

schemi procedurali dal Duecento fino al XVI secolo (24-32) di cui si parla nel primo capitolo che il libro dedica alla costruzione della santità alla fine dell'età medievale (*Saint-Making at the End of the Middle Ages*, 13-32).

D'altro canto, come lo stesso Finucane ha scritto nell'*introduzione* (1-11), lo scopo di questo suo «unashamedly narrative study» è volutamente delimitato, poiché esso non intende pervenire a conclusioni generali sulla 'santità' e sui cosiddetti 'modelli di santità', quanto piuttosto mira a riflettere sul peso che sulle canonizzazioni ebbero sia i problemi interni della curia romana sia gli influssi esterni, quali le mutazioni di genere politico (3). Nel contempo è però altrettanto vero che questo libro non è privo d'una sua intrinseca solidità, non solo in quanto si fonda per gli aspetti procedurali sull'ottima monografia di Thomas Wetzstein (*Heilige vor Gericht*, Köln *et al.* 2004), ma anche perché si avvale di una ricca bibliografia nonché d'un ampio spettro di fonti, alcune delle quali inedite: cfr. Archivio della Congregazione per le Cause dei Santi, *Decreta servorum Dei*, vol. I. R. 53: Documenta Autographa canonisationis B. Hyacinthi Poloni Ord. Praed. – Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Riti, Processi* 77, 224, 772, 1681, 2177, 3192, 4216. – Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4015. – Paris, Bibliothèque nationale, ms lat. 5373 A. – Oxford, Exeter College, Oxford, ms.158.

Quali le conclusioni (241-256)? Nonostante che le procedure d'indagine, d'esame di discussione e di votazione applicate nelle canonizzazioni siano molto simili in tutti e cinque i casi, in ognuno di essi vari insiemi di fattori indussero complicazioni che misero in forse la possibilità che la santità di un candidato raggiungesse l'onore degli altari. In alcune occasioni, tra i fattori più rilevanti che ritardarono e finanche rischiarono di bloccare il processo vi furono elementi politici; in altre, si trattò invece di problemi interni al gruppo dei petenti o alla curia papale, oppure, anche, sia all'uno sia all'altra. A volte gli stessi candidati alla santità parvero schiacciati dal peso delle dispute legali, teologiche, dinastiche, economiche e politiche che interessarono, con varie sfumature, i singoli processi. Alla fine, grazie a un contesto politico-ecclesiastico favorevole, alla fortuna, alla perseveranza e al sacrificio da parte dei sostenitori, si pervenne al giudizio di santità (256). «Holiness, in and of itself, was never enough» sono le ultime parole del volume (*ibidem*). Un'affermazione certo indiscutibile che forse vale non solo per il periodo di cui si è occupato Ronald Finucane: la santità, in sé e per sé, non è mai sufficiente per una canonizzazione.

Roberto Paciocco
Università G. D'Annunzio - Chieti

S. Rostagno, *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma* (Piccola biblioteca teologica, 114), Torino, Claudiana, 2015, pp. 256.

La figura e l'opera di Martin Lutero (1483-1546), a lungo vivacemente discusse, ritornano ora, in Italia, al centro di rinnovate attenzioni, per via dell'imminente 500 *Jahrestag der Reformation* (1517-2017).

Nel clima di rigida contrapposizione confessionale, creatosi con la separazione tra Roma e le chiese nate dalla Riforma, prolungatosi praticamente fin dopo il Concilio

Vaticano II, le trattazioni su Lutero risentivano e rispecchiavano, in generale e sostanzialmente – nella loro impostazione, valutazione dei dati ed importanza da dare, di volta in volta, all'uno o l'altro degli aspetti trattati – la confessione di appartenenza dell'autore.

Negli ultimi decenni, a cavallo tra i due secoli, invece, si è registrata sempre di più, in ambito cattolico, una crescente rivalutazione del pensiero del Riformatore. Gli studi e le ricerche di J. Lortz avevano, comunque, già prima del Concilio aperto la strada a una nuova visione filosofica e teologica di Lutero. L'intento fondamentale di Lortz, in particolare, è caratterizzato dalla tesi secondo cui Lutero avrebbe combattuto, a ragione, contro un cattolicesimo che non era più cattolicesimo, ma per via del suo soggettivismo sarebbe giunto a una valutazione parziale dei testi scritturistici (J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1963, Bd. 1, p. 162, «Luther ist von der Wurzel her subjektivistisch angelegt»).

Dopo di lui, e più o meno influenzati dal suo lavoro, E. Iserloh, S. Pfürtner e O. H. Pesch, hanno cercato di mostrare l'accordo teologico tra Tommaso d'Aquino e Lutero su tematiche centrali quali la giustificazione e hanno rivalutato le tendenze innovatrici del tardo Medioevo per la comprensione della Riforma, spingendo verso una visione meno parziale e riduttiva delle sue dottrine. O. H. Pesch, in particolare, nel 2008 è giunto ad affermare che: «Sarebbe un grande progresso per l'ecumenismo se la chiesa cattolica riabilitasse Lutero» («Es wäre ein grosser Fortschritt für die Ökumene, wenn die katholische Kirche Luther rehabilitiert»).

(cfr. <http://kirchensite.de/aktuelles/news-aktuelles/datum/2012/05/18/oekumene-experte-pesch-luther-rehabilitieren/>).

Questo mutato clima ha favorito una nuova dimensione interconfessionale e nuove, oltre che più equilibrate, prospettive di indagine scientifica.

Tra gli studi apparsi negli ultimi anni in italiano, si veda, ad esempio sulla vita e l'epoca del Riformatore, G. Dall'Olio, *Martin Lutero* (Carocci, Roma 2013). Poi è da menzionare soprattutto il recente lavoro su *Lutero e la mistica*, a cura di F. Buzzi, D. Kampen, P. Ricca, Claudiana, Torino 2014, che inaugura le pubblicazioni dell'*Accademia di Studi Luterani in Italia*. Si tratta, in questo caso, di un testo, in parte frutto dei risultati di un convegno organizzato e svoltosi a Milano dal 28 al 29 settembre 2012, presso la Veneranda Biblioteca Ambrosiana, mosso dall'intento di ben districare e afferrare il fitto tessuto di relazioni che interviene a connettere Lutero alla mistica tardomedievale, per contribuire a rafforzare le basi del dialogo ecumenico, con l'obiettivo di mettere in risalto «ciò che più ci unisce che non ciò che ci divide» (F. Buzzi, *Un differente lavoro ecumenico*, in *Lutero e la mistica*, 10). Sempre per i tipi della Claudiana di Torino sono in corso di stampa le *Opere scelte di Martin Lutero*, in una collana diretta da Paolo Ricca, che proprio quest'anno ha pubblicato il testo *Autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* (1523), con testo originale a fronte, a cura dello stesso Paolo Ricca.

Last but not least, è stato da poco dato alle stampe, sempre per Claudiana, un volume di Sergio Rostagno, professore emerito presso la Facoltà Valdese di Teologia (Roma) e già direttore della rivista «Protestantesimo», oltre che autore di numerosi e qualificati studi sull'etica protestante, sul tema della religione e delle religioni nelle chiese nate dalla Riforma e, poi, editore di alcuni testi di Karl Barth (Cfr. S. Rostagno, *I predestinati. Religione e religioni nel protestantesimo*, Claudiana, Torino 2006; S.

Rostagno, a cura e con saggio introduttivo di, *K. Barth, L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, Claudiana, Torino 2010).

In questo volume, Rostagno si sforza di rieffettuare una tematizzazione delle dottrine di Lutero in se stesse, a prescindere dalle conseguenze che esse ebbero sul terreno politico-religioso (9). La lettura che egli dà della figura e del pensiero del Riformatore si muove, contro gli interpreti che accentuano «il realismo della identità del credente con Cristo», nel senso di una «interpretazione più esistenziale della realtà fedele» (87).

Il lavoro, diviso in cinque densi capitoli e una corposa appendice di testi – per la prima volta tradotti in italiano da Rostagno –, di Lutero, Melantone e Brenz (si tratta di sei appendici – cfr. 201-244 –, contenenti dei larghi brani di Lutero su fede e giustizia, fede e speranza, fede e carità; e, poi, di alcune lettere della corrispondenza tra Brenz e Melantone, con una importante risposta di Lutero, sempre sulla questione del rapporto tra fede e opere), si concentra non tanto sulle vicende personali, quanto sulle posizioni elaborate dal Riformatore, soprattutto negli anni dal 1512 al 1520, per riuscire a ben distinguere e mettere in risalto i tratti peculiari e innovativi del suo pensiero. L'autore è mosso dalla convinzione che «non si deve interpretare Lutero soltanto in funzione di questa o quella chiesa, fosse pure della chiesa che porta l'etichetta di luterana o di evangelica. Gli elementi contenuti nelle tesi di Lutero appartengono a lui solo in prima istanza, e a chiunque, in seconda istanza, nelle chiese cristiane o altrove, voglia poi avvicinarsi a essi con intelligenza» (11). E proprio per questo, secondo Rostagno, occorre riflettere di nuovo sulle tematiche centrali del Riformatore: non per volgersi a contemplare il passato, cioè tornare al Cinquecento, ma per rileggere e capire le sue tesi per guardare in avanti (14).

Lutero, «con piena coscienza» (17), si iscrive nell'ambito della *via moderna*, espressione del nominalismo – fondato da Guglielmo di Ockham, e ramificatosi in vari indirizzi –, che si muoveva in opposizione alla *via antiqua* della Scolastica le cui autorità incontestabili erano costituite da Tommaso d'Aquino e Duns Scoto (su questi aspetti, cfr. H.A. Oberman, *Martin Lutero un uomo tra Dio e il diavolo*, trad. it., Laterza, Bari 1987, 103-114). In particolare, il Riformatore si riallaccia all'occamismo, che accoglie e fa proprio, sia pure ripensandolo, cioè senza trarre tutte «le conseguenze e gli sviluppi teorici e pratici che vari teologi danno alle visioni di Ockham», anzi a volte contestandole duramente (17). E qui Rostagno, nel cercare di mettere in evidenza il dissenso di Lutero nei confronti della Scolastica e la sua appropriazione positiva di alcune tesi di Ockham e di Biel, tiene presente e si appoggia, per sua esplicita ammissione, sugli studi e le ricerche di Vignaux, tanto da riconoscere: «Mi appoggio con molto interesse agli studi di Paul Vignaux (1904-1987). Vignaux ricupera il senso positivo delle tesi di Ockham e di Biel e paragona con esse le critiche di Lutero, delle quali è ugualmente buon conoscitore. I suoi studi aiutano molto chi voglia comprendere l'idea che ha portato Lutero alla Riforma» (59).

Ma qual è il *proprium* della sua teologia, che ha poi posto le basi di un dissenso che ha diviso l'Europa?

Per Rostagno, ci troviamo di fronte a un quadro di pensiero che non è semplice ricondurre a unità e tantomeno a una formula e, poi, le tesi di Lutero costituiscono quasi i pezzi di un mosaico che bisogna ricomporre con grande fatica e pazienza, servendosi di tutti i suoi scritti. Lo stesso Riformatore, tuttavia, sia pure occasionalmente

(cfr. WA, 6, 514; WA 2, 508), nelle sue opere ha fornito delle indicazioni e dei punti, non certo marginali, per legare tra di loro le sue dottrine. È possibile così mettere insieme i vari frammenti e restituire al suo pensiero una ben distinguibile peculiarità e rilevare che le sue tesi di fondo si richiamano e precisano a vicenda. In altri termini: «il *verbum*, vale a dire la parola di Dio è il momento fondante, oltre il quale non si può andare a frugare, segue poi la *fides*, ovvero la ricezione di tale *verbum*, e di seguito viene la *caritas*, che costituisce lo sbocco pratico della “giustizia”. “*Verbum dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidem caritas, caritas deinde facit omne bonum opus*”» (24).

Accanto a questi elementi, vi è un momento negativo che per Lutero, contro ogni tentativo di deriva perfezionistica, è all'interno del credente, ossia il kerygma non è rivolto a colui che si separa dalla massa perduta, ma proprio a colui che ammette di farne parte.

Questo aspetto lo porta a chiarire il discorso antropologico e il suo fondamento.

Negli anni che vanno dal 1512 al 1520, e in particolare nel suo commento all'Epistola ai Romani (1515-1516), Lutero giunge al rifiuto della giustizia formale o attiva e intende la giustizia di Dio detta passiva.

Nella «'giustizia' di Dio, e quindi in Dio stesso, la persona trova una consistenza fuori dell'esperienza del peccato e della legge divina. L'aspetto metaetico della riflessione sulla persona viene a identificarsi con la proclamazione, anzi la 'rivelazione', che l'identità del soggetto non è un segreto filosofico proprio dell'essere umano, ma un centro con una giustizia 'aliena'» (47).

Da questo momento in poi il termine giustizia, così inteso, diventa in Lutero un punto di costante e assiduo riferimento, alla cui luce chiarire il problema del fondamento del soggetto umano, tanto che negli ulteriori svolgimenti del proprio argomentare egli continuerà lo stesso discorso. Nel commentare i Salmi, nel 1519, ad esempio, fonderà il rapporto dell'uomo con Dio non sulla santità, ma sul peccato dell'uomo.

Dopo aver caratterizzato la giustizia in questo modo, per Rostagno, Lutero si trova di fronte al problema di cogliere il nesso che stringe tra di loro giustizia ed etica. Nel *Sermo de triplici iustitia* (dato alle stampe nel 1519, ma del 1518), caratterizza la giustizia cristiana come «*natalis, essentialis, originalis, aliena, quae est iustitia Christi*» (WA, 2, 44), che diventa nostra *per fidem*.

Quindi, si tratta di ascoltare il *verbum* e poi di pesare le opere alla luce della Parola. Le conseguenze e la complessità di questo discorso possono essere comprese solo se si tiene presente l'insieme delle sue posizioni, che non vengono espresse in maniera del tutto sistematica, ma espresse perlopiù in forma di frammenti opposti e correlati. Nel *Sermone sulle buone opere* (1520), ma poi nello scritto *Sulla libertà del cristiano* (1520), Lutero approfondisce e chiarisce ulteriormente le sue posizioni. In questi testi egli perviene alla conclusione che «quali che siano le opere umane, esse derivano in qualche modo dallo *status* dell'uomo giustificato; esse seguiranno nel tempo senza introdursi come valore nel momento decisivo e costitutivo della giustizia del credente fuori del tempo» (75-76).

La *fides*, cioè, non santifica e bisogna distinguere chiaramente tra *fides* e *caritas*. Tuttavia, lo sbocco della *fides* è la *caritas*, che però è da ricondurre alla *fides*. Per poter comprendere il soggetto umano e il suo agire, è necessario rimandare alla parola di Dio che libera l'uomo e gli conferisce una nuova coscienza di sé, fino a farlo diventare

testimone del Vangelo, andando avanti nella storia, perché «il senso della giustificazione è che l'uomo non è ancora giusto, ma è nel moto stesso, ovvero nel corso verso la giustizia» (90).

Perciò, per Lutero ogni atto umano non può essere assunto come criterio per giudicare il soggetto: «Lutero non chiede: che cosa deve fare l'uomo che ha ricevuto la grazia? – assillo di tutti i moralisti. Chiede invece in senso opposto: dove lo troviamo e su quale base sussiste il soggetto operoso? Qual è il giusto rapporto tra idea ed efficacia, tra realtà e realizzazione?» (92).

L'esito a cui egli perviene è che il soggetto umano si costituisce sulla base di un fondamento di un oltre che è al di là dell'etica. Nel soggetto, infatti, è sempre presente il negativo e perciò non si può avere indulgenza per sé, ma occorre «appoggiarsi con fiducia nella giustizia di Dio e, terzo elemento, fare, a vantaggio del prossimo unicamente» (93).

La sintesi di queste posizioni sul rapporto tra *fides* e *caritas*, che maturano nel corso degli otto anni del suo insegnamento a Wittenberg, si sedimenta nello scritto, di capitale importanza per la teologia del Riformatore, *Sulla libertà del cristiano* (1520) (su quest'opera, e sulle sue vicende, cfr. ora, in italiano, il vol. 13 delle *Opere scelte di Martin Lutero*, a c. e con trad. di P. Ricca, Claudiana, Torino 2005). All'analisi critica di questo testo, non a caso, Rostagno rivolge gran parte della sua attenzione, dedicandogli i due densi capitoli centrali del proprio volume (3 e 4). Ne analizza, infatti, la struttura di fondo e, poi, valuta *in extenso* ed *ex professo* le due parti che ne compongono il corpo. Fornisce così un quadro del pensiero di Lutero sul rapporto *fides* e *caritas*, centrato sulle formule «se crederemo (*si crediderimus*) [...] saremo sacerdoti tutti noi quali *credenti* in Cristo [...] (*quicumque in Christus credimus*) [...] chi non crede resta servo (par. 16. “*Certe a Christo sic vocamur non absente sed inhabitante in nobis, idest, dum credimus in eum*” (par. 27)» (118. Il par. 9 del testo tedesco afferma: «glaubstu so hastu, glaubstu nit so hastu nit»). In questo contesto, sulla scia di Isaia 7,9, il Riformatore precisa il fatto che chi non crede resta in una condizione di servitù e, invece, al contrario, colui che crede ha. Queste formule e il contenuto da esse espresso, sono un «punto delicatissimo della certezza del fondamento»; non vanno intese in senso dubitativo, nonostante l'uso del condizionale, ed esprimono un'equivalenza, un'identità «tra il “credi” e il “lo hai”» (119).

A partire da questi esiti, è possibile cogliere il successivo argomentare di Lutero. Lo scritto *Sulla libertà del cristiano*, in particolare, è suddiviso in due parti. Nella seconda parte (parr. 19-30), viene approfondito il discorso, nelle sue varie articolazioni e implicazioni, relativo al valore delle opere: innanzitutto il Riformatore prende in considerazione ed analizza quelle rispetto al soggetto stesso che le compie (parr. 20-25) e, poi, quelle dal soggetto rivolte al prossimo (parr. 26-29).

Le sue conclusioni, secondo Rostagno, portano ad affermare che non ci può essere alcuna autogiustificazione, alcun merito da rivendicare, perché «anche nelle opere rivolte al servizio del prossimo il soggetto che agisce in ultima analisi è sempre Cristo. Non è quindi il credente che ‘fa’ il bene presente nell'opera ‘buona’; egli presta solo la sua mano come strumento. L'opera passa da Cristo al credente e dal credente al prossimo sempre come opera di Cristo (par. 29)» (100).

Per usare le stesse parole di Lutero «le opere buone e pie non bastano a rendere buono e pio un uomo, bensì l'uomo buono e pio compie opere tali [...] Dunque in

ogni caso la persona dev'essere buona e pia in precedenza, prima di qualsiasi opera buona, e le opere buone conseguono e provengono da persone buone e pie [...] Dunque anche le opere dell'uomo sono a seconda della sua fede o miscredenza, e quindi possono essere buone o malvage. E non avviene il contrario, che cioè a seconda delle sue opere e per esse egli divenga buono o malvagio, perché, come le sue opere non giovano a renderlo credente, così neppure possono farlo pio. Invece la fede, come basta a render pii, così fa compiere opere buone» (*Sulla libertà del cristiano*, par. 23).

Come conseguenza immediata «l'essere umano, chiamato a esprimersi nel fare, non si realizza nel fare stesso; si costituisce invece primariamente nell'ascolto (dell'annuncio misericordioso) e nella fede personale, da cui riparte per operare» (109). Tanto che *homo reputatur iustus propter fidem verbi*, anche se nel commento alla lettera ai Galati (1516-1517) il Riformatore «concedeva che le opere potessero in qualche modo essere d'aiuto nell'aumentare la fede *pro augmento eius operanda sunt bona et cavenda mala* (WA 57, 70, 24-34» (121).

Ma in che modo è da intendere il tema della prassi e del rapporto col prossimo?

Il termine che caratterizza il rapporto con il prossimo è quello di *caritas*, in quanto «il soggetto, edotto dalla fede, avendo trovato misericordia quale peccatore, in quanto immeritadamente e quindi realmente giusto, da giusto considera le altre persone suoi pari e manifesta nei loro confronti lo stesso senso di misericordia» (147). Lutero, nel 1531-1535 commentando la lettera ai Galati dice in proposito: «La fede credente Cristo fuori serve al prossimo in carità. La di cuore volentieri è pronta a fare del bene a tutti. Carità non abito obiettivo [...] Carità è animo propenso verso il prossimo per fare il bene e reggere il male, per correggere i mali» (WA 40/II, 38, 1-39, 2).

Ne deriva che l'uomo giustificato e reso libero tramite la grazia, non vive egoisticamente solo per sé stesso, ma vive e opera anche per il prossimo, anzi solo per gli altri (cfr. *Sulla libertà del cristiano*, parr. 26 e 30). Tuttavia, qui, per evitare fraintendimenti, è da tener presente che gli altri non sono un mero oggetto verso cui si indirizza la *charitas*, ma c'è una eguaglianza tra il soggetto e gli altri: tutti sono soggetti a pari titolo. E questo è dovuto al fatto che nei confronti di Dio «siamo tutti peccatori e il nostro sussistere è tutt'uno con la giustizia di Dio, ovvero [...] non si fonda sulla nostra giustizia. Da qui si deduce il comportamento verso gli altri» (151). Quindi, «le opere hanno la caratteristica di esser fatte non per essere utili e necessarie a noi, ma unicamente in quanto utili e necessarie al prossimo. Questa è la carità» (M. Lutero, *Lettera al Duca di Savoia Carlo III*, del 7 settembre 1523, cit. in Rostagno, op. cit., p. 15). **d.r. si intende l'opera qui recensita?]**

Qui Lutero usa come esempio paradigmatico del suo argomentare la metafora biblica dell'albero e dei frutti. Istituisce così un paragone tra l'agire del cristiano e l'albero che produce buoni frutti, nel senso che dal frutto buono si giudica buono l'albero e non viceversa. In questo modo, «pone il benessere del prossimo come pietra di paragone: se l'azione è compiuta in favore del prossimo, se il prossimo ne ha tratto un beneficio, allora l'azione è valida, altrimenti non lo è. L'uomo non conosce in anticipo e in generale che cosa sia il bene» (159). E perciò, «Lutero fonda la *libertas* (l'identità cristiana, potremmo dire a questo punto) in un gesto misericordioso di Dio verso il genere umano e in un analogo gesto misericordioso di ogni essere umano verso il suo simile» (165). Questa libertà o identità cristiana, che si realizza in un servizio verso il prossimo, viene così a caratterizzare l'essere umano. Si tratta, qui, non di un obbligo

circoscritto soltanto a determinate categorie di uomini, ma che è da intendere come «la responsabilità che tutti indistintamente hanno verso il prossimo» (166).

Cosa comporta questa rilettura di Lutero, in cui fa da presupposto e da sfondo il costante riferimento a Karl Barth? (5: «I miei riferimenti teologici derivano da un'ala importante del protestantesimo tedesco della generazione degli anni Trenta e del dopoguerra, ovvero il mondo della rivista "Evangelische Theologie"»).

Rostagno, nel trarre le conclusioni della sua ricerca – densa, fine e articolata –, mette in primo piano nella teologia del Riformatore l'importanza della Parola. Essa è il caposaldo imprescindibile che conta più di tutto: contiene un annuncio di riscatto dell'uomo, in cui le opere non svolgono la funzione di accrescere o esprimere la fede, ma sono utili alla comunità umana, al prossimo. È vero che *fides et fructus eius sunt tota vita Christiana* (WA 40/1, 23, 19), ma la loro connessione, tuttavia, nello svolgimento delle tesi luterane, non è da intendere come un rapporto in cui il soggetto umano sia in grado di attuare la propria 'giustizia' da sé, proporzionalmente alle proprie capacità individuali. Al contrario, è la *fides* che consente «di ricevere compiti specifici da assolvere, mentre la loro esecuzione darà luogo a riconoscenza e gratitudine», perché il cambiamento, le opere, sono la manifestazione concreta di una grazia ricevuta, *frutto* dello Spirito e non rappresentano, in alcun modo, un merito che il soggetto possa far valere, sia pure in cambio di ciò che ha avuto del tutto gratuitamente. È proprio questa prospettiva, secondo Rostagno, esprime il «nucleo del concetto di 'riforma' maturato nell'insegnamento di Lutero» (174).

Antonio Russo
Università di Trieste

B. Bignami, *Don Primo Mazzolari parroco d'Italia. «I destini del mondo si maturano in periferia»*, prefazione di G. Bregantini, Bologna, Dehoniane, 2014, pp. 192.

Su don Primo Mazzolari, ardimentoso parroco di Bozzolo (provincia di Mantova e diocesi di Cremona) vissuto tra il 1890 e il 1959, si è scritto molto e molto si è studiato. L'annuncio dell'avvio del processo di beatificazione, con il riconoscimento delle sue virtù di «servo di Dio» nell'aprile 2015, darà con ogni probabilità lo spunto a nuove pubblicazioni; tuttavia fin dagli anni immediatamente successivi alla morte questo parroco rurale è stato oggetto di una profluvie di commemorazioni, rievocazioni, memorie che ne hanno disegnato differenti ritratti. «Profeta del Concilio» per i celebratori del Concilio Vaticano II; padre e protettore «disobbediente» di molti e diversi figli «contestatori» dell'istituzione ecclesiastica negli anni postconciliari; «obbedientissimo» per chi ne voleva rivalorizzare la collocazione intraecclesiale: Mazzolari è stato non raramente oggetto di letture semplificate e superficiali, frutto della tentazione di erigerlo a bandiera di battaglie che non sempre avrebbe combattuto o di attribuirgli ossequi che non volentieri avrebbe tributato. Sono letture che tuttavia si comprendono alla luce del rilievo particolare che questo «parroco rurale» – logisticamente emarginato in un decentrato borgo padano ma efficacissimo nel prender parola nelle questioni al cuore del dibattito ecclesiale e sociale – ricoprì per figure note e