Tribù della terra (Canada

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4,21-23)

Trimestrale - Spedizione in abb. post. 50%
Redazione e amministrazione: Via Salè 111 - 38050 Povo (TN)

n. 170
Inverno 1998 - Anno XXI

SOMMARIO

• Dedicato a Ivo Cattoni • Concilio di Trento: riforma dall'alto o riforma dal basso • Le tribù della terra • Biennale Venezia '97 Mostra d'arte cinematografica

ABBONARSI a **L'INVITO** è il modo più concreto non solo per collaborare a risolvere i problemi delle nostre ristrettezze economiche, ma anche per inviarci un segno che di queste cose di cui ci interessiamo vale la pena di continuare a discutere, ad approfondire, a suscitare dibattito e riflessione.

PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI

S.O.S.
CAMPAGNA ABBONAMENTI
1998

Il versamento di L. 25.000 va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Dedicato a Ivo Cattoni

Il 3 febbraio scorso moriva improvvisamente Ivo Cattoni un caro amico, collaboratore di questa nostra rivista, referente critico attento su ogni argomento che si veniva affrontando: un vuoto che ci lascia attoniti. E la lacerazione di questo suo improvviso venir a mancare si ripropone nella dovuta cancellazione del suo nome dal tamburino dell'ultima di copertina, che ci costringe ulteriormente a prendere atto che non potremo più contare su di lui, sul suo sorriso, sulla sua benevola ironia, sulla sua umile ma saggia competenza, sulla sua presenza cordiale e rassicurante, sulla sua capacità di tenere i collegamenti più svariati al di là delle distinzioni di collocazione politica, ideologica, culturale e sociale, a proposito della quale peraltro sapeva essere intransigente.

Non vogliamo però che venga meno la memoria di lui.

Per questo accanto ad alcuni pensieri scritti nell'immediatezza dell'evento luttuoso e che qui vogliamo riproporre, riteniamo di tener viva la sua memoria dedicandogli buona parte di questo numero de L'INVITO con la pubblicazione di uno scritto che Ivo aveva preparato per una conversazione biblico-pastorale che gli era stata richiesta e che la morte gli ha impedito di svolgere in pubblico. Uno scritto in cui rivela il meglio di sè, i pensieri che più gli stavano a cuore, con i quali aveva impostato la sua vita, le sue scelte, le sue preferenze e la sua fedeltà a un riferimento di fede tenace e gioioso. Una pubblicazione che riteniamo gli renda merito assai più di ciò che noi siamo in grado di dire e che costituisce un momento di memoria autorevole che il tempo non riuscirà a stingere.

Riprendiamo inoltre in questo numero un suo articolo/saggio di dieci anni fa scritto e pubblicato in occasione dell'evento ecclesiale di un nuovo vescovo alla guida della diocesi di Trento, anche perchè ci permette, a dieci anni di distanza, di misurare quanto la realtà si sia dimostrata lontana da quell'ideale di vescovo in rapporto alla sua comunità che Ivo tracciava sulla base delle indicazioni attinte dai padri della chiesa.

Pubblichiamo inoltre la prolusione tenuta il 20 febbraio di quest'anno per l'inaugurazione dell'anno accademico dell'Istituto Superiore di Scienze religiose dell'ITC di Trento dal teologo dell'Università di Münster Herbert Vorgrimler dal titolo "Concilio di Trento: riforma dall'alto o riforma dal basso", sapendo quanto Ivo avrebbe desiderato farne oggetto di riflessione e di discussione allargandone la base di conoscenza a un pubblico di lettori più vasto ivi compresi i lettori de L'INVITO.

In morte di un amico

di Pier Giorgio Rauzi

Non è facile scrivere in morte di un amico sapendo quanto lui rifuggisse con dolce ma inesorabile ironia dai luoghi comuni, dalla retorica dei necrologi, dai tranelli della nostalgia e dei rimpianti. E pur sapendo che queste righe non sono rivolte a lui, non è possibile sottrarsi a quello che sarebbe stato il suo giudizio - che sapeva essere anche autoironico - se le avesse potute leggere. Ed era forse questa capacità di sorridere, che amo richiamare in questo ricordo che la separazione traumatica rende ancora carico di angoscia, che rendeva genuina la sua bontà e che rendeva la sua amicizia un valore non effimero che sapeva, pur senza indulgenze, andare oltre le stesse vedute contrapposte, anche quando queste rimanevano tenacemente tali.

Il suo è stato un percorso di vita con svolte anche radicali e irreversibili, ma che non lo hanno mai portato a litigare con le porzioni di vita antecedenti, nè con gli ambienti e con le persone con cui aveva convissuto e camminato condividendo porzioni di questo cammino. E quando si è accorto della difficoltà di vivere in un ruolo che da vocazionale si era ormai trasformato, indipendentemente dalla sua volontà, in ruolo professionale, non ha esitato a dedicarsi professionalmente ad altro.

Questo non gli ha impedito di restare fedele alle istanze più profonde di un riferimento di fede professata, a cui fin dall'infanzia aveva orientato le sue scelte di vita. E in queste scelte di vita ha trasferito quella sua generosa capacità di amare anche e soprattutto quando questa ha individuato nella concretezza gioiosa del volto d'amore di sua moglie e poi di sua figlia un riferimento privilegiato su cui riversare affetto e dedizione, con la consapevolezza di quanto questo poteva essere di reciproco arricchimento, senza peraltro estraniarlo dagli altri.

Il vuoto che la sua morte così improvvisa ha creato intorno alla sua Ersilia e alla sua Laura potrà essere lentamente colmato dalla tanacia di una memoria di affetti che lui lascia in loro e nella larga cerchia di amici che in questi giorni amari di lutto si sono stretti attorno a loro. Ma potrà essere colmato anche da quella sua fede nella risurrezione e nella parola di Dio che in modo così discreto e problematicamente tollerante ha sempre costituito il faro di orientamento per sè e per quello che lui sapeva dare a coloro che lo avvicinavano. Sono convinto che sarebbe fargli un grave torto e fare un torto a questa sua memoria non stringersi insieme in un momento di riflessione, che per chi crede può assumere anche la forma di preghiera, che accomuni tutti coloro che piangono la sua morte almeno nel desiderio che la sua fede "nella risurrezione della carne e della vita del mondo che verrà" possa farci sperare in un commiato che sia, pur nel dolore del distacco, soltanto temporaneo e provvisorio. Una speranza che la partecipazione al suo funerale ha ravvivato e che la destinazione ai bambini di strada del Brasile della colletta offertoriale dell'eucaristia funebre è riuscita a rendere concreta collegando la memoria dell'aldilà con la storia drammatica di un aldiqua a cui Ivo è sempre rimasto fedele. Una memoria la sua che ci aiuterà a continuare nel percorso che con lui abbiamo intrapreso per dare un senso alla vita di ciascuno e di tutti in una prospettiva che sappia andare oltre la porzione di vita che ci è data quaggiù e oltre la morte.

In paradiso
ti accompagnano gli angeli
mentre qui attoniti noi
ti chiediamo: perché?
Perché, Signore?

Il nostro sguardo
lo cerca nel cielo
lo cerca sui monti.
Si volge alla croce
alla voce ch'è tua
e che dice anche a lui:
"Oggi sarai con me

In paradiso"

lì ti accolgano gli angeli
lì ti accolgano gli angeli
lì ti accolgano gli angeli

Testo che rivestito con le note del maestro Armando Franceschini fa parte del repertorio non ancora attivato del coro Croz Corona.

Conversazioni biblico-pastorali

Gesù annuncia la buona novella (Lc. 4,16-19)

di Ivo Cattoni

Trento, 22 gennaio 1998

"E si recò a Nazaret, dove era stato allevato, e, secondo il suo costume, entrò nella sinagoga in giorno di sabato, poi si alzò per fare la lettura. Gli fu presentato il volume del profeta Isaia, e svolto che l'ebbe, trovò il passo dov'era scritto: «Lo Spirito del Signore è su di me, per questo egli mi ha unto, per annunziare la buona novella ai poveri; mi ha inviato a guarire coloro che hanno il cuore contrito; ad annunciare ai prigionieri la libertà, a restituire ai ciechi la vista, a render liberi gli oppressi, a proclamare l'anno di grazia del Signore».

Gesù il liberatore

Ognuno di noi sente sempre il bisogno di essere liberato da qualcosa: dalla paura, dall'angoscia, dal male, dalle oppressioni, dall'egoismo ecc. C'è un desiderio che qualcuno venga a darci una mano.

Il brano del vangelo che abbiamo letto va in questa direzione: Gesù è il liberatore annunciato dai profeti e atteso dal popolo: la sua liberazione non è soltanto una liberazione dal peccato, inteso spiritualmente, ma liberazione totale della persona. Libera dai peccati per liberare poi da ogni sofferenza che dal peccato deriva.

Non si tratta di una delle tante liberazioni da intendersi solo come semplice cambiamento interiore.

La fame, l'ingiustizia, non sono solo problemi economici e sociali, ma coinvolgono tutto l'uomo e sfidano in profondità il nostro modo di vivere la fede. *"Se io ho fame, diceva Berdiajev, questo è un problema materiale; se l'altro ha fame, allora si tratta di un problema spirituale".*

L'amore e il peccato sono realtà storiche che si vivono in situazioni concrete.

Il dono di essere figli di Dio lo si vive nella storia e lo realizziamo accogliendo con amore concreto gli altri come fratelli e sorelle.

Gesù vuole, per così dire, il rifacimento totale dell'umanità liberata da ogni schiavitù (peccato) sociale e personale, da ogni alienazione derivante dall'idolatria del denaro, dalla volontà di dominio, dal piacere egoistico. Il suo comando sarà quello di andare, camminare, proclamare l'ora della liberazione. Ai discepoli è comandato di essere *"luce del mondo"*, *"lampada sul candelabro"* e *"sale della terra"* (Mt. 5,13-16).

Gesù desidera che nessuna persona umana, nessuna creatura sia sfruttata, che nessuno sia schiavo sia delle cose che delle persone.

Egli vuole che ognuno prenda coscienza che la liberazione è possibile. Cristo ci vuole liberi, come ci ha creati Dio Padre: liberi per scegliere il bene, liberi per amare, liberi per creare realtà di vita, di speranza di felicità.

È questo il messaggio che Gesù presenta nella sinagoga di Nazaret applicando a se stesso la profezia di Isaia.

Gesù ha piena coscienza che *"oggi questa scrittura si è adempiuta davanti a voi".*

Nella esasperata attesa di liberazione messianica, definitiva, che caratterizza il tempo di Gesù, Egli si distingue dai veggenti apocalittici, per il suo scendere in campo di persona, come *"liberatore dei prigionieri e degli oppressi".*

L'ora della liberazione è la sua presenza. La sua persona.

"Andate ad annunciare a Giovanni Battista quello che avete veduto e udito: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risorgono, i poveri sono evangelizzati; e beato colui che non si fa scandalo di me" (Lc. 7,18-23).

Se egli scaccia i demoni per la forza di Dio, se egli libera gli oppressi vuol dire che il regno della liberazione dell'umanità è arrivato. *"Se io scaccio i demoni col dito di Dio, è dunque arrivato per voi il regno di Dio"* (Lc. 11,20).

Regno di Dio e liberazione

Che cosa significa questo regno di Dio? La risposta non è semplice e univoca.

Vogliamo tentare una spiegazione parziale legata in particolare all'aspetto umano e terreno, consci che questa non è la risposta completa ed esaustiva.

Regno di Dio: è la sintesi dell'utopia, dei desideri profondi che sono nel cuore di ognuno di noi, cioè liberazione da tutto ciò che rende pesante il nostro vivere quotidiano: sofferenza, dolore, preoccupazioni, fame, ingiustizia, incomprensioni, divisioni, morte.

Il regno di Dio è la risposta profonda a questi problemi; è Dio che afferma: Io sono il senso definitivo del mondo; io non sono solo la ansiosa attesa (*"L'attesa del popolo intanto cresceva e tutti si domandavano in cuor loro se Giovanni fosse il Messia"* Lc. 3,15), ma

gioia per tutto il popolo. (*"Ma l'Angelo disse loro: Non temete, perché, ecco, io vi annuncio una grande gioia per tutto il popolo: oggi nella città di David, è nato per voi un salvatore che è il Messia"* Lc. 2,10-11).

È una parola di felicità storica, sociale, che afferra l'intera umanità. È una parola che pervade tutto il Vangelo *"Lungo il cammino predicate, e dite che il regno di Dio è vicino! Guarite i malati, risuscitate i morti, mondate i lebbrosi, cacciate i demoni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date!"* (Mt. 10,7-10).

Questo regno non è solamente qualcosa di spirituale, ma rivoluzione e cambiamento delle strutture del vecchio mondo.

Il regno è anche liberazione dal peccato (*"...nel suo nome saranno predicati a tutte le nazioni la conversione e il perdono dei peccati"* Lc. 24,47), ma questo non può essere inteso in maniera riduttiva, al punto da tagliare fuori la dimensione di un impegno per il rinnovamento delle strutture sociali che alimentano l'ingiustizia.

Il regno non si presenta solo come speranza, ma diventa già realtà concreta nell'operare di Gesù. I suoi miracoli, le sue guarigioni mirano a mostrare che il suo annuncio liberatore si fa storia tra gli oppressi, interlocutori privilegiati della sua predicazione.

È buona novella per i poveri, luce per i ciechi, camminare per gli storpi, perdono per i peccatori (cfr. Lc. 4,18-21; Mt. 11,3-5). Per questo esercito di sofferenti si apre la porta della bontà e misericordia di Dio. *"Dinanzi all'infelicità dei poveri, dei cuori spezzati, viene meno in Dio, la stessa giustizia, e avanza in suo luogo la misericordia... Dio ha pietà del povero non perché egli sia giusto, ma proprio perché è povero ed infelice"* (S. Quinzio). Essi sono preferiti da Dio e da Cristo non perché siano più buoni degli altri, ma perché poveri e vittime dell'ingiustizia. Dio non vuole la povertà che sono costretti a patire.

Il regno di Dio è questo vecchio mondo trasformato in nuovo dalla bontà e misericordia di Dio. Regno come liberazione totale e globale di tutta la creazione, purificata alla fine da tutto ciò che la opprime, trasfigurata dalla presenza di Dio. È un regno che si rende presente dove gli uomini realizzano giustizia, cercano fraternità, si perdonano a vicenda e promuovono vita.

Non è forse questa speranza rinchiusa dentro ciascuno di noi?

Questa speranza l'aveva sognata l'Antico Israele all'inizio come terra promessa dove scorreva latte e miele e alla fine come terra nuova e nuovi cieli. *"Poiché ecco, io creo cieli nuovi e nuova terra. Il passato non sarà più ricordato e non verrà più alla mente. Poiché vi sarà perpetua gioia ed esultanza per quello che creo, giacché ecco, io faccio di Gerusalemme una gioia e del suo popolo un'allegrezza"* (Is. 65,17-18; Is. 66,22).

La liberazione dall'Egitto non era forse un'anticipazione di una futura e definitiva liberazione? (cfr. Mt. 2,15:2 *"Dall'Egitto ho richiamato mio figlio"*).

L'amore di Dio per gli uomini è raffigurato:

a) nell'amore della madre per il proprio figlio (*"Forse che la donna si dimentica del suo lattante, cessa di avere compassione del figlio delle sue viscere? Anche se esse si dimenticassero, io non ti dimenticherò"* Is. 49,15; *"Come un figlio che la madre consola, così anch'io vi consolerò"* Is. 66,13).
b) nell'amore del padre per il suo figlioletto (*"Israele era giovane ed io lo amai; e dall'Egitto io richiamai mio figlio"* Osea, 11,1);
c) nell'amore tra moglie e marito (cfr. Osea 2,19);
d) nel fatto di una promessa di un amore profondo che porta Dio ad abitare in mezzo ai suoi ed essere loro re (*"Il Signore re di Israele è in mezzo a te, non avrai più da temere la sventura"* Sofonia, 3,15);
e) nella promessa che Egli alla fine sarà in tutti e in tutte le cose. (*"E quando tutto gli sarà sottomesso, anche egli, il Figlio, farà atto di sottomissione a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, affinché Dio sia tutto in tutti"* 1 Cor. 15,28).

Tutto questo è regno di Dio, non ancora realizzato, ma già inaugurato, e già presente in mezzo a noi (cfr. Lc. 17,21 e 11,20).

Liberazione dei poveri

Abbiamo visto che Gesù si presenta come messaggero di liberazione (cfr. Lc. 4,16) Egli viene a rifare una vita di un popolo dominato e sfigurato dal potere della legge e in un contesto di potere ed interessi dell'impero romano.

È soprattutto il popolo dei poveri che riceve il suo annuncio di liberazione. I poveri sono al centro del Vangelo e la prassi in loro favore diventa criterio decisivo della storia e del giudizio finale (cfr. Mt. 25).

I poveri sono i destinatari e il segno dell'urgenza della liberazione.

La scelta dei poveri è legata a diverse motivazioni:

a) motivazione teologica (nell'ottica di Dio): il Dio biblico è fondamentalmente un Dio vivo, autore e difensore della vita. Per sua propria natura Dio si sente spinto ad accorrere in soccorso del povero, carente di vita. *"Ho visto l'oppressione del mio popolo che è in Egitto, ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori, poiché conosco le sue angoscie. Voglio scendere a liberarlo dall'Egitto e farlo salire da quella terra ad una terra buona e vasta, a una terra dove scorre latte e miele"* (Es. 3,7-8). Il culto gradito a Dio deve essere accompagnato dalla giustizia e dalla conversione al bisognoso e all'oppresso (cfr. Is. 1,10-17 ... *"Sono sazio degli olocausti degli arieti e del grasso dei vitelli... Imparate a fare il bene, ricercate il diritto, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la vedova"*. Cfr. anche Mc. 7,6-13).

b) motivazione cristologica (nell'ottica di Cristo): è innegabile che Cristo ha fatto una opzione personale per i poveri considerandoli i primi destinatari del suo vangelo *"Beati voi poveri"* (Lc. 6,20). *"Ai poveri è annunciata la buona novella"* (Lc. 7,22). Osserva la legge colui che si avvicina ai caduti lungo la strada come ha fatto il Samaritano (cfr. Lc. 10,25-37).

c) Motivazione escatologica (nell'ottica del giudizio finale): nel momento supremo della storia, quando si tratta della nostra salvezza, ciò che conta di fatto è il nostro atteggiamento di accettazione o rifiuto dei poveri (cfr. Mt. 25,31-46). Lo stesso giudice si nasconde dietro ogni oppresso considerato un piccolo fratello.

d) motivazione apostolica (nell'ottica degli Apostoli): sin dagli inizi la chiesa si è preoccupata dei poveri: gli apostoli e i loro seguaci hanno messo in comune tutto, al punto che non c'era alcun bisogno fra di loro (cfr. Atti, 2 e 4). Nell'annuncio del vangelo raccomandavano che non fossero dimenticati i poveri *"Solo avremmo dovuto ricordarci dei poveri, ed è ciò che mi diedi premura di fare"* (Gal. 2,10).

e) Motivazione ecclesiologica (nell'ottica della Chiesa). Il Concilio Vaticano secondo ha portato avanti con insistenza il concetto di Chiesa dei poveri. "Così pure la Chiesa circonda di affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo Fondatore, povero e sofferente, si premura di sollevare l'indigenza e in loro intende di servire a Cristo" (Lumen Gentium n. 306) (N.B. Giovanni XXIII affidava al Concilio tre compiti: 1. aprirsi al mondo con una visione ottimistica; 2. trovare un dialogo e un linguaggio appropriato; 3. dare una testimonianza di una Chiesa dei poveri. Questo ultimo punto, si sussurrava nei corridoi conciliari, bussò alle porte del Concilio ma vi fece solo fugaci apparizioni).

I Vescovi latino-americani hanno riconosciuto "la necessità di conversione di tutta la Chiesa per una scelta preferenziale per i poveri, al fine di giungere alla loro liberazione integrale" (Puebla n. 1134; anno 1979).

Liberazione dalla legge

Con i poveri sono associati gli ammalati, i sofferenti, gli esclusi ai quali Gesù offre la sua azione taumaturgica. La loro presenza è un appello al cambiamento alla trasformazione radicale della legge e della sua interpretazione (cfr. Mc. 2,27; 3,4: *"Il Sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il Sabato". "È lecito di Sabato fare del bene o fare del male? Salvare una vita o sopprimerla?"*). Le sue guarigioni sono il segno di una vita piena, di una vita libera. È un sintomo alla libertà vera, a quella libertà

dello Spirito di cui parla Paolo nella lettera ai Galati 5 e nella lettera ai Romani 8,2. La comunicazione dello Spirito suscita l'uomo libero: dove è lo Spirito ivi è la libertà (2 Cor. 1,7).

Non è qui il caso di elaborare la dottrina di Paolo relativa alla libertà dal peccato, dalla legge, e dalla morte. Il peccato è il rifiuto dell'alleanza e la ricerca della salvezza in se stesso. La legge è la ricerca della libertà attraverso il dominio. La morte è lo stato dell'uomo abbandonato a se stesso e la vita è nel popolo riunito in Gesù Cristo. Per S. Paolo libero è l'uomo che vive sotto la mozione dello spirito e produce frutti dello Spirito. Essere libero è essere con gli altri, entrare nelle nuove relazioni umane animate dall'amore. Il contenuto concreto della libertà è il rapporto di apertura reciproca e di mutuo servizio tra gli uomini. Non esiste libertà dell'uomo solo.

"La liberazione procede dallo Spirito diffuso in ogni uomo per far nascere un uomo nuovo e lo Spirito fa nascere l'uomo sociale, un uomo che è mutuo servizio, un uomo che è pubblico o politico, che vive in una reciprocità completa" (Comblin, cfr. Concilium n. 74 pag. 123).

Il giusto è l'uomo libero per amare il prossimo. Il messaggio e la possibilità dell'amore del prossimo aprono la via alla prassi di una nuova giustizia *"Io invece vi dico: amate i vostri nemici..."* (Mt. 5,43-45).

La capacità di amare e di perdonare misura il grado della nostra libertà, perché ci fa uscire continuamente dai nostri schemi fissi e riattiva sempre la domanda: *"Chi è il mio prossimo?"*.

Solo quando si realizza una efficace comunitarietà umana tra tutti, una comunità di rapporti fraterni si ha un superamento della legge: così come Gesù concretamente ha guarito di sabato; e concretamente ha proclamato il primato dell'uomo sulle strutture e istituzioni, ridonando ai malati, storpi, ciechi, oppressi, peccatori, la loro piena dignità di persone. La sua parola è sempre un richiamo alla liberazione ovunque sia in gioco l'uomo e la sua dignità, ovunque sia da rivendicare l'uomo come figlio e fratello al di là della legge e delle tradizioni umane.

Egli sottomette la Torà e i profeti, cioè la dogmatica dell'Antico Testamento, alle esigenze dell'amore. La sua prassi si presenta effettivamente liberatrice attraverso la nuova solidarietà che inaugura con gli oppressi del sistema.

Il fatto di non rispettare le divisioni di classe, nell'accogliere una prostituta, nel conversare con un'eretica (la samaritana), nel chiamare nella sua compagnia un collaborazionista dei romani (Levi figlio di Alfeo, cfr. Mc. 2,15-17) attesta che Gesù abbatte le barriere e dischiude la via per una comunione liberatrice tra gli uomini.

Critica senza pietà ogni legalismo. Insegnò e mostrò con la vita che non è la legge che salva, bensì l'amore. Que-

sta prassi liberatrice nasce da una profonda esperienza di Dio, come di Colui che corre dietro al figlio prodigo, che va in cerca della pecorella smarrita: un Dio che è assoluta bontà, amore e perdono. Egli si dà a tutti indiscriminatamente, ai pii e ai peccatori. Poiché questo Dio si è convertito all'uomo, l'uomo deve convertirsi ugualmente al suo prossimo.

Questo non significa anarchismo. Gesù non è un anarchico. Continua a frequentare la sinagoga. Paga il tributo. Afferma di dare a Cesare quel che è di Cesare. Egli si oppone però alle norme, alle istituzioni quando queste sono fine a se stesse e non direttamente finalizzate alla liberazione umana.

Gesù libera l'uomo dalla legge e da ogni schiavitù per conferire la libertà dell'amore, propria dell'uomo nuovo.

Si tratta di una liberazione per il rapporto fratello-fratello e non amico-nemico, in quanto tutti siamo figli di uno stesso Padre. Questa è la nuova vita dello spirito.

Attività liberatrice di Gesù

Come Giovanni Battista anche Gesù colloca il suo annuncio in una situazione escatologica. *"Il tempo è compiuto il regno di Dio è giunto"* (Mc. 1,15). Questa vicinanza del regno non implica paura o minaccia ma liberazione; non solo penitenza ma anche gioia.

Giovanni Battista parla di Dio nell'immagine del tagliatore di legna che abbatte l'albero (Lc. 3,7-9); Chi non riceverà il battesimo con acqua sarà vittima del battesimo di fuoco.

Il messaggio di Gesù assume un tono diverso. Ha il carattere del messaggio di gioia. Lo si constata nella parabola degli invitati a nozze che festeggiano e non digiunano (*"Possono forse gli invitati a nozze digiunare mentre lo sposo è ancora con loro?* Mc. 2,19); nelle sentenze della pezza nuova e del vino nuovo. *"Nessuno cuce una toppa di panno grezzo su un vestito vecchio; altrimenti il panno nuovo che è stato aggiunto, rompe quello vecchio, e lo strappo diventa peggiore. Similmente nessuno mette vino nuovo in otri vecchi, ma vino nuovo in otri nuovi"* (Mc. 2,21-22).

La sentenza *"Beati i vostri occhi che vedono, le vostre orecchie che odono"* (Mt. 13.16) esprime in modo globale la situazione che si apre con il messaggio di Gesù.

Il modo sereno di incontro con Gesù è reso percepibile in testi esemplari come quello della peccatrice (Lc. 7,36), dell'esattore di imposte Zaccheo (Lc. 19,1) o del dialogo col giovane ricco (Mc. 10,17). Sono modi di incontro liberatori: liberazione dall'angoscia della solitudine e dell'emarginazione; liberazione da una vita di imbroglio; liberazione dall'avidità di possesso e ricchezza.

Gesù osserva con preoccupazione la tendenza dell'uomo a garantirsi

l'esistenza col possesso dei beni, con la potenza. Questi atteggiamenti diventano un pericolo per l'uomo. Gesù descrive questa situazione critica con la parabola del contadino che ha riempito i granai (Lc. 12,16-21). A questa parabola è premessa una parola chiave: *"Guardatevi da ogni bramosia"* (Lc. 12,15).

Anche alla scena dell'incontro con il giovane ricco viene aggiunta una sentenza di validità generale: *"Come è difficile per i ricchi..."* (Mc. 10,23-25).

Non c'è salvezza e liberazione nel farsi tesori sulla terra; quel che può salvare è l'apertura a Dio *"Non angustiatevi per la vostra vita di quello che mangerete e berrete; per il vostro corpo di come vestirvi"* (Mt. 6,25).

Al discepolo è chiesto di distinguere tra essenziale e accessorio, tra le preoccupazioni ordinarie e quelle legate profondamente all'esistenza.

Lo stato di pericolo per l'uomo consiste in questo, che la preoccupazione invece di essere ancorata in Dio e da lui placata, può portare ad abbandonarsi e a fidarsi troppo delle cose e dei beni materiali.

Anche le guarigioni operate da Gesù devono essere inserite in questo piano di liberazione. Per Gesù la guarigione è conversione, è malattia liberata dalla sua angoscia, è capacità di accogliere la realtà. La guarigione non garantisce dalla morte, ma libera dalla disperazione. Guarigione e liberazione diventano sinonimi. Guarire è cominciare a diventare capaci di assumere le concrete possibilità della condizione umana e di condividere con gli altri questa condizione.

Gesù vuole condurre il proprio interlocutore verso un'altra liberazione, la liberazione dalla paura per sostituirla con un rapporto con Dio fatto di fiducia, e consapevolezza che la grazia e l'amore di Dio precedono l'azione autogiustificatrice dell'uomo e i suoi sforzi per accaparrarsi la benevolenza di Dio (cfr. Lc. 18,10: parabola del fariseo e del pubblicano).

Il peccatore, il povero, il bisognoso di tutto, e non lo zelante il pieno di sè, è quello che ha capito la libertà della grazia.

Quando viene presa sul serio la sublimità di Dio non esiste più alcuna paura della potenza umana. *"Non abbiate paura di coloro che possono togliervi la vita, ma non possono fare niente di più"* (Lc. 12,4).

L'uomo peccatore viene liberato dall'idea di un Dio che aspetta la sua penitenza, per capire invece che è Dio di sua propria iniziativa ad intraprendere il cammino di riconciliazione, perché vuole riavere quello che era perduto e perché il Suo amore non si dà mai per vinto.

Chi viene liberato da Dio si mette in sintonia con la sua volontà e diventa discepolo di Gesù (cfr. Mc. 3,35: *"Chi fa la volontà di Dio, questi è mio fratello, mia sorella e mia madre"*; Mt. 7,21: *"Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli"*).

È caratteristica propria del cristianesimo non il parlare di Dio o dell'amore di Dio, ma far coincidere l'amore di Dio e l'amore degli uomini, nel realizzare questa misteriosa unità dell'amore di Dio e del prossimo in tutti i contesti di vita.

Il compimento della volontà di Dio non è riconosciuto tanto, o non solo, nell'esecuzione della legge, quanto nelle situazioni che spingono ad agire a favore dell'uomo. L'esempio del Samaritano è conferma di tutto ciò.

Soprattutto l'amore di Dio si perfeziona con l'attenzione e l'azione amorosa verso chi è più povero, bisognoso e sofferente.

Se manca un gesto concreto di liberazione, la fede è ridotta ad un seme che non produce frutto; non solo non si ama il fratello in necessità, ma non si ama nemmeno Dio (cfr. 1 Gv. 3,17).

Solamente la fede che produce amore a Dio e al prossimo è fede che salva e che libera quindi integralmente. È amore non *"a parole né con lingua, ma con fatti e verità"* (1 Gv. 3,18).

Bibliografia

L. Boff, Come fare teologia della liberazione, Cittadella

I. Ellacuria, Conversione della Chiesa al Regno, Queriniana

P. Brugnoli, Primo: il Vangelo, Morcelliana

AA.VV., Mysterium liberationis, Borla

Rivista "Concilium" n. 9/74; 6/74; 4/77

... coloro che saranno giudicati degni di prender parte al secolo futuro e alla risurrezione dei morti... non possono più morire.
Sono infatti simili agli angeli e sono figli di Dio essendo figli della risurrezione... E Dio non è Dio dei morti ma dei vivi...

Luca 20, 35 e segg.

Il Vescovo e la sua comunità

di IVO CATTONI

Il nuovo Vescovo di Trento è dunque Mons. Giovanni Sartori attualmente Vescovo di Adria e Rovigo.

Già da tempo, dopo che Monsignor Gottardi aveva rimesso il suo mandato nelle mani del Papa, circolavano voci e nomi circa i possibili successori. Il problema della successione alla Cattedra di S. Vigilio era per lo più affrontato a livello di semplice curiosità se non addirittura di pettegolezzo difficilmente e raramente accompagnato da una seria ed accurata riflessione e meditazione sul vero ruolo di un Vescovo nella comunità. I termini e la fraseologia usata erano mutuati più da un linguaggio profano-politico che ecclesiale e religioso: sarà un Vescovo di destra o di sinistra? Preconciliare, conservatore o postconciliatore e riformista? Preoccupazioni per un verso giuste e legittime, perché sappiamo benissimo che l'impronta che un Vescovo può dare alla sua pastorale non è neutrale per la vita della comunità, ma ben lontane da quelle che dovrebbero sottendere ad una mentalità religiosa e di fede. Un coinvolgimento serio di tutto il popolo, una riflessione teologicamente approfondita sembrano non aver trovato molto spazio.

Eppure un momento di così rilevante importanza, qual è quello della scelta del Vescovo per la comunità ecclesiale, dovrebbero trovare tutto il popolo di Dio attivamente partecipe ed interessato; anche per evitare che un fatto di così grande importanza non si riduca ad un semplice avvenimento burocratico legato ad un rituale avvicendarsi di persone dove i diretti interessati assumono la posizione di semplici spettatori passivamente plaudenti.

Ben diversa era la posizione assunta dai primi cristiani nella scelta dei loro presbiteri e vescovi. Basta anche una semplice lettura dei testi e scritti dei primi secoli della Chiesa per renderci conto di qual era l'importanza e il ruolo assunto

dai singoli fedeli. Appare subito chiaro come il popolo nell'ambito della Chiesa non sia in una posizione di semplice passività, in atteggiamento di pura obbedienza, ma si senta invece partecipe e membro vivo nell'attività che la Chiesa svolge, pur nel rispetto dell'autorità costituita.

Esisteva una piena coscienza di una fondamentale uguaglianza fra tutti i cristiani fondata sull'idea del sacerdozio comune espressamente indicata da Pietro nella sua prima lettera: «*Voi però siete stirpe eletta, regno di Cristo, sacerdozio, nazione sacra, popolo riservato al Signore...*» (1 Petr. 2,9). Il sacerdozio comune era nella piena coscienza delle comunità cristiane antiche, era l'attuazione pratica e quotidiana di principi scritturistici che trovano nel versetto della lettera di Pietro l'espressione più chiara, ma che traspaiono continuamente nelle opere dei padri apostolici.

È alla base di questa comune uguaglianza, pur nel rispetto della diversità delle funzioni, e posizioni gerarchiche, che nasce il senso vivo di corresponsabilità in tutti, e il dovere di compartecipazione negli affari che interessano il «Popolo di Dio».

Anche nella stessa elezione dei Vescovi troviamo un'attiva presenza e partecipazione dei fedeli. Ne abbiamo una testimonianza ancora nella «DIDACHÈ». Qui il popolo era esortato ad eleggere per alzata di mano vescovi e diaconi, solo quelli che si dimostravano degni del Signore nella mansuetudine, nella liberalità, nell'amore della verità, che erano provati in tutto e per tutto. «*A questo scopo eleggetevi sovrintendenti e inservienti degni del Signore: siano uomini mansueti veritieri e sicuri*» (Didaché, 15).

L'allusione nella prima lettera di Clemente Romano agli «*Uomini sicuri*» che sono investiti dagli Apostoli o dai Vescovi con consenso di tutto il popolo riunito, mostra che la scelta popolare doveva appuntarsi su persone di cui il popolo aveva avuto modo di apprezzare le virtù. «*Questi uomini, dunque, eletti dagli Apostoli, oppure più tardi dai personaggi esimi con l'approvazione di tutta la Chiesa...*» (Clemente Romano). È sempre il popolo, sia per S. Policarpo che per S. Clemente, che viene chiamato a giudicare o a reintegrare nella comunità chi per qualche ragione sia stato ingiustamente allontanato. «*E voi da parte vostra, siate moderati, e non considerateli come nemici, ma cercate di richiamarli, perché sono membra sofferenti e sviate...*» (Policarpo, Lettera ai Filippesi) «*Questi uomini che hanno servito perfettamente il gregge di Cristo, con umiltà, dolcezza, disinteresse, e che sono stati stimati da tutti per molto tempo... non è giusto scacciarli dal loro ministero... Diciamo questo perché vediamo che voi avete rimosso dal loro ministero uomini che ne erano degni*» (S. Clemente, Lettera ai Corinti).

Un'altra affermazione chiara la troviamo in Ippolito Romano che scrive: «*Si ordini all'episcopato chi viene scelto dal popolo*».

A proposito di una polemica sorta in una comunità locale S. Cipriano ebbe a scrivere: «*La comunità ha diritto di scegliersi il Vescovo e di rifiutare uno che le venisse imposto*» (Ep. LXVII).

In un'altra lettera di S. Cipriano viene descritto il modo con il quale si procedeva alla nomina del Vescovo: «*presso di noi e anche per quasi tutte le provincie prendono parte alla elezione tutti i Vescovi della stessa provincia presente il popolo, che conosce tutti i candidati*». Le notizie che abbiamo circa l'elezione di Cornelio dimostrano il diritto di applicazione concreta di questa regola: «*È stato eletto Cornelio per giudizio di Dio e del suo Cristo, per testimonianza favorevole di tutti i chierici, col voto del popolo presente*» (Cipriano, Ep. 55,8).

L'elezione del Vescovo non avviene mai senza il suffragio dei fedeli della Chiesa di cui deve essere fatta provvista e senza il voto del clero. Il vescovo «*populi universi sufragio deligitur*» — dice Cipriano — ed è pure importante sottolineare come Cipriano ci tenga ad agire sempre in collaborazione con il suo popolo. «*Fin dall'inizio del mio episcopato decisi di non prendere nessuna decisione senza il vostro consiglio e il consenso del mio popolo. Perciò quando verrò tra voi tratteremo di comune accordo quello che bisogna fare come lo esige il reciproco rispetto*» (Cipriano: Ep. 14,4).

Negli scritti di S. Cipriano costituisce veramente il motivo ricorrente questo tema della partecipazione del popolo all'elezione del Vescovo. Egli stesso, difendendo la legittimità della sua elezione presso papa Cornelio contro le accuse di Felicissimo, ricorda che la sua elezione è stata fatta «*post populi suffragium, post coepiscoporum consensum, post divinum iudicium*» *(dopo il voto del popolo, dopo aver ottenuto il consenso dei vescovi, e dopo il giudizio divino.* Ep. LII, 8).

Il rifarsi a questa tradizione per una fattiva e responsabile partecipazione del popolo ai momenti vitali ed essenziali nella vita della Chiesa porterebbe non solo ad un ricupero della dignità sacerdotale del popolo stesso ma comporterebbe un legame più vero e vivo con il proprio Vescovo, evitandogli il pericolo di essere l'uomo delle cerimonie, dell'ufficialità, della burocrazia, estraniato dal contesto vero della comunità. Eviterebbe il pericolo di un profondo isolamento pastorale, di cui nonostante le apparenze, molti vescovi sono circondati.

«*Il vescovo* — scrive S. Ignazio di Antiochia — *non è un'ombra che si nasconde dietro i veli del divino, ma una persona in immediato e continuo rapporto con la propria gerarchia locale e con i fedeli che compongono la comunità, verso la quale egli esercita funzioni di capo e di padre...*» (Lettera agli Smirnesi 8).

Inserito nella comunità egli incarna la tradizione ecclesiale ricevuta dagli Apostoli e di questa tradizione egli è l'erede ed insieme garante, armonizzando attorno a sé tutti i fedeli «*Il vostro collegio presbiterale degno del suo nome, degno di Dio, è unito al Vescovo come le corde alla cetra... voi laici dovete formare un solo corpo prendendo tutti la nota da Dio, concertando nella più stretta armonia per inneggiare ad una voce al Padre per mezzo di Gesù Cristo*» (Ignazio lettera agli Efesini 4,1).

Ma mentre il Vescovo è garanzia di unità con la Chiesa universale egli si fa pure testimone della esperienza vitale di fede dei credenti che in un determinato luogo accolgono il dono di Dio.

«*Non può esistere un testimone se non in rapporto ad una comunità che viva la fede e ne esprima l'efficacia secondo le strutture della propria cultura. Se la fede matura in una comunione di vita, il Vescovo, ne è testimone solo quando la riflette fedelmente. In rapporto alle altre comunità il vescovo diventa il portavoce autentico dell'esperienza di salvezza fatta dalla sua comunità*» (Molari).

Il Vescovo è l'uomo dell'ascolto, attento alle varie sfumature che la parola di Dio assume all'interno della comunità che lui presiede, nelle diverse situazioni vitali e secondo le più diverse esigenze. Se non c'è quest'ascolto può correre il rischio di essere il testimone di formulazioni di altri tempi e di altri luoghi, ma non il testimone della parola di Dio che salva costituendo un popolo. Così il Vescovo appartiene anche lui alla chiesa che ascolta e che impara.

Il criterio della testimonianza è sempre e per tutti il medesimo: la parola di Dio quale emerge all'interno della vita ecclesiale.

Per questo il Vescovo dovrà essere sensibile a tutte le manifestazioni della vitalità dello Spirito dentro la sua comunità, impegnato a «*non estinguere lo Spirito che distribuisce i suoi doni come piace a lui*» (Lumen Gentium, n. 25).

Ma in questo compito di testimone che grava sulle spalle del Vescovo è necessaria pure la collaborazione della comunità tutta, la quale deve maturare una nuova concezione del compito pastorale del Vescovo, in modo da non impedire essa per prima «*che i propositi di rinnovamento di molti vescovi oltrepassino le soglie degli episcòpi, per investire tutta la vita di fede. Il nuovo tipo di vescovo non potrà essere inventato da nessun teologo o da nessun burocrate, ma scaturirà fatalmente dalle nuove comunità di fede, se vivono coscienti della loro missione nel mondo. L'unica cosa necessaria è favorire o almeno non impedire questa nascita, delicata come ogni azione dello spirito*» (Molari).

Ricordo di Ivo Cattoni

di Mario Cossali

A poche settimane dalla sua improvvisa morte voglio ricordare pubblicamente la figura di Ivo Cattoni e la sua straordinaria personalità, tanto più straordinaria quanto più caratterizzata da una rara normalità.

L'avevo conosciuto tanti anni fa come prete e mi aveva subito colpito per il suo carisma dell'annuncio e per quello, meno conclamato e pure fondamentale, della consolazione.

Come prete non accettò alcuna normalizzazione post-conciliare e come prete cercò il suo posto nel tempo che oggi impropriamente chiamiamo della contestazione. Trovò subito tanti amici ma provò anche il morso crudele dell'isolamento e della solitudine, eppure non perse mai la simpatica serenità del viso e del cuore che portava come segno distintivo tra la gente anche nei momenti più tumultuosi. Ricordo bene i colloqui di fede e di speranza che con lui ebbi parecchie volte l'occasione di condurre, uscendone sempre rinfrancato; non certo pacificato, ma più convinto a proseguire nel viaggio incurante degli idoli che via via si presentavano sulla strada.

Partecipò con entusiasmo alla campagna per la difesa della legge sul divorzio con un'esigua pattuglia di altri preti coraggiosi che ebbero un ruolo primario nella discussione del tema nelle nostre valli e nei nostri paesi dove "disobbedire" alle indicazioni che venivano dall'alto non era allora certo facile.

Poi si sposò e fu sempre lo stesso, profondamente cristiano e sensibilmente vicino ai più deboli. Insegnò per tanti anni nelle scuole medie superiori e cercò tra i giovani quella fratellanza e quella sorellanza che erano i valori fondanti della sua vita.

La cultura per Ivo Cattoni non poteva essere che impegno; la cultura era lo strumento per rimuovere gli ostacoli ad una vita giusta, piena di rispetto per sè e per gli altri. Da questo punto di vista si capisce meglio perché negli ultimi anni il grande amore per la famiglia si prolungasse in lui naturalmente verso i poveri del mondo, di quel terzo e quarto mondo sempre più incombente nella vita individuale e collettiva dell'Occidente.

Ricordare Ivo Cattoni vuol dire oggi testimoniare i valori per cui ha vissuto coerentemente; la memoria potrà essere aiutata anche dalla raccolta di quello che ha lasciato scritto nel corso dei suoi anni intensi.

Concilio di Trento: riforma dall'alto o riforma dal basso

di Herbert Vorgrimler

L'atmosfera di questa bella città, la sua dimensione culturale e spirituale, il contesto ecclesiale e religioso, uniti agli elementi caratteristici della sua vita moderna, offrono un valido spunto, in questa particolare ricorrenza, per tentare, nella dovuta brevità, un rapido excursus, dalla sua nascita fino ai giorni nostri, del grande avvenimento che più di quattrocento anni or sono ha avuto luogo all'interno delle sue mura, il concilio di Trento. Il concilio Tridentino ha rappresentato per lungo tempo, e già sin dall'epoca dei miei studi di teologia, sotto la guida di Karl Rahner ad Innsbruck, la quintessenza di una polarizzazione scevra da qualsiasi capacità di comprensione, di gretta limitatezza e di rigidità dogmatica, fattori questi, che costituirono la più ferrea delle opposizioni a qualsiasi tentativo di rinnovamento della Chiesa e della sua teologia. Al di là della sterile polemica, originatasi con Paolo Sarpi, alla vera storiografia tridentina e al suo straordinario esponente Iginio Rogger – la cui fama è ormai riconosciuta a livello internazionale – si deve tributare il merito di poter considerare il concilio di Trento come "evento" al di là del mero senso letterale dei documenti, poiché, citando Iginio Rogger, "il documento da solo non fa storia" (Rogger 1997, 24). Proprio in quanto evento, secondo quanto dimostrano la celebrazione dei centenari e la numerosa documentazione raccolta proprio sotto la guida di Rogger, il concilio deve essere tenuto nella debita considerazione fino ai giorni nostri. Per il teologo dogmatico cattolico risulta evidente come sia impossibile tacciare di fallacia un concilio ecumenico e quindi implicitamente affermare che le sue tesi siano da sottoporre a revisione – con ciò naturalmente escludendo qualsiasi considerazione di matrice profana soprattutto storica, cosa che comunque non rientra nell'ambito di competenza di

un concilio. A distanza di oltre quattrocento anni non è possibile, d'altra parte, neppure un equo giudizio sulle linee di pensiero conduttrici e sulle più intime motivazioni che animarono i partecipanti al concilio. È invece legittimo discutere su ciò che non è riuscito al concilio, e quindi riesaminare le lacune e le questioni che sono rimaste aperte o che da allora ricorrono nella storia. In tal senso, quindi, le seguenti considerazioni non derivano da un mero interesse storico, bensì, piuttosto, sono determinate da problematiche attuali.

Il concilio di Trento si era posto l'obiettivo di difendere le tradizioni ecclesiastiche dalla contestazione riformatrice, di eliminare, ove possibile, la divisione della Cristianità in confessioni e di mettere in atto concrete riforme della Chiesa. Cominciando proprio da quest'ultimo punto, le varie deliberazioni di riforma dimostrano che i partecipanti al concilio avevano un atteggiamento del tutto disincantato nei confronti della reale situazione della Chiesa ed erano, in grande maggioranza, animati da seria volontà di rinnovamento. Ciò che in tale contesto, fino al minimo dettaglio, venne perseguito in maniera programmatica, in pratica è stato poi solo parzialmente recepito e realizzato.

Né d'altra parte, quanto venne realizzato, deve essere in ogni caso considerato positivo. Spesso si dice che il concilio Tridentino, promuovendo fermamente la formazione dei sacerdoti e istituendo i seminari tridentini, abbia contribuito ad elevare sensibilmente il livello del basso clero. Se in ciò vi è molto di vero, pure questa riforma avvenne nel segno di una ben determinata figura di sacerdote, che derivava dalla nefasta divisione della Chiesa tra il clero e i cosiddetti laici. Gli allievi dei seminari, in effetti, dovevano sentirsi una sorta di "assumpti ex hominibus", sgravati dalla preoccupazione di doversi guadagnare il proprio sostentamento lavorando onestamente e dal fastidio di occuparsi delle piccole noie della vita di ogni giorno. In questo modo essi vennero estraniati in gran parte dalla dimensione quotidiana della gente comune, da un mondo in cui poi, essi stessi, erano chiamati a diffondere sublimi principi. Il fatto che la formazione e la vita dei sacerdoti potessero essere organizzate in modo differente – ma non certamente peggiore! – lo dimostra l'esempio delle Chiese Orientali. Per ciò che concerne la riforma dei vescovi, i veri e propri mali vennero alla luce solo dopo il concilio di Trento.

Nel "Sacro Romano Impero della Nazione Germanica" i vescovadi e le abbazie costituivano un immenso patrimonio fondiario, all'interno del quale i prelati assumevano la funzione di principi.

Alla confisca di una gran parte del patrimonio fondiario, in seguito alla secolarizzazione del 1803, seguì una

sorta di indennizzo, che sfociò, perlomeno nel mio Paese, nel sistema estremamente problematico delle tasse di culto e vide quindi sorgere le più ricche Chiese locali del mondo. La riforma tridentina non riuscì di fatto né a concretizzare l'obbligo di residenza dei vescovi – i principi-vescovi costruirono splendidi palazzi e quindi avevano più di una residenza – né ad evitare che più vescovadi fossero nelle mani di un'unica persona. La riunione regolare di sinodi provinciali, richiesta già dal concilio in chiusura dei lavori nel *"De recipiendis et observandis decretis concilii"*, poté essere realizzata solo in parte e il concilio ecumenico previsto in quel contesto, si fece attendere trecento anni. La posizione del vescovo di Roma, che, a livello di politica europea, doveva rappresentare uno tra i molti principi, non era stata contemplata nei progetti di riforma del concilio. Al contrario il concilio, dopo la conclusione dei lavori, rimise al Papa una serie di importanti iniziative, che in sé dovevano servire alla riforma della Chiesa. Tra queste: la *professio fidei*, il catechismo romano, la "riforma della liturgia", consistente, quest'ultima, essenzialmente nella unificazione sia del breviario che del messale. Tra i segni di eccessivo esercizio di potere da parte del pontefice, fatto di cui il concilio non poteva certamente considerarsi colpevole, si annoveravano l'Inquisizione e *l'Index librorum prohibitorum*, in merito ai quali nulla cambiò. Tali realtà, già esistenti all'epoca del concilio o introdotte subito dopo, nella prassi rigorosa della Chiesa Occidentale sortirono l'effetto che la costituzione della Chiesa assumesse sempre più i connotati di una monarchia assoluta, nonostante Trento non aspirasse direttamente al "monolitismo piiano" che caratterizzò il papato da Pio IX fino a Pio XII. Sul piano teologico, dette realtà portarono, insieme al monopolio della Vulgata, introdotto dal concilio, ad una inferiorità tale che la teologia cattolica, fino alla metà del XX secolo, sembrò perdere la capacità dialettica e la forza di sostenere conflitti.

Laddove si raggiunse un'effettiva disciplina, ciò accadde a discapito della convinzione religiosa. In una dimensione che non cerca di attribuire colpe a posteriori, bensì che a partire da oggi cerca prospettive per il futuro, questi fenomeni, nel loro complesso, lasciano addivenire alla conclusione che una riforma "dall'alto" non possa sortire effetto positivo.

Guardiamo ora al contenuto teologico delle auspicate riforme. L'arginamento della superstizione auspicato dal concilio nei testi sul purgatorio e sul culto dei santi del 1563 non riuscì, come dimostrano le esplosioni delle presunte apparizioni mariane, unitamente ai loro "messaggi" parzialmente eretici, nel XIX e nel XX secolo. Il decreto sulla giustificazione del 1547, ancor oggi valido sotto molteplici aspetti, prende in considerazione il teocentrismo dell'intento riformatore: a Dio viene attribuita la volontà di tutto il bene, la capacità ed il fattivo compimento di tutto il bene (cap. XIII), così che gli uomini realizzano cose positive, per usare un'espressione dei riformatori "sola gratia"; questo decreto riprende anche l'insostituibile soggettività dell'individuo tematizzata dall'umanesimo dell'età moderna e, pur legando fortemente il processo di vera conversione e rinnovamento della vita al sistema di controllo della penitenza in seno alla chiesa (cap. XIV) – che manteneva vivo negli uomini il senso di colpa, molto lontano dalla liturgia penitenziale e dalla vera direzione spirituale – vedeva nelle assoluzioni dispensate meccanicamente le garanzie di vera remissione dei peccati, un sistema questo che, nella seconda metà del ventesimo secolo, visse il suo drammatico crollo. Ambedue gli esempi, l'arginamento della superstizione e l'approfondita riflessione su fede e giustificazione, mostrano quanto sia poco opportuno muovere dei rimproveri al concilio Tridentino. Dal primo esempio emergono infatti chiaramente la buona volontà e la ferma intenzione del concilio; dal secondo, per converso, una iniziale volontà di comprendere la parte avversa e le sue convinzioni, un atteggiamento promettente, cui tuttavia il concilio non riuscì a mantener fede. Qui di seguito vengono menzionate, senza peraltro voler essere esaustivi, alcune tematiche di notevole rilevanza, che il concilio di Trento trasmise al nostro secolo e che sono giunte fino ai giorni nostri e dalle quali chiaramente si evince quanto poco si sarebbe ottenuto con una riforma consistente in un ritorno alla visione tridentina.

Nel suo decreto sul peccato originale del 1546 e anche nel decreto sulla giustificazione del 1547, in merito alla parola "Adamo" sorgono una serie di complesse questioni. Fino a Paolo VI compreso, venne sostenuta la tesi che l'ipotesi scientifica del poligenismo fosse inconciliabile con la fede, poiché il libro della Genesi è fermo nell'individuare in una sola coppia di esseri umani l'inizio dell'umanità. Trento continuò così a divulgare la concezione di un peccato che, causato dal peccato originale dei primi uomini, condurrebbe a conseguenze disastrose per l'esistenza di tutti gli uomini sia davanti a Dio che nella loro vita terrena. In questo contesto si fece riferimento soprattutto alla grazia santificante e quindi salvifica dalla morte eterna e, accanto al dolore del parto e alle fatiche del lavoro, alla pena della morte corporale. Il concetto di "peccato" ereditario, implicito in tale contesto, risaliva alla visione arcaica di peccato inconscio e involontario. Anche quando la teologia successiva aveva già da tempo affermato come si potesse

parlare di vero peccato davanti a Dio solo laddove sussistessero un atto personale, vale a dire una chiara e piena consapevolezza, e una piena, totale libertà e che quindi i successori di "Adamo" non potevano essere affatto chiamati a rispondere del suo peccato, la dottrina del peccato originale continuò a venire diffusa. Essa spesso risvegliava dubbi in merito alla sovranità e alla giustizia di un Dio che punisce esageratamente e sproporzionatamente. Ma quale obiezione avrebbe potuto sollevare Trento, dal momento in cui non aveva alcuna possibilità di confutare la rigida dottrina del peccato originale di Agostino sulla base di un'errata traduzione della lettera ai Romani 5, 12 – e cioè non "quia omnes peccaverunt", come disse Paolo, bensì "in quo", nel seme di Adamo, "omnes peccaverunt"? Il concilio non aveva la conoscenza scientifica che la morte corporale è compresa fin dapprincipio nell'evoluzione di tutti i viventi, poiché la segmentazione cellulare ha un limite quantitativo, e quindi in alcun modo ha fatto il suo ingresso nella creazione solo a seguito della colpa di "Adamo"; il concilio altresì non possedeva la conoscenza biblico-scientifica necessaria a comprendere che i racconti del paradiso e del peccato originale nella Genesi sono eziologie che, indossando la veste del mito, spiegano la fatale situazione dell'umanità, ma non intendono insegnare nulla in merito all'esistenza storica di un paradiso.

Le dichiarazioni del concilio Tridentino riguardo alla fede e alla giustificazione, soprattutto in relazione alla dottrina della penitenza del 1551, dove esplicitamente si fa riferimento ai peccati gravi, mostrano che il concilio, malgrado la sua posizione riguardo alla situazione di concupiscenza che caratterizza l'essere uomini, poteva parlare solo in senso astratto della libertà umana e della facoltà di decidere che può giungere fino alla dannazione eterna.

Il concilio non disponeva delle nozioni delle scienze profane sui molti fattori determinanti la conoscenza umana e il libero arbitrio. Il concilio era in buona fede, quando si espresse in merito a fatti storici che dedusse da fonti bibliche erroneamente interpretate. Su questa stessa linea sono quindi da spiegarsi il linguaggio della "istituzione" dei sette sacramenti ad opera di Gesù Cristo nella dottrina sacramentaria del 1547 e, conseguentemente, di uno "ius divinum", legittimato attraverso essa nella Chiesa, ove in realtà si tratta di iniziative creatrici della Chiesa, che possono essere ricondotte a Dio nella misura in cui la Chiesa si rimetta alla sua volontà. Nella sua dottrina sulla penitenza del 1551 il concilio aveva presente solo la concezione di Tommaso d'Aquino consacrata attraverso il decreto sugli Armeni del concilio Fiorentino. A Trento non venne messo in luce il fatto che Tommaso aderisse ad un rinnovamento del XIII secolo, per il quale, per la prima volta con Guglielmo d'Alvernia veniva attribuita all'assoluzione sacerdotale un effetto causale sulla remissione dei peccati, mentre prima la remissione presso Dio veniva vista solamente nella "contritio" concessa dalla misericordia di Dio e l'assoluzione aveva il valore di una sentenza declaratoria e deprecativa. Le questioni sul ministero sacerdotale, sulle sue competenze o le sue facoltà, sui suoi diversi gradi e sulle persone da ammettere a tale servizio, fanno parte delle questioni fondamentalmente rimaste irrisolte da Trento e giunte fino ad oggi. In stretta connessione con ciò si pone ad esempio la separazione dei cristiani nelle due classi di clero e laici, introdotta nella Chiesa antica e di cui si ha testimonianza già a partire dal terzo secolo, che a Trento venne accettata quale cosa abbastanza ovvia. Non a partire dal concilio di Trento in prima istanza, tuttavia con il suo avvallo, i laici furono considerati, fino in epoca contemporanea, come oggetti della guida dei pastori e meri destinatari dei beni divini amministrati dal clero.

Un ultimo esempio: nella dottrina del sacrificio della messa del 1562 ed anche in altri contesti il concilio Tridentino applica alla morte cruenta di Cristo un concetto di sacrificio, mediato dalla scienza delle religioni e che è connesso con la riconciliazione della divinità in collera. Anche questa visione non è un'invenzione di Trento; piuttosto essa ha le sue molteplici radici nella dottrina della *satisfactio* di Anselmo di Canterbury. Quali gravose conseguenze avesse tale posizione rispetto alla concezione di Dio non era cosa nota a Trento. Il modo con cui Gesù annunciava Dio, partiva dall'immagine di lui come Padre divino sempre riconciliato e sempre pronto a perdonare, che non necessitava di alcun sanguinoso olocausto (cfr. Luca 15). La croce, risultato della crudeltà e della violenza umana, era il segno inconfondibile del limite cui era disposto a giungere l'amore di Dio, l'effettiva assicurazione del suo perdono. Nel momento in cui essa venne intesa quale "ara" e l'atto della crocifissione quale "sacrificium", venne a mutare l'immagine di Dio e con ciò anche la concezione della storia. L'epoca antecedente la venuta di Gesù Cristo poteva dunque essere vista come l'epoca della sciagura all'insegna dell'ira del Dio implacabile. Elementi di tal genere – dei quali solo pochi, benché molto importanti poterono essere messi a tema – hanno contribuito, nel periodo successivo al concilio di Trento ad una crescente estraneazione nei rapporti tra la Chiesa ed il pensiero moderno e, come dimostrano soprattutto gli esempi del monoge-

nismo e della libertà, tra la Chiesa e le scienze naturali.

Tragici avvenimenti come la condanna a morte di Giordano Bruno († 1600) e la condanna di Galileo Galilei († 1642) conservano tuttora la loro virulenza. Trento non ha contribuito a renderli impossibili. Il punto centrale dell'accusa a Galilei, come è noto, non era, come nel caso di Bruno, la concezione del mondo, quanto piuttosto il rifiuto della distinzione tra sostanza invisibile ed accidente visibile, che ebbe un ruolo così importante nella dottrina tridentina della transustanziazione. La silenziosa ostilità tra la Chiesa e la mentalità moderna costituiva e costituisce un'aggravante ben peggiore delle condanne ecclesiastiche tra le confessioni o le Chiese cristiane, per eliminare le quali attualmente viene investita così tanta energia. La revoca di antichi anatemi tra fratelli naturalmente è un atto lieto della riconciliazione, ma le stesse differenze dottrinali non giocano alcun ruolo in merito alla questione della trascendenza e immanenza di Dio e alla crisi della fede di oggi. Perciò in queste rielaborazioni del passato, anche di quello tridentino, si cela il pericolo di dare risposte alle domande di ieri, che oggi più nessuno pone.

Consentitemi ora di partire da queste considerazioni per gettare uno sguardo al concilio Vaticano II. Secondo la volontà dell'indimenticabile papa Giovanni XXIII, esso non avrebbe dovuto essere un concilio delle separazioni e delle condanne, bensì un concilio di riforma, che avrebbe dovuto apportare alla Chiesa romano-cattolica una forte spinta in avanti, un aggiornamento, un decisivo avvicinamento ai cristiani separati. Purtroppo il concilio Vaticano II non ha preso posizione nei confronti della ormai evidente crisi del senso di Dio nella seconda metà di questo nostro secolo. Non si è espresso affatto in merito agli aspetti oscuri della questione di Dio, in merito alla conciliabilità di dolore e morte con l'onnipotente divina provvidenza, in merito alla manifesta inutilità di Dio nelle numerose preghiere non esaudite. Per la prima volta ha manifestato un grande ottimismo nei confronti delle vie della salvezza ad opera di Dio, al di fuori della Chiesa ed ha riconosciuto la sua fondamentale mancanza di conoscenza di tali vie. Il concilio Vaticano II ha quindi completamente revocato l'infelice decreto del concilio di Firenze per i Copti del 1442, che destinava al fuoco eterno tutti i bambini morti senza essere stati battezzati, tutti i pagani e gli Ebrei e tutti i Cristiani separati dal papa di Roma.

Ponendo l'accento sulla coscienza si operava un decisivo riconoscimento nei confronti della libertà di religione. Il concilio ha riconosciuto l'insieme dei contenuti dottrinali ed i valori costitutivi di Chiesa dei Cristiani separati, nonché i valori religiosi delle religioni non cristiane. La possibilità di scorgere la rivelazione di Dio nella storia venne rafforzata dall'aver compreso quanto la parola di Dio si celi nelle fallaci parole degli uomini. La dichiarazione conciliare sull'esistenza di una gerarchia delle verità di fede, il cui differente grado si misura a seconda del loro differente rapporto con l'intero fondamento della fede, è di grande importanza sia per le vie di accesso alla fede che per l'intesa ecumenica. Per tutti gli ulteriori passi verso il futuro il concilio Vaticano II si è dichiarato a favore di un dialogo all'insegna della parità di diritti. Nei confronti del mondo moderno ha compiuto molti atti di comprensione e di buona volontà, tanto da divenire un concilio di apertura del ghetto, un concilio della mano tesa. Ma è stato anche un concilio di riforma?

Il concilio Vaticano II ha enunciato vari principi non per dettare il corso di un reale rinnovamento "dall'alto", bensì per ancorarlo al "basso". Non era tanto il proposito di una riforma liturgica, inserito nelle linee programmatiche dallo stesso concilio, che costituiva il novum e indicava la via, quanto piuttosto il ritorno alla concezione che la reale presenza di Gesù Cristo nei suoi fedeli, se essi leggono la sacra Scrittura, cantano, pregano e soprattutto sono riuniti nel suo nome, non è legata alla mediazione clericale. Un piccolo importante passo in avanti nella prassi è l'aver concesso ai laici la facoltà di benedire. In questo modo risulta implicito che la benedizione di un papa non è più importante di quella di una madre. Si è tentato perlomeno di attenuare l'infelice divisione della comunità dei credenti tra clero e laici, rifacendosi ai non poco controversi concetti di Popolo di Dio e "communio".

L'assenza di errore nella fede venne in prima istanza attribuita alla Chiesa nella sua totalità e solo in seguito alle istanze magisteriali e alle gerarchie di governo. Il dono di comprendere l'essenziale della rivelazione divina e di comprenderlo sempre più profondamente, il "sensus fidei", dunque, venne riconosciuto a tutti i credenti. Per la prima volta un concilio parlava di realizzazione della Chiesa nelle Chiese locali. Vennero approvate, perlomeno in linea di principio, le possibilità di collaborazione dei laici negli organi decisionali. Ma tali positivi passi avanti vennero poi sempre inficiati a causa di un pericoloso regredire verso elementi della tradizione. E ciò si può riscontrare non solo nei singoli aspetti, come l'utilizzo del costrutto calvinista dei "tre uffici di Cristo", ai quali ci sarebbe solo una differente e graduata partecipazione, oppure nelle aggiunte che suonano come corpi estranei, da parte dell'autorità suprema, nei testi conciliari tanto equilibrati e faticosamente elabo-

rati. Giustamente A. Acerbi ha parlato di "due ecclesiologie" del concilio che furono artificialmente ricomposte: in breve, una gerarchica e una pneumatologica. Il risultato delle ricerche di Bologna è stato ampiamente recepito nelle pubblicazioni tedesche sul tema della Chiesa. Il risultato rispetto ad una concreta riforma della Chiesa orientata verso il futuro è fatale. Elementi di progresso, ma anche di regresso possono, con egual diritto, richiamarsi ai documenti del concilio, mentre esso scompare sempre più quale "evento", insieme al suo spirito, nel crepuscolo del passato. Con uno sguardo retrospettivo al concilio Vaticano II, risulta molto evidente che si è definitivamente dimostrato sbagliato affidare la realizzazione degli impulsi riformatori del concilio al vescovo di Roma e ai suoi funzionari.

Nel concilio risultano evidenti esplicite dichiarazioni di intenzione sia nei riguardi di una revisione della posizione ecclesiastica nei confronti della pratica della contraccezione, che nei confronti della riforma della legge sul celibato. È stato un errore rinunciare in buona fede ad adeguate decisioni del concilio.

Nell'epoca successiva al concilio si imposero, con poche eccezioni, tendenze di restaurazione, che ebbero successo, nella misura in cui una buona parte delle proposte curiali ricusate dal concilio acquisirono di nuovo valore a posteriori. Se il concilio avesse realmente voluto intraprendere effettive iniziative di carattere ecumenico, allora avrebbe almeno dovuto tentare di limitare le autoostentazioni del papato. Non è possibile, né auspicabile richiamare molti esempi per motivare l'indignazione postconciliare, o persino il rifiuto nei confronti della Chiesa: la grande differenza in rapporto alla tradizione ortodossa orientale nel trattamento severo dei separati che hanno contratto nuovo matrimonio; l'umiliazione delle Chiese locali; i tentativi di repressione della teologia scientifica attraverso minacce con il rifiuto della Missio canonica, i nuovi giuramenti di fedeltà, il ritenere che l'istanza dottrinale disponga di una propria fonte di conoscenza indipendente dalla teologia; il trattamento brusco nei confronti dei laici; l'uniformazione del collegio episcopale, che vanifica qualsiasi prospettiva di un nuovo concilio, poiché un III concilio Vaticano non sarebbe che una mera assemblea per acclamazione. Peggiore forse di questi continuati concreti tentativi di disciplinare e di uniformare è la falsità, che consiste nel fatto di richiamarsi costantemente al concilio Vaticano II, mentre nel contempo se ne combatte il pensiero conduttore. Naturalmente i suddetti tentativi, eccezion fatta per i tragici casi nel Terzo Mondo, dove le persone possono essere messe sotto pressione attraverso provvedimenti anche economici da parte di Roma, sono del tutto privi di efficacia, poiché il sistema post-tridentino poteva funzionare solo laddove ci fossero stati mezzi autoritari per imporsi e dove si fosse riusciti ad intimorire le persone con la minaccia dell'inferno nell'aldilà. Ambedue le eventualità non sussistono più. Al posto del proposito di una riforma attraverso il disciplinamento fa il suo ingresso l'ambizioso programma di una nuova evangelizzazione, la cui urgenza, nessuno vorrà mettere in discussione, in considerazione del fatto che si costata un allentamento della fede a livello mondiale. Ma diversamente dai capitoli sulla dottrina del concilio di Trento e diversamente a livello mondiale dalla "Gaudium et spes", non si trova alcun nuovo linguaggio che tocchi il cuore degli uomini. Nei confronti degli appelli di un'etica deontologica, si delinea la possibilità dell'ampia massa dei credenti di ricusare istanze che vengono portate avanti senza convincenti argomentazioni. Invece della mistagogia urgentemente necessaria, vale a dire giungere a vere esperienze di Dio e alla loro imprescindibilità nell'ambito di un'ermeneutica delle testimonianze bibliche di Dio, si dà luogo ad un'ininterrotta agitazione febbrile, in riunioni di massa in tutto il globo, in un succedersi di giubilei ed in un'enorme produzione di documenti. La ripetizione di stereotipi da sola, nell'umanità di oggi, non riesce a dire in modo convincente che l'amore di Dio si rivolge ad ogni singolo uomo, che a ciascuno è promesso il raggiungimento dell'infinita beatitudine e che Gesù di Nazaret ha importanza non solo per la salvezza eterna nell'aldilà, ma anche per la realizzazione dell'essere uomo e per la convivenza nella vita terrena. Se si considera tutto, si evidenziano gli elementi di una crisi che mettono in pericolo la sopravvivenza della fede e della Chiesa molto più di quanto non avessero fatto gli elementi di crisi all'epoca del concilio di Trento. In tal senso pare essere giunto il momento di una riforma "dal basso". Come ha evidenziato un sociologo della Chiesa tedesco (F.X. Kaufmann), la Chiesa, quale grande società mirante al consenso, è un'invenzione fittizia. La pluralità nell'interpretazione delle formulazioni del Credo trasmesse non si può più applicare retroattivamente. La comunicazione sull'essenza della fede e delle aspettative future da essa ispirate e la formazione del consenso ad esse relativo sono possibili solo in piccole comunità ristrette, all'interno delle quali i membri possano collaborare nello stesso tempo in diversi ambienti e con diverse iniziative. Il citato sociologo dice: "Chiesa quale comunità dottrinale e di apprendimento è dunque concepibile solo quale rete di una

molteplicità di piccole comunità ristrette attraverso la partecipazione plurima dei singoli membri della Chiesa" (Qd 151, 157). Il senso della fede, che si richiama alla rivelazione biblica, mette davanti agli occhi gli insegnamenti di Gesù di praticare la signoria di Dio in piccole, ristrette reti di relazione. Sempre, laddove si realizza il Regno di Dio, emerge un contrasto nei confronti delle comuni regole comportamentali. Tali gruppi non si lasciano definire da malignità ed emarginazioni; non scomunicano nessuno, non polemizzano e non polarizzano. Sono luoghi di relazioni umane che si realizzano, luoghi della riconciliazione, della solidarietà con le miserie di questo mondo, luoghi di dialoghi aperti senza timore di delazioni, fucine di pace. E naturalmente sono anche luoghi di apprendimento che servono ad accertarci su quanto la rivelazione di Dio vuole dire in merito ai problemi del nostro tempo, anche al di fuori della Chiesa. Vorrei indicare tra questi luoghi – e, nel suo genere, imprescindibile luogo di apprendimento per ciò che significa essere cristiani oggi – l'Istituto di Scienze Religiose di Trento. Sono convinto della sua importanza nella situazione in cui attualmente versano religione e fede e, per questo motivo, ad esso ed al mio caro amico e collega Antonio Autiero, rivolgo i miei auguri più sinceri.

Queste piccole comunità di apprendimento e di fede vivono un essere Chiesa differente rispetto a quanto praticato dalla attuale Chiesa gerarchica. Esse non la ricusano, bensì cercano, ove possibile, attraverso l'integrazione in una concreta Chiesa locale, di vivere in collegamento con essa; riconoscono l'aiuto sussidiario che le gerarchie possono fornire. Sanno, comunque, che l'intera comunità religiosa non può venire realizzata tramite gerarchie direttive, ma viene garantita solo dallo Spirito Santo di Dio, che mantiene unita la molteplicità da lui stesso voluta ed alimentata.

Sarà di grande importanza che queste piccole comunità religiose e di apprendimento trovino la loro propria liturgia. Nella attualizzazione del senso della fede, che lascia percepire ciò che la fede significa in quanto impegno e determinazione, la preghiera assume, accanto al dialogo argomentativo, un ruolo predominante. Ritrovarsi insieme in un dialogo di fede significa porre fine all'incapacità di comunicazione in ambito religioso; diventa dunque viva una nuova comunicazione tra genitori e figli, tra amici e vicini, tra colleghe e colleghi. Dalle molteplici strade "dal basso" potrebbero sorgere nuove comunità della Chiesa, unite non solo da vincoli disciplinari, ma che – proprio come l'Ecumene del futuro – possano vivere in riconciliata diversità.

Le tribù della terra

Fiesole-Firenze, 25-27 aprile 1997

Nel quinto anniversario della scomparsa di Ernesto Balducci, la rivista Testimonianze lo ha ricordato con un convegno a Firenze, intitolato "Le Tribù della Terra". Pubblichiamo la relazione introduttiva di Pierluigi Onorato, dedicata al controverso tema della "globalizzazione". (s.b.)

Introduzione

di Pierluigi Onorato

1 - Un indizio sicuro della passione e della intelligenza con cui Ernesto Balducci scrutava e viveva il dramma dell'uomo sulla Terra è dato dalla circostanza che un convegno come il nostro, che intende riflettere su un tema che ossessiona il passaggio critico che la civiltà occidentale sta attraversando, trova negli scritti di Balducci – a cinque anni dalla sua morte – anticipazioni feconde ancora capaci di illuminare i dilemmi che tuttora ci imprigionano. Il fatto che Balducci consegnasse il suo pensiero più alla sintesi del *pathos* esistenziale che alla fredda analisi scientifica non diminuisce quella fecondità. Anzi la accresce di fascino e di potenzialità, sol che sappiamo leggere il suo pensiero nella forma sua propria, che è quella della integrità antropologica. La integrità antropologica, il cui organo specifico non è la ragione scientifica o l'intuizione sentimentale, ma è il "cuore" in senso biblico, precede o meglio ricompone la divaricazione alienante tra passione e ragione, tra volontà e intelletto, per attingere al "senso" recondito della storia e del cosmo. Questa integrità antropologica – secondo me – è la "cifra" autentica di Balducci, sia sul piano stilistico, sia sul piano esistenziale. Stilisticamente lo portava a privilegiare il linguaggio metaforico e a non disdegnare il ricorso alle parabole. Esistenzialmente lo guidava da una parte alla onnivora assimilazione delle avventure più ar-

dite del pensiero, ma anche alla loro salutare relativizzazione (e alla insofferenza per le codificazioni accademiche del sapere); e dall'altra gli ispirava la simpatetica condivisione delle lotte di liberazione dei deboli e degli oppressi, ma anche la critica della loro assolutizzazione.

2 - Il problema delle "tribù della terra", come dire delle particolari identità culturali elaborate dall'uomo nel corso della sua storia, acquista una connotazione inedita nell'era della globalizzazione, cioè nel momento storico in cui "l'umanità si trova raggruppata in un breve spazio nel quale si stanno consumando le pareti di separazione tra le molte etnie"[1].
Nel significato corrente, la globalizzazione indica essenzialmente una tendenziale integrazione economica del pianeta, che induce strutturalmente flussi migratori crescenti dalle aree della povertà a quelle dell'opulenza. Ma ha anche un aspetto materiale e tecnologico – a cui alludeva Balducci nella frase citata – che produce per così dire una restrizione fisica dello spazio, un "raccorciamento delle distanze", attraverso cui è ulteriormente favorito lo spostamento delle persone, oltre che delle merci e dei capitali. Sono questi i fattori oggettivi che inducono oggi convivenze forzate tra etnie diverse. Ma la convivenza subìta, politicamente e socialmente non mediata, genera conflitti identitari.
Per altro verso, la globalizzazione produce omologazione culturale, perché favorisce la standardizzazione di modelli comportamentali, naturalmente imposti dalla cultura tecnologicamente dominante, che più delle altre ha a sua disposizione mezzi di trasmissione potenzialmente illimitati. Soprattutto nelle giovani generazioni, i vestiti, la musica, i divertimenti, gli sport, gli usi alimentari diventano uguali in ogni parte del mondo. Tutte le espressioni culturali e corporali tendono a omologarsi secondo un modello egemone a livello planetario. Tuttavia anche la globalizzazione culturale non può impedire la persistenza delle culture locali, che anzi – laddove resistono – sono portate a reazioni identitarie sempre più aggressive.
Per un verso o per l'altro, quindi, *questa* globalizzazione aggrava il tribalismo nelle sue forme più immediate. Cresce sempre di più la sensazione che è questo *il problema* dell'umanità alle soglie del terzo millennio, dopo il tramonto delle ideologie totalitarie e il superamento della contrapposizione mondiale per blocchi militari.

3 - Sarebbe illusorio cercare di risolvere il problema attraverso un recupero acritico dell'etnocentrismo, vale a

dire rafforzando le nostre identità culturali, anche se (o soprattutto se) sono quelle prestigiose della civiltà occidentale e cristiana.
Certamente l'etnocentrismo è in qualche misura fisiologico in ogni gruppo, sia esso nazione, religione o classe sociale, perché è imprescindibile fattore di coesione e integrazione del gruppo stesso. L'etnocentrismo nasce come reazione al conflitto tra gruppi concorrenti per la conquista di risorse scarse e in genere come risposta a ogni minaccia esterna. Si atteggia perciò come solidarietà all'interno del gruppo e come ostilità verso l'esterno. Si nutre di lealtà di gruppo, orgoglio di appartenenza, adesione alle norme e ai valori fondativi. Si comprende così perché il criterio etnocentrico sia funzionale alla vita del gruppo nella sua sfera interna, ma diventi muto o addirittura controproducente nelle relazioni esterne tra gruppi. Come produce coesione e delegittima la violenza all'interno del gruppo, così induce conflitto e legittima la violenza nelle relazioni tra gruppi. Nei rapporti interetnici e interculturali non apre altra prospettiva che quella della guerra, impedendo in radice la fecondazione reciproca e il mutuo arricchimento. Se il gruppo fa di se stesso il centro di ogni cosa e classifica tutti gli altri in rapporto ad esso, non potrà avere rapporti con gli altri gruppi che non siano di dominazione o di conflitto. L'interculturazione reciproca, che è stata sempre fattore di sviluppo delle civiltà e risorsa estrema contro la dissoluzione entropica delle culture storiche, è una prospettiva propriamente impossibile per l'etnocentrismo.
A ben guardare, il destino dei gruppi non è poi così dissimile da quello dei singoli, la cui riproduzione naturale non può che essere relazionale e non può che amputare la sua propria ricchezza se diventa autoriproduzione. La clonazione umana (ma anche quella animale) è sul piano simbolico la suprema glorificazione della identità individuale, ma anche la manifestazione ultima della sua sterilità, proprio perché in essa la identità individuale cerca di replicare se stessa espungendo la ricchezza della diversità sessuale, l'istinto stesso della maternità e paternità in cui è iscritta l'attrazione per il diverso da sé. Altrettanto avviene per le culture, per le quali l'assimilazione o la sopraffazione delle altre, e quindi l'istinto autarchico, amputa la ricchezza delle diversità e della fecondazione reciproca.

4 - Ma anche l'annullamento delle etnie di appartenenza, la svalutazione delle identità culturali sarebbe una falsa soluzione, che porterebbe a esiti non dissimili da quelli provocati dal rafforzamento etnocentrico.

La mera convivenza multietnica e l'atteggiamento di reciproca tolleranza che ne è il risvolto soggettivo ha indubbiamente il pregio di delegittimare il conflitto, ma non assicura di per sé lo scambio fra le diverse culture. La convivenza sul territorio di diverse culture assicura un contatto, non ancora una feconda contaminazione, realizza una pluralità monologica non ancora un incontro dialogico. Perché possa scattare la scintilla della autentica comunicazione necessitano due condizioni, apparentemente contraddittorie, ma in realtà strutturalmente correlate: la sicurezza della propria identità e insieme la disponibilità a superarla. Senza sicurezza identitaria non si ha vero dialogo, cioè scambio di emozioni e di ragioni fra due identità strutturate come diverse. Ma se la sicurezza diventa orgoglio dell'autosufficienza e senso di superiorità, l'identità si chiude in se stessa e diventa incapace di aprirsi all'esplorazione del diverso e a nutrirsi delle sue ricchezze nascoste. Anche in tal modo è interdetto il dialogo e la strutturazione di quel suo prerequisito sociale che è un linguaggio comune che consenta la reciproca comunicazione.

Il contraccolpo che può derivare da questa convivenza senza comunicazione è proprio l'insicurezza delle appartenenze collettive. Paradossalmente, è proprio questa insicurezza a generare quei conflitti che lo spirito di tolleranza intendeva evitare. René Girard ha dimostrato in modo convincente come l'appartenenza debole cerca di rinforzarsi proprio attraverso il conflitto. Quando il senso di appartenenza si indebolisce, l'identità del gruppo entra in crisi, al punto che – per assicurarla in qualche modo – si innescano processi di ricerca di identità *contro* altre identità. Riemergono identità tribali votate al conflitto. Perciò l'indebolimento delle appartenenze che caratterizza l'era della globalizzazione provoca paradossalmente il rafforzamento dell'aggressività.

Se questo è vero, diventa evidente la necessità di non smarrire ovvero di recuperare un fondamento alle identità collettive. Né possiamo appagarci delle soluzioni verbali alla Luhmann, secondo cui "la questione dei fondamenti non è una questione fondamentale", perché in tal modo diventeremmo irrimediabilmente ciechi davanti alla crisi evolutiva della modernità. Proprio perché aveva consapevolezza non apocalittica di questa crisi, Balducci affrontava correttamente il problema, quando osservava: "il venir meno dell'identità culturale acquisita fin dalla nascita porta di per sé non ad una più alta universalità, ma a un semplice vuoto di valori (...) o a identità sostitutive di carattere fittizio... Ma quella che io propongo non è la distruzione delle identità tradizionali, è l'opzione per una identità nuova in cui potenzialmente si ritrovino tutte le identità elaborate dal genere umano nel suo lungo cammino"[2].

5 - La soluzione sta quindi nella possibilità di configurare una identità umana più universale in cui le identità particolari si annullino e insieme si inverino, sta nella capacità di disegnare il volto dell'*uomo planetario*. Balducci sapeva indubbiamente che questo volto esprime l'uomo in sé, o almeno lo esprime più di quanto non sanno esprimerlo le identità culturali elaborate dall'umanità nel corso della sua storia millenaria. Perciò è il volto di un uomo ancora inedito, che tuttavia non può nascere se non attraverso il travaglio delle culture storicamente edite.

Nell'era della globalizzazione questo travaglio raggiunge la massima intensità. E noi portiamo la responsabilità del suo esito, che può essere distruttivo o costruttivo. La precondizione imprescindibile per favorire l'esito verso un'umanità più universale è l'abbandono di ogni arroganza etnica, il superamento di ogni narcisismo culturale. L'avvertenza vale tanto più per la nostra civiltà cristiana e occidentale quanto più essa è portatrice di valori che ci appaiono a buon diritto universali perché tutelano la dignità di ogni uomo (i diritti umani) e limitano le pretese del potere politico (lo stato di diritto). È bene però ricordare che qualsiasi "fenomenizzazione" dell'uomo in sé, qualsiasi realizzazione storica dell'universale, reca con sé una pericolosa riduzione ed è sempre esposta al rischio di indebite assolutizzazioni. Perfino in Gesù, secondo l'illuminante osservazione di Duquoc, "Dio non assolutizza una particolarità: manifesta, invece, che nessuna particolarità storica è assoluta"[3].

Anche l'uomo occidentale, quindi, per evitare di annegare come Narciso, più che contemplare la propria figura riflessa nello stagno della storia, dovrebbe assumere più fiduciosamente lo sguardo dell'altro. Non sempre l'eterocomprensione di una cultura è meno valida dell'autocomprensione. Spesso lo sguardo dello "straniero" vede il "non detto" di una cultura meglio di quanto riesca a fare lo sguardo dell'indigeno. L'autoctono misconosce tutto ciò che crede naturale, che va da sé, e che per ciò stesso resta estraneo al suo orizzonte critico[4].

Di più, non si tratta solo di un processo di comprensione delle nostre e delle altrui identità culturali, ma piuttosto di un processo di superamento dialettico e inveramento critico. Bisogna sottoporre a socratica ironia tutte le certezze culturali di cui siamo figli, per trovare di

ognuna di esse il senso universale e insieme il limite storico, l'aldilà che le ha ispirate e l'aldiquà che le ha corrotte. Possiamo utilizzare a tal fine il metodo della ragione o quello della fede; ma in entrambi i casi dobbiamo sapere che è un metodo che pone inevitabilmente in questione le nostre identità storiche. L'uomo planetario che vagheggiava Balducci non è in rapporto di continuità con le culture storicamente date, ma le trascende qualitativamente; non è un'ennesima edizione storica dell'uomo, ma è l'inedito per eccellenza che trasforma radicalmente la storia, l'indicibile che parla, l'impossibile che si realizza nel tempo. Perciò esige un trascendimento delle nostre empiriche identità, una discoperta delle nostre finitezze storiche. Ma questa possibilità di cogliere l'umanità nella sua limitatezza ci è data solo se non ci interdiciamo lo sguardo al di fuori e al di sopra di quello che ci limita. "Il punto dal quale si può vedere l'intero circolo chiuso come tale non può essere all'interno del circolo stesso"[5].

6 - Il presupposto antropologico che condiziona l'emersione dell'uomo planetario è quindi la disponibilità all'esodo dalle comode schiavitù della nostra storia, la tensione continua a uscire dagli orizzonti chiusi delle nostre culture, la fiduciosa problematizzazione delle nostre identità. Nell'attraversare questo deserto di liberazione non sono consentite nostalgie per le pentole fumiganti della terra d'Egitto.
In questo compito difficile si può ravvisare un fecondo terreno di conciliazione tra filosofia e teologia, giacché filosofia non è saggezza del mondo in opposizione alla saggezza di Dio, e teologia è una ricerca del *deus absconditus* che non è autenticamente possibile senza la contemporanea sperimentazione dell'*homo absconditus*. Non per nulla il discorso teologico del ventesimo secolo si è sviluppato sempre di più come discorso a favore dell'"Humanum". Personalmente sono convinto che tutta la ultima ricerca balducciana sulle tematiche dell'Altro, fosse – anche consapevolmente – ispirata da un simile intento di integrazione tra l'approccio filosofico e quello teologico[6]. E anche questo convegno è palesemente ispirato, sin dalla scelta dei relatori e dei titoli, a questo approccio integrato.
Teologia e filosofia, fede e ragione stanno tra loro come l'atteggiamento di Abramo e quello di Socrate davanti alle sfide della esistenza: il primo obbediente alla voce di Dio, il secondo obbediente alla voce della coscienza, non intesa come opinione volubile e contingente, ma come "demone" fondativo: come dire, entrambi disponibili a oltrepassare il proprio immediato particolarismo. Non solo Dio è il Totalmente Altro, l'Inconoscibile che conosciamo nella fede; ma anche l'uomo nella sua dignità universale è colui che continuamente *dépasse l'homme*. Nel Dio di Abramo e nella coscienza normativa di Socrate l'uomo compie il passo oltre la soglia del suo essere tribale, oltre la sua grottesca contingenza e finitezza, oltre il regno necessario e deludente dei suoi fini finiti. Prima di questa soglia esiste solo una relatività chiusa in sè stessa, che è propriamente il rischio mortale di ogni cultura e di ogni religione, ma sta oggi rivelandosi come la causa specifica della implosione della modernità. Oltre questa soglia – che per Balducci è quella della civiltà planetaria – si accede all'orizzonte aperto dell'universalità, in cui l'uomo acquista coscienza della sua essenza al di là di tutti gli oggetti dati, di tutti i contenuti di vita, oltre il mondo empirico dell'uomo e oltre l'uomo empirico del mondo.

7 - L'accesso a questo orizzonte universale non ha tempi politici, ma tempi storici o addirittura escatologici. Balducci scrisse una volta che mille anni son come un battito di ciglio nell'eternità. Quel che è certo è che esso si prepara attraverso l'esercizio della nostra responsabilità storica. Anche per l'uomo di fede esso non è (solo) un dono di Dio, ma (anche) un compito dell'uomo, di cui è dovuto il rendiconto. Un tratto che sicuramente accomuna tutti gli amici e i gruppi che sono oggi convenuti nel nome di Balducci è l'impegno sincero davanti alle tremende sfide della storia. E tuttavia siamo consapevoli – oggi più di ieri – che anche in questo nobile e appassionato impegno si annida un rischio, che è quello della sua sacralizzazione. La politica moderna è nata da un salutare processo di emancipazione dalla religione, ma quando si è a sua volta assolutizzata ha generato i mostri di nuovi totalitarismi e nuovi genocidi. Dobbiamo usare molta prudenza in questo nostro impegno, se è vero – come annota Barth – che «ogni *pathos* umano vive in qualche modo e in ultima analisi del *pathos* dell'"Eritis sicut Deus"». La vocazione politica e sociale è strutturalmente esposta alla tentazione prometeica di rubare il fuoco di Zeus, e non si accorge di rubare infine non il fuoco divorante di Dio, ma quello di una vuota divinizzazione dell'uomo[7].
Detto altrimenti, la coscienza che deve costantemente ispirare l'impegno politico-sociale è quella di appartenere all'orizzonte delle cose penultime, e di assumerne contemporaneamente tutta la tremenda importanza e difficoltà. Come ammonisce Bonhoeffer, "non si può e non si deve dire l'ultima parola prima della penultima". Ciò vale a maggior ragione per il cristiano, che

storicamente è stato sempre tentato di fare il contrario, anticipando – nelle piccole come nelle grandi cose – il suo troppo umano "regno di Dio", rimuovendo la fatica del passaggio veterotestamentario per appagarsi pietisticamente e sentimentalmente nella pacificazione neotestamentaria. Ma "chi vuole essere e sentire troppo frettolosamente e troppo direttamente in modo neotestamentario (...) non è un cristiano"[8].

Comprendiamo così come l'accesso a questo orizzonte di liberazione richieda insieme speranza e pazienza, lungimiranza e memoria storica. Esso non arriva solo dal futuro assoluto ma si radica anche nella memoria profonda dell'uomo, dalla quale credenti e non credenti possono attingere risorse preziose per assolvere all'incarico. Insomma, non partiamo dal nulla. Personalmente son fra coloro che ravvisano nel linguaggio simbolico delle grandi religioni e delle mitologie antiche una miniera feconda capace di offrire i materiali semantici per una *koinè* dell'uomo planetario. In altri termini, questo linguaggio simbolico, radicato in una comune antropologia e in una diffusa tradizione mitologica, offre uno strumento di comunicazione per culture storicamente diversificate, perché rivela e insieme alimenta il comportamento dell'uomo davanti all'eterno. In questo linguaggio fede e ragione possono riconciliarsi e cooperare fattivamente, memori della straordinaria affermazione di Barth secondo cui "una definizione e delimitazione visibile storico-psicologica del credente nei confronti del non credente è impossibile"[9]. Si può dire che Balducci negli ultimi anni della sua vita era diventato un simbolo di questa integrazione antropologica tra fede e ragione, tra passione e intelletto. Il "pianeta Balducci", che oggi si riunisce in convegno da ogni parte di Italia, intende proseguire come può per questa strada, convinto com'è che essa risponde alle profonde esigenze che salgono dalla crisi che attraversa la civiltà moderna.

1) E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, Edizione Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1990, pag. 165.
2) E. BALDUCCI, *op. cit.*, pag. 172.
3) CH. DUQUOC, *Dieu different*, cit. da C. MOLARI, *Interculturazione e dialogo religioso*, in Testimonianze, nn. 384-385, 1996, pag. 72.
4) Cfr. P.L. DI GIORGI, *Interculturalità: una nuova ermeneutica?*, in Testimonianze, nn. 384-385 cit. pag. 34.
5) K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano, 1993, pag. 252.
6) Cfr. E. BALDUCCI, *L'Altro, un orizzonte profetico*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, Fiesole, 1996, e ivi la mia presentazione.
7) K. BARTH, op. cit. pag. 217.
8) D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Edizioni Paoline, Milano, 1988, pag. 225.
9) K. BARTH, op. cit., pag. 126.

Biennale Venezia '97 Mostra d'arte cinematografica

di Stefano Co'

Lasciate decantare per un po' le immagini di Venezia, tornano ora a rifluire in superficie, dopo pochi mesi, dopo i clamori, le polemiche, i premi accettati o meno.

Lasciato perdere il pretestuoso scontro "vesuviani-hollywoodiani", che ha scombinato gli schieramenti tra chi trova più Hollywood nei film estremi del sud che nei kolossal riciclati di una Hollywood sempre più in vena di "remake" o "sequel", e la transizione di Felice Laudadio, che ha scontentato molti festivalieri, disorientati dalle nuove segnaletiche visive, sempre a caccia di nomi rassicuranti, di "scandali", di passerelle istituzionali, apparati e mondanità, rispuntano i veri materiali del Festival, le opere creative, i film.

Un Festival che col Leone d'Oro al 'regista per caso' Takeshi Kitano, incorona un talento riconosciuto finora solo nei festival nicchie della sperimentazione, con un premio che prende atto di una "nuova onda" nel momento in cui è già alta, e già consolidata, ma non è poco.

Il Leone d'Oro va al film (da quasi tutti considerato un capolavoro, e uno dei pochi riconosciuti della Biennale) che meglio rappresenta un concorso all'insegna del 'rischio': 'scommesse' vinte e scommesse perse; sotto e sopra la media, ma almeno "on the road" su strade impervie tra il cinema sconfitto e cancellato dal mercato, futuro e vitale, disseminato un po' confusamente tra le diverse sezioni (e ognuno scelga i propri "nomi", secondo le proprie inclinazioni e preferenze).

Un festival attraversato dai conflitti tra generi e generazioni che, comunque, ha realizzato il suo scopo: un/il confronto tra diverse forme del cinema contemporaneo, innanzitutto tra Europa e America, ma con il corollario sempre più influente, anche se - ancora, purtroppo - troppo poco esplorato, dell'Oriente (non solo quello cosiddetto Estremo), del mondo africano, arabo e latino-americano (senza dimenticare, ovviamente, quanto vi è di estremo e quanto ormai di "meticciato" - e di interdipendenza - anche nel nostro Occidente!).

Nel ricercare tematiche comuni, soggiacenti ai molteplici film, che diano un senso compiuto alla varietà delle immagini proposteci, non si può non notare come il "nodo" estremo e complesso dell'elaborazione del lutto, sia personale che collettivo, sia il groviglio più frequente e contemplato che attanaglia la vita e la quotidianità, nelle diverse forme e nei modi che esso prende nelle varie latitudini, geografiche, interpersonali e sociali, scandagliate.

Partiamo perciò (senza voler fare classificazioni e graduatorie di sorta, di piacere e d'importanza) dal film del neo-regista, attore cinematografico e teatrale di successo, Alan Rickman THE WINTER GUEST (L'OSPITE D'INVERNO): storie intrecciate e in/seguite, all'estrema punta scozzese, dentro un mare di ghiaccio, delle relazioni tra diverse coppie, una madre malata e una figlia in lutto, due vecchiette bisbetiche amanti dei funerali, due ragazzini che hanno disertato la scuola e due adolescenti innamorati.

Quadretti poetici, umoristici, tristi, dove la macchina da presa è come l'obiettivo fotografico di Emma Thompson, artista dell'istantanea, che dà vita soltanto a certi soggetti; dove nessuno ha più voglia di vivere, perso nel ricordo del passato, e l'unico passatempo degli abitanti intirizziti dal freddo scozzese è la morte.

Dunque un film 'freddo', 'manierato', di stampo teatrale e di sapore cechoviano, sottile come la lastra di ghiaccio che incombe nell'immagine, eppure così delicatamente costruito, nella sua ricerca di coniugare la minuzia analitica di Mike Leigh con la poesia di Terence Davies, da trovare un suo elemento chiave, da restituire un suo sotterraneo strazio nella difficoltà del vivere (e del ricordare, con saggezza, e del mettersi in gioco per una nuova vita...).

Contraltare, quasi speculare (ma con una diversa caratteristica) è l'ultimo film di Paul Schrader, AFFLICTION, tratto dal romanzo di un grande narratore nord-americano come Russell Banks, ambientato nello spazio gelido, gelato, nella brutalità del paesaggio del Nord, in cui il silenzio è immobile e il cielo cade sulle distese di neve, quasi a prefigurare uno spazio ai confini del mondo (e soprattutto di un mondo morale).

Qui è il trauma della violenza maschile a predominare, un continuum generazionale-familiare che rintraccia nella figura paterna una divinità malvagia, metafora di una intera civiltà che si perpetua nel suo nome, e che prende l'aspetto apocalittico, virato nel blu di memorie infantili, di un grande attore (da Oscar) come James Coburn.

Il 'giallo' è la chiave di AFFLICTION (qualcuno forse ha ucciso un boss del sindacato a caccia di cervi), ma ad esso si interseca, e lo scardina come un documentario-sermone 'calvinista', un secondo film, la narrazione della caduta dell''eroe'-Nick Nolte, un tipo che cade a pezzi, ex bimbo picchiato dal padre, da parte del fratello fuggito dalla casa paterna, voce narrante (non a caso è uno storico, che studia e sa la differenza e il rapporto tra storia e fatti) che spiega come mai un uomo "normale" può impazzire.

Ecco allora gli orrori della Twin Peaks occidentale delle nevi, dove vagano anime in pena, "afflitte" da una storia di cui ci si può liberare solo a colpi di fucile, o bruciando il proprio genitore in un falò infernale.

Estenuante e duro, dark e torbido, AFFLICTION sprofonda in "acque profonde" l'America della provincia, dove - pure - avviene un cambiamento (anche politico) in sottofondo, ma dove sono, ancora e soprattutto, i bambini i perseguitati e i grandi accusatori: la generazione futura che promette un'apocalisse e una estrema ribellione alla legge paterna.

Di tale contigua elaborazione del lutto, una variante interessante e crudamente rappresentata si trova in UNDER THE SKIN della giovane inglese Carine Adler: il rapporto sviscerato è quello di genere femminile, tra madre e figlia, e quello complesso, carico di difficoltà e gelosia, tra sorelle.

Il film della Adler è un racconto teso, realistico, che - però - prescinde dalle premesse sociologiche, per mettere a fuoco una crisi individuale: alla morte della madre, la giovane Iris è colta da una sorda disperazione che la porta a tagliare tutti i ponti con la vita passata, sorella, fidanzato e lavoro, e a cercare uno sfogo in incontri sessuali d'occasione sempre più sventati e pericolosi, come modo per liberarsi dall'ossessione luttuosa e dalle difficoltà emotive (e pure sociali).

L'angoscia, invece di placarsi, diventa insostenibile, e la solitudine lancinante: l'interprete, sensuale e fragile quanto richiede il personaggio, trasmette un reale malessere, che la regista segue con una camera duttile, in angolazioni che tentano, a loro volta, di penetrare il personaggio "sotto la pelle", secondo un ritmo sinuoso e nervoso.

Solo quando la tensione accumulata riesce a sbloccarsi, così come le incomprensioni tra sorelle, può nascere - in lei e negli altri - una possibilità consistente di futuro e scaturire una relazione affettiva e paritaria consapevole.

Altro racconto di un'elaborazione del lutto di discendenza femminile, che, comunque, si allarga - all'interno di un rapporto più generale tra genitori e figli - a una ricerca di identità etnico-politica, del proprio passato negato/rimosso, e anche propria di una ricerca di gioventù, avviene nel film della nippo-americana Rea Tajiri STRAWBERRY FIELDS.

La memoria è il cuore pulsante del film, in particolare la necessità di mettere a fuoco la storia dei giapponesi-americani rinchiusi nei campi di concentramento durante la 2° guerra

mondiale: la protagonista è - infatti - una ragazzina insofferente che vuole sapere quanto invece la madre, come tutti quelli della sua generazione, tende a rimuovere.

Il delicato equilibrio familiare viene distrutto dalla morte della sorellina minore della ragazza, che continua a vederla come fantasma (o senso di colpa), diventando - comunque - per lei il tramite di un processo di liberazione.

La sua partenza, la sua ricerca, aprendosi progressivamente all'indagine nel rimosso della Storia americana diventa anche un percorso (autobiografico) nella storia degli anni '60-'70, nelle tensioni di rivolta che cominciavano a esplodere: il bisogno di libertà, di giustizia, la battaglia per i diritti umani, la sessualità vissuta finalmente senza colpa (e l'eros di droghe come strumento in più di conoscenza), lo stare insieme on the road concretizzano - allora - la rabbia di sapere e di vivere della protagonista.

E' quella critica della rimozione tra memoria ufficiale e memoria personale fatta alla generazione dei genitori, è quel diventare parte di un movimento, che permette alla protagonista (alla regista) di cominciare un'analisi di consapevolezza individuale e collettiva.

Altro film che unisce la Storia con una storia personale, e con due diversi tipi di lutto, è CHINESE BOX di Wayne Wang: gli ultimi sei mesi (dal capodanno '96 all'estate '97) di Hong Kong come colonia britannica e gli ultimi mesi di vita di Jeremy Irons, reporter inglese che gira il suo ultimo servizio dopo 20 anni di vita orientale.

Melodramma e documentario, videocamera e cinepresa, corto e lungometraggio, divismo e attori di strada, CHINESE BOX è un blob di Hong Kong: fotogrammi rubati tra la folla, ripresa dalla telecamera sofisticata del giornalista, immagini sporche dentro la 'palude' di vecchio e nuovo, s'intrecciano con i generi, le pulsioni, le passioni e la storia dei personaggi, inseguiti in un instant-movie classico ma metaforico.

L'immersione in un'atmosfera di elettrico disfacimento, di abbandono all'evento, con le immagini reali della bandiera inglese che scende e i carri armati cinesi che entrano, si raddoppia nella passione amorosa, e finita, tra il meraviglioso sofferente e una Gong Li icona del cinema (cinese) di Zhang Yimou: l'uomo che perde tutto, donna amata e vita, e l'Hong Kong sospesa tra passato e futuro, città drogata che sembra l'unica possibile, nel suo caos di non-luogo. (Tempo e luogo dove passioni, erotismo ed esotismo si mescolano: potrebbe essere la sintesi del tramonto coloniale?).

Ritornando in Europa, ma spostandoci in un altro tempo "epocale", si possono rintracciare in REGENERATION di Gillies MacKinnon altri elementi importanti, e attinenti, sull'argomento di un'elaborazione del lutto sia collettiva che personale: qui

quelli della (Grande) guerra, della divisione di classe, delle regole sociali e dei comportamenti individuali e di gruppo.

Ambientato in una casa di cura militare, narra la storia (vera) dell'eroe di guerra e poeta Siegfried Sasson, ricoverato solo per evitargli la corte marziale, dopo aver rifiutato pubblicamente di continuare a uccidere; lo sviluppo e l'approfondimento del rapporto con uno psichiatra che conosce Freud e che vorrebbe fare "piccoli miracoli" (al posto dell'uso, delle scosse dell'elettroshock di altri colleghi!), il cui coinvolgimento emotivo con i pazienti diviene atroce quando si rende conto che i suoi sforzi servono a rimandarli al fronte, ossia a farli ridiventare carne da cannone; e, soprattutto, il rapporto con i commilitoni 'feriti', sia fisicamente che psichicamente, dallo scoppio delle granate, in particolare con un coetaneo (e notevole) poeta-soldato.

Di origine letteraria, con solide e solidali interpretazioni, con uno stile classico (verrebbe da dire classicamente britannico), ma non lezioso, composto e compatto, realistico (con qualche elemento visionario un po' troppo 'gridato'), sviluppa con una certa originalità il discorso sulla/della poesia 'civile', la possibilità o meno di parlare di un orrore come la guerra, la potenza metaforica della poesia, ma pure quella esplicita di descrizione di una tale realtà; e mette in scena coerentemente un atteggiamento comprensivo e solidale con la sofferenza (altrui), e un antimilitarismo mai passato di moda, risolto con asciuttezza e in modo emozionante, mai rituale.

Altro esempio di film britannico, anche se non appartiene ai filoni abituali, che colloca delle relazioni interpersonali all'interno di una storia generale più vicina alla nostra è METROLAND di Philip Saville.

Tratto da un romanzo anarchico e divertente di Julian Barnes, è la storia di due amici che si rincontrano nel '77 e rievocano i loro anni '60-'70: entrambi ribelli alle convenzioni borghesi e di provincia della loro cittadina di periferia, sognavano fumosi jazz club parigini (centro dell'attività controculturale europea dell'epoca), ma crescendo, uno s'imborghesisce e si sposa, dopo la parentesi di una storia d'amore parigina, storia di boheme e sfiorante il '68, e l'altro resta fedele a se stesso e, da bravo "giovane arrabbiato", si ricicla nel neonato movimento punk.

Emblema di una malinconia tipica britannica, con i suoi ricorsi storici e personali, il film segue soprattutto l'esistenza e il cambiamento avvenuto nel primo dei due, nell'elaborazione dei suoi ricordi giovanili e nelle sue contraddizioni non guarite, non sanate.

Film, invece, che attraversa la Storia, e inscena storie di diverse epoche, anche se tutte in un unico luogo, è GIRO DI LUNA TRA TERRA E MARE di Giuseppe Gaudino: una raccolta di suggestioni visive su Pozzuoli e il suo

golfo, in cui si mescolano le vicende di una famiglia di pescatori, leggende e fatti storici.

Scheggiato, frammentato, contorto in linguaggi filmici eterogenei, repertori documentaristici, accellerazioni della realtà fenomenologica, immagini in 8 mm, salti di fotogrammi, travestitismi e sapore "camp", schegge sfarfallanti da cinema muto, è un lavoro di ricostruzione non solo dello "spirito del luogo", il golfo antico distrutto e abbandonato a causa dell'incombente bradisismo, ma anche dello spirito cinematografico.

Già col titolo poetico e simbolico, Gaudino scopre i segni di un movimento, le peregrinazioni di una famiglia costretta a traslocare dai luoghi della memoria e della tradizione ai luoghi del nuovo sogno metropolitano, un coacervo estraniante di edilizia popolare; e riscopre nella città vecchia le macerie e i fantasmi della storia, gli ologrammi di quei personaggi ed eventi leggendari e storici, dei loro sogni, desideri ed afflizioni, 'eroi' del passato, figure offese dal tempo e dalla memoria in un luogo dove il tempo gira a vuoto (dopo aver percorso più velocemente la strada verso l'entropia).

Il film diventa, quindi, una messa in scena della perdita del senso e della memoria, accumula ad oltranza (smarrendo un po' il suo ritmo; aggiustato di una mezz'oretta, come sembra sarà la copia definitiva, va benissimo!) immagini, come un affioramento geologico che si è stratificato nel tempo, alla ricerca del suo strato profondo, quel 'grumo' informe di rabbia e di dolore che, apertosi, può scoprire nuovi spiragli di racconto (di futuro?).

Un altro film dove compare il golfo di Pozzuoli come ambientazione e luogo visionario, magico di una storia, è un episodio de I VESUVIANI, "Sofialoren" di Antonio Capuano, la tenera e fiabesca storia della principessa africana-polipo, tenuta amorevolmente in una tinozza da un pescatore sognatore e 'diverso'; in un altro episodio, "La salita" di Mario Martone, compaiono i terremotati e i morti di un passato prossimo, durante la salita faticosa e simbolica sulle pendici del vulcano da parte di un sindaco, che deve fare i suoi incontri con dei 'fantasmi' per prepararsi al futuro: ecco allora il cantante popolare cooptato dagli intellettuali di sinistra, un libro raccolto nella polvere ("Stato e rivoluzione" di Lenin, che viene messo nel cappotto, per ogni evenienza), una prostituta malinconica, un'attrice popolare dell'avanguardia, lo spettro in abito da sera di una suicida comunista degli anni '50-'60 e un corvo che riecheggia il corvo parlante pasoliniano di UCCELLACCI E UCCELLINI.

Negli altri episodi della favola humour, tutta su colori elettrici surreali, riferimenti letterari, mitologici, popolareschi e colti, de I VESUVIANI, troviamo l'omaggio al cinema underground e al road movie di serie

B USA degli anni '60, e alle ragazze dal pugno facile, anti-machiste magiche, dee che volano in acrobazie degne di Tsui Hark, in "La stirpe di Iana" di Pappi Corsicato; l'interpretazione della sala buia di un cinema a luci rosse, dominata dal travestito "Maruzzella" (un grande attore di teatro come Enzo Moscato), magistrale nelle pratiche sessuali misteriose, alchimie culinarie più che altro, o ombre cinesi che trasmettono l'estasi, e l'incontro "imperfetto" tra due 'diversi', nel tocco di Antonietta de Lillo; un'ennesima variazione sul tema "patto col diavolo", cioè una bottiglia misteriosa che darà l'opportunità ad un barbone 'vesuviano' di riscattarsi dalla miseria, ne "Il diavolo nella bottiglia" di Stefano Incerti.

Emblema del nuovo cinema italiano 'meridionale', quasi perfetta succursale dei film vesuviani precedenti, si può considerare TANO DA MORIRE di Roberta Torre, esplosivo musical (e autentica rivelazione) che smitizza i rituali mafiosi, sulle note popolari di Nino D'Angelo, con straordinari attori presi dalla strada (come si diceva una volta).

Film musicale sbrindellato, provocatorio, stracolmo di idee e di coraggio, caleidoscopio pop di colori e immagini, dove John Waters incrocia i 'cinici' Ciprì e Maresco, partendo e tornando sulla morte di un piccolo boss di quartiere, TANO affonda la sua ispirazione nella cronaca e nella sceneggiata, nella cultura e nella musica dei vicoli, per restituirci una nuova forma originalissima di comunicazione e spettacolo e per insegnarci come la tragedia della morte e un orrore quotidiano e reale come la mafia si 'combatta' anche con la risata e lo sberleffo.

E l'occhio curioso e acuto di Roberta Torre ha saputo trasformare vita e morte, commedia e tragedia, mito e soap opera, anime e corpi, pulsioni e pudori in un affresco sontuoso e splendente, che lascia affiorare dietro le maschere il vissuto reale degli interpreti chiamati in causa come complici felici del progetto.

In un altro film, ONE NIGHT STAND di Mike Figgis, la morte di un personaggio ammalato di AIDS, diventa l'alibi per far scattare un meccanismo narrativo alla "breve incontro": qui, la sobrietà e la ricchezza di una tragedia sofferta intensamente, ma non in maniera annichilente (e l'interpretazione di un Robert Downey veramente in parte riesce a perforare lo schermo), è l'unico elemento emotivo 'estremo' e sensuale di un'opera sopravvalutata, nel suo manierismo sofisticato, nelle sue irritanti e inutili dissolvenze in nero, nel suo scimmiottare l'arte cinematografica con forme spiccatamente e pedantemente pubblicitarie.

Un finale tutt'altro che tenero dà, invece, spessore a un'altra notevole opera prima, la vera rivelazione della "British Renaissance II": TWENTYFOURSEVEN del 24enne Shane

Meadows, che si svolge in una di quelle terre desolate della provincia inglese (cui giova molto il ritorno al bianco e nero) che conosciamo dai tempi del "free cinema".

Qui, Bob Hoskins è uno strano personaggio di disoccupato che tenta di aiutare un gruppo di ragazzi sbandati, in una periferia dalla miseria non solo economica, ma soprattutto etica, costruendo un club di pugilato come loro allenatore e guida, cioè insegnando un minimo di 'disciplina' e autocontrollo. Ma sarà lui a far fallire un esperimento cominciato bene, e la delusione e il rimorso lo porteranno a finire i suoi giorni in miseria e in solitudine, vagabondando nei paraggi, ma la coesione dei ragazzi, e forse qualcosa della sua lezione, resterà.

Tale conclusione ambivalente e amara è resa emblematica nel funerale finale, dove si ritrovano tutti i ragazzi, i parenti e i vicini che hanno partecipato (o hanno boicottato) il sogno del club, un rito comunque 'divertente', satirico e vitale (e tutt'altro che antireligioso), come tutto il resto del film, in cui il giovane regista dimostra la sua sicurezza e vivacità di racconto, con un indiavolato ritmo e un humour che supera qualsiasi eventuale patetismo.

Un ulteriore film che ha una evoluzione drammatica, non tanto sotterranea, destinata a sfociare in tragedia, è NIAGARA NIAGARA, film indipendente americano di Bob Gosse: un road movie classico, una "involontaria parodia", quasi un calco, un "falso" di tutto un genere, su due personaggi sbandati, marginali di provincia, abbandonati a se stessi da genitori violenti e distratti, in bilico tra micro criminalità e disagio psico-fisico.

Lei ha una malattia bizzarra, la sindrome di Tourette, una disfunzione neurologica caratterizzata da tic motori, involontari e improvvisi, e tic verbali, con parole ripetute ossessivamente (la Robin Tunney premiata meritatamente con la Coppa Volpi), lui è l'ex bambino di E.T. che campa col taccheggio in supermercati.

Il bisogno d'amore colpisce anche i personaggi più strani, e un'ossessione particolare e 'demenziale' (la testa di una Barbie nera) li fa partire verso il Canada per un'improbabile, tenera e violenta, drammatica avventura, contrassegnata da vari incontri interlocutori, che li conduce al loro 'capolinea', al segno del loro destino, davanti a un simbolo della società consumistica (un ipermercato provvisto di tutto) e a un emblema naturale, agglomerante e pacificante come le cascate del Niagara.

Eroi 'maledetti', perciò, chiusi in una dimensione generazionale "altra", né buoni né cattivi, ma espressione di un disagio che l'America 'produce' generosamente; tuttavia, tra le pieghe del loro percorso a ostacoli verso la libertà si coglie un palpito di umanissima pietà.

Il destino diventa un elemento chiave e il motore dell'azione nelle

STORIE D'AMORE del polacco Jerzy Stuhr, già attore di Kieslowski.

Stuhr interpreta 4 personaggi diversi (un prete, un docente universitario, un detenuto e un colonnello) in 4 storie d'amore parallele con 4 donne di diversa età (l'ignota figlia del prete, una studentessa svogliata e innamorata, una bionda sexy e fedigrafa, il ritrovato ex amore russo della gioventù 'cameratesca').

Un vecchietto, il Destino (che sembra Dio in persona), un archivista perfetto, interroga i 4 personaggi in modo impertinente, e li mette di fronte a una franca decisione: scegliere una nuova vita, rischiosa, ma felice o continuare sulla vecchia strada? Grandi ideali contro piccoli amori.

E allora un angelo custode nelle vesti di assistente (sociale?) accompagna in ascensore fin sottoterra coloro che preferiscono la "divisa", la "carriera" (cioè l'ipocrisia, l'accettazione passiva della propria debolezza, delle proprie certezze) allo 'choc', al piccolo 'miracolo' della storia d'amore.

Surreale, il film di Stuhr è meticoloso nel comporre i sentimenti dei 4 diversi Stuhr/personaggi, nell'incastrare le storie di quotidiana illusione con leggerezza, amarezza e autoironia, in un bell'equilibrio narrativo, senza preoccuparsi troppo del possibile didascalismo.

Destino e inferno sono rintracciabili - non troppo curiosamente - nell'ultimo film di Woody Allen DECONSTRUCTING HARRY (HARRY A PEZZI): costruitissimo, acido e disarmante, geniale e spassoso gioco al massacro nei confronti di un alter ego (moltiplicato dalla fantasia) del più talentoso narratore per immagini newyorkese.

Ora è uno scrittore col "blocco", sessuomane ed egoista, che si trova coinvolto e stravolto dalle donne della sua vita, dagli amici e parenti intorno a lui, i quali lo accusano di averli usati nei suoi libri. Così, muovendosi tra due piani, quello della realtà e quello dell'immaginario romanzesco, ovvero come egli ha raccontato la realtà nelle sue opere, e in un viaggio verso la laurea ad honorem della sua antica università, ripensa alla sua vita. "Sono pessimo nella vita - dice - ma bravissimo quando scrivo".

L'amico che gli è stato preferito dalla sua ex ragazza, lo mette all'inferno come diavolo, (anche se molto 'cool', e molto amichevole, in mezzo ai peccatori 'veri', come il padre, inventori superflui, operatori televisivi, giornalisti della stampa 'trash' ecc.); e la morte - quando arriva - si presenta alla porta sbagliata, quella della casa di un amico dove ha un convegno amoroso giovanile con una prostituta cinese...

DECONSTRUCTING HARRY è qualcosa di duro e travolgente, esilarante e implacabile, contro integralismi e perbenismi, intellettuali pagati a listino e donne 'equilibrate'; è come se Allen avesse aggiunto ve-

triolo al suo SOGNO DI UNA NOTTE DI MEZZA ESTATE e avesse fatto un crudele manifesto della (sua e altrui) vita.

Tornato a una forma del discorso frammentata, alle gag yiddish della prima ora, crea una vertigine di facce, cloni di cloni, film dentro film dentro film, e muove una vera e propria resa dei conti, preferendo la scienza alla religione, dispiacendosi delle tragedie di tutti, e non di alcuni soltanto, creando perle da antologia, ma pure un film struggente e afflitto, davvero un urlo contro chi pretende di ingabbiare le dinamiche interiori di ogni persona, di ogni artista.

Un altro personaggio che sconvolge (e viene sconvolto) dal destino è il protagonista di OVOSODO di Paolo Virzì, una commedia (di classe) di provincia, premiata dalla giuria veneziana (presieduta da una come Jane Campion), un film fresco, divertente, a suo modo romanzesco, miscelato da uno sguardo dolce-amaro sulla fatica di vivere.

Sull'onda della voce narrante che condensa e commenta gli episodi dell'infanzia e dell'adolescenza, il film mette spiritosamente a fuoco la personalità del ragazzo dallo strano soprannome, orfano tenero e curioso, dotato intellettualmente, e il rapporto con le altre figure del suo romanzo di formazione in salsa livornese, soprattutto l'incontro cruciale con l'altra anima del racconto, il rampollo ribelle della più ricca famiglia della città.

Con un piglio di gaglioffaggine dialettale, si procede a passo di danza tra bozzetti proletari e ironie antiborghesi, turbamenti sessuali e giravolte del destino, finché le strade dei due amici si dividono: il ricco andrà ad Harvard, il povero, sperimentata la dura vita di fabbrica, sposerà la ragazza di un tempo, corteggiata (malamente) da bambina e riscoperta casualmente da grande. E la felicità? Abbastanza, anche se resta nello sguardo del ragazzo-uomo un senso di irresolutezza, "come se avessi mangiato un ovo sodo col guscio e tutto, che non va né su né giù".

Il regista, col suo sguardo di classe, che si sposa felicemente al gioco delle battute e delle situazioni, applica all'indagine degli ambienti un certo rigore sociologico, costruendo un'opera ben condotta ed estrosamente musicata, con un tocco semplice ma felice che si rispecchia anche nella scelta di intrecciare attori e interpreti presi dalla strada.

Un destino più intimo si ritrova in ALORS VOILA' di Michel Piccoli, un attore che è un pezzo di cinema, ma che qui inventa uno strano universo familiare tutto suo, un universo chiuso in un magazzino nel quale si consumano tragedie, violenze, tradimenti, amori per tutte le età.

Film periferico tutto da decifrare, con la macchina da presa che diventa a poco a poco un membro di quella numerosa famiglia, sulle cui ingarbugliate storie, sia allegre che tragiche, si incanta. E' la storia in primo piano di Costantine, dei suoi figli, delle loro famiglie, di una serie di nipoti, e in particolare l'adorazione per la nipote maggiore, sua complice in avventure fantastiche.

Nel film di Piccoli si possono trovare dei riferimenti al teatro, sua prima passione, giocato qui come "teatralità", come set interno nel quale l'accumulo dell'emozionalità rasenta l'esplosione: e forse è questo eccesso la forza e insieme uno dei punti deboli di ALORS VOILA'. Ci sono - poi - corpi meravigliosi indimenticabili, a cominciare dal protagonista principale che ha il viso intenso di Maurice Garrel, per arrivare alla piccola attrice che ha il viso bello e segreto di Mireille, bambina erotica senza essere una Lolita o pruriginosa (negli occhi di chi guarda) o desessualizzata.

Altri esempi di un 'tocco' classicamente ritenuto francese, ma non riuscito, si trovano in COMBAT DES FAUVES del franco-belga Benoit Lamy, 'gioco al massacro', di seduzione e paura, tra una Ute Lemper, affascinante donna che sembra una killer, e uno spietato pubblicitario rinchiuso in un ascensore, gioco di violenza psicologica e di potere, ma non portato fino in fondo, né giocato, per es., col comico, con le apparizioni simboliche e stranianti di Papa Wemba, e le sue interessanti canzoni, che non si inseriscono adeguatamente nella tensione crescente; e LE SEPTIEME CIEL di Benoit Jacquot, col cambiamento di una giovane donna, frigida, cleptomane e svagata, in crisi per la morte del padre, che si sottopone a sedute di ipnosi e scopre in sé un'altra donna, mentre il marito perde l'equilibrio mentale di fronte a un corpo scosso dal godimento: favola disancorata dalla realtà, allucinata, verbosa e un bel po' fumosa ('sfuocata' come l'immagine iniziale).

Un film ancorato alla realtà quotidiana è 100% ARABICA di Mahmoud Zemmouri, che con le armi della commedia e del(la) musica(l), si scontra con la marea montante dell'integralismo e del fanatismo etnico-religioso: in un quartiere periferico maghrebino di Parigi, un imam fanatico-mafioso tuona contro la modernità in nome di un'interpretazione restrittiva del Corano e dell'Islam.

Giocoso e danzante, con una regia che sembra correre (sui pattini di uno skate-board) per tenere alto il ritmo e armonico il coro, un ritmo di rai-rap sinuoso, tirato, ma non 'esagitato', il film spiazza gli stereotipi, fa vedere la banlieu pullulare di conflitti, ma orchestrandoli in temi e ritmi musicali adeguati, con qualche assolo di acida polemica laica, alcune potenti scene corali e un fraseggio punteggiato di battute al vetriolo. Quanto più i conflitti (generazionali, sessuali, religiosi) si complicano e si ramificano, tanto più la messinscena di Zemmouri si fa semplice, sobria ed efficace: la banlieu è sintetizzata in un paio di spazi-simbolo e la coreografia si arricchisce "in

progress" di folgoranti micro-tasselli, sempre perfettamente inseriti nel quadro d'insieme.

Fra giovani donne che ascoltano il rai con auricolari nascoste sotto il chador e "scugnizzi" che registrano clandestinamente i concerti dal vivo dei loro beniamini, Zemmouri dimostra la tenuta della "commedia musicale" e la reinventa all'insegna dell'antagonismo gaudente, usando i vecchi codici per produrre nuovi cortocircuiti del senso.

Si può, inoltre, rintracciare il forte elemento chiave dell'educazione, intesa nei suoi molteplici sensi e significati, possibilità, in film dalle diverse latitudini geografiche, immaginarie e dalle diverse concezioni visive e cinematografiche.

Si può ricordare A OSTRA E O VENTO (t. l. l'OSTRICA E IL VENTO) di Walter Lima jr., già noto esponente del 'cinema novo' brasiliano: favola noir di un'educazione alla fantasia, al desiderio, alla sessualità, alla fuga da un possesso costringente, da parte di un'adolescente, figlia di un guardiano di un faro, con un unico amico-amante (il vento) soprannaturale, su un'isola sperduta nell'oceano (la quale alla fine la 'possederà' totalmente, fino a farla interamente sua nel profilo delle rocce).

Educazione alla danza, alla fantasia, e pure al districarsi del rapporto tra arte e vita, divengono le LEZIONI DI TANGO di Sally Potter, sulla sua (vera) passione per quella danza, e quel ballerino: non solo si fa sentire il senso del ballare il tango, ma lo si recita, insegna, decodifica e rappresenta, e mentre la musica si distende, libra, va e torna, gira su se stessa, sale e scende le scale del bandonéon, il film cerca di seguirla con la stessa leggerezza, la stessa sensualità, lo stesso "potere" evocativo.

Altro film 'educativo' si può intendere WILDE di Brian Gilbert, una biografia in immagini della storia emblematica di un grande personaggio, poeta, scrittore, affabulatore, ecc. come Oscar Wilde; la rappresentazione della sua auto-educazione al desiderio, alla sincerità, alla sua travolgente, e moderna, omosessualità, al suo istinto paterno, alla sua fervente fantasia e poetica, in una ambientazione ben curata e scelta (con un incipit arioso e strepitosamente 'western') e l'interpretazione calibrata e precisa, anche fisicamente, di un sempre più bravo Stephen Fry, che trasmette adeguatamente lo spirito fervido e incomparabile di Wilde, e la sua tragedia di una vita sacrificata nella lotta all'ipocrisia per amore di un giovane.

Non si può concludere - comunque - senza dimenticare che degli altri film interessanti e stimolanti visti e non visti (purtroppo, e si spera di recuperarli al più presto), si potrà discutere in seguito, in un altro momento più propizio.

ABBONARSI a L'INVITO è il modo più concreto non solo per collaborare a risolvere i problemi delle nostre ristrettezze economiche, ma anche per inviarci un segno che di queste cose di cui ci interessiamo vale la pena di continuare a discutere, ad approfondire, a suscitare dibattito e riflessione.

S.O.S.
CAMPAGNA ABBONAMENTI 1998

Il versamento di L. 25.000 va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Saremo grati ai lettori che vorranno comunicarci l'indirizzo di altri amici interessati a ricevere questa rivista.

In caso di mancato recapito, restituire a «L'Invito» - Via Salè 111 - 38050 POVO (TN), che si impegna a pagare la quota corrispondente.

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - Povo (TN), Tel. 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Roberto Antolini, Mario Banal, Silvano Bert, Gianluigi Bozza, Luigi Calzà, Franco Dalpiaz, Mauro Odorizzi, Cristina Pevarello, Piergiorgio Rauzi (Responsabile a termini di legge), Masina Russo, Giovanni Sartori, Franca Sassudelli - Abbonamento annuo L. 25.000 - Un numero L. 6.000 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il trib. di Trento, li 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Spediz. in abbonamento postale 50% - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento.
L. 6.000