

Identità cristiana e cittadinanza oggi

Senza vendere l'anima

di Rodolfo Rossi

«Fastidium etenim est in rebus manifestissimis probationes adducere»: così Dante, nella *Monarchia*, con un latino dal timbro toscano sembra voler porre – con la carica di parresia per la quale, anche, lo avvertiamo così contemporaneo – un punto fermo nella diatriba sul rapporto tra i due sommi poteri, *Ecclesia* e *Imperium*¹. Allo stesso modo oggi il moltiplicarsi di interventi su temi affollati quali la “laicità” – di robusta o cagionevole costituzione² che sia – e il rapporto tra religione e politica rischia di suscitare un sentimento analogo, mentre parrebbe prioritario individuare i fondamentali: quei dinamici punti fermi³ che permettono di orientarsi in una situazione storica forse non originale in assoluto⁴, ma

certamente nuova per il secolo che si apre. Eppure non si danno scorciate. La via è quella di una disamina attenta e rispettosa delle differenti posizioni, senza che per questo venga meno la parresia.

A tale proposito è interessante introdurre un'osservazione di metodo. L'11 novembre 1998 l'allora card. Ratzinger, nel corso della presentazione dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, ricordava come la «parola “parresia” [fosse] passata dal linguaggio politico dell'antichità greca al Nuovo Testamento, ricevendo qui un significato nuovo e approfondito. Nella greco classica, la parresia è ciò che contraddistingue l'uomo libero, il cittadino della polis [...] [che] ha la libertà di parlare,

1) DANTE, *Monarchia*, Prefazione, traduzione e note di F. SANGUINETI, Milano, «i grandi libri» Garzanti, 19993, p. 138. La traduzione italiana, per quanto ineccepibile, ha un suono già meno efficace: «È persino fastidioso addurre prove in argomenti talmente chiari» (*ivi*, p. 139).

2) Cfr. al riguardo C. MAGRIS, *Laicità e religione*, in G. PRETEROSSO (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 109-114, ma anche C.A. VIANO, *Laici in gimocchio*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

3) Si vedano in proposito i contributi pubblicati nel numero 87 di «Città e Dintorni», del settembre-dicembre 2005 e, in particolare, E. BIANCHI, *La deriva che minaccia oggi le chiese cristiane*, pp. 27-30; G. CANOBBIO *Fede cristiana e progetti politici*, pp. 31-35 e M. PERRINI, *Con l'evangelico «Date a Cesare...» è cominciata una nuova storia*, pp. 36-44 oltre a cit., e P. SCOPPOLA, *Cristianesimo e laicità*, in G. PRETEROSSO (a cura di), *Le ragioni dei laici*, cit., pp. 115-128.

4) Cfr. U. ECO, *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Milano, Bompiani, 2006.

perché parla nella responsabilità della libertà. La lettera agli Efesini (3, 19) esprime la consapevolezza che i cristiani non sono “più né stranieri né ospiti”, ma “cittadini” (*sym-polítai*): essi possiedono una nuova e più grande *parresia*, una *parresia* universale, perché sono “cittadini del cielo” (*A Diogneto*, 5). La loro polis è il cosmo intero. Così il racconto degli Atti degli Apostoli si chiude con un’icona significativa. Paolo a Roma, prigioniero nella casa da lui presa in affitto, insegnava *metà parresías* “le cose riguardanti il Signore Gesù” (Atti 28,31). La chiesa rivendica cioè nello spazio pubblico «il diritto e il dovere di parlare forte e chiaro, di annunciare Cristo come verità ultima e definitiva dell’uomo e del mondo: con *parresia*, appunto». La stessa libertà e *parresia* che i cristiani sempre dovrebbero non solo riconoscere ma, direi, sollecitare nei propri confronti da parte dei loro interlocutori all’interno del medesimo spazio pubblico⁵. Con il lessico di Hannah Arendt si potrebbe dire che nel dialogare tra loro, i credenti e i loro interlocutori, ma direi ciascun uomo, vogliono riconciliare con il mondo dell’altro, «ma con ironia, senza vendergli la propria anima».

Da questo punto di vista il *pamphlet* di C.A. Viano, *Laici in ginocchio*, mi pare emblematico. Il tono del volume emerge fin dalle pagine iniziali dove, dopo avere rivendicato ineccepibil-

mente al filosofo il dovere di «un esercizio del pensiero che si compiace nello stanare le imposture, nel minare il rispetto per le cose venerate da tutti, nel tener viva la curiosità e la voglia di sperimentare», sembra istituire un’indistinta equivalenza tra «religioni» e «superstizioni». Sarebbe però fin troppo facile rimproverare a Viano i limiti del genere letterario da lui adottato. In realtà il volume di Viano è di quelli che vanno letti. Penso infatti che in linea generale sia preferibile – per un credente, ma pure per ciascuno – focalizzarsi su tutte le osservazioni che possono sollecitarlo a rendere più efficacemente ragione di ciò che pensa e di ciò che crede. È sempre molto stimolante, oltre che vitale, il confronto con le critiche di chi si fa carico di discutere le nostre convinzioni – non solo di fede –; con punte di autentico divertimento intellettuale se esse provengono da una persona la cui disamina critica è accentuata da una precomprensione non proprio simpatetica, perché di solito ha il vantaggio di individuare a colpo sicuro i punti critici. Tanto più, nel caso specifico, che Viano è persona intelligente, mossa anche da una sensibilità che lo porta a «diffidare da chi impudicamente esibisce valori». Il fondo di molte delle sue preoccupazioni, inoltre, non è lontano da quelle di tanti credenti, anche se per motivazioni differenti.

È un fatto che oggi si assiste a un ritorno di *visibilità* della religione e del

5) In questa direzione cfr. A. RICCARDI, *Perché non possiamo non dirci laici*, in G. PRETEROSI (a cura di), *Le ragioni dei laici*, cit., pp. 129–146.

religioso (ma anche della religiosità) nella sfera pubblica, prima ancora che politica. Difficile negare che in Italia essa abbia pure il volto dell'irrompere nella nostra società di presenze pulviscolari o più massicce di musulmani, con tutto ciò che di destabilizzante questo ha prodotto in un comune sentire, culturale e religioso, tendenzialmente endogamico. Questa visibilità anche mediatica del religioso ha avuto poi una forte proiezione su scala globale. Entrambi i fenomeni, ponendo in modo inatteso di fronte all'Islam – quello che in Occidente è da secoli l'"altro" per eccellenza –, hanno di certo contribuito ad assecondare se non ad innescare un rinnovato interesse per la religione cattolica, che ha pure un risvolto prettamente storico-identitario, come evidenziato dal caso degli "atei devoti" o, secondo Viano, in ginocchio.

Nel fenomeno del ritorno di visibilità della religione si dà poi l'intreccio tra una componente che è propria del nostro paese – che connota tale visibilità a livello *istituzionale* e per lo più gerarchico – e, a livello geopolitico, almeno altre due. La prima di tipo europeo e occidentale, di cui è testimonianza il dibattito sulla costituzione europea e sulla (mancata) menzione esplicita delle radici cristiane, che ha portato a un confronto tra il modello di laicità francese e quello americano, fino a delineare tacitamente un terzo paradigma o via, che si potrebbe definire "peninsulare".

La seconda componente è invece più complessiva e, in definitiva, globale. A prescindere dalle molte variabili che vi operano, mi pare che di fatto il problema di questa ipertrofia pubblica del religioso ne risulti dilatato in modo esponenziale. Coinvolge infatti nella sfera della convivenza globale non più una singola confessione all'interno di una religione (p. es. gli evangelici piuttosto che i cattolici o viceversa, come accaduto a lungo nella storia dell'Europa), ma tutte le differenti grandi religioni monoteiste, a cominciare dall'Islam, senza escludere l'Ebraismo né le religioni tradizionali dell'Asia. Ne risulta un quadro, largamente veicolato e amplificato dai media, di cui è arduo poi, credo, non tenere conto anche nella riflessione su scala nazionale.

Per introdursi a questo coacervo di problemi possono essere utili alcuni volumi usciti di recente. Il primo è quello di Giovanni Filoramo, docente di storia del cristianesimo presso l'università di Torino, su *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*⁶, che aiuta a mettere a fuoco alla luce delle scienze umane le sfide che le religioni si trovano ad affrontare nella cosiddetta postmodernità, caratterizzata dai fenomeni della globalizzazione, dal pluralismo religioso (e dai rischi ad esso connessi), dal plesso religione e identità, ma altresì dalla crisi dello stato laico, fino al fondamentalismo religioso e al rapporto tra religione e politica. Di tutti que-

6) Torino, Einaudi, 2004.

sti aspetti Filoramo fornisce una chiave di accesso sicura.

Il secondo volume è opera di Nicola Colaiani, già giudice della Corte suprema di Cassazione e ora docente di Diritto ecclesiastico e comparato all'università di Bari⁷. È più direttamente legato al problema costituzionale di individuare all'interno delle istituzioni condivise, nazionali o nella fattispecie europee, degli strumenti *giuridici* che garantiscano il rispetto della diversità, coniugandolo *concretamente* con il vissuto di realtà sociali connotate nella lunga durata dal coagularsi di forti identità, culturalmente e religiosamente omogenee. Colaiani insiste su tali strumenti in quanto – osserva – la «scienza giuridica» è intrinsecamente «scienza pratica perché orientata all'azione»⁸. Un approccio troppo teorico sarebbe uno strumento poco flessibile rispetto ai fini che ci si propone. In questo Colaiani si riallaccia esplicitamente alla lezione di Arturo Carlo Jemolo, che in un contesto ancora nazionale «affrontò appunto “i problemi pratici della libertà”, quelli portati all'attenzione del giurista dall'esperienza quotidiana»⁹. Il punto di approdo di Colaiani merita di essere riportato per intero: «Le tradizioni, le culture, rappresentano valori importanti per preser-

vare la propria identità ma non debbono diventare un peso per gli altri. I primi cristiani, pur titubanti ma fedelmente memori dell'invettiva del loro maestro contro i pesi insopportabili caricati sugli uomini dai dottori della legge, decidono di non imporre altro peso oltre il necessario. Una lezione di grande attualità anche nell'odierna società delle molte religioni e delle molte culture, che assumono un ruolo sproporzionato e in determinati contesti risultano eccessivamente pesanti per le persone. La lezione sta nella scelta della leggerezza come valore»¹⁰. Una sollecitazione calviniana, questa conclusiva, che non sarebbe disutile meditare pure a quei cattolici che ricercano una nuova cultura politica e un luogo adeguato per dare risposta ai presenti problemi del nostro paese.

Un altro testo che si colloca in questo filone di studi è *Che cos'è il religioso? Religione e politica*¹¹, che raccoglie i contributi di alcuni ricercatori di differenti discipline – antropologia, sociologia, economia e filosofia – che da un punto di partenza non confessionale convergono nel ritenere ormai ineludibile la questione della religione nello spazio pubblico. Si tratta di un insieme di saggi che permette non solo di fare il punto degli stu-

7) *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2006.

8) *Ivi*, p. 15.

9) *Ivi*, p. 16.

10) *Ivi*, p. 242. Su questi temi, con un impianto più tradizionale, è molto lucido O. FUMAGALLI CARULLI, «A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio». *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Milano, Vita e Pensiero, 2006. Fumagalli Carulli riprende il percorso del proprio maestro, Orio Giacchi ed estende la propria trattazione pure al quadro giuridico europeo.

11) Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

di attuali, ma altresì di cogliere – anche ai non specialisti – alcuni fermenti che attraversano la cultura e la filosofia contemporanea su questi temi. Il volume prende le mosse da uno scambio pubblico di lettere – che vengono riportate – tra Hannah Arendt e il sociologo Jules Monnerot, avvenuto nel 1953–54, a seguito di uno scritto della stessa Arendt del 1953 su *Religion and politics*, che purtroppo non viene inserito nel volume.

A questa lacuna rimedia però felicemente un recentissimo libro, edito da Feltrinelli, che presenta una scelta di testi di Hannah Arendt – di cui quest'anno ricorre il centenario della nascita – ciascuno dei quali edito nella sua interezza¹². *Religione e politica* può sorprendere il lettore di oggi, ormai abituato all'utilizzo di categorie interpretative dei totalitarismi (fascista, nazista e comunista) appartenenti all'area semantica delle "religioni politiche" e dei connessi "culti"¹³. Arendt nel caso specifico rifiuta il paragone tra il comunismo – siamo nel 1953 – e la religione, ed è in questo il motivo del suo dissentire da Monnerot. La cosa che subito richiama l'attenzione è che, nel suo argomentare, Hannah Arendt si appoggia esplicitamente anche alle posizioni dei massimi responsabili politici a-

mericani, che in quegli anni non potevano certamente essere tacciati di filocomunismo.

L'intento di Hannah Arendt, che sostanzia il suo rifiuto di leggere il comunismo nei termini di una "religione", è esplicitato con chiarezza nella pagina conclusiva del saggio: a una ideologia quale quella comunista, per la pensatrice americana non si deve contrapporre una religione a sua volta intesa in termini ideologici. Mi pare che operi qui, non esplicitata, la sensibilità antiidolatrca tipica della riflessione ebraica. Osserva infatti Arendt: «Se il nostro intento è di tornare a infondere "passione religiosa" nella vita politico-pubblica o di usare la religione come un mezzo per operare delle distinzioni politiche, il risultato che rischiamo di ottenere è la trasformazione e la degenerazione della religione in un'ideologia e la corruzione della nostra lotta contro il totalitarismo in un fanatismo che è del tutto estraneo all'essenza stessa della libertà»¹⁴.

Ciò che però risulta interessante è seguire il filo complessivo delle considerazioni svolte da Hannah Arendt nel suo saggio, ricco di sollecitazioni a ragionare sulle condizioni di possibilità – non solo teoriche, ma anche storiche – dell'essere «credente moderno». In particolare la Arendt invita a

12) H. ARENDT, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. COSTA, Milano, Feltrinelli, 2006. Il curatore premette al volume un saggio introduttivo davvero ben costruito, che singolarmente però non si sofferma sulla riflessione di Arendt circa i rapporti tra religione e politica. Tra gli altri pregi del volume, l'avervi inserito i testi *Comprensione e politica* e *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*.

13) Cfr. G. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1975 (ed. or. 1974), con successive riedizioni; E. GENTILE, *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001 e ID., *Il culto del lituro: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

14) H. ARENDT, *Religione e politica*, in EAD., *Antologia*, cit., p. 180.

nuancer il rapporto tra il credente e il contesto storico nel quale questi si colloca, evidenziando quei dati culturali, talvolta irriflessi, che appartengono trasversalmente alla mentalità di un'epoca. Si veda poi la pagina in cui istituisce un paragone tra la condizione della credenza religiosa moderna e il personaggio dell'*Idiota* creato da Dostoevskij, «lo scrittore che meglio ha rappresentato in numerose figure la tensione religiosa moderna tra credenza e dubbio», che la porta infine a osservare lucidamente: «Il credente moderno che non è in grado di reggere la tensione tra dubbio e fede perderà immediatamente l'integrità e la profondità della sua fede»¹⁵.

Ma l'osservazione forse più fulminante è quella con cui Arendt commenta la celeberrima – Carlo Ginzburg ha scritto che il successo è una luce che acceca – e «brutale» affermazione di Marx sulla religione come «oppio dei popoli», ricordando che essa «non intende dire che la religione è stata inventata come oppio per il popolo, ma che venne usata a tal scopo»¹⁶. Come negare che Marx abbia forse oggi molti più allievi di quanto si immagini, e nei luoghi più impensati?

Su un versante più direttamente legato all'attualità italiana si colloca il denso volumetto pubblicato nelle «Vele» einaudiane da Enzo Bianchi,

*La differenza cristiana*¹⁷. Bianchi va direttamente al cuore del problema, là dove richiama la difficoltà che i cristiani oggi sembrano incontrare nel «presentare le loro "ragioni", soprattutto in campo etico. Viviamo in una società che si nutre di un nuovo ordine libertario, peraltro pieno di contraddizioni soprattutto nel definire la propria etica: ciascuno è invitato a vivere secondo il proprio desiderio, e ogni desiderio, se le risorse tecniche e scientifiche lo consentono, va realizzato; poi però si condannano gli esiti estremi di alcuni di questi desideri»¹⁸. Di fronte a questo «nuovo conformismo» – a questa dittatura della maggioranza o del «relativismo», si potrebbe anche dire – i cristiani si mostrano comprensibilmente critici, come di fronte ad altre forme di alienazione. «Purtroppo – osserva Bianchi –, in questa loro fermezza critica i cristiani non sempre riescono a farsi ascoltare e capire: appaiono dogmatici, fondamentalisti e non solo a causa dell'incapacità di ascolto dei loro interlocutori. È questione, infatti, di un linguaggio che sia capace di manifestare come il cristianesimo sia, in campo morale un umanesimo, come l'etica cristiana sia un servizio alla libertà, alla dignità dell'uomo e alla qualità della vita nella società, come sia la ragione umana a essere sempre esercitata nell'elaborazione di un *ethos* per l'oggi»¹⁹.

15) *Ivi*, p. 163.

16) *Ivi*, p. 175, nota 28.

17) Torino, Einaudi, 2006.

18) *Ivi*, p. 5.

19) *Ivi*, p. 6.

Il punto è dirimente sia perché fissa ciò che il cristiano cerca attraverso la scelta di essere tale – che poi è qualcosa di non differente da ciò che cerca ogni uomo: la propria realizzazione come uomo, anche se la ricerca può approdare a esiti differenti – sia perché ancora una volta fornisce una chiave interpretativa a mio parere particolarmente pertinente della cultura politica del credente nel nostro tempo. «I cristiani – prosegue Bianchi – sono convinti che, per vivere insieme, gli abitanti della *polis*, i “cittadini”, debbano elaborare un *ethos* comune, mai dissociando natura, *humanitas* e ragione; i cristiani pensano che ci debba essere una norma che fonda i diritti che competono a qualsiasi uomo di fronte e a qualsiasi legge, pensano che in ogni essere umano, cristiano o no, ci sia una legge, un *ethos* non rivelato, non scritto, non codificato, ma veramente presente ed eloquente. Se così non fosse, in cosa consisterebbe l’universalità dell’umano, che cosa accomunerebbe gli uomini di tutti i tempi e di tutte le culture, quale identità avrebbe “l’umano”?»²⁰.

E più oltre: «Sono sempre più convinto che oggi ai cristiani sia richiesto quell’atteggiamento positivo, rappacificato, descritto nella lettera “A Diogneto” nel II secolo: non rinneghino nulla del vangelo, ma restino in mezzo agli altri uomini con simpatia, senza separarsi da loro, solidali,

tesi a costruire insieme una città più umana. Cristiani che sappiano vivere come amici di tutti gli uomini, senza cadere preda dell’angoscia o della paura di essere minoranza, vero lievito e sale nella pasta del mondo: così nell’incontro del cristiano con chi cristiano non è, entrambi potranno esclamare: “Mai l’uno senza l’altro!”»²¹. I cristiani devono poi in particolare essere «capaci di mostrare le “ragioni umane” che sostengono le loro posizioni e le loro scelte», senza trincerarsi «dietro i dogmi e usando come arma la loro dottrina: è questione, innanzitutto, di custodia della fede e delle sue parole più proprie e, in secondo luogo, di termini e di modalità di dialogo capaci di mostrare che il cristianesimo è sempre al servizio della costruzione di un mondo più abitabile, segnato da giustizia, pace, rispetto del creato e della dignità umana»²². Bianchi ancora una volta non teme di affrontare i problemi apertamente: non nasconde che «Ci sono convinzioni alle quali i cristiani non possono rinunciare e sono quelle su cui si accende in questi tempi il confronto: etica sessuale e matrimoniale, aborto, eutanasia, bioetica... Con forte determinazione ma anche con umiltà, i cristiani hanno il diritto di esprimere pubblicamente le loro convinzioni in merito, di proporle e di vederle recepite senza preconcetti nel dibattito per la formazione delle leggi»²³. Consapevoli peraltro che «in

20) *Ivi*, pp. 6–7.

21) *Ivi*, pp. 7–8.

22) *Ivi*, p. 21.

23) *Ibidem*.

una società pluralista che si vuole democratica, le leggi si costruiscono con gli altri e che, sovente, il legislatore può solo stabilire il male minore. Se i principî e le scelte religiose diventassero legge imposta agli altri, avremmo un totalitarismo religioso non dissimile, almeno nelle dinamiche di fondo, dai tanti esecrati atteggiamenti teocratici e integralisti di altri ambiti religiosi»²⁴.

Bianchi non evade neppure la questione avvertita oggi forse con maggiore urgenza da molti laici e credenti, e che – sia detto per inciso – alimentava le riflessioni di Luigi Bazoli fin dagli anni Settanta e Ottanta del Novecento: «se sia ipotizzabile un'«etica comunitaria» condivisibile da uomini e donne nel pluralismo di fedi e di culture»²⁵. A partire dalle difficoltà e dagli irrigidimenti che questo percorso incontra concretamente, «che la dicono lunga sulla diffusa impreparazione a condurre un dialogo franco e autentico»²⁶, Bianchi – che è un monaco, formato anche dalla frequentazione prolungata dei testi dei padri della chiesa – richiama i credenti a non «dimenticare che per la grande tradizione cristiana l'esistenza umana trova il suo valore proprio nella relazione con gli altri uomini [...]. Il primo principio etico è

l'alterità [...] . Del resto se per un credente nel Dio rivelato nella bibbia l'uomo è a immagine di Dio, allora l'altro, il diverso, lo straniero è in realtà parte di me, è costitutivo di me stesso e della mia identità: io non sono senza l'altro, così simile e così diverso da me»²⁷.

Il richiamo più significativo a mio avviso è quello che segue: «Né – osserva Bianchi – va dimenticato che per gli stessi cristiani, e da sempre, l'etica è elaborata anche a partire dalla storia. Il vangelo, infatti, ispira sì l'agire storico dei cristiani, ma è nella stessa storia che diviene comprensibile o meno. *Lethos* non è dato una volta per sempre, non è calato dall'alto né normativamente contenuto nei libri, ma è costantemente elaborato nella storia, nel cammino fatto accanto e assieme agli altri uomini»²⁸. Consapevoli soprattutto che per elaborare un'etica condivisa è richiesta in via preliminare la «volontà di percorrere insieme un preciso cammino nella storia: e accettare questo significa assumersene anche i rischi, le *impasses*, le contraddizioni che inevitabilmente contrassegnano un confronto di tale spessore e portata»²⁹. Richiederà cioè, in una parola, «responsabilità».

24) *Ivi*, pp. 21–22.

25) *Ivi*, p. 40.

26) *Ibidem*.

27) *Ivi*, pp. 40–41.

28) *Ivi*, p. 41. «Basterebbe una lettura non fondamentalista della Bibbia per rendersi conto, per esempio, dell'apporto dell'etica egiziana e mesopotamica alla sapienza di Israele, oppure dell'influenza dell'*ethos* greco visibile in diversi passi degli scritti di san Paolo. Sì, l'etica è esperienza e dono: per questo occorre che le religioni – soprattutto quelle monoteistiche, maggiormente tentate dall'esclusivismo e dall'aggressività – elaborino un'etica comune con chi è presente accanto a loro nella polis, nello spazio sociale condiviso». *Ivi*, pp. 41–42.

29) *Ivi*, pp. 42–43.

Vorrei per concludere soffermarmi sul recente volume di Luigi Pedrazzi, *Resistenza cattolica*³⁰, richiamando in questa sede un solo punto tra le considerazioni svolte dall'autore, che mi pare contenere una lezione di metodo oltre che di profonda saggezza. Pedrazzi, che si è sempre idealmente ispirato alla lezione di Giuseppe Dossetti, dà come titolo all'ultima delle tre "postille" che costituiscono l'armatura del volume: «Non dirti dossettiano». Lo motiva con la notazione che è «pericoloso fidarsi troppo, in ogni caso, di ciò che è stato pensato e voluto in altre stagioni. Specialmente pericoloso per chi sia nell'azio-

ne politica, sempre contingente a situazioni instabili e a qualità degli uomini direttamente in campo. Anche i pensieri più giusti, se li vuoi mantenere fecondi, devi rielaborarli in profondità, per quanto ti sia possibile, e guardando bene nel tuo presente, senza nessuna idolatria del tempo che fu»³¹. Parole che, come già quelle di Bianchi e di Colaianni, possono essere affidate alla *ruminatio* di quegli uomini e di quei credenti che vogliono costruire qualcosa non solo di politicamente nuovo, ma altresì adatto a risolvere i problemi che oggi si pongono al vivere comune, senza per questo svendere le proprie radici.



Flor Garduño *Camino al camposanto* 1988 Collezione privata Venezia

30) Bologna, Il Mulino, 2006. Il volume raccoglie alcuni testi giornalistici pubblicati tra il 2004 e il 2005 sul quotidiano bolognese «Il Domani», suddividendoli in tre parti, a ciascuna delle quali l'autore ha posposto delle osservazioni di carattere meno legato alla quotidianità.

31) *Ivi*, pp. 173-174.