



Giovanni Bianchi

**LA FORMAZIONE
DISTURBA**



eremo e metropoli
edizioni

Eremo e Metropoli
Saggi

Nota sul Copyright:

Tutti i diritti d'autore e connessi alla presente opera appartengono all'autore Giovanni Bianchi.

L'opera per volontà degli autori e dell'editore è rilasciata nei termini della licenza:

Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 3.0 Italia.

Per leggere una copia della licenza visita il sito web
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/it/>



Progetto grafico e copertina: **www.walterferrario.it**

Giovanni Bianchi

**LA FORMAZIONE
DISTURBA**



eremo e metropoli
edizioni

Sesto San Giovanni, maggio 2014

Indice

La formazione disturba	pag. 11
Costi e difficoltà	pag. 11
Spiritualità e politica	pag. 13
Una religione civile?	pag. 15
Fegato cristiano	pag. 18
La differenza cristiana	pag. 21
La contesa sulla cultura	pag. 25
La non omogeneità dei linguaggi	pag. 28

*Perché il soffrire è sicuro
E il comprender oscuro*

Clemente Rebora, *Frammenti Lirici*

La formazione disturba

Costi e difficoltà

“Will you come up to Limerick?”: questo il ritornello insistito della poesia nonsense. E Limerick, paese irlandese, potrebbe divenire la patria dei ripetuti sforzi di introdurre nell’andazzo degli ultimi decenni iniziative e corsi di formazione politica. Ci hanno provato svogliatamente i nuovi partiti in cantiere, e, come colpiti dalla maledizione delle morti bianche, generalmente dal cantiere non sono riusciti ad uscire: né i partiti né la formazione. Ci provò nei suoi aurei ventidue anni ambrosiani il cardinal Martini. Ma anche in questo caso il largo gesto del seminatore evangelico sembrò mandare troppa semente tra i sassi e l’asfalto. Corsi organizzati in diocesi ed anche in parrocchie particolarmente sensibili ed attive. Non è bastato. Soprattutto tra le organizzazioni del politico la formazione ha indossato due ruoli entrambi ambigui ed inefficaci: quello della Cenerentola residuale: “C’è un grande bisogno di formazione. Bisogna mettere la cosa all’ordine del giorno”...

Quello della Fata dai capelli turchini evocata dal Pinocchio di turno: “Qui senza formazione non se ne esce. I giovani soprattutto”...

La formazione generalmente costa e disturba. Apre all’imprevisto. Fabbrica concorrenti. Dunque? Mettiamola all’ordine del giorno... L’antico Platone d’altra parte avvertiva che non è possibile scuola se non quando si è deciso per che tipo di società educare. E niente è più labile del profilo di una società da tutti ormai definita “liquida”. Resta il problema. Cruccia in particolare il credente la cui vita è assetata se non di assoluto almeno di senso. Il credente non può rimandare il problema. Non c’è un secondo tempo dell’esistenza. C’è la vita “terrena”, e poi l’eternità: questo se mai è il secondo tempo, incomparabilmente dilatato. Anzi, l’esperienza esistenziale è pro-

priamente ai suoi occhi un “frattempo”. Breve. La sua caratteristica essenziale è di risultare per tutti rapido: “fra” il già e il non ancora. Fugge la vita. *Time flights*, dicono gli inglesi, e la Bibbia avverte che si appassisce come l'erba e come i fiori.

Il frattempo è lo spazio dato al credente, tra vita moribile ed eternità. Sul tema si è a lungo esercitato Pino Trotta, trascinando nella scia la rivista *Bailamme*, con l'apporto, come al solito quasi esaustivo, di Edoardo Benvenuto. È sul frattempo che si esercitano le religioni e in esso incontrano la politica.

Questo è sempre vero, ma acquista valore a maggior ragione nella fase che stiamo attraversando. Scrive Gustavo Zagrebelsky in *Imparare democrazia* che “la credenza era che democrazia avrebbe per propria intrinseca virtù trasformato i sudditi in cittadini e così si sarebbe essa stessa immunizzata dai pericoli di involuzioni antidemocratiche”.¹ Se è vero che la democrazia, come un lavoro, stanca,² è anche vero che a lenire questa stanchezza troviamo sempre più presente la religione. E se è pur vero che appare perfino scontata la citazione dell'etica weberiana della responsabilità, accanto all'etica della convinzione, “la politica democratica come pratica sempre rivedibile comporta un'attenzione particolare alle conseguenze dell'agire”³. E proprio su questo agire intervengono le religioni. Qui sta il frattempo. Ed è certamente non fuori di luogo osservare che le religioni dicono molte più cose sulla vita in terra, in questa valle di lacrime, ossia sul frattempo, che non sull'eternità, dove assai più cose della Bibbia narra la *Divina Commedia*.

Con una differenza assai evidente: “La democrazia implica la reversibilità di ogni decisione (sempre esclusa quella sulla democrazia medesima)”. Non le appartengono “le soluzioni definitive ai problemi”⁴. “La strada per dire: ‘ci siamo sbagliati’ deve stare sempre aperta”⁵. Uno statuto evidentemente contrario rispetto a quello delle religioni, dove è presente una pretesa di verità, che chiede: “*Fiat veritas, fiat iustitia, pereat mundus*”⁶.

1 Gustavo Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino, 2007, p. 10.

2 Ivi, p. 44.

3 Ivi, p. 30.

4 Ivi, p. 29.

5 Ibidem.

6 Ivi, p. 30.

Scrive Zagrebelsky: “Oggi un’insidia alla democrazia viene da un nuovo richiamo all’unione tra potere civile e religione. Il principio *cuius regio illius et religio*, che univa vita religiosa e vita civile sotto la potenza dello Stato, si vuole da taluno rinnovare in un nuovo, ambiguo intreccio di potere civile e potere religioso. Dopo secoli di difficili sperimentazioni della distinzione tra affari di Stato e affari di religione, l’autonomia dell’uno dell’altra, che – sola - consente alla convivenza di tutti in uguaglianza di diritti, è oggi ancora una volta esposta a rischio”.⁷ Nota ancora Zagrebelsky: “E’ perfettamente visibile il tentativo di ciascuna delle due parti di ottenere dall’altra un supplemento di legittimità e di potere. La novità non sta nelle posizioni della Chiesa ma nell’apparizione (anzi, nella riapparizione) della figura ben nota degli opportunisti della religione, ‘atei-clericali’ o come altrimenti si vogliono chiamare coloro che, per rafforzare lo Stato e promuovere se stessi verso i vertici dello Stato, sono disposti ad appoggiarsi gregariamente alla Chiesa e alla sua autorità morale. Il prodotto è la ‘politica in nome di Dio’ che vediamo diffondersi pericolosamente nelle e tra le nostre società, con tutto il suo potenziale di intolleranza e violenza”.⁸ Al punto che “la formula che è stata suggerita (da Stefano Levi della Torre) è il rovesciamento del *cuius regio illius et religio*: oggi si starebbe correndo il rischio di un *cuius religio illius et regio*, espressione di una nuova ‘alleanza tra trono e altare’, potenzialmente anche più intollerante e aggressiva della prima. L’esito potrebbe essere il rovesciamento di Augsburg: non più chiese di Stato, ma Stati di chiese, riedizioni moderne della teocrazia antica”.⁹

Spiritualità e politica

Per questo la riflessione sul frattempo è tanto importante: perché sia la sequela della religione come l’esercizio della politica in esso convergono e si confrontano. Ed è curioso osservare che l’indagine di Trotta muoveva dentro entrambi i territori e lungo il confine in-

7 lvi, p. 27.

8 lvi, pp. 27 - 28.

9 lvi, p. 28.

seguendo le tracce del moderno. Là dove appunto, da Machiavelli in poi, la politica pretende uno statuto differente e affatto autonomo rispetto a quello del religioso. Ma più curioso ancora è che nella scansione del frattempo tutto ciò venga visto a partire dal punto di vista dello Spirito e della religione. Sia la testimonianza dei “piccoli fratelli” di Charles de Foucauld, sia, e assai più criticamente, l’elaborazione della dottrina sociale della Chiesa. Eremo e metropoli così si confrontano, nella prospettiva storica e nella luce del presente. Spiritualità e politica trovano tra loro una congiunzione ed insieme la misurazione di una distanza, e talvolta di una estraneità: questa l’avventura della rivista *Bailamme*. Così la gratuità cristiana si confronta con la potenza del politico moderno. Potenza tragica e pessimistica dal momento che parte – e in questo Hobbes si accompagna e supera Machiavelli - dalla constatazione o comunque dalla convinzione che il male, come la zizzania evangelica, non sia estirpabile ed eliminabile. Perché il campo del Signore è il medesimo di Satana. Da qui una elaborazione che si pone il problema di volgere il male a fin di bene: quella che nella moderna scienza medica siamo abituati a chiamare la “riduzione del danno”. A questo esito tuttavia né Pino Trotta né Edoardo Benvenuto né *Bailamme* si sono mai acconciati e rassegnati.

La cosa vale per gli *arcana imperii* schmittiani, come pure per “l’uomo comune” delle moderne democrazie. Remo Bodei cita in proposito: “Nel romanzo *Il correttore* di George Steiner, spicca il dialogo tra un comunista e un gesuita. Riflettendo sul crollo dei propri ideali, il primo ammette: “Sì, abbiamo sbagliato. Sbagliato mostruosamente, come dici tu. Ma il grande errore, quello di sopravvalutare l’uomo, l’errore che ci ha traviato, è in assoluto la mossa più nobile dello spirito umano nella nostra tremenda storia”. Il secondo replica: “Il capitalismo non ha mai fatto questo errore. Non capisci? Il libero mercato si basa sull’uomo medio. E che media mediocre! [...] L’America è probabilmente la prima nazione e società nella storia dell’umanità a incoraggiare gli esseri comuni, fallibili e impauriti, a sentirsi a loro agio nella propria pelle”.¹⁰ Anche qui un problema

10 Remo Bodei, *Stregati dall’uomo comune*, in “Il Sole 24 Ore”, domenica 17 maggio 2009, p. 25.

di fede e di rapporti. Il fare duramente i conti con una democrazia che è stata privata di ogni aspirazione e dei suoi miti. “Essa ha però sempre oscillato tra la rassegnazione nei confronti del “legno storto dell’umanità” e la fede nella sua perfettibilità. Vive anzi della tensione tra la modestia delle sue pretese, che la porta ad accettare gli individui come sono (nella loro ignoranza, passività ed egoismo), e la volontà di renderli migliori. Per principio ha attribuito capacità politiche a tutti, anche a coloro che non fanno parte delle élites, esaltandone le virtù quotidiane: la mitezza, il dubbio, la tolleranza e l’umiltà (in quanto coscienza dei limiti propri e altrui).”¹¹ Così la democrazia si appropria della propria religione, la interiorizza, la autonomizza, la esibisce e propaga. Fino a una condizione che sempre Zagrebelsky definisce così: “L’uso intensivo ed estensivo della parola è giunto al punto che la democrazia si è trasformata in un concetto idolatrico onnicomprensivo, sintesi di tutte le cose buone e belle che riguardano la vita dello Stato, della società e perfino della famiglia e degli individui tra loro”.¹² Il frattempo si è dato il proprio statuto, ha raggiunto l’acme della autonomizzazione. La democrazia si presenta come religione dei buoni cittadini e si mette in cattedra come maestra di se stessa, con un rischio che non deve essere sottovalutato: “La democrazia è il regime in cui il popolo ama essere adulato, piuttosto che educato.”¹³ Non sfugge dunque a questa democrazia l’importanza del suo fattore spirituale.

Una religione civile?

L’importanza di quel che già Montesquieu individuava come il suo principio, il *ressort*, la molla che la legittimava e spingeva ad agire. Fino a un’altra conseguenza: “In breve: la credenza era che democrazia avrebbe per propria intrinseca virtù trasformato i sudditi in cittadini e così si sarebbe essa stessa immunizzata dai pericoli di involuzioni antidemocratiche”.¹⁴ Come sempre la religione rassicura,

11 *Ibidem.*

12 Gustavo Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, op. cit., p. 3.

13 *Ivi*, p. 4.

14 *Ivi*, p. 10.

ripara, allude a una pace acquisibile. Anche se i classici sono lì a insegnare “che non bastano buone regole ma che occorrono anche uomini buoni, che agiscono cioè nello spirito delle regole”.¹⁵ Secondo Vito Mancuso: “Una particolare forma di religione, quella che ci fa abitare insieme agli altri con onestà e solidarietà: la religione civile.”¹⁶ E questo recependo in qualche modo una delle classiche dicotomie delle religioni: che vuole l’ortoprassi accanto e forse prima, quanto meno in termini di valore (il valore è tale quando viene vissuto), rispetto all’ortodossia.

Eppure “la democrazia è relativistica, non assolutistica”.¹⁷ Perché “democrazia e verità assoluta, democrazia e dogma, sono incompatibili”.¹⁸ Anche in questo caso però con una dicotomia essenziale: “Ora, mentre il relativismo dell’insieme è condizione necessaria della democrazia perché consente a tutti di far valere i propri valori, nichilismo o scetticismo diffusi nella società ne rappresentano una minaccia.”¹⁹ La democrazia cioè, assolutamente agnostica in quanto al suo statuto complessivo, ha bisogno però della fede dei singoli cittadini e democratici. Se dunque da una parte dobbiamo rallegrarci perché la democrazia, proprio perché nel suo insieme relativistica, non sposa fini e valori assoluti, dall’altra il tenore “religioso”, fideistico ed etico dei singoli democratici è assolutamente irreversibile, pena l’entrare in crisi della democrazia stessa per vuoto di fondamenti e lisi di valori.

La democrazia non deve essere *discutidora*, ma è parlata e necessariamente parlante: deve parlare. “La democrazia è discussione, ragionare insieme. È, per ricorrere a un’espressione socratica, *filologia* non *misologia*”.²⁰ La democrazia è altresì basata sull’uguaglianza. Incidenza delle relazioni e dei rapporti reali: “E’ insidiata mortalmente dal privilegio”.²¹ E’anche assediata dall’altro rispetto a sé, dalle sue liturgie, dalle sue idolatrie, tutto quanto muove contro il primato

15 Ivi, p. 13.

16 Vito Mancuso, *Perché abbiamo bisogno della religione civile*, in “la Repubblica”, martedì 5 maggio 2009, p. 46.

17 Gustavo Zagrebelsky, op. cit., p. 15.

18 Ivi, p. 16.

19 Ibidem.

20 Ivi, p. 21.

21 Ivi, p. 24.

dell'*uomo comune*: "C'è un luogo, oggi, che meglio di tutti esprime lo spirito del nostro tempo: lo stadio, vero luogo di culto delle nostre società. Si faccia attenzione alla stratificazione del pubblico. La tribuna ufficialmente e volgarmente denominata dei vip, dove siedono i prominenti della società (politici, capitani d'industria, finanziari, uomini e donne di spettacolo, ecc.), è oggetto di invidia da parte di centinaia di migliaia di persone che, invece di avvertire l'oscenità della situazione, farebbero di tutto per esservi ammesse e farsi vedere in quella compagnia, magari anche solo come *clientes*."²² Non basta. C'è un altro luogo, disseminato quanto appartato nei caseggiati delle nostre metropoli. Dove a radunarsi, sovente in stanze fumose se non addirittura in seminterrati, sono piccoli gruppi di gente comune e comunissima: il condominio e le assemblee di condominio. Qualche sindaco del nord è arrivato, con cattivo gusto, a paragonare se stesso al presidente di una simile assemblea. Sovente un piccolo palcoscenico di piccoli egoismi, di beghe da pianerottolo, di una democrazia domestica ridotta alla dimensione della turcheria mentale... Davvero l'esercizio quotidiano della democrazia non ricarica in quanto tale le ragioni della convivenza democratica.

Mi pare che occasioni e insidie del frattempo siano così illustrate. *Fiat veritas, fiat iustitia, pereat mundus...* "Lo spirito democratico è invece quello in cui convinzioni della coscienza e conseguenze dell'agire formano un circolo sempre aperto nel quale si determinano le norme dei soggetti responsabili"²³. La contraddizione resta ancora una volta aperta. L'uomo spirituale, il cittadino democratico attento alle ragioni dello spirito, in grado di cogliere i *semina Christi* nella realtà, non deve demordere. Lo accompagnerà il magistero della distinzione, di lazzatiana memoria.

Un problema soprattutto: se considerare l'affermazione montiniana di una "civiltà dell'amore" come semplice omelia o utopia religiosa, o verificarne invece le possibilità in quanto categoria del politico. Qui il rapporto con la teoria politica moderna, e con il suo realistico pessimismo, si fa non soltanto stringente ma anche dialetticamente duro. Di autentico e dispiegato antagonismo si tratta, eppure, forse

22 lvi, pp. 25 – 26.

23 lvi, p. 30.

proprio per questo, la ricerca non deve essere lasciata cadere. Probabilmente non sono fin qui mancate le occasioni ma il coraggio di un discorso in grado di interessare le politiche che non si adattano alla descrizione e alla gestione del presente. Attese rivoluzionarie, riformismi, uomini della sinistra più o meno pentiti e reduci da una terra d'utopia dove sembra definitivamente tramontato il sol dell'avvenire non possono sottrarsi all'interrogativo e, forse, a una verifica. Quando il neo-eletto presidente Barack Hussein Obama indica nel discorso di insediamento a Washington la "grettezza" come ragione dell'inabissarsi della politica degli Stati Uniti d'America dentro la crisi finanziaria, c'è da chiedersi se, positivamente e propositivamente, non debba essere individuato l'antagonista rispetto alla grettezza. Che altro è l'amore? Non alludeva ad esso la terza parola sui drappi della rivoluzione francese: *fraternité*? Non sarà il caso di provarci? Perché desistere? Perché lasciarsi cadere le braccia? Non ha insegnato Max Weber dal lontano 1919 che soltanto ritentando ogni volta l'impossibile è possibile realizzare quel poco che già oggi si dà nel campo delle possibilità?

Fegato cristiano

Chi ha ancora il fegato cristiano di dichiarare che siamo fatti per il cielo? L'essere per gli altri ha cancellato la sporgenza verso la trascendenza. L'ortoprassi ha messo tra parentesi l'ortodossia. Salvatore Natoli, valutando gli esiti di del Sessantotto, osservò che i cattolici vi avevano perso la trascendenza. Il Dio di Israele era stato sostituito dal prossimo di Marx. La sporgenza sociologica e antropologica aveva avuto facilmente partita vinta sull'orizzonte della trascendenza eterna, perché i cattolici, militando nel politico, avevano trovato nel marxismo il linguaggio adatto. L'impatto aveva ovviamente cambiato anche il marxismo, il quale poi si avvierà endogenamente a un progressivo esaurimento, dopo contaminazioni, in parte benefiche in parte spericolate, con Freud e i suoi epigoni. Resta il fatto che, in quello che veniva ancora chiamato il "mondo cattolico", il prete guerrigliero Camilo Torres soppiantava le icone e il magistero di Lu-

igi Gonzaga e San Filippo Neri.

Perdita della trascendenza significa un diverso approccio al frattempo, una sua riduzione nella scansione temporale al prassismo. Perfino Lukács può apparire troppo romantico e quindi troppo spiritualista per un simile approccio. Il cielo della profezia è stato accartocciato e ricondotto al fango della terra: l'utopia ha conseguentemente subito una torsione verso il basso. Il frattempo si è accorciato e ristretto nel momento stesso in cui affermava la propria dilatazione ideologica.

La rivista *Bailamme* è una risonanza di questo processo e rappresenta un tentativo non sporadico, ricco di voci diverse e di strumenti multidisciplinari, per andare oltre. Perché il frattempo consista, e consista anche sul versante spirituale. Un andare oltre nella ricerca, senza mettere tra parentesi nessuno dei corni del dilemma. Operaisti come Mario Tronti, con la nostalgia dei grandi soggetti collettivi e di un passato potente. In fondo, e soprattutto, la nostalgia del nuovo principe e del grande partito: "E noi faremo come la Russia... Avanti avanti il gran partito"... La temperie generale e prevalente però non è questa, e in Pino Trotta, e soprattutto e ovviamente in Sergio Quinzio, vediamo esaltate le ragioni dello spirito. Il frattempo avrà senso, può averne uno, se non ripiega su se stesso legittimandosi ed esaltandosi. Fa resistenza la testimonianza, la lezione, ma anche l'ortoprassi di non pochi cattolici che non avevano piegato la ricerca del regno di Dio a mero carburante per la realizzazione dell'uomo nuovo.

Bailamme e la sua vicenda sono banco di prova di questo nuovo tentativo di assalto al cielo. Nata nel 1987 per iniziativa dell'associazione milanese "amici di Don Giuseppe de Luca" e vissuta quindici anni principalmente per impulso di Pino Trotta, animatore dell'associazione, e di Romana Guarnieri, erede spirituale di quello straordinario prete romano, la rivista *Bailamme* è stata infatti un luogo d'incontro e di riflessione comune tra alcuni esponenti, cattolici e no, della cultura contemporanea. Più numerosi, oltre a quelli appunto di Trotta e Guarnieri, gli scritti di Edoardo Benvenuto, David Bidussa, Anna Giannatiempo, Eugenio Massa, Fabio Milana, Luisa Muraro, Salvatore Natoli, Sergio Quinzio, Mario Tronti. Un'esperienza conviviale, nella stupenda villa sul Gianicolo di Romana

Guarnieri, dalla quale era possibile traguardare il cupolone, che può far pensare insieme alle amicizie di Rissa e Jacques Maritain o addirittura al convivio platonico.

Il senso dell'impresa si ritrova come al solito alla sorgente e nella radice. A partire dal titolo: *Bailamme*. Esso viene illustrato nel primo numero del fascicolo, aprile 1987, con una introduzione non firmata alla quale lavorarono Pino Trotta ed Edoardo Benvenuto (e dalla quale trarrò da qui in avanti le citazioni che seguiranno). Vi si legge: "All'origine *Bailamme* richiama il nome di un'antica festa turca, e ancora oggi ne conserva l'eco remota, evocando una situazione di complessità gaia ma tumultuosa, una complessità in cammino." Non quindi una interpretazione depressiva e neppure sedativa del Sessantotto. "I diversi attori svolgono la loro parte secondo itinerari dagli esiti imprevedibili, perché l'orizzonte di senso non è chiaro, tanto vivi sono i mutamenti, tanto lontane le mura appena oltrepassate". Quel che si dice del *Bailamme* in quanto festa mediorientale vale ovviamente per la ricerca del cenacolo che si radunava sul Gianicolo. E' infatti proprio questa, così connotata, secondo gli autori, la situazione presente nel "mondo cattolico". Non a caso la rivista nasce in esso, "e per esso intende essere scritta", ma come strumento "per saper parlare e capire "fuori" [...], confessare agli "altri" la differenza della nostra storia di credenti."

Dunque, come enunciato nel sottotitolo della rivista, il fascicolo vuole suscitare luoghi d'incontro in due grandi ambiti tematici: la spiritualità e la politica: là dove il frattempo distende le sue virtualità ed anche le aporie...: non una parte può essere messa da parte, a scapito di un senso complessivo.

Sul primo terreno gli autori focalizzano, rievocandone i lineamenti essenziali, una successione di tre scenari. Nel lungo periodo precedente il Concilio Vaticano II, la teologia aveva ingaggiato "una sorta di guerra totale contro la sfida della cultura moderna post-cristiana" aperta da Cartesio, Copernico, Galileo. Negli anni del Concilio, "le nuove proposte pastorali e teologiche erano contrassegnate dalla letizia del riconoscimento". Nell'era presente, "il dialogo della teologia con le culture ha ormai abbandonato l'intento di ritrovare una base comune "razionale" che valga come una chiave interpretativa della

differenza cristiana: oggi, infatti, i percorsi della ragione appaiono molteplici, regionali, quasi labirintici. Il dialogo ha piuttosto il fine di scoprire la ricchezza delle differenze, nelle quali soltanto ci si può paradossalmente incontrare”.

La differenza cristiana

Si sarà notata l'espressione “differenza cristiana”, che avrà, a quasi vent'anni dal suo essere evocata nella presentazione della rivista, grande attenzione e grande corso grazie alla riflessione del priore di Bose, Enzo Bianchi. Il libro *La differenza cristiana* di Enzo Bianchi ha infatti rappresentato una svolta importante nel dibattito sullo spazio etico del Paese. Con la consapevolezza in particolare che costruire un mondo differente da quello di una pervasiva intolleranza richiede un lungo cammino, che proprio per questo postula una partenza non troppo ritardata.

Bianchi prende le mosse dall'osservazione di una sfida ormai aperta in Italia tra cattolici e laici, una sfida nutrita di spirito di inimicizia, al punto che “ormai occorre riconoscerlo: abbiamo da un lato una chiesa quasi quotidianamente sotto accusa nei media da parte di un rigurgito di laicismo e di anticlericalismo e dall'altro, in modo simmetrico, la ripresa di un atteggiamento antagonistico della chiesa verso la società e la modernità, con un susseguirsi martellante di accuse”.²⁴

Scopo dichiarato del Priore di Bose è “un tentativo di mettere in luce la chiesa come possibile presidio di autentico umanesimo, spazio di dialogo e di recupero di principi condivisi, luogo di confronto tra etiche e atteggiamenti individuali e sociali diversi ma non per questo automaticamente contrapposti ed escludentisi a vicenda”.²⁵ Ovviamente il punto di partenza è: “Non c'è contraddizione tra fedeltà alla chiesa e attaccamento all'istanza di laicità”.²⁶ Lo stesso presupposto che animava la redazione di *Bailamme*. “Si tratta cioè di accettare

24 Enzo Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino, 2006, p. 3.

25 Ivi, p. 7.

26 Ivi, p. 10.

il fatto religioso nello spazio pubblico, nella società, di non relegarlo al privato, perché le religioni hanno una dimensione sociale che non può essere negata”.²⁷ Precisa ulteriormente Enzo Bianchi: “A mio parere poi, una “giusta laicità” sarebbe di grande giovamento alla vita ecclesiale dei cristiani che proprio in essa potrebbero trovare protezione contro l’utilizzo della fede come “religione civile”, contro un uso strumentale della religione da parte di quanti misconoscono nuovamente la distinzione tra Dio e Cesare. Ci sono forze politiche, infatti, che vogliono che la chiesa assuma una posizione di rilievo e un ruolo dominante all’interno di un determinato contesto storico e, conseguentemente, non mantenga viva la forza profetica, la memoria eversiva del vangelo: auspicano cioè un modello di cristianesimo remissivo e accomodante”.²⁸

Qui si evidenzia una differenza tra il Priore di Bose e il teologo Vito Mancuso, che invece non si tiene lontano dal termine religione civile. Per Enzo Bianchi “se la Chiesa accettasse di svolgere questo ruolo di religione civile, forse sarebbe più potente, maggiormente capace di far presa sulla gente, ma rinunciarebbe a comunicare il vangelo, a farlo risuonare come “buona notizia”, parola che chiede conversione e rinuncia agli idoli societari, profezia liberante per gli uomini e le donne del nostro tempo”.²⁹ Se si vuole, un modo per definire in negativo la differenza cristiana: essa è l’altro rispetto a un uso politicistico e strumentale della religione che viene comunemente definito “religione civile”. Per Enzo Bianchi si tratta di porsi il problema di come custodire “l’identità e approfondirla nel confronto e nell’incontro con gli altri senza cadere in atteggiamenti di chiusura preconcepita e di rifiuto, di intolleranza e di rigetto”.³⁰ Con l’avvertenza che “il problema non riguarda solo l’identità cristiana, ma anche quella culturale di un popolo”.³¹

Sappiamo d’altra parte che “il cristiano può vivere la propria fede solo immergendosi nella storia e nella sua opacità, nelle sue contraddizioni, nelle sue problematiche, mai evadendo dalla storia che é

27 lvi, p. 11.
28 lvi, p. 14.
29 lvi, pp. 15 – 16.
30 lvi, p. 44.
31 lvi, p. 45.

l'ambito del manifestarsi della presenza di Dio".³² Penso che l'istanza di Enzo Bianchi vada tenuta presente in un Paese, il nostro, dove agli inizi dello Stato unitario si pose, nel liberalismo cavouriano attento al risveglio protestante svizzero, la religione come fatto privato. Credo perciò che la migliore definizione di quello spazio comune dove possa darsi un incontro fecondo e democratico tra religione e politica sia quello di un' "etica di cittadinanza". Le istanze rispettive sarebbero così salvaguardate, ovviamente meglio nella pratica che sulla carta, e sarebbe più chiaro il modo di dare a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare. Luogo, quello dell'*etica di cittadinanza*, dove la chiesa non chiederà per sé, ma anche a nome delle altre religioni. Dove si dà la possibilità per i cristiani di dire pubblicamente "il loro disaccordo senza organizzarsi in crociate e senza indurire la propria identità, arroccandosi in una opposizione ostile alla società".³³

Ovviamente è necessario lasciarsi alle spalle l'atteggiamento di "alcuni cristiani che negano la possibilità di un'etica a chi non è credente in Dio, quando vedono nella società odierna solo frammentazione di valori, nichilismo e cultura di morte", perché "allora contribuiscono non al confronto ma allo scontro e acuiscono le lacerazioni interne alla stessa comunità cristiana".³⁴ Nessun Vangelo cioè che si presti a fornire comunque un'anima alla società, e in quanto tale declinato come "religione civile", acconciandosi a diventare quella morale comune che oggi sembra deducibile solo a partire dalle religioni. E d'altra parte, si interroga Enzo Bianchi, "se la chiesa è una riserva di etica, perché non lasciare che altri vi attingano?".³⁵ Compito della differenza cristiana è di evitare la deriva di una mondanizzazione della fede, della religione, della chiesa. E se questo è dunque il ruolo della differenza cristiana, v'è da constatare che si tratta dello stesso pentagramma sul quale si esercita vent'anni prima la musica di *Bailamme*.

Ed ecco finalmente la precisazione che aiuta a comprendere e ad andare avanti: "Ma in questa immersione, la comunità cristiana è

32 lvi, p. 47.

33 lvi, p. 19.

34 lvi, p. 23.

35 lvi, p. 25.

chiamata a vivere una *differenza* nella qualità delle relazioni, diventando quella comunità alternativa che, in una società connotata da relazioni fragili, conflittuali e di tipo consumistico, esprima la possibilità di relazioni gratuite, forti e durature, cementate dalla mutua accettazione e dal perdono reciproco. È la “differenza” cristiana, una differenza che chiede oggi alle chiese di saper dare forma visibile e vivibile a comunità plasmate dal vangelo: in questa capacità di costruzione di una comunità, il cristianesimo mostra la propria eloquenza e il proprio vigore, e dà un contributo peculiare alla società civile in cerca di progetti e idee per l’edificazione di una città veramente a misura d’uomo. Né si può dimenticare che proprio con la capacità di originare forme di vita comunitaria, inventando strutture di governo ispirate a corresponsabilità, rapporti di autorità vissuti come servizio, il cristianesimo mostra la sua vitalità storica e svolge un’importante diaconia per la società civile”.³⁶

Non sarà sfuggito che in filigrana è ancora una volta leggibile il testo della *Lettera a Diogneto*, documento prezioso nelle prosa d’arte dei primi secoli cristiani e rocambolescamente entrato nel nostro patrimonio culturale grazie alla provvidenziale solerzia di un giovane chierico che lo scoperse per caso a Costantinopoli nel XV secolo tra la carta usata da un pescivendolo per avvolgere il cibo destinato ai clienti...

Significa che la fede non si impone, ma si propone. Significa che “negli infiniti casi in cui le scelte che si presentano sono quotidiane e di non immediata decifrazione, il cristiano è chiamato allora o operare in coscienza, in umiltà e cercando, assieme agli uomini e alle donne che vivono, sperano e soffrono accanto a lui, il bene comune o, almeno, il male minore”.³⁷ Non a caso già quarant’anni fa il Concilio Ecumenico Vaticano II affermava: “La Chiesa non pone le sue speranze nei privilegi offertigli dall’autorità civile. Anzi, essa stessa rinunzierà all’esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso può far dubitare della sincerità della sua testimonianza... E’ suo diritto predicare la fede [...] e dare il proprio

36 Ivi, pp. 47 – 48.

37 Ivi, p. 50.

giudizio morale [...] e farà questo utilizzando tutti e soli quei mezzi che sono conformi al vangelo e in armonia col bene di tutti (*Gaudium et spes* 76).”³⁸

La contesa sulla cultura

Le riflessioni di Trotta e Benvenuto sono redatte in effetti nell'ottobre del 1986. Si è già rilevato che scelta iniziale dichiarata è prendere le mosse da un'area precisa: il “mondo cattolico”, e questa scelta di campo dà significato all'espressione “differenza cristiana” e la connota: nel senso che il dialogo con la cultura contemporanea più che a una comune base razionale che valga come chiave interpretativa della “differenza cristiana”, ha piuttosto il fine di scoprire “la ricchezza delle differenze nelle quali soltanto ci si può paradossalmente incontrare”. Spazio e compito della rivista sarà conseguentemente di sondare la storia di questo disporsi differenziale delle differenti identità. Si dà anche ragione di come mai si sia scelta, tra le molte possibili, l'espressione un poco antiquata di “mondo cattolico”, usata ed abusata in altri tempi per designare una realtà oggi forse assente e comunque contestata. Le domande conducono alla seguente risposta: “Solo se sapremo confessare agli “altri” la differenza della nostra storia di credenti, “con dolcezza e rispetto e retta coscienza” (I Pt 3,15 - 16) potremo avere fiducia di “essere pronti a rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in noi”. L'operare “nel/per per il mondo cattolico” indica perciò la responsabilità accolta e dichiarata di un linguaggio e di un intreccio di tradizioni che ci hanno formato, indica il punto di vista da cui si parte, la trama variegata dello sguardo, detta esplicitamente ed esplicitamente offerta come luogo di comunione”.

È infatti “non si dà la parola meritevole di ascolto, sorgente di domande autentiche, che non sorga dal cuore di una identità vissuta e testimoniata senza infingimenti, in tutta la sua tensione problematica. Il cuore è questo tendere. La differenza che segna l'identità

storica del credente, nella sua Chiesa, non deve essere quindi rimossa o ridotta a un minimo residuale, pensando che il dialogo con gli “altri” debba partire da un amorfo terreno comune, alla vana ricerca di valori tanto generici da dover essere celebrati da tutti. E neppure deve essere stemperata ai confini di un linguaggio anonimo che, alla frontiera del proprio senso, in una terra di nessuno, lasci transitare il dire di altre differenze”. Credo davvero sia difficile delimitare il campo ed indicare la direzione con maggiore precisione.

Ad essere chiamata in gioco è dunque la testimonianza perché “attraversare l’esperienza cristiana significa respingere qualsiasi finzione “edificante”, qualsiasi tentazione celebrativa che trasformi la storia reale in astratta morfologia di modelli eterni; l’esperienza autentica è “per la morte” è quindi apertura del suo fallimento... Ecco dunque il senso dell’inciso “nel/per il mondo cattolico”: è il senso di una radicale apertura”. Per questo la spiritualità non può essere ricondotta o omelia della politica, né questa ad approdo terreno dello spirituale. “Spiritualità e politica sono qui prese nel loro conflitto, nella piena autonomia delle loro esperienze che più esasperano il divergere dei loro linguaggi, più sono attraversate da pensieri comuni”. Nessun intento pontificale comunque si intrometta tra le due... “L’ “e” che rapporta spiritualità e politica è perciò congiuntiva e disgiuntiva insieme; non indica una nuova proposta risolutiva, ma lo spaccato di una crisi; non sollecita a immaginare un nuovo punto di vista, ma a lavorare all’interno di una lacerazione”.

La lacerazione cui qui si allude coincide con la fine della dimensione della cristianità, intesa come orizzonte di senso nel quale è sempre stato pensato il rapporto tra spiritualità e politica. “In tale orizzonte si è elaborata l’avvincente dialettica tra fede e religio che ha reso possibile pensare a un loro rapporto in certo modo costruttivo col Moderno”.

È a questo punto che entra in campo il riferimento al Concilio Ecumenico Vaticano II. “Lo spirito e l’apertura del Concilio Vaticano II non sarebbero immaginabili se non nella prospettiva irrevocabile della Chiesa Mater et Magistra, “esperta in umanità”, fondamento della “Populorum Progressio “; trascendente la storia per la meta escatologica che l’attende, ma profondamente responsabile di ogni

valore umano e cioè immersa nella storia del presente. La cultura della Nuova Cristianità apre la Chiesa al tempo e questo vi irrompe nella forma della domanda e della attesa. All'interno di questa figura di Chiesa è stato delineato in vario modo il rapporto tra fede e politica”.

Il riferimento è anche a una lunga gestazione, agli anni precedenti il Concilio, nei quali la teologia aveva ingaggiato una sorta di guerra totale, eroica e commovente, contro la sfida della cultura moderna post-cristiana, quando “preoccupanti progetti di liberazione secolare (lo scientismo, il marxismo, le concrete realizzazioni della società opulenta) gareggiavano vittoriosi, togliendo terreno ai credenti e al loro progetto integrale di salvezza. Si assisteva a un immane sgratolio del vecchio mondo in cui i cristiani avevano tenuto il timone della civiltà sotto le ali della Chiesa; ormai da secoli la parola era passata ad altri “.

Eccoci allora pervenuti a un secondo scenario ecclesiale e teologico, quello venuto in luce negli anni del Concilio, quando sembrava che fosse veramente realizzato l'invito di Paolo: “Siate sempre lieti [...] Non spegnete lo spirito, non disprezzate le profezie, esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono”(I Ts 5,16 – 21). Le nuove proposte pastorali e teologiche di quel tempo erano contrassegnate appunto dalla “letizia del riconoscimento”. Notano però gli autori che purtroppo al fervore di nuove proposte spesso non si è accompagnato il rigore di una verifica epistemologica su cosa vuol dire riproporre oggi il “gesto” di Tommaso, quando si cambi però il riferimento: non più la filosofia pre-cristiana, ma il pensiero moderno nato in area già cristianizzata, talvolta in aperto contrasto con i dettami della Chiesa e della teologia ufficiale. “Cessa la consueta immagine dei “semi di verità” accessibili alla ragion pura, che la rivelazione porta a pienezza; si profila anzi il rischio che le nuove mediazioni filosofiche (idealismo, fenomenologia, esistenzialismo, marxismo, neopositivismo, ecc.) prendano esse il ruolo di interpretazioni veritiere che conferiscano pienezza razionale al sapere figurale e almeno in parte mitico-simbolico della parola rivelata”.

Ed eccoci allo scenario dell'ora presente: “Il dialogo della teologia con le culture ha ormai abbandonato l'intento di ritrovare una base

comune “razionale” che valga come una chiave interpretativa della differenza cristiana: oggi, infatti, i percorsi della ragione appaiono molteplici, regionali, quasi labirintici. Il dialogo ha piuttosto il fine di scoprire la ricchezza delle differenze, nelle quali soltanto ci si può paradossalmente incontrare”. D’altro lato la realtà contemporanea è così complessa e intrecciata da sfuggire del tutto agli erosi schematismi del passato. Notano Trotta e Benvenuto che “il pensiero si è reso più fine (non necessariamente “debole”), sospettoso verso le grandi sintesi totalizzanti, ma oltre modo esigente nei suoi tragitti “differenziali”. Secolari steccati sono stati abbattuti e la filosofia guarda con crescente interesse ai temi teologici e alle valenze speculative del linguaggio religioso. Le scienze avvertono che il loro statuto epistemologico non può essere adeguatamente descritto dai dogmatici criteri del vecchio e nuovo positivismo, e riscoprono al loro interno l’ineludibilità di domande fondamentali un tempo censurate come vaniloquio metafisico”.

La non omogeneità dei linguaggi

Ma è proprio a partire da queste considerazioni che si aprano e spalancano le occasioni di incontro. Dentro il venir meno della omogeneità dei linguaggi. Dentro la condivisione di esperienze “altrui”. “L’evidente vacuità delle rigide contrapposizioni e delle condanne che l’autorità ecclesiastica usava nel passato per cingere di bastioni la cittadella cristiana, ebbene tutto questo è avvertito oggi sotto il segno della crisi, come fallimento delle speranze conciliari e si profila anche la possibilità di un tentativo disperato di retrocedere verso il primo scenario di un cattolicesimo indenne dalla esperienza del Concilio. È questo un tentativo destinato all’insignificanza prima ancora che alla sconfitta”. Vi è però l’avvertenza che il clima dell’epoca conciliare non possa essere mantenuto in vita artificialmente, quasi antemurale rispetto alle tendenze regressive : sono infatti “mutate le condizioni del contorno, quelle stesse che avevano dato credibilità al secondo scenario sopra descritto. Il Concilio e il primo post-Concilio hanno in un certo senso consumato il loro presupposto. La

fedeltà all'autentico spirito conciliare obbliga oggi a procedere oltre su vie inesplorate, dove il laicato cattolico deve esprimere il nuovo ruolo creativo e promotivo: la vecchia immagine di don Abbondio, secondo la quale la Chiesa è un istituto di competenza ecclesiastica che i laici frequentano di passaggio per averne un servizio "come s'andrebbe a un banco a riscotere", è un'immagine ormai spenta e, nelle sue tracce residuali, funesta."

L'apertura della Chiesa al mondo, che è condizione prevista della fedeltà alla sua missione, non può essere concepita come strategia di assimilazione, ma diventa ricerca, avventura e peripezia... Dunque, "l'asse intorno a cui si muove l'esperienza politica dei cattolici è quello della scoperta e della costruzione della laicità come luogo fondante, nel moderno, una politica a "ispirazione cristiana". Luogo complesso, tanto più complesso quanto più in apparenza scontato e sgombro di problemi. [...] Essa ci appare come una posizione, un punto di vista della fede nella storia".

Proprio l'esperienza storica e le testimonianze in corso suggeriscono ai due autori le tre figure che concretizzano la dimensione della laicità nell'esperienza politica dei cattolici. "La prima figura è quella della "parte", il viverci come parte, appunto, partito. E' figura storica di straordinaria importanza e segna una cesura netta rispetto all'esperienza precedente. L'assumere la forma di parte, la forma partito, rompeva nei fatti l'orizzonte di pensabilità della presenza cattolica nel moderno, tutta chiusa com'era nel rifiuto apocalittico dell'attesa della fine o della subalternità politica e ideologica al mondo liberale. La forma partito accetta la sfida del moderno sul suo stesso terreno, sul terreno del conflitto organizzato, nella legalità dello Stato. La laicità come "parte" assume il linguaggio politico moderno, ne assume le regole, tende a trasformarne la sintassi. Accettazione per la trasformazione: in questo nesso indissolubile si colloca la figura della parte: assumere il linguaggio moderno del conflitto per eccederne i confini, il senso".

Non a caso la piena autonomia della dimensione temporale è per Sturzo la costruzione del partito. E il partito di Sturzo è il sostanziale superamento di un'autonomia politica dei cattolici fino ad allora garantita dal papato, dal non expedit, dalla sostanziale coincidenza

con la forma Chiesa. “Prima ancora di essere autonomia dai liberali, dalle organizzazioni della società civile, in cui pure è profondamente immerso, il partito è in Sturzo autonomia dalla Chiesa, come costruzione imprescindibile di uno spazio laicale”. L’indice di questa autonomia era la piena accettazione della parzialità del partito. Non a caso partito di cattolici, non dei cattolici.

La seconda figura della laicità e quella del “progetto”. Essa è pensabile solo dopo la prima e solo dopo le due guerre mondiali. Alla base c’è la convinzione profonda della decadenza della società borghese. La figura del progetto è legata al nome di Giuseppe Dossetti e all’intensissimo dibattito che accompagnò la storia della Democrazia Cristiana alla fine degli anni quaranta e agli inizi del decennio successivo. “Per la prima volta il mondo cattolico aveva insieme un partito politico e una maggioranza assoluta: era una grande scommessa con la storia”. Di qui prende avvio la battaglia di Dossetti con De Gasperi. La lotta decisiva è sulla forma partito. E la crisi del dossettismo fu crisi di un’intera generazione, fra le più impegnate e profonde del mondo cattolico.

La terza figura che assume la laicità all’interno dell’esperienza politica dei cattolici è quella della “mediazione”. “Nel cuore del Moderno l’esperienza politica dei cattolici si pone come mediazione del conflitto e della sua espressività istituzionale. Tale presenza è garanzia dell’istituzionale, perno della sua legalità”.

Delineato questo quadro, Trotta e Benvenuto si cimentano con il tema “perenne” della “ispirazione cristiana”. Essa è “da una parte accettazione disincantata del conflitto, del suo innumerevole svolgersi e avvicinarsi; dall’altra creazione incessante di spazi di rappresentatività del conflitto nel luogo della sua rappresentazione: il complesso istituzionale”.

“Il cristianesimo diventa punto di vista, sguardo esterno che lambisce i confini del civile e del politico senza mai sostituirvisi”. È la posizione incarnata da Aldo Moro. Per questo Aldo Moro non è interpretabile all’interno della cultura del leader trentino. Anche se, proprio in lui, nel cuore della mediazione infinita, i toni, a volte, sono quelli inattesi della profezia. Ma “nessuna Nuova Cristianità sta dinanzi a noi; “l’ispirazione cristiana” che solo poteva vivere

all'interno di una altissima mediazione istituzionale con al suo centro il partito cristiano, è da tempo esaurita”.

Si tratta allora di ripercorrere insieme le parole della politica e quelle della teologia. “Due “libri di dizioni”: secondo l'antico uso medievale, *liber dictionis*, dei detti abituali.” Si tratta ancora una volta di rispettare l'autonomia dei linguaggi, degli specialismi, dei gesti. Notano ancora Trotta e Benvenuto che “all'interno stesso del mondo cristiano ci è sembrato assistere a un approdo a “ontologie deboli”, da una parte attraverso una diffusa rimozione delle grandi correnti della pietà e della spiritualità; dall'altra il loro uso consolatorio e di gruppo. Nulla ci sembra più violento della vita dei santi, nulla meno consolante di loro”. Una volta di più l'esigenza di santi, l'esigenza di testimoni, e non di testimonial. Ecco perché accanto allo studio delle grandi correnti della spiritualità e delle grandi realtà della pietà cristiana, si colloca la ricerca su figure e momenti più rappresentativi di quella tensione così ricca tra fede politica. La stessa dimensione della laicità nel mondo cattolico presenta uno statuto plurale: tale pluralità indica percorsi di storie diverse, di diverse memorie che la esprimono e la segnano in modo particolare. “La storia del movimento cattolico in Italia è per molti versi indicativa. Essa nasce infatti non solo con la questione risorgimentale, ma anche e insieme con quella vaticana. Chiesa e Stato moderno sono da subito i due poli drammatici in cui si giocano le lacerazioni e le soluzioni più originali. In Italia questa storia ha un profilo particolare: da una parte sconta in prima persona le riflessioni della “civiltà cattolica” sul moderno, le sue ansie, i suoi timori, le sue aperture; dall'altra l'enorme bisogno di “vita civile” delle masse che premono e che poi sconvolgono le forme della rappresentanza politica”.

Qui ritorna il nodo centrale della riflessione di *Bailamme*: “La complessa storia di spiritualità e politica, tra punto di vista cristiano e organizzazione del civile e del politico nelle vicende del mondo cattolico”. Da qui l'attenzione “alla storia del movimento cattolico femminile, ad alcuni nodi problematicamente alti della storia del movimento operaio italiano”. Nessun assillo di completezza; piuttosto l'intuizione che la complessità del quadro va costruita e ricostruita attraverso l'identificazione di alcune differenze che lo rendono aper-

to a nuovi problemi, a impreviste illuminazioni.

Anche per i due estensori potremmo parlare di un inedito atteggiarsi delle intelligenze. E viene alla mente il Gobetti che editava, in anni difficilissimi, Luigi Sturzo. E ritorna, in conclusione, il chiodo fisso della “differenza cristiana”: “Il dialogo con la cultura contemporanea più che a una comune base razionale che valga come chiave interpretativa della differenza cristiana, ha piuttosto il fine di scoprire la ricchezza delle differenze nelle quali soltanto ci si può paradossalmente incontrare”. *Repetita...* Per questo incontro paradossale nasce la rivista. A partire da questa intenzione essa cerca gli spazi dove sia possibile sondare la storia di questo disporsi differenziale delle identità. È chiaro alla coscienza dei due autori che si tratta di muoversi sia attraverso l’analisi di intrecci di esperienze significative, sia con dei *passages* e accostamenti trasversali che affrontino alcune tematiche e il loro transitare in forme diverse autori spesso disparati, vite che restano diversamente orientate, testimonianze ispirate e non di rado conflittuali.

All’interno del frattempo il dialogo con le voci della confusa stagione contemporanea cerca relazioni più che una comune base razionale. La differenza cristiana umilmente continua a dirsi nel paradosso della testimonianza. Perché senza di essa l’annuncio della fede si svuoterebbe, il carattere specifico di avvenimento storico che sostiene la rivelazione andrebbe perduto o gravemente sminuito.

