGL, 1A 0070/01

⁵¹ Cfr. M.R. Catti De Gasperi (ed.), *De Gasperi scrive*, vol. I, Brescia 1974, p. 111.

⁵² P. Pombeni, *Le «Cronache sociali»*, cit., p. 205. Sull’adesione alle tesi di Suhard, cfr. P.A. Carnemolla, *Due ecclesiologie a confronto. La Pira e la pastorale del card. Suhard*, in M. Naro (ed.), *Amicitiae causa. Scritti in onore del vescovo Alfredo M. Garsia*, Centro Studi Cammarata, San Cataldo (Caltanissetta) 1999, pp. 327-355.

Per Lazzati l'effetto della rinuncia lo si coglie nelle compilazioni coeve: in *Impegno del cristiano nella riforma delle strutture*⁵³ mostra una maggior attenzione allo Chenu della *Semaine sociale* del 1947 e al Mounier rivoluzionario del 1935 il cui linguaggio era stato preso in prestito da Ardigo⁵⁴. Per Parola, l'interesse di Leuret per avere il saggio su «Économie et Humanisme» dimostra un «rafforzamento della posizione di Lazzati»; ma il fatto che Dossetti stesso vada alla settimana di spiritualità con una lezione che ripete le posizioni di Lazzati, sull'azione per «mandato» e quella da compiere sotto la propria responsabilità «in spirito di apostolato», dice che la vicenda del fascicolo mancato di «Cronache sociali» non lascia niente di forte dietro di sé⁵⁵.

⁵³ AGL, 1A0071/03a: «Sono necessarie due condizioni che sono legate l'una all'altra: 1) nei laici è necessaria una quantità sufficiente di coraggio che non è spirito d'avventura e d'imprudenza ma che è forza derivante dalla fede nei propri principi e fiducia nella propria capacità tecnica; 2) nella gerarchia è necessaria la fiducia nel laicato che essa ha formato, perché esso realizzi la Chiesa come vivente che percorre il proprio cammino perché si realizzi lo scopo dell'incarnazione: vale a dire che ogni valore venga posto sotto il Cristo come sotto il proprio capo: *instaurare omnia in Christo*».

⁵⁴ La soluzione proposta in *Révolution personaliste et communautaire*, Aubier, Paris 1935, fondandosi sui due principi primi del «senso della personalità e della comunità al fine di realizzare delle comunità che siano, al massimo grado, espressione della personalità umana in tutta la pienezza dei suoi valori», è agli occhi di Lazzati la risposta adeguata alla ricerca del «punto di equilibrio tra l'individualismo liberale e il collettivismo socialista», per cui l'impegno dei cattolici nella ricostruzione postbellica è stato così significativo.

⁵⁵ G. Dossetti, *I laici e l'apostolato*, in AA.VV., *Apostolato e vita interiore*, Vita e Pensiero, Milano 1950, pp. 153-184.

LUIGI F. PIZZOLATO

LAZZATI E LA CITTÀ DELL'UOMO

L'espressione *città dell'uomo* indica in Lazzati un concetto e un'iniziativa associativa ad esso collegata. La congiunzione avvenne già quando, il 3 settembre 1946, durante gli anni della Costituente, nacque a Roma l'Associazione «Civitas humana», ad opera di Dossetti, Lazzati e Fanfani, e del gruppo dossettiano in genere¹.

Termini come “società”, “comunità”, “Stato”, non soddisfacevano i nostri “professorini”, che assunsero il classico, e ben più comprensivo, termine *civitas*: ciceroniano, agostiniano – si pensi al *De civitate Dei* – e tomistico, dipendente in radice dall'aristotelico *politéia*, perché *civitas* indica, con lo spazio geografico, l'insieme delle articolazioni del vivere civile e lo spirito di appartenenza che le unifica. Verso la fine della sua vita, Lazzati fonderà, il 4 ottobre 1985, l'Associazione «Città dell'uomo», in deliberata continuità con il precedente programma². Il tempo intercorso, carico di tanti eventi, ecclesiali e civili, non aveva rimosso antiche incomprensioni, se qualcuno, pur collocato sulla sua lunghezza d'onda ecclesiale e politica, intendeva ancora il progetto come destinato *ad intra*, a dar vita a una presenza culturale dentro la Chiesa più che dentro la politica.

L'aggettivo *humana* rimarcava subito le distanze da quello, più facilmente prevedibile nell'ambiente cattolico di allora, di *christiana*. Per darne ragione è elaborata da subito una teorizzazione precisa della scelta, all'interno della rivista «Cronache sociali»³. Lazzati ha sempre ritenuto teologicamente scorretto parlare – beninteso: in senso concettuale, non storico – di «città cristiana», e non mancherà di rilevare più volte come questa espressione non fosse stata accolta dai testi del Concilio Vaticano II. Con *città dell'uomo* invece si esprimeva l'ordinamento delle realtà temporali (tra cui somma e architettonica è la politica) secondo le autonome leggi delle cose;

¹ Cfr. A. Oberti, *Lazzati. Tappe e tracce di una vita*, AVE, Roma 2000, p. 237.

² Cfr. il mio *Alle origini di Città dell'uomo*, in G. Formigoni - L.F. Pizzolato, *Giuseppe Lazzati e il progetto di Città dell'uomo*, In dialogo, Milano 2002, pp. 21-46.

³ Cfr. G. Lazzati, *Esigenze cristiane in politica*, in «Cronache sociali» 1(1947), p. 64 (poi anche in *Chiesa, laici ed impegno storico. Scritti [1947-65] riediti in memoria*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 79-82) e soprattutto *Azione cattolica e azione politica*, «Cronache sociali» 2(1948), pp. 317-319 (ora anche in G. Lazzati, *Pensare politicamente*, AVE, Roma 1988, vol. I, pp. 69-80).

e perciò essa è fondata primariamente sulla razionalità partecipata. Non solo perché la democrazia richiede il consenso, ma anche per ragioni di tipo teologico: perché la costruzione della città secondo le leggi delle cose fa partecipare alla costruzione del Regno anche coloro che al Regno non si sentono consapevolmente destinati, eppure lo raggiungono mediante azioni temporali non esclusivamente connesse con la fede: «Avevo fame... avevo sete... ero nudo...» (Mt 25, 35-36: erano i temi cari al suo amico La Pira). Nella costruzione della «città dell'uomo» il Regno si costruisce senza passare *direttamente* attraverso la costruzione della Chiesa, che pure per il cristiano resta doverosa e, in un certo senso, esemplare dell'altra.

Invece Agostino nel *De civitate Dei* mai parla di *civitas humana*. Il termine *humana* (*hominum*) si incunea bensì dentro entrambe le città agostiniane, perché entrambe sono dell'uomo: la *civitas Dei* (o *caelestis*) e la *civitas terrena* (o *mundana*). La prima è a destinazione trascendente ed è degli uomini che vivono secondo lo spirito o secondo Dio; la seconda è città radicata nel *saeculum*, ed è degli uomini che vivono secondo l'uomo – l'uomo vecchio in senso paolino – ovvero secondo la carne, secondo l'uomo decaduto e soggetto – come amava dire Lazzati – alle tre concupiscenze: possedere, godere, dominare.

La città dell'uomo di Lazzati sta nel tempo e deve fare i conti con le logiche della città terrena agostiniana. Ma essa può trascendere l'uomo *secondo la carne*, diventando città dell'uomo che, attendendo alle leggi delle cose, scopre e rispetta le leggi di Dio, purificate il più possibile dall'istintività del peccato che le asservisce alle concupiscenze. Del resto, contro ogni tentazione pelagiana, data l'inevitabile presenza nel tempo di realtà resistenti alla grazia, non esiste nel tempo la perfetta città di Dio, nemmeno nell'*ecclesia*, la quale è pur essa gravata da materiale transeunte e opaco alla grazia.

La città secondo l'uomo, come quella *terrena* di Agostino, è complessa: pur essendo essenzialmente inficiata dall'egoismo, ha la possibilità di porre anche gesti che servono a rendere visibili nel mondo l'atteggiamento della città di Dio e a prestarle perfino materiali significanti, che sono di per sé estranei alla sostanza spirituale di quella. Insomma, se la padrona (Sara-città celeste) non può che porre gesti suoi specifici, e quindi è splendidamente univoca, la serva (Agar-città terrena) è inferiore ma ambigua, perché può esprimere la propria condizione di non libera, ma anche compiere gesti di servitù ministeriale verso la sua padrona, atti a rendere visibile il raccordo tra città terrena e città di Dio⁴. In altre parole: la città dell'uomo conserva

⁴ Cfr. Agostino, *De civitate Dei* XV, 2.

una presenza dell'amore, in maniera soggettivamente più imperfetta e però oggettivamente più partecipata.

Lazzati, nel corso di tutta la sua esistenza, ha rivolto soprattutto ai cristiani – partecipi *paradossali*⁵ dell'una e dell'altra città – il suo invito a costruire la città dell'uomo come sintesi storica possibile tra le due. Di qui deriva la sua preferenza per un cammino di pedagogia progressiva nella città, secondo l'insegnamento dei suoi antichi Padri, più ancora che per ricorso alla logica della legge naturale (che pure, da buon tomista, rispettava e utilizzava), ma che era allora poco storicizzata e perciò astratta⁶.

Quando da ultimo si realizzò l'idea associativa di «Città dell'uomo», l'impegno alla costruzione della città dell'uomo doveva essere risvegliato anche fuori del mondo cristiano, in ambienti in cui quell'impegno avrebbe dovuto considerarsi costitutivo in forza della loro destinazione puramente secolare (ad esempio, nei partiti della sinistra storica). Anche in essi infatti, a causa della crisi delle ideologie, erano intervenuti l'introversione individualistica e consumistica e il disimpegno da una visione globale della politica. Lazzati non si sottrasse allora al compito di rianimare quelle forze politiche, diremmo dell'«arco costituzionale», che stavano confondendo i diritti della persona con i diritti radicali dell'individuo, aggravando con la perdita della logica sociale che era nel loro patrimonio storico la mancanza della logica personalistica, che non era nei loro geni.

Ma l'impegno più diuturno fu espletato dentro il mondo cattolico, che viveva nell'aspirazione alla costruzione della città cristiana (o cristianità), o nella logica della dissociazione tra costruzione della città e costruzione della Chiesa (cristianesimo borghese). In questo contesto Lazzati, che predicava e viveva fino ad alta soglia ascetica il dramma dell'unità con e nella Chiesa, dovette diventare l'uomo *delle distinzioni*, cosa che qualcuno tuttora gli rinfaccia. Ma egli era convinto che il progresso della conoscenza esige la distinzione, come la sapienza richiede l'unità, e invocava l'autorità di Romano Guardini (che non di rado gli era contrapposta), secondo il quale una finalizzazione previa delle conoscenze è «il pericolo specifico proprio dell'attitudine religiosa: esso distruggerebbe la cultura, toglierebbe all'attività naturale la sua responsabilità e la sua gioia»⁷. Di qui la necessità in Lazzati

⁵ Cfr. *Ad Diognetum* 5, 4.

⁶ Soprattutto prima delle classiche ricerche di H. de Lubac: per tutte, cfr. *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965; e la raccolta posteriore *Surnaturel. Études historiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1991.

⁷ La citazione è in G. Lazzati, *Pensare ed agire. Cultura, società e promozione umana*, in AA.VV., *Cristianesimo e cultura. Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell'Uni-*

di teorizzare la distinzione tra la logica dell'azione cattolica e quella dell'azione politica. Con il concetto di "città dell'uomo" egli scavalca la stessa idea maritainiana della costruzione di una nuova cristianità, perché nella sua *città dell'uomo* il cristianesimo non era il *fondamento* della convivenza, ma casomai il custode e il catalizzatore di valori umani che dovevano essere motivati primariamente secondo le leggi delle cose, senza presumere che le competenze derivassero dalla fede. Di qui l'insistita distinzione tra evangelizzazione (o apostolato) e animazione cristiana della realtà, secondo la terminologia del Concilio.

Secondo la riflessione della dottrina sociale della Chiesa e del Concilio Vaticano II in particolare, per Lazzati il fine della politica non è rendere cristiana la società né costruire una città cristiana, che inevitabilmente confonderebbe e porterebbe a frizione i piani dell'opinabile e dell'eterno e infrangerebbe così il principio del bene comune, che è il fine della città nel tempo. La nozione di bene comune in quanto realizzazione della persona nella comunità, nella visione personalistica passa per la relazionalità (cioè per la società), e perciò attraverso un assetto di convivenza in cui vengano rispettate le differenze e dove venga assunta la logica del dialogo. Non coincide nemmeno con quello che oggi si chiama "interesse generale", frutto di antropologia individualistica e dell'abbandono della concezione *naturale* della politica a vantaggio di quella *contrattualistica*, che conduce ciascun individuo ad accettare l'imposizione di vincoli al proprio comportamento in cambio dell'accettazione di vincoli da parte dell'altro, per reciproci – ma separati – vantaggi (dove l'altro è considerato un ostacolo alla crescita propria, un nemico con cui scendere a patti)⁸. Il bene comune invece «non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno, è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro»⁹. Perciò, per essere di tutti e di ciascuno, per conservare la forma almeno minimale di amore possibile nel tempo (la «concordia»), la città ha da essere città dell'uomo.

Un animo spiritualmente affine a Lazzati come Ezio Franceschini diceva che lo stesso «consacrato a Dio [...], per rimanere [...] dovunque si eser-

versità Cattolica, Loreto, 21-26 settembre 1975, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 5-15 (= *Pensare per agire*, in G. Lazzati, *Pensare politicamente*, cit., vol. II, p. 138).

⁸ Cfr. G. Piana, «*Bene comune*». *Una categoria da ripensare*, in «Il Foglio della pastorale sociale e del lavoro di Milano», n. 184, novembre 2007.

⁹ *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, LED, Città del Vaticano 2004, p. 89, n. 164.

citi un'attività umana, deve apparire in tutto uguale a coloro in mezzo ai quali opera senza che essi conoscano il segreto che lo lega a Dio mediante la professione dei consigli evangelici. Essi, i compagni di strada, vedranno le sue opere: ma è bene che ignorino da quale fonte intima esse provengano, proprio perché possano credere possibile a tutti la santità di vita, nella fede e nella carità, qualunque sia il lavoro, il mestiere, la professione esercitati»¹⁰.

Lazzati sceglie quindi decisamente la «città dell'uomo», quando, nel 1958/1959 prima, e poi finalmente nel 1984, riprende la sua antica aspirazione e l'avvia alla istituzionalizzazione preparandola con il famoso e fortunatissimo opuscolo: *La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo, a misura d'uomo*¹¹. Erano allora fumanti sul terreno le macerie lasciate dalle battaglie sul divorzio e sull'aborto, che avevano riconfermata la cronica debolezza del “pensare politicamente” dei cattolici italiani, e risultava sempre più evidente che la via più corta della presenza dei cattolici in politica era quella lunga della cultura.

Il metodo: quello dell'unità dei distinti, cioè della costruzione fatta *da cristiani non in quanto cristiani* ma in quanto uomini capaci di cogliere le leggi delle cose, grazie anche a una vista resa purificata dalla grazia e da essa liberata dalla concupiscenza. Secondo quel principio del “non appagamento” di ogni costruzione mondana, che sarà divisa di Aldo Moro. Il fine: quello della persona, in antitesi sia al collettivismo statalistico sia all'istintività individualistica. Lazzati sarà particolarmente critico negli ultimi tempi verso l'ideologia “radical-istintivistica”, di ascendenza rousseauiana (attiva nella fase finale della sua vita nel craxismo), perché disintegrava la politica come concezione architettonica e la società come coesione di persone relazionate; perché privilegiava i bisogni individualistici contrattati senza assumere responsabilità sociale mediata. Lazzati resta uno degli ultimi difensori dell'ideologia, quale funzione mediatrice storico-antropologica strutturata tra i convincimenti ultimi e la prassi politica¹², specie per coloro che, come i cristiani, hanno riferimenti ultimi trascendenti ed esclusivi.

La città dell'uomo deve essere a misura d'uomo, di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, secondo l'“umanesimo plenario” della *Populorum progres-*

¹⁰ E. Franceschini, *Come tante volte vi ho detto. Orientamenti di vita spirituale* [ed. G. Giamba], Edizioni OR, Milano 1985, p. 213.

¹¹ AVE, Roma 1984 e successive edizioni.

¹² Cfr. G. Lazzati, *Oltre la civiltà dell'indifferenza per una civiltà dell'impegno*, in AA.VV., *Indifferenza o impegno? La società contemporanea e i suoi esiti. Atti del LIII corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, Brindisi, 4-9 settembre 1983*, Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 183 (= *Per una civiltà dell'impegno*, in G. Lazzati, *Pensare politicamente*, cit., vol. II, pp. 369-387).

sio (n. 42) di Paolo VI del 1967. Di tutto l'uomo: perché l'uomo non è ridicibile alla sola componente materiale e animale, ma coltiva bisogni dello spirito (e lo spirito è da intendere sia – in modo non confessionale – come sublimazione della carne sia come trascendenza della carne, e in ogni caso come aurorale apertura alla trascendenza). Di tutti gli uomini: secondo la visione universalistica, che contiene lo stigma del rispetto delle differenze che la storia ha ritagliato nel tessuto di un'uguaglianza di natura; e che perciò comporta la gradualità della mediazione politica e l'assunzione di impegni *sbilanciati* nella direzione di chi è più svantaggiato, e non di principi formali astrattamente neutrali.

Tutti i cittadini ne sono costruttori, a vario titolo e con varia competenza. Al cosiddetto "politico" Lazzati chiederà la competenza globale e di sintesi che esige un'attività architettonica. Già nel 1954, in un opuscolo scritto per la GIAC ambrosiana, passava in rassegna le principali virtù dei laici, che, sorreggendo tutto l'impegno secolare, guidano in maniera particolare la costruzione della città. Prima di tutte la prudenza, che non è timidità né giusto mezzo né calcolo che sottrae i mezzi ai fini, ma è virtù cardine dell'agire politico, in quanto capacità di scegliere i mezzi adatti ai fini proposti e al fine ultimo (bene comune). Poi la giustizia, che, dando a ciascuno il suo, conferisce alle realtà terrene il posto che è loro dovuto (*ordinare* le cose temporali). La fortezza (meglio che «forza»), che rende capaci del bene accettando la croce e l'insuccesso mondano; la temperanza, cioè la capacità di dominare i propri istinti, per non diventare schiavi delle creature e per trovare i punti di contatto tra i desideri dei molti.

Lazzati sosteneva che sono necessarie fede e grazia, altrimenti l'uomo non potrebbe compiere tutto il bene di questo tipo (cioè secondo natura) con le sole forze naturali; virtù; competenza, e infine senso di compartecipazione (lavorare insieme con Dio e insieme con la Chiesa, per il laico cristiano). Sì, per il laico cristiano anche la costruzione della città dell'uomo ha da essere azione in unione con la Chiesa, cioè «coordinata, nel tutto della Chiesa, al fine primo della Chiesa stessa, che è dire del suo conservarsi e svilupparsi sul piano della evangelizzazione»; tanto che alla gerarchia compete «anche, e la cosa è più difficile ad accettarsi, la convenienza o meno, sul piano storico, di determinate azioni in quanto considerate nella loro connessione con la conservazione e lo sviluppo della Chiesa stessa e dei suoi valori primi. Tanto più che in simile piano non soccorre certezza di infallibilità». E «vale più l'azione, pure svolta nelle attività temporali, che tale senso sa conservare a prezzo di sacrifici, di quella che in una pura logica di ragione creda di potere farne a meno cedendo a un naturalismo sia pure

sottile»¹³. La stessa opera essenzialmente laicale quindi non deve lacerare il corpo ecclesiale e, mediante l'obbedienza a questa unità, garantita dalla gerarchia, deve radicarsi nel sacrificio della croce¹⁴.

Quest'ultima è la ragione per cui Lazzati, anche laddove fosse stato (come fu talora) convinto della giustezza di sue posizioni, mai sarebbe andato (come mai andò) contro il dettato *vincolante* della gerarchia, perché nessuna *consecratio* poteva realizzarsi a spese della lacerazione dell'unità ecclesiale. Perciò della *consecratio* è condizione necessaria anche la preghiera diffusa. Il laico Lazzati obbedisce perché vede l'importanza della coesione ecclesiale, ma si batte sempre, con tutte le risorse di scienza e di cultura, per ridurre al minimo la richiesta obbedienziale cogente a favore del convincimento e della responsabilità del laico, che sa che altrettanta obbedienza non può essere richiesta al compagno di strada che non ha luce di fede né consapevolezza di grazia né senso ecclesiale, ma insieme con il quale la città deve essere comunque costruita, se non altro per via della ricerca del consenso, ma soprattutto della concordia. La disponibilità obbedienziale diventa quindi serio ed estremo appello alla Gerarchia perché valuti bene se e fino a che punto si debba sospendere l'autonomia laicale, pagando quindi il prezzo della concordia e della partecipata ricerca del bene comune. Secondo una spiritualità ignaziana, alla quale si era alimentata la sua formazione adolescenziale e giovanile, Lazzati chiede ragionevolezza più al comando che all'obbedienza. La conoscenza del patrimonio della dottrina sociale mette il laico nella condizione di antivedere le richieste ecclesiali. Ma tra il patrimonio della dottrina sociale dovrebbe essere collocato – e quasi mai invece lo è – l'indicazione del *metodo* della costruzione della città che, più che nelle encicliche sociali, si rinviene nei testi conciliari, che restano quindi i punti di riferimento di Lazzati per la costruzione della città dell'uomo. E che Lazzati chiederà ai Pastori per tutta la vita di diffondere e spiegare, per contrastare il concomitante, nefasto esito di ritardi e di fughe in avanti.

¹³ G. Lazzati, *La «consecratio mundi» essenzialmente opera dei laici*, in A. Oberti, *Lazzati e la «consecratio mundi»* (Dossier Lazzati, 28), Fondazione Apostolicam Actuositatem, Roma 2005, pp. 132-133 (orig. in «Studium» 50[1959], pp. 791-805).

¹⁴ *Ibi*, p. 133.

FRANCO MONACO

COSTRUIRE LA CITTÀ DELL'UOMO A MISURA D'UOMO

La città dell'uomo di Giuseppe Lazzati non è la città cui Giorgio La Pira, suo fraterno amico ma diversissimo da lui, ha dedicato innumerevoli interventi, perlopiù raccolti nel volume che va sotto il titolo *Le città sono vive*, ove prende corpo una sorta di teologia, una metafisica della città imperniata intorno all'idea che le città hanno un'anima, una vocazione, un destino che a noi compete di decifrare, accompagnare, orientare. Una meditazione sulla città nella quale il "sindaco santo" innesta la sua lettura circa la vocazione universalistica di Firenze, sua amata città di adozione.

La città dell'uomo di Lazzati è piuttosto il consorzio civile, la *pólis* nei suoi molteplici livelli: da quello locale-municipale su su sino allo Stato nazionale e alla comunità internazionale, che abbraccia l'intera famiglia umana.

Merita notare che, per evocare la politica, Lazzati fa ricorso sistematico a una elaborata perifrasi: «costruire la città dell'uomo a misura d'uomo». È da chiedersi perché. Non era più semplice e sbrigativo menzionare la parola politica come tale? A mio avviso, le ragioni sono tre, tutte riconducibili alla tensione educativa che, come notò Martini, segna e attraversa tutta intera l'opera del Nostro: 1. Marcare la nobiltà del dover essere della politica, la sua valenza etica e umanistica, in aperta reazione al discredito di cui essa già godeva allora e gode tuttora presso la vasta opinione pubblica. 2. Alludere all'esigenza di dotare la politica di una visione, specie di natura antropologica, e di un progetto, potremmo anche dire di una ben intesa "ideologia", parola riscattata rispetto al suo significato negativo corrente. 3. Sottolineare la concretezza richiesta all'azione politica, quale si conviene al progettista e al costruttore di un edificio, anche in questo caso in polemica con una politica parolaia e ideologica, questa volta sì, nell'accezione negativa corrente. Ricordo come Lazzati, anche da rettore, forse con una vena un po' ingenuamente illuministica, auspicasse che dagli studiosi potessero sortire vere e proprie, concrete proposte di legge da offrire al dibattito pubblico e allo stesso confronto politico-parlamentare.

In secondo luogo, merita sottolineare l'abbandono, da parte di un maritainiano come lui (in questo diverso dall'amico Dossetti, che abbandonò presto il maritainismo), della locuzione «nuova cristianità» coniata da *Uma-*

nesimo integrale, un libro caro a Lazzati che egli lesse in lingua originale ancor prima che circolasse in Italia, e che contribuì a far conoscere precocemente nei circoli intellettuali cattolici; un libro che diede un'oggettiva e rilevante spinta in avanti alle élites cattoliche nel fare fronte alla società e alla democrazia moderne. Tuttavia, come si diceva, Lazzati abbandona quella formula pure a lui cara. La ragione è evidente: si tratta di abbandonare ogni residuo ancoraggio al modello della "cristianità", al paradigma del "medievalismo" di cui padre Gemelli fu propugnatore nella prima parte del Novecento. In questo, Lazzati spinge in avanti la categoria dell'«unità dei distinti» dello stesso Maritain, stimola la cultura cristiana a spingersi verso il mare aperto di una società pluralistica e dei regimi politici democratici. Nell'editoriale con il quale Lazzati, nel 1979, inaugura la nuova serie della rivista «Vita e Pensiero», egli tematizza tale compiuto superamento del paradigma della cristianità. Un editoriale al quale egli stesso volle dare il titolo di *Et ... et*. In un certo senso, si può rinvenire in tale senso di discontinuità la riproposizione del paradigma, antichissimo ma paradossalmente più moderno, dell'*A Diogneto*. Un testo a lui carissimo, fatto oggetto di studio nell'ambito della sua disciplina universitaria, che disegna in termini per certi versi insuperati e insuperabili la cittadinanza paradossale, l'immanenza e la trascendenza dei cristiani e del loro modo di vivere dentro le comunità pagane, in quanto descrive il processo di inculturazione della fede dentro un contesto privilegiato proprio perché precristiano e dunque incontaminato da sedimenti spuri. È chiara, in questa prospettiva, l'enfasi posta da Lazzati sull'autonomia delle realtà creaturali e dell'umanizzazione del mondo anche attraverso l'azione politica.

Su questi presupposti, il Lazzati educatore della coscienza politica (la sua azione educativa può essere schematicamente scandita lungo tre direttrici: la coscienza cristiana, la coscienza laicale, la coscienza politica), si applica ai corollari. Ne menziono solo cinque:

1. La mediazione culturale, cioè l'arte difficile ma ineludibile di inserire fecondamente i valori intimamente connessi alla Rivelazione cristiana dentro la città, facendo i conti con l'evoluzione dell'*éthos* collettivo. Per Lazzati, la mediazione culturale vanta addirittura un fondamento teologico-cristologico nel Gesù mediatore tra Dio e l'uomo.
2. La laicità dello Stato, cioè l'idea che la comunità politica sia la casa comune nella quale siamo chiamati ad abitare insieme (secondo la bella formula di Aldo Moro), un cantiere nel quale credenti, non credenti e diversamente credenti possono e devono proficuamente convivere e cercare punti di incontro.

3. Il senso e la cultura delle istituzioni, che sono appunto gli strumenti preziosi e irrinunciabili grazie ai quali una comunità può vivere in forma ordinata e civile, secondo un'accezione forte del termine. Sotto questo profilo, Lazzati condivide con i migliori uomini della sua generazione (penso a De Gasperi con il quale pure dialettizzò) un'idea quasi sacrale dello Stato e delle istituzioni. Azzardo: se oggi fosse tra noi letteralmente inorridirebbe di fronte al degrado cui assistiamo quanto a senso della legalità, spirito repubblicano, civismo e appunto cultura delle istituzioni. Egli reagirebbe con veemenza alla bizzarra idea che si possa separare, in un uomo pubblico, vita privata da attività istituzionale da esercitarsi con decoro e con onore. Perché l'uomo pubblico ha da essere per definizione uno che dà il buon esempio, un riferimento e, diciamo pure, un educatore del popolo.

4. Il metodo democratico, che si nutre di mediazioni pazienti, di confidente dialogo, di capacità persuasiva. L'opposto delle suggestioni leaderiste, delle scorciatoie decisioniste, delle derive plebiscitarie. Di cui è espressione il fastidio per l' "ingombro" degli organi di rappresentanza e di garanzia.

5. La competenza, da coltivare e affinare senza posa. L'attività politica e amministrativa, da Lazzati concepita come architettonica, nella quale cioè confluiscono molteplici conoscenze, tecniche e abilità, perché presuppone studio, preparazione, sistematico aggiornamento. L'opposto dell'improvvisazione e della superficialità. Con una formula provocatoria, egli amava ammonire: «non basta essere un buon cristiano per essere un buon sindaco».

Di una tale coscienza politica e democratica matura, per lui, fu espressione paradigmatica l'esperienza di costituente. Non a caso egli, che pure rarissimamente evocava il proprio passato, sostenendo che gli interessava piuttosto il futuro, volentieri parlava invece della sua esperienza di padre costituente. Un'esperienza paradigmatica sia per i contenuti che per il metodo. Per i contenuti, in quanto lì egli vedeva efficacemente fissata quella visione di una "democrazia sostanziale" che si nutre di libertà, uguaglianza e attiva partecipazione. Un profilo della società e dello Stato che facessero segnare una reale discontinuità non solo ed evidentemente rispetto al passato fascista, ma anche rispetto alle angustie e al formalismo della democrazia liberale prefascista. Questo fu il punto di divergenza con De Gasperi che lo accomunò a Dossetti (i due soli veri "dossettiani", La Pira e Fanfani, erano altro). Qui, forse, si può osservare che i dossettiani si spinsero un po' troppo avanti nel marcare la politicità della Costituzione, letta quasi come un progetto-programma politico orientato, ben oltre la sua natura di quadro di principi, di regole, di garanzie dentro il quale può utilmente svilupparsi la dialettica tra indirizzi politici diversi. Cioè come strumento di integra-

zione e di garanzia flessibile e plastico, che dura nel tempo e può convivere con molteplici progetti-programmi politici. Ma l'esperienza costituente fu per lui paradigmatica anche sotto il profilo del metodo: quello di un aperto, serrato confronto tra culture e orientamenti politici diversi, disponibili a mettersi in discussione in vista di una più avanzata sintesi condivisa. Quel compromesso (costituzionale) alto, inteso etimologicamente come "promettere insieme". Allora era più facile e, contestualmente, più difficile. Più facile perché si usciva dalla tragedia dei totalitarismi e della guerra, che conferivano un senso pregnante alla centratura sulla dignità della persona e i diritti fondamentali dell'uomo così barbaramente violati e la cui evocazione oggi suona invece retorica. Più difficile perché lo scontro di civiltà, l'opposizione radicale tra ideologie chiuse e blocchi politico-militari era sommamente aspra.

Infine, ma forse prima di tutto, per Lazzati, la città dell'uomo fu il cantiere fecondo della santità dei laici, subordinato solo all'assoluto di Dio. Di lì deve passare ogni laico cristiano, perché a tale compito è chiamato per vocazione, cioè per volontà stessa di Dio. Inutile rammentare il celebre passo della *Lumen gentium* (n. 31) a lui così caro. Merita semmai notare come, nello svolgere quel paragrafo, egli avesse cura di precisare che, per ordinare le realtà create secondo Dio e a sua maggior gloria, si debba in concreto agire per l'umanizzazione del mondo, cioè per mettere al servizio di tutto l'uomo e di tutti gli uomini l'intero universo creato. Dunque, si riscontra in lui un massimo di investimento spirituale-teologico nell'azione tesa a costruire la città dell'uomo e, insieme, il culto per una ben intesa autonomia e laicità nel concreto esercizio di quel compito, di quella responsabilità.

L'impegno lazzatiano a educare al "pensare politicamente" che egli riscontrava come vistosamente lacunoso tra i cattolici italiani attraversò tutta la sua vita e l'intera sua opera, forse ad eccezione della prima giovinezza, quando ancora la sua sensibilità politica si rivela esile. L'impressione è che il punto di svolta sia l'esperienza traumatica e feconda dei *Lager* e il confronto-incontro con altri deportati che poi furono protagonisti della rinascita democratica. Ma, ripeto, quella tensione educativa rappresenta un fiume carsico che in qualche passaggio affiora in superficie più esplicitamente. In particolare, tra il 1946 e il 1947 con *civitas humana*, da cui fu subito distolto in quanto trascinato dentro la politica attiva e infine, sul finire della sua vita, quando, nel 1984, diede vita all'associazione *città dell'uomo*, il cui fine statutario tuttavia ricalca quasi alla lettera l'idea e il proposito originari: non solo elaborare ma anche diffondere cultura politica cristianamente ispi-

rata e creativamente fedele ai valori democratici e costituzionali. Oggi, in un quadro politico sommamente degradato e in presenza di un laicato che francamente non brilla per protagonismo né è incoraggiato ad esercitarlo, pur non potendo contare su di lui, abbiamo la responsabilità di dare seguito alla sua lezione. Forse datata e dunque bisognosa di aggiornamenti, ma di sicuro “cibo solido” per quanto attiene ai fondamenti e al metodo del pensare e dell’agire da cristiani nella e per la città dell’uomo.

ALESSANDRO PAROLA

LAZZATI E LA LAICITÀ CRISTIANA

Dalla *civitas humana* degli anni '40 all'ultimo progetto degli anni '80: non è difficile individuare, almeno "nominalmente", il *fil rouge* che tiene assieme la sensibilità, l'impegno culturale e in fondo l'intera vita di Giuseppe Lazzati. La «città dell'uomo» è il quadro entro cui si colloca la questione per lui cruciale della laicità cristiana. E se la riflessione e il contesto lazzatiani sono ormai decisamente consegnati al passato, non sembra inutile lo sforzo di cercare di capire quale rilevanza e quale stimolo per l'oggi essi possano ancora avere.

Qualche anno fa sembrava che l'eredità di Lazzati fosse ancora viva, seppur contesa tra appannaggi singoli e gelosi diritti d'esclusiva. Oggi va senza dubbio accentuandosi la dimensione della lontananza, per via della velocità dei tanti e radicali cambiamenti, di cui ognuno potrebbe dar conto da sé. Ma forse vi è anche una certa difficoltà a storicizzare in modo più preciso la memoria lazzatiana, distinguendo aspetti contingenti e dimensioni profonde, e soprattutto affidando al difficile ma indispensabile lavoro di discernimento il compito di leggere la lezione di Lazzati come un processo conoscitivo che lo caratterizza, ma non lo imprigiona. Si continua a dire, a ragione, che Lazzati ha affrontato con lucidità problemi ancora aperti, indicando analisi e prospettive tuttora valide: a patto, però, che si sappia affrontarli oggi con altri linguaggi, altri metodi e altri orizzonti culturali.

L'eco che la figura e l'opera di Lazzati ancora ha in tanti ambienti e in molti che hanno avuto la sorte di conoscerlo si potrà anche affievolire, ma non per questo diventare meno significativa. Pur non cessando i tentativi di ridimensionare e contrastare il suo insegnamento¹, scanditi anche dagli strascichi della vicenda «Il Sabato»-Rosa Bianca del 1987-88, è cresciuta la con-

¹ Si veda l'invettiva lanciata da Maria Bocci nel lungo saggio «*Aristocratici dello spirito*». A proposito di alcune pubblicazioni sui cattolici democratici (in AA.VV., *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, Vita e Pensiero, Milano 2008, vol. II, pp. 1423-1460), in cui la docente dell'Università Cattolica prende le mosse dai libri *A colloquio con Dossetti e Lazzati. Intervista di Leopoldo Elia e Pietro Scoppola*, Il Mulino, Bologna 2003 e M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005 per sferrare un grossolano attacco, più che alla solidità storiografica delle due opere, al significato dell'esperienza del cattolicesimo democratico e dei suoi «padri» ispiratori.

sapevolezza storica che la testimonianza di Lazzati, con il decantare delle situazioni, è stata coraggiosa e profetica nel suo indomabile attaccamento alla laicità². Ed è proprio il tema della «città dell'uomo» a fornire qualche utile elemento di riflessione in proposito. Non è un caso, infatti, se Lazzati decide di riprendere l'esperienza di *Civitas humana* e dei «Gruppi servire» degli anni dell'impegno politico diretto in quanto convinto della necessità di rendere ancora un servizio al «pensare politicamente». Su questa attualizzazione, che impegnò Lazzati negli ultimi anni della sua vita, si possono ritrovare diverse riflessioni tra la fine degli anni '70 e la prima metà degli '80.

Scrivendo a Dossetti nel dicembre 1979, Lazzati si dice convinto che quanto elaborato nel corso «degli anni del comune lavoro»³ possa tornare utile per un ripensamento della dimensione civile e politica in quanto indispensabile alla formazione della coscienza credente. Il rilancio di un'idea alta della politica avviene quindi nel momento in cui cominciano a emergere i segni di decadenza del progetto politico cristianamente ispirato. Eppure «Città dell'uomo» nasce sì come spazio di iniziativa autonoma, anche rispetto alla lunga stagione di fedeltà alla Democrazia Cristiana, ma non in contrasto o in alternativa al partito cattolico⁴.

È infatti dello stesso periodo della lettera a Dossetti un articolo per «Il Popolo» (poi pubblicato anche su «Vita e Pensiero»), dal titolo *Laicità della politica e cattolicità italiana*, che entra nel vivo del dibattito sul primo congresso democristiano dopo la tragica morte di Aldo Moro. Il congresso del febbraio 1980 – nei ricordi di Mino Martinazzoli «penoso e astioso»⁵ – è noto ai più per il suo «preambolo» anticomunista, in cui le correnti interne vincenti trovano un unico terreno comune nel non rinnovare l'intesa con il PCI. In vista dell'assise romana, Lazzati non nega che vi sia «un'indubbia

² Per lo scontro tra il settimanale di Comunione e Liberazione «Il Sabato» e l'associazione Rosa Bianca, con tanto di esposto al tribunale ecclesiastico di Milano, rimando a M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., pp. 812-813. Dei due autori dell'inchiesta diffamatoria verso Lazzati, mentre Antonio Socci ha continuato a rivendicare la legittimità di quanto scritto su «Il Sabato» – si vedano in particolare alcuni articoli pubblicati sul quotidiano «Libero», come *Cattolicesimo adult(erato)? No grazie!* del 28 aprile 2006 e *Da Martin Lutero a «Martini Lutero»* del 21 maggio 2008 –, Roberto Fontolan ha fatto ammenda perlomeno dei toni sprezzanti (*Il dossier contro AC? Sbagliamo tutti*, in «Corriere della Sera», 24 febbraio 2005, p. 15). È emblematico che per M. Bocci «il settimanale “Il Sabato” aveva messo in discussione Lazzati» (corsivo mio; «Aristocratici dello spirito», cit., p. 1438).

³ Archivio Giuseppe Lazzati, 1D0198/01.

⁴ Sulle origini di quell'esperienza è molto utile leggere l'agile ricostruzione fatta da G. Formigoni e L.F. Pizzolato in *Giuseppe Lazzati e il progetto di «Città dell'uomo»*, In dialogo, Milano 2002.

⁵ M. Martinazzoli - A. Valle, *Uno strano democristiano*, Rizzoli, Milano 2009, p. 82.

delusione di molti di fronte alla politica condotta dalla DC», eppure mette in guardia dal pericolo di «attrazione all'intimismo o privato e del rinascente vizio antistatalista di una certa tradizione cattolica, peraltro favorita da troppo evidenti disfunzioni dell'apparato statale». Parole esplicite, dunque, per delineare la situazione di vuoto progettuale, in cui «il partito appare aggregazione di posizioni fondamentalmente diverse e la sua azione conseguentemente priva di caratteristiche di originalità». Il giudizio sul correntismo è impietoso: «fenomeno di disfacimento» e causa del declino della tradizione cattolico-democratica, come scriverà nel 1984 introducendo l'opuscolo-manifesto *La città dell'uomo*, il primo volume dell'ultima trilogia dedicata alla formazione di un laicato adulto e responsabile nella forma di un'educazione al pensare politico.

Lazzati non appare quindi avulso o marginalizzato dal contesto politico italiano e, in particolare, dal dibattito che anima il partito di cui continua a sentirsi in qualche misura esponente, benché ne sia uscito nel 1953, senza più tornare ad iscriversi⁶. Dopo Moro è convinto che si debba «abbandonare una cultura della “quantità” per una cultura della “qualità”», espressione criptica che si spiega con l'invito più diretto a recidere certe derive interne alla DC che hanno portato a concepire la politica come «pura conservazione di potere». C'è dunque in Lazzati una ferma volontà di affrontare il problema dell'incapacità propositiva del partito che continuava a raccogliere la maggioranza relativa dei consensi elettorali del Paese. Mancano probabilmente gli strumenti e le conoscenze dei meccanismi per dare il vero nome alle cose che accadono: è solo in accenni privati che arriva a prefigurare scenari di crisi del sistema politico e di «irrimediabile involuzione» della DC, senza però lambire il problema del suo finanziamento pubblico⁷. Tuttavia in uno degli ultimi interventi, pubblicato su «Aggiornamenti sociali» dell'autunno 1985 con il titolo *La chiesa nella comunità politica*, Lazzati prospetta la fine dell'unità politica dei cattolici, ritornando a chiedere quanto già tematizzato nelle riflessioni sul laicato dei primi anni '50, ovvero di non strumentalizzare il nome «cristiano» per qualificare una presenza operativa sul piano delle realtà temporali tipicamente politiche.

⁶ È nella famosa lettera a Dolcini del 1954 che Lazzati spiega di essere «uscito dalla DC in forza della convinzione che ti ho detto e poiché quella convinzione non si attenua ma cresce in me, non intendo affatto tornare indietro» (citato in M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati*, cit., p. 572).

⁷ La legge sul finanziamento pubblico dei partiti, giova ricordare, era stata approvata in pochi giorni nell'aprile 1974 e prevedeva pene severe per l'erogazione non registrata anche di modesti contributi, mentre era assai indulgente in materia di controllo dei bilanci.

Non c'è quindi l'ombra di nostalgiche rivisitazioni di presunte fervide stagioni. Né Lazzati indulge a omaggi verso la fecondità della presenza cattolica nella storia politica repubblicana. È anzi piuttosto critico: in un'intervista al maggiore quotidiano italiano sui suoi nuovi impegni dopo la fine dell'esperienza del Rettorato riconosce che «prima di entrare in politica, bisogna svolgere un'azione culturale fra i cattolici». E per avvalorare il progetto dichiara apertamente il debito di questa intuizione: «aveva ragione Dossetti»⁸. Un riconoscimento, quello per l'amico che lo aveva trascinato in politica, che esprime in sintesi il campo d'azione e la sua presenza costante, come un torrente carsico, nella riflessione lazzatiana. Il deposito stratigrafico dei materiali d'archivio, d'altro canto, è eloquente: Lazzati riprende in mano documenti degli anni di *Civitas humana*, ma ha in mente anche le «scuole di politica» della fine degli anni '50, con i vivaci dibattiti sul centrosinistra; e poi ci sono le dispense dei corsi di orientamento politico-sociale, diretto dal centro culturale San Fedele dei gesuiti di Milano, insieme al materiale della sezione giuridico-politica dell'Istituto Sociale Ambrosiano. Come «primo orientamento verso “La città dell'uomo”» (così scrisse di suo pugno) utilizza una lettera circolare del 31 gennaio 1959, nella quale così si era espresso: «mi sembra che le carenze di cui dà prova nell'azione politica la classe dirigente trovi una sua ragione nella carenza culturale dei cattolici in ordine ai problemi politici»⁹.

Riflessioni antiche e nuove si intrecciano, dunque, nell'operazione che Lazzati lancia a inizio 1984 a Roma. È l'anno della revisione del Concordato e della massima espansione del voto comunista alle elezioni europee, cui seguirà però un repentino calo, per via della scomparsa di Berlinguer e del *referendum* perso sul costo del lavoro e sulla scala mobile. Sulla scena politica si discute concretamente di revisione costituzionale. La Chiesa italiana, nel frattempo, è impegnata a preparare il convegno di Loreto su *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, che si svolgerà nel 1985. Il 17 gennaio 1984 Lazzati riunisce un gruppo di intellettuali cattolici: Angelo Bertani, Marco Ivaldo, Alberto Monticone, padre Pio Parisi, Romolo Pietrobelli, Domenico Rosati, padre Bartolomeo Sorge, Luciano Tavazza, Beppe

⁸ Cfr. Lazzati: «*Il mio amaro bilancio alla Cattolica*», in «Corriere della Sera», 2 marzo 1985, p. 3.

⁹ Archivio Giuseppe Lazzati, 1B0104/01. Il 26 gennaio 1959 era caduto il governo Fanfani, che pochi giorni dopo si sarebbe dimesso anche da segretario della DC, per il distacco dei cosiddetti «dorotei». La lettera di Lazzati era dunque condizionata da questo contesto e da diverse manifestazioni negative, come il fenomeno dei «franchi tiratori» e lo scandalo Giuffrè, anticipatore del caso Sindona.

Tognon, Giorgio Tonini. Non ci sono rappresentanti della Cattolica, né politici di mestiere. L’Azione Cattolica, il MEIC e le ACLI sono i primi ambiti ecclesiali a cui Lazzati rivolge la proposta di un servizio culturale che riformi i modi di intendere il fare politica, coniando la nota espressione «costruzione della città dell’uomo a misura d’uomo». Si tratta di rifondare l’impegno politico dei cattolici. Anche in questo caso Lazzati non è estraneo alle vicende del partito democristiano, né si esime dal compito di un’analisi della situazione sociale e politica in cui si tratta di operare. La forte flessione della DC nel 1983, i tentativi di rinnovamento del partito operati con la segreteria di De Mita, i governi del Pentapartito non sono oggetto di specifici commenti, ma di fatto spingono Lazzati e i suoi interlocutori a ritessere le fila del prepolitico: il progetto «La città dell’uomo» è infatti inizialmente il titolo di una rivista e di un movimento di formazione¹⁰. Solo in un secondo tempo diventa il manifesto del «pensare politicamente», quando cioè si unisce l’esigenza di lanciare congiuntamente un estremo appello per l’attuazione del Vaticano II, ossia per una corretta interpretazione del rapporto Chiesa-mondo e per la formazione di un laicato cosciente, adulto, responsabile.

Per dare continuità al progetto, poi, è necessaria un’istituzionalizzazione. «Città dell’uomo» diviene un’associazione, con un proprio statuto, in cui si esclude la possibilità di trasformarsi in movimento politico organizzato. Lazzati mantiene ferma l’idea del servizio culturale e a questo dedica, ormai malato, le sue ultime energie. Vede realizzarsi, il 4-5 ottobre 1985, un primo seminario milanese, che costituisce il vero e proprio atto costitutivo di «Città dell’uomo»¹¹. E raccoglie materiale su altri temi da affrontare e analizzare, senza riuscire più a proseguire l’attività program-

¹⁰ Secondo Pizzolato, che fu socio fondatore dell’associazione «Città dell’uomo», non è da sottovalutare che l’iniziativa lazzatiana nacque e si sviluppò «sotto l’ingombrante presenza craxiana (fino al 1986), quando si accentua, direi volutamente, la destrutturazione della politica, diventando sempre più pragmatica e affaristica, con dilatazione della spesa pubblica, del tasso di inflazione e con l’aumento della disoccupazione, specie giovanile» (cfr. G. Formigoni - L.F. Pizzolato, *Giuseppe Lazzati e il progetto di «Città dell’uomo»*, cit., p. 26).

¹¹ Il programma includeva cinque relazioni: *Trasformazioni e linee di tendenza della società italiana contemporanea (livello macrosociale)*, di P. Scoppola; *Trasformazioni e linee di tendenza della società italiana contemporanea (livello microsociale)*, di G. Calvi; *La dialettica interessi-valori nella filosofia italiana contemporanea*, di E. Berti; *Il cristiano soggetto politico attivo nella società. Dalla Rerum novarum al concilio Vaticano II*, di A. Acerbi; *Il cristiano soggetto politico attivo nella società. Dal concilio Vaticano II ad oggi*, di G. Angelini. Gli atti del seminario furono pubblicati nel volume AA.VV., *I cristiani per la città dell’uomo*, In dialogo, Milano 1986. L’atto costitutivo dell’associazione del 4 ottobre 1985 porta la firma di Leopoldo Elia, Giuseppe Glisenti, Marco Ivaldo, Giuseppe Lazzati, Ettore Massacesi, Giorgio Pastori, Luciano Pazzaglia, Luigi Pizzolato, Cesare Trebeschi.

mata. Si intravede inoltre la preoccupazione per l'assenza di spessore ideologico nella politica: tenacemente convinto della necessità di ideologie forti, Lazzati deplorava l'invisibilità delle matrici culturali e delle visioni antropologiche nelle formazioni politiche.

L'ultima uscita pubblica per «Città dell'uomo» è quella di Roma, a fine 1985, nella libreria «Paesi Nuovi». Una conferenza stampa in cui Lazzati, indefesso predicatore itinerante nelle sedi più disparate, torna a ribadire il ricongiungimento ideale con l'intuizione di oltre quarant'anni prima. Ma è nelle risposte alle domande dei cronisti che si spinge oltre l'enunciazione programmatica, aggiungendo che c'è e ci sarà in Italia il bisogno di affermare più nettamente la laicità della politica e dello Stato, in risposta (allora) ai fenomeni dell'integralismo e del pragmatismo.

Un'esperienza meteorica, quella di «Città dell'uomo», cui la scomparsa del suo fondatore ha dato sicuramente di più della sola onda emotiva. C'era infatti un'agenda aperta, che i convegni del 1986 e del 1988 in parte andranno a realizzare¹². A oltre vent'anni da quelle iniziative, rimane intatta la sostanza e il messaggio dell'ultima utopia lazzatiana. Oggi come allora, infatti, più che la consistenza o il peso politico della presenza cattolica nelle realtà temporali, servirebbe una ricostruzione delle coscienze e del loro spessore interiore. Sembra che non si sia andati molto più in là di quanto Lazzati già aveva denunciato, ovvero che ci si era troppo accontentati di etichette e appartenenze, invece che coltivare competenze e virtù. Lui aveva intuito che alla stagione delle rassicuranti certezze ideologiche sarebbe seguito un vuoto e per questo aveva segnalato l'urgenza di una preparazione cristiana alla politica. Purtroppo, però, quella sollecitazione non è riuscita a influenzare in modo tangibile l'azione sociale e politica dei credenti degli anni successivi.

¹² Il 12-13 dicembre 1986 si teneva il convegno di studio su «L'Italia repubblica democratica fondata sul lavoro», con interventi di L. Elia, G. Campanini, T. Treu, F. Totaro, G. Angelini, L. Pasinetti, P. Barucci, L. Frey e C. D'Adda. Il 18-19 marzo 1988 veniva affrontato il messaggio dell'ultimo Lazzati nel convegno «Pensare politicamente. Valori, luoghi, strumenti per un percorso educativo», con relazioni tenute da F. Casavola, A. Monticone, L. Pazzaglia e F. Monaco. Interessante la ricostruzione fatta da Pizzolato di come si arrivò a determinare il tema del primo convegno: «Lazzati fu cortesemente irremovibile nel mettere a tema il lavoro, collegandolo all'art. 1 della Costituzione. L'alternativa fu portata alla prima assemblea (14 dicembre 1985), ma la lotta era troppo impari tra i sostenitori della prima proposta e Lazzati. L'assemblea cedette, infine nella sua interezza, al suo desiderio di patriarca venerando. Capivamo che egli sentiva un obbligo – l'estremo – di difendere Costituzione e Stato sociale e riteneva che affrontare altri temi fosse quasi uno sfizio culturale» (cfr. G. Formigoni - L.F. Pizzolato, *Giuseppe Lazzati e il progetto di «Città dell'uomo»*, cit., p. 45).

MARTA MARGOTTI

LAZZATI DOPO LAZZATI

Il ruolo di Giuseppe Lazzati nello sviluppo della democrazia nell'Italia del Novecento può essere indagato considerando, da un lato, il suo contributo tra gli anni '40 e gli anni '80 alla definizione di criteri utili a distinguere la dimensione religiosa da quella politica e, dall'altro, il costante richiamo alla sua figura e al suo pensiero rintracciabile in ben identificati ambienti culturali, vale a dire l'area del cosiddetto "cattolicesimo democratico". Entrambi questi elementi permettono di valutare non soltanto quanto l'idea lazzatiana dell'impegno dei cristiani nella «città dell'uomo» sia stato il frutto di una progressiva definizione che attingeva alle fonti patristiche e alle più recenti elaborazioni del personalismo cristiano di matrice francese (Maritain, Mounier, Gilson...), ma anche quanto i contrasti suscitati da tale riflessione abbiano contribuito alla maturazione e alla demarcazione dell'identità di gruppi di credenti impegnati politicamente, anche negli anni successivi alla morte del professore milanese, avvenuta nel 1986.

1. Tra azione cattolica e azione politica

La guida della Gioventù cattolica ambrosiana dal 1934 al 1945, le riflessioni elaborate durante il conflitto mondiale negli incontri di casa Padovani tra alcuni esponenti dell'Università Cattolica, l'esperienza nei campi di internamento militare, la militanza nella Democrazia Cristiana e l'elezione all'Assemblea costituente e nel primo Parlamento repubblicano contribuirono in modo determinante alla definizione della visione lazzatiana dei rapporti tra scelte politiche e fede religiosa che in parte contrastava con le posizioni espresse generalmente (e spesso in modo autorevole) nel cattolicesimo italiano.

Lazzati, attraverso un'opera intensa di formazione e di divulgazione, svolta soprattutto negli ambienti dell'Azione Cattolica, contribuì alla propagazione in Italia di considerazioni che avevano avuto inizialmente una diffusione limitata a gruppi circoscritti (in particolare, gli universitari della FUCI e alcuni circoli intellettuali cattolici). Se, da una parte, egli interpretava

esigenze di chiarificazione del rapporto tra Chiesa e potere politico disseminate nel cattolicesimo italiano nella metà del Novecento, dall'altra svolse una funzione essenziale per catalizzare e stimolare iniziative che favorirono la transizione dall'organizzazione di "massa" dell'associazionismo religioso a una impostazione maggiormente attenta alla formazione delle coscienze. È quindi essenziale valutare quali circostanze permisero un simile passaggio, nonostante la chiara opposizione espressa da una parte significativa dei vertici laicali ed ecclesiastici della Chiesa italiana, vale a dire da quei variegati ambienti le cui posizioni si potevano ricondurre (seppur senza esaurirsi) nelle scelte compiute in ambito politico e religioso da Luigi Gedda. Tracciando la mappa del cattolicesimo italiano dei decenni centrali del Novecento, è possibile riscontrare una ricorrente coincidenza tra le linee di frattura che segnavano la distanza tra i sostenitori delle differenti e, per molti versi, contrastanti opzioni in campo teologico, sociale e politico, ma anche delle diverse scelte sul piano organizzativo. Il disaccordo riguardava infatti non soltanto i modi di considerare il rapporto tra associazioni cattoliche e azione politica (distinzione o sovrapposizione), ma anche il ruolo del laicato nella Chiesa (autonomia o dipendenza dalla gerarchia), come pure il modello organizzativo dell'Azione Cattolica (specializzata o generale, attenta alle specificità locali o centralizzata). Tale intreccio di questioni rese ancora più problematica la circolazione di posizioni considerate al limite dell'eterodossia, in un periodo in cui il progetto di instaurazione di una società cristiana e la tenuta del modello ecclesiologico "romano" si accompagnavano agli insistiti richiami alla lotta contro il comunismo e agli appelli alla salda unione intorno al pontefice.

Proprio considerando la difficoltà di emersione delle tensioni esistenti nel cattolicesimo italiano, ma anche la puntiforme presenza di scelte diverse da quelle fissate dal magistero ecclesiastico, è possibile interrogarsi sulle circostanze che permisero la diffusione di modi di interpretare l'impegno politico del credente come distinto dalla sua appartenenza religiosa e quindi dotato di una relativa autonomia rispetto alle direttive della gerarchia ecclesiastica.

È stato da più parti sottolineata la progressiva definizione da parte di Giuseppe Lazzati, attraverso tappe non sempre lineari, della sua particolare concezione del rapporto tra fede e politica e quanto la militanza nell'Azione Cattolica ambrosiana influì su questa elaborazione¹. Può essere di un certo

¹ Ad esempio, cfr. G. Vecchio - L. Caimi, *Lazzati educatore*, AVE, Roma 1992; V. Setti, *Giuseppe Lazzati. L'itinerario spirituale di un cristiano*, NED, Milano 1992; A. Oberti,

interesse, in questa sede, considerare le ragioni che portarono una parte significativa del cattolicesimo italiano (e in modo crescente negli anni successivi al Concilio Vaticano II) a sostenere questa visione di Chiesa, che risultava, di fatto, come discordante (quando non alternativa) a quella prevalente nel periodo precedente. Interrogarsi su come fu possibile questa transizione nella Chiesa italiana e considerare il ruolo svolto da Lazzati in questa trasformazione permette di valutare il cambiamento di clima registrato nel cattolicesimo tra gli anni '60 e '70 e l'ampia circolazione di sollecitazioni prima marginali nel "discorso pubblico" cattolico. Ma l'indagine sulla "lunga transizione" cattolica permette di sondare la presenza, già negli anni del pontificato di Pio XII, di una sommersa tensione che, se sembrava riuscire soltanto a incresparsi in superficie l'immagine monolitica del cattolicesimo italiano, in realtà rivelava l'esistenza nella Chiesa di percorsi carsici che provenivano da lontano e che segnarono in modo duraturo il suo sviluppo.

Per semplificare, dall'inizio degli anni '40 la linea interpretata da Lazzati e quella sostenuta da Gedda si posero lungo due direttive progressivamente divergenti che sottendevano differenti ecclesiologie, come pure modi diversi di intendere il rapporto tra Chiesa e società e i fondamenti dell'azione politica dei cattolici. La divaricazione divenne sempre più evidente negli anni del dopoguerra, nonostante che le due proposte fossero calate in un universo di valori e di simboli per molti aspetti identico ed entrambe tentassero di rispondere a una domanda simile, vale a dire la questione della presenza dei cristiani nella società di massa.

Tra gli anni '30 e gli anni '50, in ogni caso, l'idea di Azione Cattolica sostenuta da Gedda, caratterizzata dalla compattezza e dalla centralizzazione delle associazioni dei fedeli, risultò vincente. Questo modello era in grado di organizzare una parte rilevante degli ambienti popolari italiani sulla base di richiami identitari, al tempo stesso tradizionalisti e modernizzatori, e di tradurre con maggior efficacia le sollecitazioni provenienti dal Vaticano e dall'episcopato in vista della mobilitazione dei cattolici nella società di massa. I rami dell'Azione Cattolica poterono così proporsi, prima, come luogo di concorrenziale affiancamento delle organizzazioni del regime fascista e poi, nell'Italia repubblicana, come luogo di mobilitazione alternativa ai movimenti di ispirazione socialista e comunista, soltanto apportando alcuni marginali cambiamenti nell'impostazione della loro azione.

Lazzati. *Tappe e tracce di una vita*, AVE, Roma 2000; M. Malpensa - A. Parola, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005.

Per Lazzati, le possibilità di risposta della Chiesa alle sfide della società di massa erano contenute, più che nella forza dell'organizzazione, nella capacità dei fedeli di agire sulla base di una solida formazione interiore, sia spirituale che culturale. Soprattutto negli anni successivi al conflitto, il professore milanese accentuò l'esigenza di una radicata fondazione spirituale dell'agire dei cristiani, sia che svolgessero la loro azione nel campo dell'apostolato, sia nell'attività professionale o nella vita politica.

Il confronto con la modernità produsse diverse risposte (teoriche e operative) soprattutto perché differenti erano i punti di partenza. In maniera schematica: da una parte (Gedda), prevaleva un'immagine di Chiesa salda e compatta, assediata dagli attacchi della modernità che potevano essere respinti rafforzando quegli aspetti organizzativi in grado di garantire compattezza all'azione dei fedeli e unità intorno alla gerarchia; dall'altra parte (Lazzati), prevaleva la convinzione che la società moderna fosse il luogo in cui i credenti dovevano operare e che, in essa, la comunità cristiana dovesse discernere quegli elementi positivi in grado di contribuire alla redenzione di tutta l'umanità. Rispetto alle letture semplificatrici correnti nel mondo cattolico, Lazzati esprimeva una maggiore consapevolezza della complessità dei fenomeni sociali, delle inquietudini e delle opportunità che si intrecciavano nel tempo della modernità.

In controluce, nelle riflessioni di Lazzati si poteva intravedere il profilo di Milano, emblema e realtà della modernizzazione dell'Italia di metà Novecento. Le tensioni che stavano attraversando il tessuto dell'Italia cattolica sottoposto alle sollecitazioni della società di massa furono colte qui, prima che altrove, da chi, come Lazzati, considerava le difficoltà della Chiesa portate non tanto dall'accanimento di forze ostili, ma innanzi tutto conseguenza delle diffuse carenze nella formazione dei credenti. L'azione cattolica e l'azione politica dei cattolici, nei modi e nelle forme loro proprie, si muovevano in tale atmosfera, dove sempre più rarefatti erano i valori e i riferimenti religiosi. La propensione all'individualismo, alla privatizzazione e alla dissoluzione dei legami comunitari tradizionali, a iniziare da quelli religiosi, richiedeva alla Chiesa un costante impegno di educazione delle coscienze che permettesse al fedele laico di interpretare autonomamente le questioni inedite che di volta in volta gli si sarebbero presentate di fronte.

Il modello vincente di presenza della Chiesa nella società di massa risultò però, per almeno due decenni, quello di Gedda, che coniugò riferimenti ai tradizionali valori cattolici e forme moderne di mobilitazione di massa: questa "modernizzazione tradizionalista" interpretava pulsioni presenti nella società e traduceva la diffusa ricerca di punti di riferimento

in grado di orientare i singoli e le collettività all'interno della "grande trasformazione" italiana.

2. *Lazzati dopo Lazzati*

Dalla fine degli anni '50 e gli anni '60, la proposta di Lazzati sembrò ricevere più ampi consensi (seppur accompagnati da persistenti voci contrarie) non a caso in corrispondenza con lo sviluppo del Concilio Vaticano II e, in campo politico, con il varo dei governi di centro-sinistra e l'apertura ai socialisti, segnale dei più generali cambiamenti in atto nella società italiana. Il protagonismo del laicato cattolico e il valore della collaborazione con la gerarchia, come anche l'autonomia dell'azione politica e il riferimento al valore della coscienza, erano elementi che, presenti da tempo nella riflessione di Lazzati, ricevettero un riconoscimento autorevole nell'assemblea conciliare: quanto le elaborazioni di Lazzati abbiano però continuato a suscitare una certa "riserva critica" nella Chiesa italiana è mostrato dall'evoluzione del movimento cattolico nei due decenni successivi e, ancor più, negli anni seguiti alla morte del professore milanese.

Può risultare utile, per tale motivo, considerare i tempi e i motivi che hanno sollecitato – e sollecitano ancora oggi – una parte del cattolicesimo italiano a riferirsi esplicitamente a Giuseppe Lazzati e alla sua riflessione. Si tratta di un "uso pubblico della memoria" che ha spesso unito (a volte confondendoli) i riferimenti a Lazzati con le considerazioni su Dossetti e il gruppo dei "professorini" alla Costituente, impedendo di cogliere le differenze esistenti e le diverse accentuazioni rilevabili tra i protagonisti di quella stagione. Il richiamo alla memoria di Lazzati mi pare abbia risposto a tre esigenze, soltanto in parte sovrapponibili alle ragioni che hanno motivato il riferimento all'opera di Dossetti. Innanzi tutto, per numerosi cristiani impegnati politicamente questo richiamo ha permesso di trovare un punto di riferimento ideale per definire l'identità e orientare l'azione del "cattolicesimo democratico", soprattutto in momenti di crisi del Paese. La figura di Lazzati ha consentito di mettere in risalto esperienze e riflessioni in cui il ruolo del laicato cattolico è stato valorizzato all'interno della Chiesa. Il recupero della sua riflessione ha dato la possibilità di sottolineare (ma anche di rivendicare) il valore della coscienza dei credenti di fronte alle imposizioni provenienti sia dal mondo politico, sia da quello ecclesiastico.

Si tratta di una memoria diffusa, che ha alcuni significativi punti di condensazione intorno ai gruppi intellettuali cattolici e nell'Azione Catto-

lica, ma che a oltre vent'anni dalla morte di Lazzati continua a suscitare, se non aperte opposizioni, certamente diffidenze sospettose. Risulta necessario, quindi, indagare le ragioni, speculari, che mantengono viva all'interno della Chiesa italiana la memoria di Lazzati e, insieme, il giudizio critico verso la sua eredità. Il suo progressivo allontanamento dalle posizioni geddiane, il ruolo giocato all'interno dell'Università Cattolica, soprattutto negli anni della contestazione studentesca e del suo rettorato dal 1968 al 1983, e la posizione assunta in occasione del *referendum* sul divorzio del 1974 risultano per alcuni ambienti cattolici elementi che minano alla radice la "credibilità cattolica" di Lazzati². Non è casuale che siano gruppi su posizioni tradizionaliste o movimenti come Comunione e Liberazione ad avere additato Lazzati, in numerose circostanze, come uno dei responsabili della crisi del cattolicesimo in Italia. Anche se era riconosciuta la moralità personale di figure quali «Dossetti, Lazzati, La Pira e parecchi altri fino a Martinazzoli», definite da Eugenio Corti nella primavera del 2009 sulla rivista «Il Timone» «persone colte, disinteressate e per più aspetti esemplari», come gli stessi Maritain e Mounier alla cui elaborazione culturale questi politici si riferivano, esisteva una colpa foriera di conseguenze deleterie per la Chiesa e per l'intera società, in quanto «il chiudere troppo a lungo gli occhi sulla realtà delle cose, il fare – anche se in buona fede – spazio all'errore, può comportare sbocchi molto gravi»³. L'incapacità di opporsi agli "errori" della società contemporanea e di combattere contro il relativismo della cultura moderna (simboleggiato dalla vittoria del fronte referendario contrario all'abolizione della legge sul divorzio) era una colpa che non poteva essere ignorata, proprio per le pesanti ricadute che si riteneva avesse avuto sulla tenuta del cattolicesimo in Italia.

Autonomia del laicato, valore della coscienza, uguale dignità dei battezzati, franchezza nei rapporti con la gerarchia, ma anche capacità di lettura critica della realtà, competenza nella professione, sobrietà negli stili di vita e ricerca del bene comune, erano elementi che definivano, nella proposta di Lazzati, il profilo del "cristiano adulto". Questi valori, proprio per la loro ispirazione di fondo (la ricerca dell'essenzialità del messaggio evangelico e la sua mediazione continua nel tempo presente), sono difficilmente inseribili in un progetto di riconquista cattolica della società e neanche, più mediocrementemente, in un disegno di contrattazione degli spazi della presenza

² Cfr. A. Socci - R. Fontolan, *Tredici anni della nostra storia. 1974-1987*, suppl. a «Il Sabato», 26 marzo 1988, n. 13; C. Cavalleri, *Giuseppe Lazzati e il referendum sul divorzio*, «Studi cattolici», settembre 2009, n. 583.

³ E. Corti, *Cause di una rovina*, «Il Timone», marzo-aprile 2009, n. 6.

pubblica del cattolicesimo in Italia. La memoria del professore milanese mantiene un'apertura a modi di costruire la comunità cristiana e a modi di costruire la comunità politica dove i legami dovrebbero essere intessuti più per la mediazione del singolo (e della sua coscienza) che per l'intervento delle autorità gerarchicamente costituite. Questa memoria di Lazzati (e l'insieme delle manifestazioni per il centenario della nascita ne è un esempio) può essere interpretata come un appello alla "maturità del cristiano", una sorta di disperata speranza di numerosi cattolici per non smarrirsi, per continuare ad orientarsi, per disegnare una rotta condivisa nell'incertezza del proprio tempo.