

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)

n. **227**

Primavera 2012 - Anno XXXV

SOMMARIO • Chiesa di tutti, chiesa dei poveri • Ruoli, sacro e teologia del pluralismo religioso nella società secolarizzata • Il ruolo della "leadership" religiosa nella società secolare • Sacro, pietra dello scandalo del nostro tempo • Panikkar • A proposito del Battesimo • Un battesimo per i genitori • Il "mio" battesimo non è stato il mio battesimo • Sempre a proposito del battesimo riflessioni e scelte • A trent'anni di distanza • Battesimo repubblicano di Yann Tissot • "E Dio sorrise" - Ironia e riso nella Bibbia • Dall'ultima Mostra del Cinema di Venezia • Impressioni di un'ombra nel mondo della moda

Nei mesi scorsi abbiamo segnalato le difficoltà economiche dovute all'aumento delle tariffe postali. Fino ad oggi abbiamo preferito non modificare l'importo dell'abbonamento, ma ora siamo costretti ad adeguare gli importi, come pure per il numero singolo che passa da € 4,00 a € 6,00.

Abbiamo pensato però a una nuova forma di abbonamento: l'invio del numero in versione PDF della rivista al vostro indirizzo di posta elettronica.

Chiaramente il file che vi arriverà con questa modalità è per uso personale, per cui non dovrà essere diffuso ai non abbonati, mentre si potranno stampare e utilizzare gli articoli per far conoscere la rivista e, in questo modo, acquisire nuovi abbonati.

In questo modo si risolverebbe anche il problema del (dis)servizio postale, che consegna con ritardi variabili le copie cartacee (anche più di un mese in certi casi segnalati).

Infine, a breve, all'indirizzo <http://www.linvento.altervista.org/> sarà disponibile il sito internet de L'INVITO dal quale si potranno scaricare tutti i file dei numeri arretrati dal 2006 in poi (ultimo numero escluso).

CAMPAGNA ABBONAMENTI 2012

Rinnova il tuo abbonamento, sottoscrivine uno nuovo o, perché no?, regalane uno!

Cartaceo: annuo ordinario € 20,00

annuo sostenitore € 30,00

Versione PDF: annuo € 10,00

Il versamento scelto va effettuato - specificando se abbonamento cartaceo o PDF - sul conto corrente postale n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38123 POVO (TN).

Inoltre, nel caso di abbonamento PDF, è indispensabile inviare una posta elettronica all'indirizzo linvento.trento@gmail.com con oggetto "sottoscrizione abbonamento PDF", allegando - per accelerare la registrazione - copia del bollettino postale

Disponibile presso
la Rivisteria di Via S. Vigilio e la Libreria Àncora di Via S. Croce

Anche L'INVITO aderisce a questa assemblea convocata a Roma per il 15 settembre prossimo

Chiesa di tutti, chiesa dei poveri

Convocazione di un'assemblea nazionale a Roma a cinquant'anni dall'inizio del Concilio

La Chiesa cattolica celebrerà nel prossimo ottobre i cinquant'anni dall'inizio del Concilio e ha indetto, a partire da questa ricorrenza, un anno della fede. Viene così stabilito un nesso molto stretto tra il ricordo del Vaticano II e la fede trasmessa dal Vangelo e annunciata dal Concilio. A ciò sono interessati non solo i fedeli cattolici, ma anche gli uomini e le donne di buona volontà associati, come dice il Concilio, "nel modo che Dio conosce" al mistero pasquale, che intendono, nel nostro Paese come in tante parti del mondo, ricordare e interrogare quell'evento e quell'annuncio.

Per questa ragione i gruppi ecclesiali, le riviste, le associazioni e le singole persone appartenenti al "popolo di Dio", firmatari di questo appello, convocano un'assemblea nazionale per

**sabato 15 settembre 2012 (10-18)
a Roma (EUR)
nell'Auditorium dell'Istituto
"Massimo"**

Nella consapevolezza dei promotori è ben presente il fatto che ricordare gli eventi non consiste nel portare indietro gli orologi, ma nel rielaborarne la memoria per capirne più a fondo il significato e farne scaturire eredità nuove ed antiche e impegni per il futuro. Ciò è particolarmente vero per quanto riguarda gli eventi di salvezza (come certamente il Concilio è stato) molti dei quali non furono capiti dagli uomini della vecchia legge e dagli stessi discepoli di Gesù, se non più tardi, quando alla luce di nuovi eventi la memoria trasformatrice ne permise una nuova comprensione. Fu così ad esempio che, dopo la lavanda dei piedi, Gesù disse a Pietro: "quello che io faccio ora non lo capisci, lo capirai dopo", e fu da questa nuova comprensione che scaturì il primato della carità nella vita della Chiesa.

Così noi pensiamo che in questo modo, non meramente celebrativo, debba essere fatta memoria del Con-

cilio nell'anno cinquantesimo dal suo inizio, e che al di là delle diverse ermeneutiche che si sono confrontate nella lettura di quell'evento, quella oggi più ricca di verità e di frutti sia un'ermeneutica della memoria rigeneratrice. Essa è volta a cogliere l'"aggiornamento" che il Concilio ha portato e ancora oggi porta nella Chiesa, in maggiore o minore corrispondenza con il progetto per il quale era stato convocato.

L'assemblea di settembre vorrebbe essere una tappa di questa ricerca. Se si terrà a settembre, invece che in ottobre, è perché intende rievocare, sia come inizio che come principio ispiratore del Vaticano II, anche il messaggio radiofonico di Giovanni XXIII dell'11 settembre 1962 che conteneva quella folgorante evocazione della Chiesa come "la Chiesa di tutti e particolarmente la Chiesa dei poveri". Da questo deriva infatti il tema del convegno.

Dopo un pensiero sulla "*Mater Ecclesiae*" che gioì in quel giorno inaugurale dell'11 ottobre 1962 (intervento di Rosanna Virgili) l'incontro si articolerà in tre momenti:

- il primo dedicato a ricordare ciò che erano la Chiesa e il mondo fino al Concilio (intervento di Giovanni Turbanti),
- il secondo per discernere tra le diverse ermeneutiche del Vaticano II (intervento di Carlo Molari),
- il terzo sulle prospettive future, nel-

la previsione e nella speranza di un "aggiornamento" che continui, sia nelle forme dell'annuncio, sia nelle forme della preghiera, sia nella riforma delle strutture ecclesiali (intervento di Cettina Militello), con parole conclusive di Raniero La Valle ("Il Concilio nelle vostre mani").

Sono previsti diversi interventi e contributi di testimoni del Concilio così come di comunità, di gruppi e di persone presenti al convegno, che potranno testimoniare la loro volontà di essere protagonisti della vita della Chiesa.

L'ipotesi è che mentre lo Spirito "spinge la Chiesa ad aprire vie nuove per arrivare al mondo" (*Presbyterorum Ordinis* n. 22), l'eredità del Concilio, nella continuità della Chiesa e nell'unità di pastori e fedeli, ancora susciti ricchezze che è troppo presto per chiudere nelle forme di nuove "leggi fondamentali" (come fu tentato a suo tempo) o di nuovi catechismi, che non godono degli stessi carismi dei testi conciliari; mentre restano aperti gli orizzonti dell'ecumenismo e del dialogo con le altre religioni e tutte le culture per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato.

In questo spirito i promotori invitano alla preparazione e alla celebrazione del convegno romano di settembre, che parteciperà in tal modo a un programma di iniziative analo-

ghe che si stanno già realizzando, in diverse forme, in Europa e nel mondo e che si concluderanno nel dicembre 2015 con un'assemblea mondiale a Roma a cinquant'anni dalla conclusione del Concilio.

Vittorio Bellavite, Emma Cavallaro, Giovanni Cereti, Franco Ferrari, Ranie-ro La Valle, Alessandro Maggi, Enrico Peyretti, Fabrizio Truini.

Roma, 10 maggio 2012

L'invito è fatto da:

- Agire politicamente
- Associazione "Cercasi un fine" - Bari
- Associazione Cresia - Cagliari
- Associazione Esodo - Venezia
- Associazione Mounier - Cremona (*Rete dei Viandanti*)
- Associazione nazionale Maurizio Polverari - Roma
- Assemblea permanente S. Francesco Saverio - Palermo
- Associazione Sulla Strada - Attigliano
- Associazione Viandanti - Parma
- Beati i costruttori di pace - Padova
- Casa della Solidarietà - Quarrata/PT (*Rete dei Viandanti*)
- Centro internazionale Helder Camara - Milano
- Chicco di Senape - Torino (*Rete dei Viandanti*)
- Chiesa-Città- Palermo
- Chiesa Oggi - Parma (*Rete dei Viandanti*)
- CIPAX- Roma
- Città di Dio - Invorio/NO (*Rete dei Viandanti*)
- Comunità cristiana di base di S.Paolo - Roma
- Comunità Cristiane di Base italiane
- Comunità del Villaggio artigiano - Modena
- Comunità di base delle Piagge - Firenze
- Comunità di Mambre - Busca/CN
- Comunità di S.Benedetto - Genova
- Comunità di S. Rocco - Cagliari
- Comunità ecclesiale di S. Angelo - Milano
- Comunità La Collina - Cagliari
- CNCA (Coordinamento Nazionale Comunità di Accoglienza)
- Fine Settimana - Verbania/VB (*Rete dei Viandanti*)
- Fraternità degli Anavim - Roma
- Galilei - Padova (*Rete dei Viandanti*)
- Gruppo ecumenico donne - Verbania (*Rete dei Viandanti*)
- Gruppo Promozione Donna - Milano
- Il Concilio Vaticano II davanti a noi - Parma (*Rete dei Viandanti*)
- Il Dialogo - Monteforte Irpino/AV
- Il filo - Napoli (*Rete dei Viandanti*)
- Il Guado - Gruppo di riflessione su fede e omosessualità - Milano
- Koinonia - Pistoia (*Rete dei Viandanti*)
- La Rosa Bianca
- Le radici e frutti - Cagliari
- Lettera alla chiesa fiorentina - Firenze (*Rete dei Viandanti*)

- MIR- Movimento Internazionale per la Riconciliazione
- Noi Siamo Chiesa
- Nuove Generazioni - Rimini
- Oggi la parola - Camaldoli/ AR (*Rete dei Viandanti*)
- Ore Undici - Roma
- Parrocchia S. Maria Immacolata e San Torpete - Genova
- Piccola Comunità Nuovi Orizzonti - Messina
- Preti del Friuli-Venezia Giulia della lettera di Natale
- Preti operai della Lombardia
- Progetto Continenti - Roma
- Progetto Gionata su Fede e omosessualità - Firenze
- Scuola popolare Oscar Romero - Cagliari
- Vasti - scuola di ricerca e critica delle antropologie.- Roma
- Vocatio - Movimento dei preti sposati
- Combonifem (Verona)
- Confronti (Roma)
- Dialoghi (Locarno/Svizzera)
- Esodo (Venezia)
- Il Foglio (Torino)
- Il Gallo (Genova - Milano)
- Il Tetto(Napoli)
- L'Altrapagina (Città di Castello/PG) (*Rete dei Viandanti*)
- L'Invito (Trento)
- Missioni consolata(Torino)
- Missione oggi (Brescia)
- Mosaico di pace (Bisceglie/BT)
- Nigrizia(Verona)
- Orientamenti sociali sardi (Cagliari)
- Popoli (Milano)
- Preti operai (Mantova)
- QOL (Novellara/Reggio Emilia)
- Segno(Palermo)
- Sulla Strada (Varese)
- Tempi di fraternità (Torino),
- Viottoli (Pinerolo/TO)

Riviste e agenzie:

- ADISTA (Roma)
- CEM mondialità (Brescia)

Il programma dettagliato e le informazioni logistiche seguiranno a breve insieme alle indicazioni per aderire online

Ruoli, sacro e teologia del pluralismo religioso nella società secolarizzata

L'INVITO è nato e continua a esistere e a resistere – come indicano le citazioni dal vangelo di Luca e di Giovanni che sottostanno alla testata – proprio per affrontare i temi e le problematiche che si riferiscono alla fede e alla pratica religiosa in un mondo secolarizzato.

In questa logica e secondo questi intenti programmatici pubblichiamo qui di seguito tre interventi che ci sembrano particolarmente significativi. Uno di un teologo, Bruno Forte, profondamente inserito nell'ambito istituzionale ecclesiastico. Un secondo di un sociologo laico, Sergio Manghi, molto attento alle dinamiche del sacro. Un terzo di un teologo, Ermis Segatti, esperto di Storia del Cristianesimo e di Teologie Extraeuropee senza particolari cariche gerarchiche che racconta dell'opera di un teologo da poco scomparso, R. Panikkar, piena-

mente inserito in quella teologia del pluralismo religioso che segna l'uscita dall'esclusivismo religioso dell'unica verità che salva che ha caratterizzato il cattolicesimo fino al concilio Vaticano II di cinquant'anni fa.

Questi interventi e quelli che nelle pagine seguenti riprenderanno il dibattito sul Battesimo provocato dal Dossier del numero precedente de L'INVITO ci fanno venire in mente quanto Dietrich Bonhoeffer prima e più tardi Karl Rahner prevedevano per il futuro del Cristianesimo in una società secolarizzata. Il primo, pastore luterano e martire della resistenza al nazismo, prevedeva che al Cristianesimo resterà il compito di "pregare e praticare la giustizia". Il secondo, prete cattolico e uno dei grandi teologi del concilio Vaticano II, prevedeva che "il Cristianesimo o sarà mistico o non sarà".

Il ruolo della “leadership” religiosa nella società secolare

di mons. Bruno Forte

Pubblichiamo il discorso introduttivo pronunciato il 30 marzo dello scorso anno a Gerusalemme da mons. Bruno Forte, Arcivescovo di Chieti-Vasto, in occasione della riunione della Commissione bilaterale di dialogo formata dal Gran Rabbinato di Israele e dalla Commissione della Santa Sede per le Relazioni Religiose con l'Ebraismo.

* * *

1. *La società secolare e l'“assassinio del Padre”*

La metafora della luce esprime nella maniera più intensa il principio ispiratore della modernità, l'ambiziosa pretesa della ragione adulta di comprendere e dominare ogni cosa. Secondo questo progetto - che sta alla base dell'Illuminismo in tutte le sue espressioni - comprendere razionalmente il mondo significa rendere l'uomo finalmente libero, padrone e protagonista del proprio domani, emancipandolo da ogni possibile dipendenza. L'“emancipazione” è il sogno che

pervade i grandi processi di trasformazione dell'epoca moderna, nati a partire dal “secolo dei lumi”, dalla rivoluzione francese all'emancipazione delle classi sfruttate e delle razze oppresse, a quella dei popoli del cosiddetto “terzo mondo” e a quella della donna nella varietà dei contesti culturali e sociali. Il sogno di un'emancipazione totale spinge l'uomo moderno a volere una realtà completamente illuminata dal concetto, in cui si esprima senza residui la potenza della ragione. Dove la ragione trionfa si alza il sole dell'avvenire: in tal senso si può dire che il tempo della modernità è il tempo della luce. L'ebbrezza dello spirito moderno sta precisamente in questa presunzione della ragione assoluta di poter vincere ogni oscurità e assorbire ogni differenza.

L'espressione compiuta di quest'ebbrezza è l'“ideologia”: la modernità, tempo del sogno emancipatorio, è anche il tempo delle visioni totali del mondo, delle ideologie. Esse tendono

a imporre la luce della ragione alla realtà tutta intera, fino a stabilire l'equazione fra ideale e reale: è inseguendo questa ambizione che le "grandi narrazioni" ideologiche pretendono di edificare una "società senza padri", dove non ci siano rapporti verticali, ritenuti sempre di dipendenza, ma solo orizzontali, di parità e reciprocità. Il sole della ragione produce libertà e uguaglianza, e proprio così anche fraternità, egualitarismo fondato sull'unicità della luce del pensiero, che governa il mondo e la vita: "liberté, égalité, fraternité" sono il frutto radioso del trionfo della ragione. La critica alla figura del "padre - padrone" sfocia così nella pretesa della radicale negazione di Dio: come non deve esserci in terra alcuna paternità che crei dipendenza, così non può esservi in cielo alcun Padre di tutti. Non ci sono "partners" divini, non c'è un altro mondo, c'è solo questa storia, quest'orizzonte: l'unica idea del divino che può restare dinanzi al tribunale della ragione adulta sembra quella di un Dio morto, insensato, inutile ("Deus mortuus, Deus otiosus").

L'assassinio collettivo del Padre si consuma nella convinzione che l'uomo dovrà gestirsi la vita da solo, costruendo il proprio destino soltanto con le proprie mani: le ideologie moderne, di destra o di sinistra, hanno inseguito la meta ambiziosa di eman-

ciare gli abitatori del tempo in modo così radicale, da renderli da oggetto soggetto esclusivo della loro storia, al tempo stesso origine e meta di tutto ciò che accade. Non si può negare che questo progetto sia grandioso e che tutti ne siamo in qualche misura eredi: chi vorrebbe vivere in una società che non sia passata attraverso il processo dell'emancipazione? E tuttavia, questo sogno ha prodotto anche effetti satanici: proprio a causa della sua ambizione totale l'ideologia diventa violenta. La realtà viene piegata alla forza del concetto: la "volontà di potenza" (F. Nietzsche) della ragione vuol dominare la vita e la storia per adeguarle al proprio progetto.

Il sogno di totalità si fa inesorabilmente totalitario: il tutto - così come è compreso dalla ragione - produce totalitarismo. Non a caso, né per un semplice incidente di percorso, tutte le avventure dell'ideologia moderna, di destra come di sinistra, dall'ideologia borghese a quella rivoluzionaria, sfociano in forme totalitarie e violente. Ed è precisamente l'esperienza storica della violenza dei totalitarismi ideologici a produrre la crisi e il tramonto delle pretese della ragione moderna: "L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso - affermano Max Horkheimer e Theodor W. Adorno - ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere

agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata risplende all'insegna di trionfale sventura" (*Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, 11).

La moderna "società senza padri" non genera figli più liberi e più uguali, ma produce dipendenze drammatiche da quelli che di volta in volta si offrono come i "surrogati" del padre: il "capo", il "partito", la "causa" diventano i nuovi padroni, e la libertà promessa e sognata si risolve in una massificazione dolorosa e grigia, sostenuta dalla violenza e dalla paura. L'assassinio collettivo del padre non ha impedito, insomma, la proliferazione di "padri - padroni" sotto mentite spoglie. Il sogno di emancipare il mondo e la vita sembra dunque essersi infranto contro l'inaudita violenza che l'epoca dell'emancipazione ha prodotto, di cui sono segno eloquente le guerre, le pulizie etniche, i forni crematori, la Shoà e tutti i genocidi del cosiddetto "secolo breve" (Eric Hobsbawm), fino all'eccidio per fame che ogni giorno si consuma nel mondo. È questo il frutto della ragione adulta? Dove sono i cieli nuovi e le terre nuove che le grandi narrazioni ideologiche avevano promesso?

Sta qui il dramma con cui si chiude il XX secolo: un dramma morale, una crisi di senso, un vuoto di speranza. Se per la ragione moderna tutto aveva senso all'interno di un processo totale,

per il pensiero debole della condizione post-moderna - naufrago nel grande mare della storia dopo il fallimento delle presunzioni ideologiche - nulla sembra avere più senso. In reazione alle pretese fallimentari della ragione forte si profila un tempo di naufragio e di caduta: la crisi del senso diventa la caratteristica peculiare dell'inquietudine postmoderna. In questo tempo di "notte del mondo" (Martin Heidegger) ciò che trionfa sembra essere l'indifferenza, la perdita del gusto a cercare le ragioni ultime del vivere e del morire umano. Si profila così l'estremo volto del secolo che volge alla fine: il volto del nichilismo.

Il nichilismo non è l'abbandono dei valori, la rinuncia a vivere qualcosa per cui valga la pena di vivere, ma un processo più sottile: esso priva l'uomo del gusto di impegnarsi per una ragione più alta, lo spoglia di quelle motivazioni forti che l'ideologia ancora sembrava offrirgli. È il trionfo della maschera a scapito della verità: perfino i valori sono spesso ridotti a coperture da sbandierare per nascondere l'assenza di significato. L'uomo stesso sembra risolversi in una "passione inutile" (secondo la formula proposta con inquietante anticipo sulla fine dei mondi ideologici da Jean-Paul Sartre: "l'homme, une passion inutile"). Si potrebbe dire che la malattia più profonda dell'epoca che chiamiamo postmoderna sia la

definitiva rinuncia a un padre-madre verso cui tendere le braccia dell'attesa, e dunque il non avere più la volontà o il desiderio di cercare il senso per cui valga la pena di vivere e di morire.

Orfani delle ideologie, si rischia di essere tutti più fragili, più tentati di chiudersi nella solitudine dei propri egoismi. È per questo che le società post-ideologiche stanno diventando sempre più "folle di solitudini", in cui ognuno cura il suo interesse particolare secondo una logica esclusivamente egoistica e strumentale: di fronte al nulla del senso ultimo, ci si aggrappa all'interesse penultimo, alla cattura del possesso immediato. È questa la ragione del trionfo del consumismo più sfacciato, della corsa all'edonismo e all'immediatamente fruibile. Proprio questo processo mostra però come tutti abbiamo bisogno di un padre madre comune che liberi dalla prigione della solitudine, che dia un orizzonte per cui sperare e amare: non un orizzonte violento, asfissiante com'era quello dell'ideologia, ma un orizzonte liberante per tutti, rispettoso di tutti.

Se dunque la "società senza padri" ha inseguito il sogno dell'emancipazione e per emanciparsi ha pensato di uccidere il padre, proprio il frutto amaro di un'emancipazione totalitaria e violenta e il vuoto che essa ha lasciato fa avvertire un nuovo bisogno di un padremadre accogliente nella libertà e

nell'amore. Non è certo la ricerca del padremadre che sia il padrepartito, il padre-padrone, capo indiscusso e indiscutibile, o il padre-denaro, il padre-capitalismo, ma è la nostalgia di un padremadre che fondino al tempo stesso la dignità di ogni persona, la libertà di tutti, il senso della vita. Ciò di cui c'è insomma soprattutto bisogno davanti all'indifferenza e alla mancanza di passione per la verità dell'epoca in cui ci troviamo è il volto del padremadre nell'amore: è la nostalgia del Totalmente Altro, di cui Horkheimer e Adorno parlavano prevedendo la crisi delle ideologie. È la nostalgia del Volto nascosto, il bisogno di una patria comune che dia orizzonti di senso senza esercitare violenza. È quanto emerge dall'intera parabola dell'epoca moderna, dal trionfo della ragione illuministica, che tutto voleva abbracciare e spiegare con la sua luce, all'esperienza diffusa della frammentazione e del non-senso, seguita alla caduta degli orizzonti forti dell'ideologia.

Eppure, paradossalmente, è proprio da questa perdurante e conclamata negazione della fraternità fra gli umani che si leva più forte il grido del bisogno di una fraternità ritrovata, quale solo un padre-madre di tutti può fondare. Si profilano alcuni segnali di attesa: c'è una "nostalgia di perfetta e consumata giustizia" (Max Horkheimer), che si lascia riconoscere

proprio nelle inquietudini del presente come una sorta di *ricerca del senso perduto*. Non si tratta d'“une recherche du temps perdu”, di un'operazione della nostalgia, ma di uno sforzo per ritrovare il senso al di là del naufragio, per riconoscere un orizzonte ultimo su cui misurare il cammino di tutto ciò che è penultimo e fondare eticamente la prassi. Al tempo stesso, sembra affacciarsi una ritrovata nostalgia del Totalmente Altro, una sorta di *riscoperta del sacro* rispetto a ogni rinuncia nichilista. Si risveglia un bisogno, che potrebbe definirsi genericamente religioso: bisogno di un orizzonte ultimo, di una patria che non siano quelli manipolanti e violenti dell'ideologia. Nelle forme più diverse si profila un “ritorno del Padre”, quantunque non sempre privo di ambiguità e perfino di nostalgie ideologiche. In realtà, se la crisi del moderno è fine delle presunzioni del soggetto assoluto, i segnali del suo superamento - al di là del nichilismo - vanno tutti in direzione di una riscoperta dell'Altro, che offra ragioni di vita e di speranza. Lo aveva intuito con singolare profondità il Concilio Vaticano II nell'affermare: “Legittimamente si può pensare che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che saranno capaci di trasmettere alle generazioni future ragioni di vita e di speranza” (*Gaudium et Spes* 31).

Si intravede in queste parole il ruolo

di una fondamentale mediazione paterna-materna, di una sorta di paternità-maternità del senso, che possa riscattare il futuro dalla caduta nel nulla e dalle sue seduzioni. L'Altro - fondamento ultimo delle ragioni del vivere e del vivere insieme - sembra offrirsi come l'oggetto della domanda più vera e profonda aperta dalla crisi del nostro presente, e la nostalgia del Suo volto nascosto sembra delinearci come quella di un padre-madre che accolga tutti nell'amore. È in questa luce che il ruolo della “leadership” religiosa va compreso oggi.

2. Mosè: un modello di “leader” religioso per la nostra società post-secolare

Se cerchiamo nella Bibbia un modello di “leader” religioso che corrisponda alle attese emergenti dalla crisi della cosiddetta “società senza padri”, è la figura di Mosè che si offre ai nostri occhi. Mosè ha un rapporto unico e privilegiato con l'Eterno: mentre a tutti gli altri uomini è concesso di contemplare il Signore solo di spalle, egli è l'amico di Dio, quello con cui l'Eterno parla “faccia a faccia” (Es 33,11; Dt 34,10; Nm 12,8). Per dire quanta tenerezza e attenzione Dio abbia verso di lui, una tradizione midrashica narra della “porticina di Mosè”, collocata sotto il trono dell'Altissimo: quando gli angeli - pur tanto buoni - sono presi da un'improvvisa tentazione di

gelosia per la predilezione che l'Eterno ha per lui e vorrebbero punirlo, il Signore apre col piede la porticina e vi fa entrare lo smarrito Mosè, perché vi trovi rifugio e protezione (*Esodo rabbah* XLII,5). Questo posto singolare di Mosè nel cuore dell'Eterno trova riscontro nella venerazione che ha per lui l'intera tradizione ebraica: l'atteso Messia sarà come un nuovo Mosè, ci assicura il libro del Deuteronomio (18,15: "Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto"). Anche nel Nuovo Testamento Mosè ha un posto di rilievo, tanto da essere citato ben 80 volte! In particolare, Paolo dice (in 1 Cor 10,1ss) che i nostri padri furono tutti sotto la nuvola, attraversarono il mare e furono battezzati in Mosè ("eis tòn Mousèn"), vedendo chiaramente in lui un simbolo del Cristo che verrà, in cui noi a nostra volta siamo battezzati.

È attingendo a questa ricchezza che Gregorio di Nissa scrive una stupenda *Vita di Mosè*, dove il nostro Patriarca è presentato come un modello di perfezione in materia di virtù, esempio eccellente del cammino che tutti dovremmo percorrere per piacere a Dio, come un cammino pasquale, una sorta di continuo esodo dalla schiavitù del nostro Egitto alla libertà della terra promessa da Dio. Mosè - secondo Gregorio - è Colui che ha conosciuto

sul monte santo la "tenebra luminosa" dell'esperienza mistica del divino (II, 163), perché è stato "l'ardente innamorato della bellezza" (II, 231), che non ha mai cessato di avanzare verso la visione di Dio: "Vedere Dio significa non saziarsi mai di desiderarlo... né il progredire del desiderio del bene è impedito da alcuna sazietà" (II, 239). Proprio in questa continua crescita Mosè è stato "modello di bellezza", che ci insegna a testimoniare come lui ha fatto "l'impronta della bellezza che ci è stata mostrata" (II, 319).

Nella Bibbia sono narrati alcuni grandi eventi che fanno di Mosè l'anticipatore del Messia e di ogni "leader" religioso nel popolo di Dio. Il primo di essi è l'esperienza del "roveto ardente" (At 7,30-31; Es 3,1-15; cf. Es 6,2-13 e 6,28-7,7). Ciò che va evidenziato anzitutto nel racconto è la *meraviglia* di Mosè: egli sta pascolando il gregge nell'area del monte Sinai ed ecco che improvvisamente vede un arbusto che arde senza consumarsi. "Si avvicini per guardare...": è importante questa annotazione, perché ci dice che Mosè, sebbene ne abbia viste tante, continua ad essere in grado di meravigliarsi. A 80 anni egli è capace ancora di stupirsi, di aprirsi al nuovo! È l'uomo alla radice, il cercatore del Mistero: dove c'è meraviglia, c'è apertura alla novità di Dio, alla Sua impossibile possibilità! Solo dove non c'è meraviglia, non

c'è più vita, non c'è più sorpresa. Un "leader" religioso come Mosè non deve mai cessare di essere un pellegrino, un cercatore; nonostante si sia adattato all'esilio, il suo cuore continua a desiderare segretamente la patria.

È a questo punto che arriva *la chiamata di Dio*: "Mosè! Mosè!". Dio chiama per nome. Nessuno è anonimo davanti a Lui: ognuno di noi è un "tu" assolutamente unico, singolare, oggetto di un amore infinito. Mosè si sente amato personalmente da Dio. Non è l'esperienza di un voler catturare Dio per sé: al contrario, l'ammonimento è chiaro, "Non avvicinarti, togliti i sandali..." (Es 3,4-6). È invece un lasciarsi afferrare da Dio, perché è Dio solo che può fare del deserto terra santa! "Sono io che ti mando". Non è più lui, Mosè, il protagonista, che decide e pretende di cambiare il mondo: è Dio che lo manda. "Va' dal Faraone". Come se nulla fosse stato, come se non avesse mai conosciuto lo scacco, Mosè accetta il nuovo inizio. Dio rende possibile l'impossibile: il Suo nome è una promessa, "Io sono Colui che sono", "Io sarò con Te", il Dio fedele (Es 3,14). Mosè non ha chiesto la definizione dell'essenza divina: ciò che ha chiesto è che Dio si impegni per lui e il suo popolo. Il Nome santo e benedetto è allora una garanzia, fondata nella realtà del Dio fedele, in base alla quale Mosè può iniziare la sua avventura. Nes-

suna "leadership" religiosa è vera se non c'è una chiamata di Dio!

In risposta alla chiamata divina Mosè sperimenta la *prova della fede*, il passaggio del Mar Rosso (Es 14,5-15,20: cf. 1 Cor 10,1-2; Eb 11,29). Da una parte c'è il mare con i suoi flutti, dall'altra il Faraone con i suoi cavalli e i suoi carri. La logica umana imporrebbe un calcolo, una scelta orientata al compromesso. Mosè ha paura: umanamente l'alternativa è fra la morte nel mare o la resa al Faraone (cf. Es 14,10-14). La scelta si impone: o fidarsi di Dio o calcolare secondo la logica degli uomini. Mosè non esita a coinvolgere il popolo, a incoraggiarlo: "Non abbiate paura. Siate forti e vedrete la salvezza del Signore" (v. 13). Resta però solo davanti a Dio, con un peso enorme, perché abbandonarsi a Dio può sembrare ora una rinuncia ad agire. Nella solitudine grida al suo Dio, tanto che l'Altissimo gli chiede: "Perché gridi verso di me?" (v. 15). Eppure, continua a testimoniare al popolo la fiducia nella fedeltà dell'Eterno: "Il Signore combatterà per voi" (v.14). Mosè è ormai un vero capo, perché sa che quello che può permettersi nel contatto diretto con Dio, deve mediarlo con saggezza d'amore ai suoi: non bisogna mai scaricare le proprie croci sulle spalle di chi è più debole! Mosè comprende, insomma, che c'è un'altra possibilità: credere in Dio nonostante tutto, no-

nostante l'apparente sconfitta di Dio. Questo è lo stile di un autentico "leader" religioso!

Ed è così che Mosè giunge all'atto più importante della sua vita: si fida di Dio, crede contro ogni evidenza. Vivendo l'oscurità del salto della fede, obbedisce al Signore che gli dice: "Ordina agli Israeliti di riprendere il cammino. Tu intanto alza il bastone, stendi la mano sul mare e dividilo, perché gli Israeliti entrino nel mare all'asciutto" (vv. 15s). È a questo punto che le acque del mare si aprono, il popolo passa fra di esse incolume, gli Egiziani che lo inseguono vengono travolti. Il simbolismo è tragico e durissimo: le acque della vita per gli uni sono le acque della morte per gli altri. Mosè, il condottiero della fede che passa attraverso il mare, è il salvato dalle acque insieme al suo popolo. È allora che conosce il trionfo della fede: nella notte, fidando-

si ciecamente, senza vedere, si compie il passaggio regale, ed esplose dal suo cuore il cantico della riconoscenza, il cantico dei salvati (cf. Es 15).

Da allora in poi sarà quel che è stato in quella notte al Mar Rosso: l'uomo dell'intercessione e della responsabilità (cf. Es 17), l'uomo della Parola (cf. Es 19,3), colui che soffre per amore del suo popolo e per amore del suo Dio, in un continuo esodo vissuto nella speranza verso la terra della promessa di Dio. Ecco dunque le caratteristiche di un autentico "leader" religioso, valide anche nella società secolare: chiamato da Dio, deve rispondere con una fede totale, amando il suo popolo e ascoltandolo, dicendo sempre le parole di Dio a tutti, senza paura. Un uomo libero e coraggioso, che coniuga l'autorità con la disponibilità ad ascoltare tutti, che è pronto al dialogo e obbedisce però a quanto Dio richiede da lui.

Sacro, pietra dello scandalo del nostro tempo

di Sergio Manghi

Io sono sempre più scandalizzato dalla mancanza di senso del sacro nei miei contemporanei

Pier Paolo Pasolini

In ogni credente c'è un non credente, e in ogni non credente c'è un credente

Enzo Bianchi

Premessa

Queste riflessioni nascono da una traccia per una conversazione.¹ Nel tradurle in un testo pubblicabile le ho risistemate, ma senza privarle dello schematismo proprio di una traccia, per conservarne il carattere di appunti finalizzati a promuovere un confronto. Un confronto - aggiungo - nell'ambito di una cornice di senso che assuma il cosiddetto *ritorno del sacro* nella società contemporanea come *pietra dello scandalo*. Ovvero come "inciam-

po" che ci costringe - volendo - a formulare domande all'altezza delle sfide del nostro tempo. Al di là, o forse ancor prima al di qua, della canonica distinzione tra credenti e non credenti.

Il cosiddetto ritorno del sacro

Le fenomenologie di *ritorno del sacro* che potremmo richiamare sono molto numerose, ben al di là delle manifestazioni che usiamo definire in senso stretto religiose. Ma per cominciare, e giusto per aver presente l'ordine di grandezza dei fenomeni di cui stiamo parlando, limitiamoci qui a due vistosi macroesempi tratti dal mondo delle

¹ Relazione al Seminario "Quali spiritualità per il terzo millennio?", promosso dalla rivista *Uni-Versum*, Parma, 29.10.2011.

religioni. Il primo è l'accendersi fulmineo e il dilagare dell'orgoglio islamico in vaste parti del globo: chi l'avrebbe detto, appena un quarto di secolo fa, quando il grande antagonista planetario dell'egemonia occidentale era il comunismo ateistico, e quando all'interno della tradizione occidentale si dava per lo più come ovvio l'avanzare della cosiddetta *secolarizzazione*? L'altro macroesempio, precedente al primo (e senza il quale neanche il primo, penso, sarebbe del tutto comprensibile), è l'inatteso assurdo di una figura religiosa – Giovanni Paolo II – a primo leader planetario significativamente riconosciuto, al di là delle confessioni e delle culture: chi l'avrebbe detto, al chiudersi del secolo che più di ogni altro ha affidato i suoi destini all'autonomia della politica, alla razionalità "disincantata" della scienza e alle virtù risolutive della tecnica?

Ci possono essere naturalmente vari modi di raccontare questo inatteso *ritorno del sacro*. Qui per favorire la discussione ne metto a confronto schematicamente due, che si distinguono a seconda di come raffigurano un conflitto per noi cruciale: il conflitto tra il plurimillenario dominio del sacro e i movimenti sociali e culturali di razionalizzazione del mondo emersi appena un pugno di secoli fa: scienza, tecnica, politica. Questo conflitto, in breve, prendendo a prestito la teoria dei

giochi, può essere descritto come un gioco-duello a somma nulla, oppure come un gioco-duello a somma non nulla, nel quale insieme si vince e insieme si perde.

Nel primo racconto, di gran lunga il più diffuso (trasversalmente a credenti e non credenti), vale la logica dell'*aut aut*. O sacralizzazione o razionalizzazione. O reincidentamento o disincanto. Ciascuno dei due movimenti è pensato come autocostruito, autoreferenziale, indipendente dall'altro. Il *ritorno del sacro* è allora il ri-avanzare di un movimento che in precedenza era arretrato, come in un braccio di ferro. Passaggio dalla difesa all'attacco. Ri-colonizzazione di territori prima perduti.

Nel secondo racconto, decisamente minoritario, vale piuttosto la logica dell'*et et*. Una logica di relazione, unitariamente oppositivo/complementare, per dirla con Edgar Morin. Dove l'un movimento abita e nutre l'altro, al quale si oppone, e insieme lo vincola, venendone a propria volta vincolato. Una logica di *doppio vincolo*, nel senso attribuito al termine da Gregory Bateson (e per lo più, aggiungo, erroneamente interpretato in termini patogeni, misconoscendone le valenze generative, innovative, creative, che qui vorrei viceversa fossero presenti).

L'espressione *ritorno del sacro*, che pure continueremo a usare, è a rigo-

re in questo caso un'espressione impropria. In quanto il sacro, da questa angolazione, non è mai "arretrato" – né mai se ne andrà, nel bene come nel male, finché sulla terra ci saranno esseri umani. Ha semmai cambiato forma, modi e strategie, per così dire... Ma a questo punto, per poter proseguire, è necessaria una duplice precisazione circa quel che intendo qui per "sacro", precisazione che svilupperò nei due paragrafi successivi a questo:

- il senso del sacro non va confuso con il credere nell'esistenza di Dio, con l'aderire a un credo in senso stretto religioso, con le spiegazioni soprannaturaliste dei fenomeni osservabili;
- non sto attribuendo all'idea di sacro una connotazione *a priori* univocamente positiva né univocamente negativa, quanto postulando la ineludibilità della nostra *relazione* con il sacro, che ci si consideri o meno (che ci si creda o meno) credenti; sarà piuttosto tale *relazione* a poter essere definita come positiva o negativa, ovvero: come rigenerativa o degenerativa per le nostre esistenze e coesistenze.

Il senso del sacro e (è) il senso del noi

Come mostrano gli studi straordinari di René Girard (richiamo qui solo Girard, 1983, 2011), la distinzione tra il senso del sacro e il credere in Dio è

nata solo negli ultimi secoli della nostra storia. Durante i decimillenni precedenti (ricordiamo che i reperti di civiltà complesse ritrovati finora risalgono a 40-50.000 anni fa, e che Neanderthal, estintosi intorno a 35.000 anni fa, probabilmente praticava la sepoltura dei morti), questa distinzione semplicemente *non si dava*, nella vita quotidiana delle comunità umane. E non si dava, con essa, quella distinzione/lotta tra fede e dubbio, tra fede e religione, tra religione e ragione, che marca il nostro tempo in profondità come nessun altro prima.

Marx aveva mostrato genialmente come il senso comune del suo tempo (quella che egli definiva ideologia, o falsa coscienza) si autoilludesse che l'*homo œconomicus*, figura particolare della neonata società capitalistica (il *borghese*), coincidesse con l'essenza dell'uomo *tout court* (né questo autoinganno è venuto meno, peraltro: la credenza feticistica nella cosiddetta "economia" come fondamento ultimo delle nostre relazioni è oggi più fiorente che mai, anche tra i marxisti, complice peraltro in parte lo stesso Marx, ma non è questo il nostro tema).

Ebbene, qualcosa di analogo alla "demistificazione" marxiana dell'economicismo ritengo sia ancora largamente da fare con quel senso comune contemporaneo che assume ingenuamente la coincidenza di signifi-

cato tra senso del sacro e credenza in Dio. Finendo per far coincidere l'esperienza del credere in Dio, da un lato, con l'esclusiva della relazione con il sacro, e l'esperienza del non credere, dall'altro, con l'esenzone "disincantata" dalla relazione con il sacro. E proiettando poi ingenuamente sull'intera storia umana questa problematica tutta nostra.

Senonché, le religioni primitive, arcaiche, antiche, non erano affatto fondate sul credere o meno nell'esistenza degli dèi. Anche quando questa credenza c'era (Zeus, Atena...), a sua volta si basava su una credenza ancor più essenziale. Una credenza totalmente inconsapevole di essere "credenza", e dunque non "credenza" nel senso che intendiamo usualmente noi, figli (figli neonati) non solo del sacro ma *anche* del dubbio, della ragione e della libertà, ma nel senso della pervasione incantata, totalizzante e cieca, non riflessivamente "pensata". Sentimento immediato di appartenenza a un tutto comunitario-naturale, a un *noi* molto protettivo e al contempo rigidamente obbligante, di cui anche gli dèi (quando c'erano) erano a loro volta parte: tanto che si poteva presumere di poterne leggere i pensieri e influenzarne con le giuste tecnologie cerimoniali le intenzioni.

Questa adesione immediata a un *noi* pervasivo era il senso del sacro. Fonte del senso *comune*. Fonte di *ogni*

senso, come Durkheim aveva intuito. Il senso del sacro non era in altre parole una opzione *gnoseologica* tra altre, alla quale le capacità genericamente simboliche degli esseri umani potevano accedere o meno, volendo spiegarsi il mondo. Il sacro *era* il simbolico stesso. Quel che chiamiamo cultura. Condizione di possibilità di ogni significato dell'esperienza. E prima di tutto: *dell'esperienza interattiva quotidiana*, ovvero dei conflitti e delle possibilità che sono iscritti, nel bene come nel male, in ogni momento della vita relazionale degli esseri umani. Il sacro era condizione di possibilità della sopravvivenza comunitaria. La quale non scaturiva, checché ne pensino i numerosissimi seguaci del darwinismo economicistico-utilitarista, dalla lotta per la sopravvivenza tra individui mossi da sano egoismo (cioè da *borghesi*, per dirla con Marx), ma da un radicale collettivismo, per così dire (sano o insano, non è dato sapere a priori).

Il sacro rispondeva a una necessità vitale, in senso propriamente evolucionistico, beninteso – ancorché di un evolucionismo non-ortodosso, attento al valore di sopravvivenza del *noi*, e di un *noi* non biologico ma immediatamente bio-culturale, bio-storico, bio-sociale. La necessità alla quale il sacro rispondeva efficacemente era la necessità di *coesione sociale*: requisito senza il quale quelle creature affet-

tivamente instabili, intensamente de-consideranti, spontaneamente visionarie e radicalmente dipendenti le une dalle altre che eravamo (e siamo) noi creature umane, non sarebbero semplicemente sopravvissute. Senza coesione sociale, ovvero senza il sacro, le nostre comunità si sarebbero disgregate per il prevalere delle reciprocità negative, violente, su quelle positive, generative (v. Tomelleri, Doni, 2010).

Ecco il punto, che nessuno come Girard, ritengo, ha posto magistralmente in luce: il sacro è fin dalle origini dell'umanità la risposta più efficace e intelligente emersa a fronte della minaccia di violenza disgregatrice. A fronte cioè delle spirali di reciprocità negative che, indebolendosi la coesione sociale, minacciavano di intensificarsi fino a disgregare la comunità, e con essa il senso, ogni possibile senso: "Le religioni arcaiche non sono semplicemente spiegazioni sbagliate dell'universo. Esse hanno sempre avuto da fare cose più urgenti che soddisfare la pigra curiosità dell'uomo. Avevano il compito di mantenere la pace" (Girard, 2011, p. 25).

In questo brano Girard spiazza in un colpo solo due stereotipi oggi molto diffusi intorno alla religione: lo stereotipo della sua funzione gnoseologica oscurantista (dare "spiegazioni sbagliate dell'universo"), e lo stereotipo della sua intrinseca intenzionalità so-

praffattoria: le religioni come promotrici di violenza. Certo, gli esseri umani hanno molto spesso giustificato le loro violenze, anche quelle più criminose, con argomentazioni religiose. E per realizzare il compito stesso di pacificare, inoltre, le religioni si sono avvalse anche di mezzi violenti, quale il sacrificio di vittime innocenti, come cercherò di dire nel prossimo paragrafo. Ma questi mezzi non furono creati dal nulla, per mano delle religioni stesse: "erano stati messi a disposizione, più o meno pronti all'uso, dall'evoluzione delle relazioni umane" (ivi). E tra le nostre violenze e le giustificazioni discorsive con cui le motiviamo non c'è una relazione banalmente univoca.

È dalla violenza potenziale inscritta nelle nostre reciprocità quotidiane, che dobbiamo saper ripartire, per comprendere, nel bene come nel male, il senso del sacro. Cercare l'*origine* della violenza nelle religioni è distogliere lo sguardo frettolosamente dalle *nostre* violenze. È espellere proiettivamente le nostre violenze all'esterno, facendo di "cause" indipendenti da noi – come la religione, appunto: ma la stessa cosa si fa anche con altre astrazioni, come "capitalismo", "comunismo", ecc. – il classico capro espiatorio esplicativo: "La violenza che vorremmo attribuire alla religione è in realtà la nostra stessa violenza, e dobbiamo affrontarla direttamente" (ivi).

Il sacro, tra violenza e coesione sociale

Non è facile, per noi moderni, intravedere la straordinaria, antichissima intelligenza inconsapevole del *noi*, alla cui sofisticata creatività pure dobbiamo la nostra stessa esistenza. Non è facile, semplicemente, perché noi moderni abbiamo per lo più idolatrato, sempre per dirla schematicamente, le virtù dell'io, del dubito e del cogito. Non limitandoci ad accoglierne le feconde valenze evolutive nella ben più vasta "danza" delle nostre reciprocità quotidiane, ma spingendoci fino a sacralizzarli, sebbene di fatto e non di nome (le vie del sacro sono davvero infinite e misteriose: e del resto, va da sé che abitudini plurimillinarie non si lasciano ingannare in appena un pugno di secoli...).

Non è facile più in generale, per noi moderni, intravedere che, a dispetto delle nostre idolatrie dell'ego, le coreografie relazionali di quelle danze, nelle quali siamo immersi, vengono *prima*, come scrive Bateson (sia consentito rinviare a Manghi, 2004, cap. 2). E non è facile, pertanto, intravedere che "danziamo" le nostre esistenze e coesistenze, da sempre, a mezza via tra circoli virtuosi e circoli viziosi, mossi da desideri doppiovincolanti, trascinati gli uni dagli altri in vicende meravigliose e terribili che siamo noi

stessi a co-pilotare momento per momento, per vie largamente inconsapevoli, tra slanci rigenerativi e crisi autodistruttive.

A lungo, per stabilizzare le nostre vertiginose circolarità interattive, ci siamo affidati a pratiche sociali intensamente condivise, ripetitive e rassicuranti, simbolicamente saturanti, capaci di fornire un sentimento immediato di appartenenza al *noi* comunitario, realizzate attraverso gesti compiuti secondo precise regole cerimoniali, custodite da un "officiante". Dove anche la parola, e con essa il pensiero, era immediatamente, efficacemente, gesto (come del resto nel latino della messa cattolica fino al Concilio Vaticano II, per la gran parte dei credenti/praticanti).

Al cuore pulsante di queste pratiche stabilizzatrici stava il rito sacrificale. Nel corso del quale la potenza distruttiva che minacciava di disgregare la comunità veniva espulsa, purificata e reimpressa catarticamente nella comunità stessa sotto forma di potenza benefica, pacificante. Sacrificata/sacralizzata. Una dose omeopatica di violenza, quale quella sacrificale, pacificava il corpo sociale infiebrato, attraversato da una violenza endemica ben maggiore, avvertita come minacciosamente distruttiva.

Il dispositivo del capro espiatorio è insomma la fonte più efficace della co-

esione sociale. In varie forme, lo è già per numerose specie non-umane (che ovviamente non discettano di sacro e profano, né di innocenza o meno della vittima). Nell'esperienza umana, per dirla qui sbrigativamente, le religioni si avvalgono di questa sofisticata potenzialità ordinatrice e la routinizzano, la organizzano ritualmente, arricchendola in seguito, nel tempo, di prestazioni discorsive via via più complesse – mitologie, teologie, dottrine, ecc. – capaci di giustificare il “sacrificio necessario”.

In sintesi: la nostra coesione sociale, condizione della nostra sopravvivenza, della nostra evoluzione, della nostra multiforme, straordinaria civilizzazione, poggia fin dalle origini sull'esclusione sociale. Come insegna appunto Girard: il sacro poggia sulla violenza. Una violenza “omeopatica” in grado di trasformare il disordine in nuovo ordine sociale. Una violenza alternativa a una violenza ben più minacciosa e disgregatrice.

A un certo punto della nostra lunga storia, come cercherò di dire nell'ultimo paragrafo, abbiamo intravisto il tributo di sangue che da sempre abbiamo pagato al mantenimento delle nostre stabilità psichiche e sociali, e abbiamo iniziato a ritenerlo inaccettabile. Abbiamo intravisto l'irriducibilità del sacro a un principio di senso univocamente positivo. E abbiamo persino creduto che la soluzione al problema del-

la violenza fosse a quel punto disfarsi del sacro (persino violentemente: promesse plurimillinarie non si lasciano ingannare facilmente...)

Ma se la funzione vitale propria del sacro, come dicevamo, era quella di fornire coesione e senso collettivamente condiviso, il progetto di disfarsene (da neonati della ragione, del dubbio e della politica) non poteva che produrre l'opposto: frammentazione del tessuto sociale e “liquefazione” del senso *comune*. E non è forse in questo tipo di processi che siamo immersi nel nostro tempo? Individualizzazione spinta fino all'idolatria dell'ego, esplosione e scacco dei desideri individualizzati (sempre più premiati/frustrati/premiati/ecc. da mezzi tecnici potenti e sofisticati), violenze diffuse di vario genere... E ancora: proliferazione di neo-appartenenze securitarie separate, chiuse verso il contesto sociale più ampio, che per auto-comprendersi ricorrono a narrazioni autoreferenziali, auto-sacralizzanti: etnocentriche, antagonistico-politiche, mediatico-sportive, integralistico-religiose. E come dobbiamo interpretare i mezzi tecnici sempre più potenti a cui ricorriamo per conservare/ricostituire l'ordine minacciato? Che cosa deve ancora avvenire, dopo Hiroshima, Chernobyl e Fukushima, per farci aprire gli occhi sulla nostra disperata sacralizzazione della Tecnica?

Non sarà, chiediamoci, che insieme alla violenza del sacro abbiamo rischiato di buttare – come con la proverbiale acqua sporca – anche il “bambino” della sua potenzialità coesiva? E che per questo, tale potenzialità coesiva rischia d’imbarbarirsi nelle forme ora richiamate? Non dovremo ripartire allora da qui, dalla diffusa malcomprensione dell’umana *necessità del sacro*, per metterci all’altezza delle sfide del presente? Non dovremo assumere il cosiddetto *ritorno del sacro* – per riprendere il titolo di queste note – come *pietra dello scandalo* del nostro tempo?

La pietra dello scandalo (divagazione epistemologica)

La metafora biblica della pietra dello scandalo (*skandalon*) è più ricca e interessante di quanto non supponga l’uso generico che se ne fa comunemente. Proviamo a pensarla così, in chiave epistemologica: la pietra dello scandalo è l’evento-sfida su cui si inciampa e si reinciampa ripetutamente, ciclicamente. Come nella freudiana “coazione a ripetere”.

Si torna a inciampare lì perché si è creduto troppo facilmente di averci già fatto i conti. Di aver “liquidato” l’inciampo (“liquidare”: metafora a mezza via tra il finanziario e il violento, è bene annotare; come anche “fare i con-

ti”, del resto). Ma si torna a inciampare lì, anche e soprattutto, perché ci si era rappresentati – ci si rappresenta – la pietra-inciampo come *là fuori*, posta da altri e da altro rispetto a noi. Misconoscendo così il desiderio irresistibile che ci *chiama* a tornare, ciclicamente, sul luogo della presunta “liquidazione”. Sul canonico luogo del delitto. Del duello che si credeva concluso. Del gioco che si era creduto a somma nulla. Misconoscendo in altre parole l’acuto sentimento di *mancanza* che ciclicamente, pressoché fatalmente, rinnovava l’appuntamento con l’evento-sfida. Come nell’alcolista “batesoniano” che si crede “guarito” e torna a bere un goccio per dimostrare a se stesso di aver fatto i conti con il suo passato. Con l’esito disastroso che sappiamo.

È la certezza inconscia di ritrovare il duellante ancora lì ad attendere, vivo e vitale, che porta a reinciampare. La pietra dello scandalo, così descritta, è insomma *al tempo stesso* l’ostacolo più avversato e il limite – l’*altro* – febbrilmente cercato con il quale relazionarsi per sentirsi esistere. Sentirsi visti. Darsi un contorno, e allo stesso tempo un orizzonte. Un’identità, come si dice. Un’identità che si rivela in questo modo dipendere paradossalmente dalla sua stessa negazione: “si rivela”, beninteso, qualora si sia disposti ad accogliere tutta intera questa paradosalità, rinunciando all’illusione che

sia possibile “liquidarla”. All’illusione, per venire al sacro, che il movimento di sacralizzazione del mondo e il movimento opposto di desacralizzazione sia un gioco-duello a somma nulla, dal quale solo uno dei due uscirà vivo.

Infine: quale relazione con il sacro?

Infine, di nuovo con riconoscenza verso René Girard, per la sua capacità di farci ripensare il sacro: il movimento di desacralizzazione (secolarizzazione) altro non è che l’insieme dei processi sociali e simbolici da cui è scaturita la consapevolezza che il cuore profondo del sacro portava il marchio di sangue della vittima sacrificale; processi di lungo periodo, che in chiave testuale hanno trovato la loro prima compiutezza nel racconto evangelico della Passione. Nel quale per la prima volta il sacrificio in atto è raccontato con cruda verità, senza gli abbellimenti narrativi che per millenni ne avevano celebrato e giustificato la missione salvifica.

Il racconto della Passione sconvolge l’ordine simbolico arcaico in quanto non parla la lingua dei vincitori ma quello della vittima. Una vittima, più precisamente, che non accetta di pacificare le violenze sociali in atto con il proprio sangue ma rivela con razionalissima lucidità “decostruttiva” la vio-

lenza delle modalità adottate per questa pacificazione. Una vittima che non risponde alla violenza con la vendetta ma mostra la possibilità di altre vie per ricomporre le reciprocità negative (*non sacrifici, ma misericordia*). Una vittima, infine, che non accusa i suoi nemici di agire per consapevole malvagità ma ne pone in luce piuttosto l’inconsapevolezza (“Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno”): che pone razionalmente in luce, in altre parole (proto-freudiane), l’adesione immediata e irriflessa alle pratiche sacro-sociali cui essi stanno obbedendo, quelle pratiche che da sempre (*fin dalla fondazione del mondo*: verso di Matteo, 13, 35; v. Girard, 1983) hanno ripristinato la coesione sociale dopo le crisi che l’avevano disgregata o minacciosamente incrinata.

È nel solco di questa rivelazione, di questo racconto letteralmente *dis-sacrante*, che ha cominciato a prender corpo un’immagine del sacro, diciamo così, non univocamente positiva. Che ha cominciato a prender corpo la distinzione tra il sacro e la fede in Dio, consapevole di essere una fede. E che hanno cominciato a prender corpo le distinzioni tra fede e dubbio, tra libertà e obbedienza, tra credenti e non credenti – distinzioni che non a caso si sono sviluppate con forza soltanto in contesti socio-culturali influenzati dalla religiosità ebraico-cristiana.

Ma l'emergere alla coscienza umana del lato oscuro del sacro, del suo nesso originario con la violenza su vittime innocenti, non ha aperto la via, come in tanti hanno creduto nel corso della modernità, alla possibile "liquidazione" del sacro – nel duplice significato del "liquidare" già richiamato: sopprimere e monetizzare. Quando si è intrapresa questa via ci si è trovata fra le mani paradossalmente, non a caso, la sacralizzazione della Ragione e della Tecnica, del Partito e dello Stato, del Denaro e del Mercato – con i relativi nemici ricondotti a capri espiatori. E non a caso, chi ha creduto ciecamente in questa via, ha trovato assai "inatteso" il *ritorno del sacro* evocato all'inizio di queste note.

D'altra parte, chi si è limitato a salutare euforicamente questo *ritorno del sacro* sottovalutando il potenziale di violenza che il sacro porta in seno (*fin dalla fondazione del mondo*), si è trovato a promuovere o assecondare collusivamente fondamentalismi, integralismi, bigottismi – anche qui, con i relativi capri espiatori.

Lo svelamento evangelico della violenza insita nel dispositivo pacificatore del capro espiatorio, uno svelamento entrato ormai irreversibilmente nei nostri modi di guardare le nostre interazioni quotidiane, ci ha consentito di abbozzare nuove modalità – democratiche, tolleranti, fraterne –

per la composizione dei nostri conflitti. Ma siamo ancora appena agli inizi di questa ricerca. Di questa lotta affascinante quanto terribile. L'impossibilità di ricorrere inconsapevolmente (senza sapere quel che facciamo) all'antico collante sacrificale e alla sua giustificazione per via mitologica sta producendo con tutta evidenza un dilagare risentito delle reciprocità violente a ogni livello, micro e macrosociale, locale e planetario, poiché le modalità unificanti alternative finora abbozzate faticano a contenere – ed è un eufemismo – tale dilagare.

È quanto mai urgente, pertanto, che ci lasciamo interrogare in profondità dal cosiddetto "ritorno" contemporaneo del sacro, assumendolo come pietra dello scandalo del nostro tempo. Riconoscendo, prima di ogni cosa, quanto appena agli inizi siamo, credenti e non credenti insieme, nella comprensione delle potenzialità rigenerative del sacro, promotrici di legame sociale, così delle sue potenzialità disgregatrici, foriere di esclusione e violenza. Riconoscendo a un tempo l'incomprimibile necessità del sacro e la sua irriducibile ambivalenza. Riconoscendo, come dicevamo, che sacralizzazione e desacralizzazione stanno in una relazione doppiovincolante. In un gioco a somma non-nulla, nel quale entrambi vincono o entrambi perdono.

Il sacro, per dirla conclusivamen-

te con Girard, è come la fiamma del focolare. Non possiamo farne a meno. Tuttavia, se ci avviciniamo troppo accende i nostri animi fino a trascinarci nella furia dei fanatismi, dei bigottismi, dei fondamentalismi: da credenti o da non credenti poco importa. Allo stesso tempo, se ce ne allontaniamo troppo, nel nostro cuore scende un gelo che ci rende insensibili al legame sociale, al nostro esser parte di danze relazionali più grandi di noi: di nuovo, da credenti o da non credenti poco importa. O meglio: importa, eccome. Ma in un senso nuovo, che chiede di essere interrogato in profondità, senza precipitarsi an-

siosamente sulle risposte. Interrogato con fede e dubbio insieme. Credenti e non credenti insieme.

Riferimenti bibliografici minimi

Girard R. (1983), *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano.

Girard R. (2011), *Violenza e religione. Causa o effetto?*, a cura di Wolfgang Palaver, Raffaello Cortina, Milano.

Manghi S. (2004), *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina, Milano.

Tomelleri S., Doni M., a cura di, *Sociologie del sacro*, Morcelliana, Brescia.

Panikkar

di Ermis Segatti

L'opera di Raimundo Panikkar non è riassumibile in proposizioni semplici, ispirandosi a un pensiero complesso di riferimenti culturali nello spazio e nel tempo, sottoposto inoltre a un processo continuo di rivisitazione da parte dell'autore, spesso consegnata a interventi sparsi in ambiti plurimi di appartenenza. Intanto già la diversa forma assunta dal suo nome¹ sta a indicare una volontà di aderenza a differenti aree geografiche e mentali, come del resto appare dalle fasi iniziali della sua formazione culturale e religiosa.

Nato, infatti, da padre di fede hindu e da madre spagnola cattolica (1918) percorre con i suoi studi un ampio spettro di interessi, dalla chimica alla filosofia, alla teologia, alle religioni comparate, attraverso Spagna, Germania, Italia, e poi con sedi di insegnamento a Roma, Varanasi, Barcellona, Harvard, Santa Barbara.

La vastità di orizzonti suggerisce il paradigma del suo pensiero e il taglio teologico della sua riflessione su Dio

che da un lato ne evidenzia l'originalità e dall'altro esplicita e, talora, anticipa, molti percorsi della teologia indiana all'interno della quale il suo influsso fu ed è certamente rilevante. Contemporaneamente egli si è dimostrato sempre attento a interagire e a contendere con la tradizione del pensiero occidentale di cui possiede diretta e approfondita conoscenza: un pensiero teologico "che vuole essere conforme all'ispirazione indiana, ma non estraneo all'Occidente" come si esprime in un passaggio della prima opera che lo rese famoso.

È sintomatica, in questo senso, la sua attenzione all'ermeneutica, alle 'precomprensioni' del pensare in teologia. Opportuna mi pare in proposito l'analogia che un teologo contemporaneo, Francis Xavier D'Sa, peraltro un suo ammiratore, stabilisce tra la preoccupazione epistemologica di Panikkar e quella di Bernard G. F. Lonergan, sia pure tenendo conto degli esiti diversi della loro ricerca².

¹ Raymondo, Raimundo, Raymundo o Raimon.
Il Cristo sconosciuto dell'induismo, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 168

² Francis Xavier D'Sa è professore al De Nobili College di Pune (Maharashtra) e visiting Professor di Indologia all'Università di Innsbruck. Egli allude all'opera di Lonergan

Le precomprensioni fondamentali poste da Panikkar - nella sua ermeneutica diatopica - come preludio della sua interpretazione di Dio, quando si voglia stabilire una interrelazione tra Cristianesimo e Hinduismo e, più in generale, nell'ambito delle religioni e delle culture comparate, sono così sintetizzabili:

1. la formulazione della verità non si identifica mai con la verità stessa;
2. tuttavia, ciascuna formulazione culturale della verità è potenzialmente in connessione con le formulazioni di essa in altre culture;
3. la teologia per sua natura è logos, discorso; pertanto è potenzialmente sia relativa sotto il profilo culturale sia comunicativa, cioè dia-logos;
4. la realtà è essenzialmente olistica, non dualistica, trinitaria.

È proprio questa positiva relatività epistemologica e, in definitiva, ontologica di tutto ciò che attiene al mondo spirituale dell'uomo che consente alla teologia di Panikkar di svilupparsi in una altrettanto radicale dia-logicità. Differenze apparentemente inconciliabili, come tra Dio e mondo, tra soggetto e oggetto, tra religione e religioni possono offrire l'opportunità epo-

cale di un approccio all'insegna della reciproca complementarietà. Non l'"aut-aut" o il "né né", bensì il "non solo, ma anche" costituiscono il suo presupposto e la sua intuizione di fondo. La verità non è né una né plurima, non è una categoria quantificabile:

"Lasciatemelo dire ancora in gergo strettamente filosofico. Se riteniamo di esaurire col pensiero (think out, ausdenken) l'Eucaristia, la distruggiamo; se Dio, egli scompare; se un atomo, svanisce; se una persona, ci sfugge; se una pianta, noi non la comprendiamo. In altre parole, il pensiero ha un potere corrosivo; distrugge ciò che effettivamente penetra. Fin tanto che tocca la superficie di una cosa va tutto bene - la cosa ha ancora una sua profondità non attinta dal pensiero. Il prezzo del comprendere è che noi trasformiamo, assimiliamo, e pertanto cambiamo, assorbiamo e in definitiva distruggiamo la cosa compresa, rendendola un oggetto, un concetto, una concezione concepita dal nostro pensiero... Davvero noi non possiamo capire fino in fondo (think through, nel senso di capire in modo esaustivo) l'Eucaristia o Dio o un atomo, una persona o una pianta ..."

(...) "Il fondamento del pluralismo implica il riconoscimento di una debolezza, non nel nostro spirito - quasi che se fossimo più intelligenti noi potremmo pervenire a una singola verità teoretica intorno alla quale tutti

(specificamente a Insight: A Study of Human Understanding, Philosophical Library, New York, London 1973) nel suo saggio The Notion of God, in Intercultural Challenge of Raimon Panikkar, volume miscellaneo curato da J. Soares-Prabhu, Orbis Books, New York 1996, pp. 22-45.

noi umani dovremmo essere unanimi -, ma nella natura della realtà, vale a dire sia nella natura del nostro potere di comprendere sia nelle cose in se stesse... Il pluralismo non è la mera giustificazione di una pluralità di opinioni, ma la presa d'atto che il reale è più che la somma delle opinioni possibili...

In parole povere, ho detto che nessun gruppo, nessuna verità, nessuna società, ideologia o religione può avere la pretesa assoluta sull'Uomo, perché l'Uomo è sempre elusivo, non esaurito, non definito, infinito - sempre in fieri, in itinere, pellegrino - come l'intera realtà nella quale l'Uomo è un partecipante attivo. È questa libera e attiva partecipazione, e appunto solo partecipazione, che rende le nostre vite degne di essere vissute..."

Tutta la realtà, del resto, è per Panikkar simbolo dell'oltre-da-sé poiché nella sua radice ultima è inesprimibile. Pertanto è solo alludibile o esprimibile, appunto, per il tramite di miti e di simboli.

Nei suoi confronti a stento si attinse un orizzonte approssimativo, ma nel suo complesso e in definitiva la realtà rimane inesausta, anche quando si ricorre al linguaggio dei miti e dei simboli.

Analogamente, la fede è caratterizzata da una apertura esistenziale all'Assoluto che trova poi la sua ma-

nifestazione fenomenica nelle credenze. Ma l'universo della fede deve essere distinto dall'universo delle credenze. Il Divino può essere attinto dalla fede, i suoi ingressi (le credenze) sono molteplici e ne rappresentano unicamente il lato simbolico.

Così avviene che l'umanità produca molti miti della realtà e dell'Assoluto a seconda dei suoi cultori. Vero e falso si concepiscono solo all'interno di ciascun mito. Altrettanto si deve affermare delle rispettive filosofie e teologie.

Dio, dunque, è concepito diversamente a seconda dei miti nei quali è inserito nello spazio e nel tempo delle varie culture. Tre ne sono le manifestazioni principali con i miti corrispondenti: 1) Dio cosmico, 2) Dio storico, 3) Dio globale. Di quest'ultima dimensione Raimundo Panikkar vuole essere interprete e fautore in virtù di un pensiero teologico olistico, che conservando gli aspetti validi dei due precedenti grandi miti su Dio, ne depuri la confusione insita nella visione del primo e la attitudine alla eccessiva razionalità analitica del secondo. La sua teologia è definita perciò theanthropocosmica.

La sua indagine si confronta certo con l'interpretazione dell'Advaita (non dualismo) nella sistemazione di Sankara, di Ramanuja e di altri pensatori, ma li ritiene insoddisfacenti sotto il profilo esegetico, perciò ripropone una lettura nuova delle Upanisad

e della possibilità di rinvenire in esse il filo rosso di quella rivelazione universale che compete alla proclamazione giovannea del Logos.

Infatti, l'affermazione più originale e provocatoria dell'indagine teologica di Panikkar fu a suo tempo proposta, contestuale a un confronto di ampio respiro fra la tradizione cristiana e hindu, nel *The Myth of Pluralism: the Tower of Babel - A Meditation on Non-violence*, in *Cross Currents*, dedicated to Panikkar at Santa Barbara, Mercy College, XXIX, 2, New York, 1979, pp. 225-226.

In quest'opera l'autore suggeriva la sua ardita tesi cristologica a conclusione di una ennesima reinterpretazione della epocale pietra di inciampo per il Cristianesimo costituita dall'Advaita vedantico. Qui tuttavia si trattava di un riferimento puntuale e impegnativo al testo canonico fondamentale di tale tradizione. In tale testo egli riteneva di poter dimostrare che vi fosse adombrata - in termini fino ad allora mai così apertamente esplicitati e per così dire reconditi - la presenza del Logos, sotto il nome di Isvara con gli attributi che la tradizione religiosa hindu progressivamente gli era venuta assegnando. Si tratta di una divinità che non appare subito nella tradizione vedica, ma solo a un certo punto della sua evoluzione, soprattutto sotto l'influenza delle scuole devozionali della bhakti:

“Se il Brahman è la realtà ultima, sul piano metafisico, Içvara è anch'esso tale, sul piano devozionale”.

Un ulteriore passo lo compiono le Upanisad che scorgono in Isvara l'aspetto personale di Dio, Dio in quanto relazionato all'esterno di sé, rivelazione di Dio che proviene dalle 'insondabili viscere di Brahman', responsabile della creazione, sorgente dell'anelito verso Dio insito nelle creature, colui che si manifesta nelle varie 'discese' (avatara) divine dentro la storia dell'uomo.

Panikkar ritiene di aver scoperto tutto ciò in un testo del Brahma Sutra I, 1, 2. Dunque, all'interno stesso di un documento fondamentale della Sruti hindu - secondo Panikkar addirittura nel suo documento centrale - si troverebbe l'esplicita allusione a quella dimensione dell'Assoluto che, come più volte si è visto, da sempre costituisce la crux exegetica del raffronto tra concezione biblica di Dio e visione hinduista: la prima, inattingibile, l'aseità; l'altra invece proiettata nella realtà e alludente implicitamente - così egli ritiene - al Logos.

Per giungere a questa conclusione Panikkar passa attraverso una puntuale analisi del testo e una critica della tradizione interpretativa - che qui evidentemente non si può riferire nella sua complessità - la quale lo induce a sostenere, appunto, che la concezione di Isvara presente nelle Upanisad

manifesterebbe il Cristo 'ancora sconosciuto' all'Hinduismo e nell'Hinduismo, ma altrettanto ignoto al Cristianesimo che non avrebbe a sua volta tenuto in debito conto tale orizzonte della rivelazione:

"Mi permetto, ora, di tentare una nuova lettura del Brahma sutra I, 1, 2 che non sia estranea alla tradizione cristiana e che, al tempo stesso, non si allontani dal significato testuale. Vorrei però che il lettore leggesse quanto segue con mente vergine, libera da pregiudizi. Non abbiamo a che vedere con concetti cristallizzati o con sistemi filosofici compiuti, ma con realtà viventi, che i concetti esprimono in maniera più o meno adeguata.

Quello da cui tutte le cose procedono e a cui tutte ritornano e per cui tutte le cose sono (sostenute nel loro essere), è Dio, ma prima e per sé, non una divinità silenziosa, un inaccessibile Brahman, e nemmeno Dio Padre, sorgente di ogni Divinità, ma il vero Içvara, Dio-Figlio, il Logos, il Cristo...

Lo Içvara del nostro commento ... sembra orientarci verso quello che vorremmo chiamare il Mistero di Cristo, in quanto essere unico, nella sua esistenza e nella sua essenza e pertanto uguale a Dio...

Abbiamo semplicemente voluto mostrare come egli (Içvara) risponda ai requisiti del testo e dia una risposta risolutiva alle antinomie che la specu-

lazione indiana ha veduto in lui. Il nostro Içvara rimane, ciò nondimeno, misterioso e paradossale. Per essere accettato richiede 'fede', non intesa come cieca credulità, ma come Dio, Signore, l'Assoluto nella sua manifestazione personificata. Nella tradizione Advaita questa manifestazione farebbe ancora e pur sempre parte della dimensione apparente, fenomenica e, dunque, non definitivamente pertinente alla definizione dell'Assoluto stesso". Il tentativo di Panikkar consisterebbe dunque nel dimostrare, col ricorso alle fonti vediche, che tale interpretazione non sarebbe incontestabile.

Scrittura rivelata (letteralmente: 'cosa udita') forma superiore di conoscenza, proprio perché Egli è un Dio vivente e non una semplice ipotesi mentale astratta".

L'esegesi di Panikkar sviluppa le sue premesse metodologiche e investe prima di tutto la cristologia, ma ovviamente anche la visione di Dio e della Trinità, e comunque rappresenta un riferimento solo preliminare in quanto le sue implicanze vengono poi enunciate nel corso delle successive opere.

Infatti, nella prima edizione del libro sopra citato la tendenza di fondo del suo pensiero lo portava a riaffermare, sia pure in modo originale, la tesi del compimento dell'Hinduismo nel Cristianesimo, nel senso che la rivelazione definitiva di ciò a cui alludo-

no le Upanisad con il nome di Isvara si compirebbe nel Logos cristiano poiché solo il Logos stabilisce un vero legame tra Dio e mondo, mentre Isvara non potrebbe ancora risolvere in modo soddisfacente tale relazione poiché – almeno nella interpretazione classica di Sankara e di Ramanuja - conserverebbe elementi di irrealtà tali che non gli consentirebbero di svolgere un autentico ruolo di mediazione: in Sankara sarebbe infatti troppo fortemente affermata l'aseità di Brahman e in Ramanuja la sua identificazione negli attributi e nelle varie personificazioni.

Nelle espressioni più recenti l'accento del suo pensiero pare piuttosto voler rimarcare il principio della quasi-equidistanza e della quasi-paritetica complementarità tra Cristianesimo e Hinduismo come, in generale, tra le grandi tradizioni religiose dell'umanità. Ciò del resto era già implicito e potenzialmente percepibile nelle premesse epistemologiche.

Dio è dunque Dio per tutti e non soltanto chiuso in una credenza; Cristo è universalmente presente e non solo idolo privato o avatara a beneficio dei cristiani. In Gesù si rivela la pienezza della divinità in forma corporale, ma Gesù non è confinabile nelle credenze storiche del Cristianesimo, poiché esse sono da Lui trascese nella sua natura e nel suo operare in quanto Logos, così come sono trascese le esperienze individuali di Gesù nelle singole coscienze

cristiane. Cristo in qualche modo è sottratto all'esclusivismo temporale della tradizione cristiana e restituito alla universalità del Logos prima che il tempo fosse. E' questa dimensione del Cristo che consentirebbe di superare l'impostazione inadempiente della ricerca storica su Gesù tipica della teologia occidentale, impregnata di storicismo:

“Il Cristianesimo come Cristo pleoma non integra nulla poiché tutto ciò che è già è integrato in Cristo in un modo o nell'altro. Non integriamo idee, atteggiamenti, principi, ma solamente spieghiamo, sviluppiamo, incrementiamo la Realtà cristiana. L'integrazione non può essere una crescita per giustapposizione o per introduzione di qualcosa di completamente nuovo, vale a dire di elementi estranei e sconnessi, ma è un arricchimento organico, una nuova sintesi, un ricupero o una riscoperta (o redenzione) di frammenti di verità - e perciò Cristiani, per definizione, se Cristianesimo è la verità totale - che divengono 'incorporati' nel Corpo Mistico in crescita.

Lo spirito occidentale educato allo storicismo ha assunto le coordinate storico-temporali come punto centrale di riferimento per rispondere alla domanda su chi è Gesù, ben consapevole, tuttavia, che questa risposta non è sufficiente. Se Gesù Cristo fosse, in effetti, solo ciò che le coordinate spazio-temporali consentono, nessun cristiano potrebb-

be parlare della presenza reale di Cristo nei sacramenti né accettare che qualunque cosa facciamo a questi piccoli lo facciamo a 'lui' né che egli è l'ieri, l'oggi e il per sempre, e tantomeno ammettere che egli fosse prima di Abramo né dire alcunché del Cristo cosmico delle lettere di San Paolo, di molti passaggi di San Giovanni, del suo Prologo, ecc."

Ciò non implica, nella concezione di Panikkar, che la realtà storica di Cristo non abbia rilevanza, ma solo che - in accordo con il suo sistema di pensiero - tale rilevanza debba essere demitologizzata dall'inflessione imposta dalla cultura teologica occidentale che l'ha equivocamente orientata a un crescente processo di divinizzazione della sua presenza temporale-spaziale; mentre, invece, le vere coordinate della missione universale di Cristo si dovrebbero riportare oltre tali limiti e l'annuncio del Vangelo a sua volta non dovrebbe essere ricondotto necessariamente al Gesù storico, bensì a quel Gesù che già è presente (velatamente ma realmente) nelle grandi tradizioni religiose e spirituali dell'umanità. Conseguentemente, si può sostenere che il Gesù storico è indissolubilmente connesso con il Mistero ultimo solo per i cristiani; ma altrettanto si può dire - all'interno di diversi itinerari spirituali - per coloro che affidano le loro ultime speranze in Siva, Rama, Krisna, negli umanesimi e al limite nelle istanze ideali secolarizzate. Questo egli ritiene di poter soste-

nere non solo in base alle argomentazioni teoriche enunciate metodologicamente all'inizio, ma anche in virtù della personale esperienza che gli consentirebbe di cogliere 'dal di dentro' il senso ultimo di molteplici percorsi di fede.

Per l'Hinduismo la pietra di inciampo rimane pur sempre non tanto la non accettazione della mediazione del Logos, di cui si potrebbe trovare - come Panikkar è convinto di aver dimostrato - allusione e testimonianza significativa nelle Scritture della sua tradizione, ma piuttosto nella identificazione - tipica della fede cristiana - del Logos con il Cristo storico. Solo un salto qualitativo nel pensare teologico può permettere al credente hindù e alla tradizione cristiana di passare correttamente dal piano della temporalità storica a quello dell'Assoluto, dal piano del Divino-mediatore a quello dell'aseità di Dio.

Quale la soluzione dia-logica possibile?

Intanto l'affermazione che nella persona di Cristo si compie la rivelazione del suo nome 'che sta sopra ogni altro nome', per indicare che esiste una dimensione del mistero di Lui, il suo Supernome, nei confronti del quale non si deve pretendere alcun monopolio da parte delle credenze storiche.

Stabilire dei paragoni di priorità nel suo possesso significherebbe correre il rischio di scambiare categorie storiche con categorie trascendenti, significherebbe operare delle 'incursioni

culturali' dal terreno contingente della storia a quello trascendente dell'indicibile. L'esaltazione della salvezza ontologica operata da Cristo, in forza della quale tutte le tradizioni religiose sono misteriosamente orientate a Lui e da Lui. In tal modo si concilia dialogicamente la pretesa del Cristianesimo di confessare in Gesù l'unico salvatore e la affermata presenza di Lui 'già' nella tradizione hinduista e

altrove. L'esclusivismo non è legittimato né dalla storicità di Cristo né dalla sua sovratemporalità.

Il superamento dell'esclusivismo si manifesta anche nella sfera di quella che Panikkar chiama la visione cosmotheandrica: come è corretto affermare le diversità così è altrettanto corretto sottolineare l'unità olistica del reale sul fondamento dell'analogatum princeps della Trinità. La struttura trinitaria è principio unificante dell'intero universo (Dio, uomo, cosmo) nel senso che nulla è solo divino, solo umano o solo cosmico: "non c'è Dio senza Uomo e Mondo; non c'è Uomo senza Dio e Mondo; non c'è Mondo senza Dio e Uomo".

Il vertice della teologia di Panikkar non è tanto la cristologia quanto piuttosto la sua visione trinitaria, in sé e come percezione (olistica) della realtà tutta quanta che ha nella Trinità il suo modello e la sua ultima sorgente. In ogni cosa esiste una struttura trinitaria: la terza dimensione, oltre l'Uo-

mo e il Mondo, è il *mysterium conjunctionis* del reale.

In rapporto alle tre grandi esperienze religiose dell'umanità l'olismo si esprime attraverso una reinterpretazione della Trinità che scopre nel Buddhismo l'intuizione del Padre (realtà silente, nirvanica, apofatica, Sorgente), nel Cristianesimo il Figlio (Logos che si rivela personalisticamente nella storia e che si può definire anche Essere), nell'Hinduismo lo Spirito (visione Advaita e di riunificazione-ritorno nell'Assoluto della realtà). Il Padre, infatti, rappresenta l'al di là di ogni nome e a lui non può neppure essere attribuito l'essere. Egli è pura sorgente. Anche allo Spirito non si può attribuire nome poiché Egli è colui che ispira o, come viene detto nelle Upanisad, che l'Assoluto attrae a sé. Egli non parla, non è la parola. Egli è Spirito che ispira. È il fine e la consumazione.

Così il Cristo non può essere compreso se non quando si è ricevuto lo Spirito. La sua ispirazione guida alla via del silenzio, di cui sempre le Upanisad ci offrono l'esperienza, là dove si travalica la dimensione del molteplice e dell'apparente.

Il testo è ricavato da uno scritto più ampio: Ermis Segatti, *Tendenze nel rinnovamento teologico in India. La ricerca su Dio. II: I contemporanei*, in *Archivio Teologico Torinese*, anno 5 (1999), n. 2, pp.125-158

*A seguito del **Dossier sul Battesimo** che ha riempito il n. 226 de L'INVITO pubblichiamo in questo numero 227 tre interventi articolati di persone diventate adulte che ripensano alle scelte fatte dai loro genitori quando loro sono venuti al mondo, e un intervento di genitori che ripensano a questi trent'anni intercorsi da quella loro decisione.*

A proposito del Battesimo

di Sara Rauzi

Ho ancora presente le emozioni che mi hanno sommerso quando Mattia (mio fratello), 9 anni fa ha preso la decisione di chiedere il battesimo. Nonostante tutta una serie di riflessioni a cui noi sorelle avevamo partecipato, io non ero completamente d'accordo. Un po' forse a causa del fatto che avevo l'impressione che i dubbi e le perplessità che lui manifestava anche nella richiesta non avessero grandi possibilità di ottenere una reale risposta; un po' perché mi pareva una decisione più imposta dalle situazioni della vita che da una reale convinzione di quell'atto; un po' per la "copertura mediatica" che questo "evento" aveva avuto, direi quasi inevitabilmente, visto che comunque quella dei miei genitori di non battezzarci da neonati era stata una decisione che io ho sempre vissuto come politica, quantomeno in senso lato.

Ma soprattutto perché avevo l'impressione, magari irrazionale e immotivata, ma comunque molto forte, che

quella decisione ci avrebbe allontanate da Mattia, o in ogni caso poste su un piano diverso, se non inferiore. Un sentimento di avere qualcosa in meno di fronte alla comunità in cui ero cresciuta che fino ad allora non avevo mai percepito, tanto che da un momento all'altro e con terrore aspettavo che qualcuno mi chiedesse: "A quando il vostro turno?". Avevo l'impressione che il suo "Sì" fosse visto come il frutto di una riflessione adulta e matura, mentre il mio "No" fosse percepito ancora come quello di una persona immatura, in cerca della propria identità, ancora incapace di prendere una decisione definitiva e pensata.

Questa sensazione che, in qualche modo mi faceva sentire mancante di qualcosa mi faceva arrabbiare, perché, al contrario, in tutta la mia socializzazione avevo portato quasi con orgoglio questa mia "diversità" rispetto agli altri bambini prima, e adolescenti poi, che invece erano stati costretti a ricevere battesimo, comunione e cresima per una deci-

sione dei genitori e che per alcuni di loro era più una costrizione/obbligo sociale che una reale convinzione di fede, caricata di senso solo o in gran parte dal dono di un orologio o di un braccialetto o di altri regali/ricordo. Questa mia diversità, che mi portava anche ad andare a messa in un posto diverso da quello della parrocchia di Povo, dove abitavamo, che tutti i miei amici e compagni di classe frequentavano, non mi aveva impedito inoltre di integrarmi pienamente in questo gruppo di coetanei, di andare con loro nel campeggio organizzato dalla parrocchia, e quindi fortemente caratterizzato da una riflessione religiosa, e in seguito di diventare io stessa assistente per i bambini delle elementari del sobborgo/parrocchia.

Ci saranno stati sicuramente dei momenti di crisi, forse in concomitanza con gli eventi più importanti, comunione e cresima, dai quali io ero esclusa, ma sinceramente non me li ricordo.

Insomma nonostante alcune circostanze me lo ricordassero (per esempio quella dell'essere esclusa dalla distribuzione della comunione, nelle messe "normali", escludendo quella della comunità di san Francesco Saverio, dove anche i bambini partecipavano e partecipano anche oggi a questo momento seppur con delle ostie non consacrate) non mi sono mai sentita esclusa per questa mia diversità, libera anzi in ogni momento di dire la mia sia in senso positivo che nel criticare aspetti delle ritualità e della religione che non mi convin-

cevano e non mi convincono tutt'ora e di cogliere le contraddizioni a cui i miei amici erano sottoposti, loro malgrado.

Oggi, sono contenta di non apparire negli elenchi della CEI, ma sono anche contenta di essere riuscita a continuare a pormi delle domande sulla fede senza per questo negarla o averne la certezza, e forse è stato proprio questo mio stare dentro, ma non troppo, che mi ha aiutata a farlo in maniera serena e mai distruttiva.

Sono convinta dell'importanza di dare un senso, anche spirituale, alla propria vita, ma non sono del tutto sicura che questo senso stia solo, o meglio, nella religione (in tutte le sue forme).

Di certo la cecità della Chiesa istituzione gerarchica preoccupata ormai da troppo tempo più della quantità che della qualità, che non riesce più a dare un significato attuale a riti che fanno ormai parte del passato, che apprezza più la fede cieca e devota, che l'espressione di critiche costruttive di "cattolici adulti" in grado di pensare con la propria testa e di scegliere in piena libertà, non aiuta noi giovani, anche se in cerca di spiritualità, a porre la religione e la chiesa cattolica come punto di riferimento del nostro percorso personale.

Oggi, residente in Francia da ormai quasi quattro anni, mi rendo conto comunque del bisogno e dell'importanza di avere dei punti di riferimento che permettano ad ognuno di crearsi un senso di appartenenza a una comunità, società, o quant'altro. Qui in Fran-

cia, Paese laico per eccellenza, hanno trovato questi segni comuni, in quelli che loro chiamano “i valori della Repubblica”, Liberté, Egalité, Fraternité. Valori simbolo non solo della destra repubblicana e non, che più spesso li utilizza nel suo discorso politico, soprattutto quando si tratta di stigmatizzare comunità “estrane”, ma viventi in Francia, che fanno fatica, o negano l’assimilazionismo francese come sistema di integrazione degli immigrati, ma anche della sinistra socialista, forse un po’ più attenta alla giustizia sociale e all’eguaglianza, ma che ancora non si è resa conto che il problema sta proprio lì. Per anni la Francia ha fatto credere alle giovani generazioni, seconde generazioni di immigrati, e quindi francesi di cittadinanza, che questi valori permettessero a tutti, a prescindere da origine, classe sociale o religione di avere successo nella vita e di potersi riscattare. Quando si sono resi conto che questo non era vero, che le discriminazioni in base al tuo nome e cognome (perché è chiaro che se ti chiami Mohammed Mameri, francese / francese non lo sei) esistono e anzi le banlieu più calde sono piene di ragazzi che si chiamano così, si sono rivoltati, e ora cominciano a rivendicare con sempre più forza dei valori di riferimento diversi, che sono sempre più spesso quelli della religione musulmana.

Allora mi domando se, forse, questo dibattito sul battesimo non sia fuorviante. Un po’ come quello sull’ar-

ticolo 18. In Italia, dove in 150 anni di unità nazionale non siamo riusciti a creare dei simboli di appartenenza nazionali, se non forse negli ultimi anni grazie a Ciampi e al suo attivismo in questo senso. Il segno di appartenenza pertanto rimaneva e in parte rimane a tutt’oggi quello del battesimo, un po’ per la storia italiana, un po’ per la tradizione cattolica che per adesso rimane pur sempre quella maggioritaria.

Ma cosa succederà, quando gli immigrati musulmani saranno molti di più e rivendicheranno i loro diritti (e già cominciano a farlo), o le persone atee, agnostiche, o con un forte senso della laicità saranno in grado di opporsi al credo religioso che impedisce per legge o rende molto più difficile di fatto scelte come l’aborto, l’assunzione della pillola del giorno dopo, o semplicemente una relazione con una persona dello stesso sesso?

Il problema allora non è tanto battezzare da piccoli o meno, per fare numero, il problema è annunciare coerentemente il Vangelo, non solo tramite le parole, e i riti, ma anche e soprattutto attraverso i fatti (e non mi pare che il potere economico e politico della Chiesa gerarchico / istituzionale siano un fatto evangelico) e i comportamenti. Solo così si cresceranno delle persone pensanti, con una fede autentica e credibile, in grado di relazionarsi con l’altro (nel senso dell’alterità), mettendosi sullo stesso piano e non tre piani sopra, e riconoscendo nell’altro il ruolo di interlocutore.

Un battesimo per i genitori

di Giovanni Agostini

L'ultima volta che ho riflettuto in modo serio sulla mia religiosità è stato alcuni anni fa, a margine di una discussione con un amico teologo. Lui è un giovane laico e credente, uno studioso che dopo la Licenza ha proseguito con un dottorato alla Pontificia Università Gregoriana di Roma. Io gignoneggiavo, ondeggiando ambiguo sul mio essere *"tutto sommato forse credente"*, ma anche molto distante dalla Chiesa istituzionale, sul mio non aver fatto la Cresima, ma con un passato da capo Scout... *"Ma tu ti sei innamorato di Gesù Cristo?"* Di fronte al mio balbettare l'amico ha proseguito meno emotivo ma altrettanto risoluto: *"Insomma, nella tua giornata, qual è lo spazio che dedichi a Dio? Che ruolo ha nella tua vita? Nelle tue scelte?"*. *"Nessuno"*, ho risposto io. Un po' per cavarmela da un'infilata di domande troppo pregnanti, un po' perché in tutta onestà non avrei potuto rispondere altrimenti. *"Bene, allora parti da qui, questo è un primo punto chiaro"*, ha commentato lui.

Il risultato più superficiale di quella chiacchierata fu smettere di andare a Messa a Natale e Pasqua. Quello più complesso, proseguito in seguito, fu pensare a quanto di *"culturale"* ci fosse nel mio non-definirmi ateo, e quanto invece quel gesto rispondesse ad una sorta di flessione agnostica che lasciava ancora aperta la porta ad uno spiraglio di fede. Perché non potevo non dirmi cristiano? O perché faticavo a farlo? L'asserzione di Benedetto Croce era (ed è), in me, una domanda. Il mio stile di vita, i miei comportamenti, la mia educazione, i miei sentimenti e le mie azioni erano e sono – senz'altro – anche il frutto di uno spirito cristiano. Di una religiosità che ho respirato nella comunità nella quale sono vissuto, nella famiglia dove sono cresciuto, nelle amicizie e persino nella mia città. Dunque, come definirle? Come etichettarle? Sono tracce culturali, residui di una secolarizzazione non del tutto terminata? Oppure sono *"germogli di fede"* ai quali per ora non ho dato cura, ma comun-

que presenti dentro di me? Non ho risposte risolutive e, in verità, da diverso tempo non le sto più nemmeno cercando. Mi sono chiesto, in questo senso, cosa sarebbe successo se avessi incontrato una donna credente. E se, decisi a sposarci, mi avesse fatto capire che una cerimonia religiosa sarebbe stata per lei molto importante. Un tale incontro mi avrebbe portato a riorganizzare i miei pensieri? Avrebbe consentito – o mi avrebbe obbligato – ad un supplemento di riflessione? Probabilmente sì. Tuttavia, nonostante alcune occasioni in questo senso “propizie”, mi sono sempre rifiutato di “riprendere in mano” la questione dei sacramenti. Più volte, per poter fare il padrino o per non derogare al regolamento Scout-Agesci, mi è stato proposto di prendere la Cresima. Non ho mai voluto farlo per una sorta di rispetto per chi, a quella scelta, arriva dopo un percorso reale, per intimo convincimento. Nel mio caso la questione nasceva dal rotolare degli eventi, e la riflessione si poneva in termini pratici e che poco avevano a che fare con la fede.

Quale contributo può dunque portare la mia esperienza a questo dibattito sul Battesimo? È possibile intravedere un filo che lega la scelta fatta dai miei genitori trent'anni fa, con il mio modo di essere e di vivere oggi? Sicuramente sì e sicuramente no. Io

sono senz'altro il prodotto delle scelte che ho fatto, ma anche di tutte le decisioni che sono state prese per me, inclusa quella di battezzarmi e di consegnare quindi al mio futuro un'appartenenza alla Chiesa cattolica che quel sacramento sancisce. Però “l'impronta” che il battesimo ha dato alla mia vita immagino abbia avuto lo stesso peso di quella volta che mamma e papà mi hanno detto di non dare calci ai miei compagni d'asilo, della scelta di portarmi a Mauthausen, o di quando mi hanno caldamente suggerito d'iscrivermi alle scuole superiori invece di assecondare la mia decisione di andare a lavorare a quattordici anni. È dunque un peso importante o stinto? Un gesto connotativo o una goccia nell'oceano? Non lo so. Non fido nella storia controfattuale e nella prassi di chi rintraccia nei comportamenti attuali precise e specifiche esperienze passate. Posso solo dire, in conclusione, che non mi dispiace d'esser stato battezzato, ma che ho la sensazione – una sensazione che affiora però sfumata e molto poco chiara – che il battesimo (o l'opposta decisione di non farlo ricevere) sia un gesto che ha senso per i genitori. Una scelta *sui* figli ma *per* i genitori, un'impostazione che ha un significato nella vita di una coppia e nelle loro scelte educative, ma che è solo una delle tante nella vita di un figlio.

Il “mio” battesimo non è stato il mio battesimo

Lorenzo Piccoli

Sul battesimo sono stato scettico, e per certi versi lo sono tutt'ora. La maggior parte delle ragazze e dei ragazzi che hanno ricevuto il battesimo assieme a me hanno interpretato a posteriori questo rito come la dovuta adesione ad una consuetudine più che il frutto di una scelta con un preciso significato. Tanto è vero che a quel battesimo che ricevemmo quasi 25 anni fa in pochi casi è stato dato un seguito concreto – parlo delle ragazze e dei ragazzi della mia parrocchia; ma sono abbastanza convinto che questo discorso si potrebbe ampiamente generalizzare.

È uno spreco non cogliere il significato profondo che è racchiuso in questo rito e nella sua complessa simbologia. Eppure resta difficilissimo rispondere alla semplice domanda: “perché lo/la dobbiamo battezzare?”. Scelgo un interrogativo che non è casuale, in quanto scelto da Dionigi Tettamanzi per il suo libro sul battesimo (2008) che lessi quando fui per la prima vol-

ta sollecitato a riflettere seriamente su questo tema. La circostanza si pose quando Marco e Francesca mi chiesero di fare da padrino per il battesimo di Camilla: risposi immediatamente e senza esitazioni, tanto mi rendeva felice la loro proposta. Fu una risposta istintiva la mia, che tuttavia volevo giustificare razionalmente mettendo in discussione il significato profondo di questo rito. Cercai delle spiegazioni da contrapporre al problema del battesimo come mera prassi pastorale svuotata di significato. Non ne trovai. Mentre il significato profondo del battesimo mi affascinava – padre Giorgio Butterini mi convinse della sua complessa simbologia e delle ragioni storiche, riprendendo alcuni degli argomenti che ha avuto modo di trattare anche su queste stesse pagine – tuttavia nel confrontarmi con le persone coglievo una grande difficoltà nello spiegare con semplicità le ragioni del rito.

Ho impiegato del tempo a superare le spiegazioni prettamente bibliche e

a trovare le mie personali motivazioni. Oggi non concepisco il battesimo come il momento per presentare alla comunità cristiana il bambino appena nato per condividere la gioia e gli intenti, quanto piuttosto (e questo spiega, credo, l'entusiasmo con cui accettai istintivamente l'invito di Marco e Francesca) l'invito, appunto, ad accettare la grazia e le responsabilità educative che vengono caricate sui presenti a questo rito. Per come lo interpreto oggi, il battesimo è festa e al tempo stesso responsabilizzazione di coloro che avranno il compito

di formare e di educare nella fede e soprattutto, come preferisco, nella spiritualità: la bambina/bambino ne è, per paradosso, semplice testimone. Non che il compito formativo sia reso possibile solamente dal battesimo, ovviamente; ma questo sacramento – come ogni altro rituale dell'esperienza religiosa – ha il ruolo di rendere maggiormente tangibile questa esperienza e di catturarne il significato. È per questo, forse, che ho sentito come "mio" questo battesimo di Camilla molto più di quello che fu mio 24 anni fa.

Sempre a proposito del battesimo riflessioni e scelte

di G.L. - Trento

Per prima cosa voglio ringraziare L'INVITO per avermi/averci dato la possibilità di esprimerci liberamente su un argomento delicato e complesso come il battesimo e il suo annullamento. Come mi è stato richiesto, parlerò della mia esperienza personale, cercando di non dilungarmi troppo.

I miei genitori non sono credenti, forse mia madre lo era un tempo; con me si sono sempre dimostrati tolleranti e aperti, non solo per quanto riguarda la religione. Quando sono nato hanno deciso di battezzarmi soprattutto (ritengo) per non entrare in conflitto con il resto della famiglia, di tradizione solidamente cattolica. Si tratta di un comportamento che mi sembra diffuso anche al giorno d'oggi.

Crescendo ho frequentato la catechesi e mi sono sottoposto alla prima comunione, ma prima della cresima ho abbandonato tutto; più per disinteresse e immaturità che per scelta cosciente. Ancora non ero pronto a capire se avevo fede in qualcosa e in che cosa; anche se indipendentemente dalla mia volontà ero già considerato aderente alla Chiesa cattolica.

Negli anni successivi ho maturato dolorosamente la consapevolezza di non credere e sono arrivato a definirmi ateo. Ho mantenuto il massimo rispetto per tutte le religioni in egual modo, con una certa insofferenza - lo ammetto - per il modo pervasivo in cui esse tendono a compenetrare la società, influenzando spesso, anche pesantemente, la vita di chi professa un'altra fede religiosa o nessuna.

Non apprezzo il ruolo recitato dalla Chiesa nella storia italiana dove, secondo la mia opinione, ha rappresentato spesso un ostacolo al libero sviluppo delle scienze e alle conquiste sociali. Penso in particolare alla travagliata nascita dello Stato italiano, in ritardo (mai recuperato) rispetto alle altre grandi nazioni europee, oltre che alle lunghe lotte per il diritto all'aborto e al divorzio. Nonostante ciò non avevo mai pensato di rinunciare al battesimo, soprattutto perché non davo grande importanza alla cosa.

Il referendum sulla fecondazione assistita del 2005 ha rappresentato per me una forte scossa da questo punto di vista. Trattandosi di un referendum dello Stato italiano, diritto sancito dal-

la Costituzione che, tra l'altro, andava a modificare la legislazione su un argomento molto specifico e di difficile interpretazione, non mi aspettavo una presa di posizione politica da parte della Chiesa. Il bisogno di un'informazione chiara e non alterata da alcun pregiudizio mi spingeva ad auspicare che le questioni religiose venissero mantenute su un piano distinto; considerando la delicatezza dell'argomento, avrei però potuto accettare un giudizio, magari "non ufficiale", proveniente dalla Chiesa.

Ho invece trovato del tutto inaccettabile e irrispettoso l'appello all'astensione dei credenti cattolici. Doppiamente odioso in quanto richiedeva l'astensione, invece di un voto negativo, per un calcolo politico che ha portato a svuotare di significato un importante strumento di democrazia popolare.

Nella mia facoltà universitaria, particolarmente interessata dal tema della consultazione referendaria, ho avuto inoltre delle discussioni con altri studenti appartenenti a Comunione e Liberazione scontrandomi con un muro insuperabile fatto di certezze assolute e paternalistiche. Una concezione, soprattutto, secondo la quale chi crede di essere dalla parte del bene pretende di decidere per tutti, negando l'esistenza di una sfera di libertà individuale e di un'Italia non confessionale.

Altrettanto significativo, dal mio punto di vista, è stato quanto si è verificato in occasione della vicenda di Eluana Englaro. Un fatto privato, una

lotta di civiltà di un padre che ha voluto conquistare legalmente quello che molti fanno lontano dai riflettori. Anche in questo caso si sono scatenate le peggiori pulsioni, dalle fotografie della ragazza giovane e sana troneggianti su giornali e televisioni alle veglie di attivisti "pro-vita" fuori dalla clinica dove era ricoverata.

E ancora una volta veniva dimostrata la scarsa indipendenza della nostra malridotta classe politica; le gerarchie ecclesiastiche inviavano precisi richiami ai partiti di riferimento e minacce - non troppo velate - di fornire sfavorevoli indicazioni elettorali al popolo dei credenti. Il Concordato veniva apertamente violato, senza che alcuna voce autorevole si alzasse a condannare quanto stava accadendo.

Vorrei citare anche il caso di Pietro Welby, malato di sclerosi laterale amiotrofica, al quale è stato negato il diritto alle esequie religiose in quanto colpevole di essersi "lasciato morire" (o meglio: rifiutatosi, in quanto in grado di intendere e di volere, di essere mantenuto in vita da un respiratore meccanico).

Questi eventi mi hanno riempito di rabbia impotente. Non accettavo che la Chiesa assumesse posizioni così rigide, disconoscendo il dialogo da lei stessa avviato con i laici e di fatto negando l'esistenza di una società sempre più complessa e plurale dal punto di vista religioso e culturale. Volevo affermare la mia diversità, difende-

re la dignità del mio futuro di ricercatore scientifico, salvaguardare la mia persona da eventuali trattamenti sproporzionati ed accanimenti terapeutici.

Così, quando ho scoperto che l'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti (UAAR) aveva predisposto un modulo da inviare per ottenere l'annullamento del battesimo presso la propria Parrocchia, l'ho inviato insieme ad alcuni amici. Nello stesso giorno in molti abbiamo spedito la nostra richiesta da quasi tutte le regioni d'Italia. Il cosiddetto giorno dello sbattezzo è stato organizzato come un evento dimostrativo per cercare di inviare un messaggio e ottenere un dialogo di cui sentivamo un bisogno profondo, come cittadini e come singole persone. Come prevedibile, sui media italiani non si è parlato molto della cosa, ma qua e là sono nati dei dibattiti proficui, come quello ospitato dal vostro giornale.

Non sono pentito della mia scelta, anzi credo che per coerenza personale avrei forse dovuto farla prima. Come credo risulti chiaro, si è trattato per me di un'iniziativa "di protesta", che rispecchiava al tempo stesso la consapevolezza di non far parte di una confessione religiosa e di dover pertanto rinunciare al suo sacramento fondante, tramite quella che teologicamente è definita apostasia.

Pur non volendomi addentrare in questioni dottrinarie delle quali peraltro non sono esperto, mi pare lecito sottolineare come il problema sia creato dalla decisione di impartire un sa-

cramento così importante agli infanti e non a soggetti in grado di affermare la propria volontà. E' un atteggiamento che trovo anche controproducente per i credenti perché, credo, svuota di significato il rito stesso; a meno che davvero non si ritenga necessario mondare i bambini dal peccato originale...

Voglio precisare, per quanto ovvio, che non intendo fare alcun affronto alla religione cattolica in sé né tantomeno a chi la pratica o la professa. Tra i miei amici ci sono molti cattolici osservanti ed anche un catechista; con lui in particolare ho avuto (spesso) discussioni accese, ma sempre interessanti.

Durante alcune esperienze in paesi cosiddetti "in via di sviluppo" ho inoltre avuto occasione di incontrare preti e suore eccezionali, unico sostegno di popolazioni abbandonate anche dalle grandi organizzazioni umanitarie, dove mantenere accesa la speranza spesso significa rischiare la vita. Così ho imparato a distinguere tra le posizioni delle gerarchie ecclesiastiche e il comportamento del clero vicino alla vita della gente.

Spero, infine, che quanto ho scritto non offenda nessuno e possa portare a capire le ragioni di chi ha scelto di "uscire dal gregge" costituito dalle persone che la pensano come me ma preferiscono tacere sulla loro condizione e sulle loro idee, scegliendo il silenzio improduttivo piuttosto che il dialogo costruttivo, strumento di scambio, arricchimento, tolleranza, sia per i credenti che per i non credenti, o credenti in religioni diverse da quella cattolica.

A trent'anni di distanza

Cristina e Maurizio Agostini

La nostra riflessione, su L'Invito di trent'anni fa, circa le motivazioni che ci avevano portato alla decisione di battezzare i nostri figli si concludeva con queste parole: "riferendoci ad uno spunto partito recentemente dalle pagine de L'Invito, ci sembra che una volontà sia stata quella che, probabilmente, ha determinato la nostra scelta: la decisa volontà di non avviare i nostri figli ad essere, a priori, dei "cristiani senza chiesa" o, forse, in fondo in fondo, la volontà di non diventarlo noi, nonostante tutto."

I nostri figli sono diventati adulti e assieme abbiamo attraversato momenti di gioia e di dolore, matrimoni, funerali, nascite; non ci pare che quella scelta sia stata determinante nelle diverse decisioni che hanno preso e nel modo di affrontare le vicende della vita, non ci pare neppure che l'abbiano sopportata come un fardello ingombrante, fastidioso o di cui volersi liberare. Ma su questo, al di là di un'impressione, non ci pare di aver diritto di disquisire in loro vece.

Di una cosa siamo contenti. Con loro, a prescindere dalle diverse posizioni che hanno maturato, possiamo parlare apertamente del fenomeno religioso, di riferimenti di fede, della chiesa, dei dubbi sulla dimensione trascendente che da sempre coltiviamo, senza incontrare chiusure, atteggiamenti preconcepiuti o liquidatori. E ci pare che la loro apertura mentale e la capacità di considerare opinabili e sempre provvisorie le posizioni raggiunte possano preservarli o metterli in guardia verso gli integralismi e i fondamentalismi di ogni tipo che, rinnovati o di nuova insorgenza, così spesso si affacciano a rendere difficili il confronto, le convivenze e l'accettazione piena delle diversità.

È di noi però che possiamo parlare con maggior cognizione ed allora, tornando all'affermazione di trent'anni fa citata all'inizio, dobbiamo riconoscere che, un po' alla volta ma non senza accorgercene, davvero siamo diventati, noi, dei "cristiani senza chiesa".

Sul piano generale pesa il fatto di aver vissuto il riferimento religioso che abbiamo ricevuto e che ha contribuito a formarci, almeno da quando si è cominciato a ragionarci autonomamente, come un terreno aperto, da alimentare sul piano della ricerca, come momento di confronto cui non sottrarsi, ma di non essere mai approdati a una dimensione di ragionevole certezza o, comunque, a una fiducia sufficientemente salda da non sentire troppo spesso e troppo forte affiorare il dubbio. Il dubbio che la fede religiosa, con tutto ciò che di terribile e di meraviglioso ha prodotto e tutt'ora produce nella storia dell'umanità, sia sostanzialmente la proiezione organizzata di risposte ai bisogni e ai dilemmi esistenziali degli uomini.

Certo permane in noi una sorta di umiltà, una consapevolezza profonda dei limiti della condizione umana, della finitezza delle facoltà mentali, che ci impedisce lo sbocco verso un presuntuoso ateismo, ma ci spinge piuttosto verso una sorta di agnosticismo nel senso letterale del termine, che lascia aperta, appena, la possibilità di una speranza. Permane anche il riferimento, che sentiamo importante nella nostra vita e nella nostra scala di valori, alla figura storica di Gesù Cristo e alla novità del suo messaggio, specie nelle dimensioni

dell'universalità e della liberazione. Ma la speranza da sola e il riferimento a Gesù Cristo non sono sufficienti ad alimentare il senso di appartenenza alla chiesa cattolica, che invece si è sempre più affievolito lasciando il posto a una crescente sensazione di estraneità. Ad accrescere questo sentimento c'è poi ovviamente la distanza e il dissenso radicale con il ruolo e le posizioni che, specie in Italia, la chiesa cattolica nelle sue espressioni istituzionali esprime, assieme alla debolezza delle reazioni anche da parte di aree del mondo cattolico più sensibili e critiche su temi quali il dialogo interreligioso, le questioni eticamente sensibili, la politica e il rapporto con le istituzioni civili. Per fortuna, ci vien da pensare, il cristianesimo è qualcosa di molto più grande della sola chiesa cattolica.

In questo momento del nostro cammino, connotato da queste riflessioni, il tema dei sacramenti è ancora più ostico. Certo trent'anni fa eravamo più ottimisti e fiduciosi, su noi stessi naturalmente, ma, vista la testimonianza di fede così incerta e zoppicante che riusciamo a dare, in fondo non ci dispiace di aver scelto di chiedere per loro il battesimo, gettando forse un seme col quale, ogni tanto, hanno dovuto fare i conti, ponendosi qualche domanda e azzardando qualche spezzone di risposta. Poi, France-

sca si è sposata in chiesa ed ha battezzato la nostra nipotina Camilla, Giovanni ha fermato il suo cammino sacramentale all'eucaristia e si è sposato civilmente, Beatrice ci sollecita ogni tanto a non rarefare così tanto la nostra pratica religiosa.

Più in generale pensiamo che un modo nuovo e diverso di pensare ai sacramenti, e al battesimo in particolare, sarà possibile con comunità cristiane ancor meno sovrapposte alle comunità civili, più caratterizzate da segni concreti di comunione

di vita, più capaci di testimonianza a fronte di una società più secolarizzata. Nel frattempo sarebbe già molto che, qualsiasi siano le scelte fatte, esse fossero frutto di una riflessione e non adottate per far piacere a qualcuno, per conformismo, per folklore o per indifferenza. In questo senso non ci sentiremmo proprio di indicare scelte più giuste e scelte meno giuste, ma piuttosto di augurarci scelte più sincere anziché scelte meno sincere. E, ovviamente, non dovremo certo essere noi a giudicare.

Sempre a proposito del Battesimo pubblichiamo qui di seguito la documentazione che una coppia di amici ci ha inviato dalla Francia dove è possibile richiedere al Comune quello che viene chiamato il Battesimo repubblicano. La documentazione, stampata su un pieghevole molto elegante distribuito a tutti gli invitati alla cerimonia, si apre con la foto e i dati del bambino in età tale da capire che è lui il protagonista di quanto sta accadendo (e forse da conservarne anche un barlume di memoria). Contiene poi gli interventi, che pubblichiamo in una nostra traduzione dal francese, dei partecipanti. E si conclude con il certificato rilasciato dal Sindaco che ha presieduto la cerimonia e che, forse più correttamente, s'intitola "Certificat de Parrainage (Padrinaggio) Civile".

Evidentemente anche in una società come quella francese tra le più secolarizzate anche istituzionalmente si conserva la possibilità di questo rito di appartenenza che risale peraltro al 1794 quando la rivoluzione volle sostituire più che cancellare le vestigia religiose, sostituendole con una cerimonia che fosse (sia) comunque in grado di offrire un segno di appartenenza alla società civile in modo da non lasciare ogni singolo soggetto individuale che viene al mondo in una situazione di scarsa relazionalità costitutiva.

Battesimo repubblicano di Yann Tissot

CLAIRE (la madre)

Nella sua raccolta "Il Profeta", Kahlil Gibran, poeta, filosofo e artista

libanese, esprime la filosofia che noi stiamo cercando di seguire con Yann.

*"I vostri figli non sono figli vostri.
Sono i figli e le figlie del richiamo della Vita stessa,
Loro vengono attraverso di voi, ma non da voi.
E nonostante vivano con voi non vi appartengono.*

*Potete donare loro il vostro amore, ma non costringerli ai vostri pensieri,
poiché essi hanno i loro pensieri.*

*Potete custodire i loro corpi, ma non le loro anime,
poiché le loro anime abitano la casa del domani, che neppure in sogno voi potrete visitare.*

*Potete sforzarvi di essere come loro,
ma non cercate di farli simili a voi.*

Poiché la vita non va all'incontrario e neanche si attarda nel passato.

Voi siete gli archi da cui i figli, le vostre frecce viventi, sono scoccati lontano.

*L'Arciere vede il bersaglio lungo il sentiero infinito, e con la forza vi tende,
affinché le Sue frecce vadano rapide e lontane.*

In gioia siate tesi nelle mani dell'Arciere;

Poiché egli, così come ama la freccia che vola, ama l'arco che sta".

Yann non è più un neonato, e forse vi sembrerà un po' tardi per fare un battesimo. Alcune tappe della vita meritano di essere meditate a lungo. Inoltre Wilfried e io non siamo dei ferventi praticanti delle cerimonie solenni. Nonostante questo, ci tenevamo a riunirvi tutti per segnare in questo modo l'arrivo di Yann nella nostra società. Vorremo anche dargli la possibilità di essere accompagnato nel suo cammino da un padrino e una madrina. Non che i suoi genitori, nonni, zii e zie, cugini e cugine, amici... siano una brutta compagnia, ma Wilfried vi dirà di più sulle particolari qualità che abbiamo scelto perché assumessero questa responsabilità.

Yann è arrivato nella nostra società. I suoi piedi si sono solidamente posati e comincia anche a servirsene per gio-

care, correre e danzare. Da due anni e mezzo, tutti voi avete avuto il tempo di rendervene conto! Ma il cammino che dovrà percorrere per scoprire il ruolo che potrà avere sul nostro piccolo pianeta, in ogni tappa della sua vita, è ancora lungo. Attraverso questo battesimo repubblicano, speriamo di donargli un elemento in più per diventare grande e sviluppare le qualità morali, umane e civiche che faranno di lui un adulto libero, aperto di cuore e di spirito, e animato da sentimenti di fratellanza, di comprensione, di solidarietà verso i suoi simili.

Il battesimo repubblicano non impegna nessuno a niente, né davanti a Dio, né davanti alla legge. Ma da amici ad amici vi chiediamo, Cécile e Jean François, di accompagnarci nella pe-

rigliosa avventura dell'educazione di Yann, sia nei momenti facili e felici, sia nei momenti nebbiosi.

Lascio a Wilfried il compito di presentare questi due amici.

WILFRIED (il padre)

Abbiamo scelto un padrino e una madrina per Yann. Ci si può domandare perché, perché loro?

Per rispondere a questa domanda presenteremo a lui e a voi questi due personaggi "per forza eccezionali", che saranno le sue "guide spirituali" (che pressione per loro!).

Onore alle donne. Cécile Cailmail, sempre all'ascolto, conciliante, pronta ad aiutare, apprezza in modo particolare la danza e la musica, pianista riconosciuta in tutto La tour d'Aigues (paese di più di 4000 abitanti ndr), con Mathieu (il suo compagno), sono a capo di una famiglia divertente e non convenzionale, composta da Tatiana, Camille e l'ultima arrivata Anouk. Cécile non è solo un'artista, è anche una sportiva: nuoto, passeggiate, avventure nella natura di tutti i generi, è sempre pronta a nuove peripezie. Soprattutto Cécile è una regina: la regina delle Quiches, come lei stessa orgogliosamente si definisce.

Il turno del padrino ora. Jean François, detto Jeff. Uomo di cultura, maneggia la lingua francese con un certo brio e umore, riconosciuto almeno fino ai confini di Ayze et del Faucigny. Camminare nelle vie di Bonneville senza che qualcuno lo saluti è un vero e proprio prodigio. Il primo aggettivo che viene in mente pensando a lui è "disponibile". Capace di essere all'occasione cantante rock, mago, o ballerino, può anche lanciarsi in grandi avventure, come attraversare il parco nazionale del Yosemite accompagnato dalla sua samsonite. Ma è soprattutto brillante e qualcuno che non si prende troppo sul serio. Da tre, quattro anni divide la sua vita con Caroline e ultimamente hanno anche avuto una bambina, Margaux. È stato numerose volte padrino e quindi ha una grande esperienza in proposito.

Il punto in comune della madrina e del padrino non è la legge (lei è giurista e lui avvocato), ma il fatto che siano entrambi disponibili, pieni di umorismo, danno sempre prova di apertura di spirito e di innovazione. Tutte qualità che noi vi chiediamo di dividere con Yann, e vi ringraziamo per aver accettato.

CLAIRE

Grazie a tutti voi per essere qui oggi ad accompagnarci in questa cerimo-

nia un po' inabituale e il cui spirito e calore dipende da ciascuno di noi. Grazie, signor sindaco, di celebrare questo battesimo e a Madame Deplace per averlo preparato con noi. Ci dispiace che la sorella di Wilfried e tutta la sua famiglia, così come altri membri della famiglia, non siano potuti venire.

Per il battesimo repubblicano non c'è una vera e propria cerimonia pre-stabilita. Per questo abbiamo scelto di cantare delle canzonette lontane dai

temi più solenni del battesimo e della repubblica, ma vicine agli interessi e alle preoccupazioni attuali di Yann. Chissà quale canzone ci farà intonare tra qualche anno per festeggiare un altro momento della sua vita. Forse "Le chant des allobroges"?, "Ave Maria"?, "We are the world"? o forse qualche altra melodia che non è ancora stata composta.

In attesa, vi proponiamo di cantare insieme:

La canzone di Yann

Sulla melodia di « Tourbillon d'la vie » (Il vortice della vita) di Jeanne Moreau

Testo e canto di Cécile, accompagnata da Mathieu al violino per il battesimo di Yann, il 7.1.2012

Se noi siamo qui riuniti tutti insieme
È per il piccolo Yann
Perché questo ometto
Dagli occhi rotondi
Fa impazzire tutto il mondo

Ha due begli occhi lucenti
Che ci fanno ridere
E l'energia di un gigante
Che a volte affatica i suoi genitori

Ma ciò che io preferisco, mio caro figlioccio
È il tuo grande sorriso
E son sicura di vederlo crescere
Per tutta la mia vita

Perché con tua mamma siamo legate
Nel vortice delle nostre vite
E spero bene che questo duri
Per tanti anni ancora
Per tanti anni ancora!

MAIRIE SAMOËNS			
<h2 style="margin: 0;">Certificat de Parrainage Civil</h2>			
<p>L'an deux mille douze, le 07 janvier à 10 heures 00</p>			
<p>Devant Nous, Jean-Jacques GRANDCOLLOT, Maire, ont comparu en la Mairie, accompagnés de leur famille :</p>			
<p>M. Wilfried Emile Marcellin TISSOT et M^{me} Claire Marie Halima SIMON domiciliés à FELDKIRCH (Autriche) - "84 Austrasse", en résidence à SAMOËNS (Haute-Savoie) - "Lachat"</p>			
<p>Lesquels, Nous ont déclaré présenter leur fils Yann Roch TISSOT, né à FELDKIRCH (Autriche), le 26/07/2009 dans la volonté de le placer sous l'égide et la protection de l'autorité civile et républicaine, émanant du suffrage universel.</p>			
<p>M. Wilfried Emile Marcellin TISSOT et M^{me} Claire Marie Halima SIMON nous ont déclaré qu'au cas où ils viendraient à lui manquer, ils donnent à leur enfant comme protecteur à titre de parrain et marraine :</p>			
<p>M. Jean-François PESSEY-MAGNIFIQUE, domicilié à BONNEVILLE (Haute-Savoie) - "217 Quai des Aravis" - "Pontchy"</p>			
<p>M^{me} Cécile Isabelle Olga Marie CAILMAIL, domiciliée à LA TOUR D'AIGUES (Vaucluse) - "La Tuilière"</p>			
<p>Lesquels, à leur tour, déclarent s'obliger à ce devoir et prendre l'engagement de suppléer les parents de leur filleul, dans toute la mesure de leurs facultés morales et matérielles et de l'élever en dehors de toute confession, dans le seul culte de l'Honneur, de la Raison, de la Solidarité et de la Défense des intérêts du Peuple Français.</p>			
<p>Les parents, le parrain, la marraine ont signé avec Nous après lecture.</p>			
<p>Les PARENTS :</p> 	<p>Le PARRAIN :</p> 	<p>La MARRAINE :</p> 	 <p>Le Maire Jean-Jacques GRANDCOLLOT</p>

COMUNE SAMOËNS

Certificato di padrinnaggio civile

L'anno duemiladodici, il 07 gennaio a ore 10.00

Davanti a noi, Jean-Jacques GRANDCOLLOT, sindaco, sono comparsi in Comune, accompagnati dalle loro famiglie:

Il signor Wilfried Emile Marcellin TISSOT e la signora Claire Marie Halima SIMON domiciliati a FELDKIRCH (Austria) "84 Austrasse", residenti a SAMOËNS (Alta Savoia) - "Lachat"

I quali ci hanno dichiarato di presentare il loro figlio Yann Roch TISSOT, nato a FELDKIRCH (Austria) il 26/07/2009 nella volontà di collocarlo sotto l'égide e la protezione dell'autorità civile e repubblicana, emanante dal suffragio universale.

Il signor Wilfried Emile Marcellin TISSOT e la signora Claire Marie Halima SIMON ci hanno dichiarato che nel caso in cui venissero a mancare essi donano al loro figlio come protettori in qualità di padrino e madrina:

il signor Jean-François PESSEY-MAGNIFIQUE, domiciliato a BONNEVILLE (Alta Savoia) - "217 Quai des Aravis" - "pontchy"

la signora Cecile Isabelle Olga Marie CAILMAIL, domiciliata a LA TOUR D'AIGUES (Vaucluse) - "La Tuilière"

I quali, a loro volta, dichiarano di obbligarsi a questo dovere e di prendere l'impegno di supplire i genitori del loro figlioccio nella misura delle loro facoltà morali e materiali e di allevarlo al di fuori di ogni confessione, nel solo culto dell'Onore, della Ragione, della Solidarietà e della Difesa degli interessi del Popolo Francese.

I genitori, il padrino, la madrina dopo la lettura del presente atto lo hanno sottoscritto con Noi.

Il convegno di *Biblia* a Firenze

“E Dio sorrise” - Ironia e riso nella Bibbia

di Silvano Bert

“Se Atene ride, Gerusalemme non piange”

I tre ultimi libri che ho letto, *“Prima lezione di teologia”* di Giuseppe Ruggieri, *“Non nominare il nome di Dio invano”* di Carlo Galli e Piero Stefani, *“Il Gesù moderno”* di Giancarlo Gaeta, sono tutto un argomentare rigoroso, teologico e storico, filosofico e politico. Di comicità non c'è traccia: Dio non ride, e men che meno su Dio si ride. Che anche Gesù non abbia mai riso è sicuro: nessun pittore ha mai ritratto Gesù in allegria.

Per Daniele Garrone l'approccio prevalente alla Bibbia è stato storicistico, perché l'obiettivo prioritario era ricostruire la storia della religione del popolo d'Israele. La ragione - spiega Paolo De Benedetti - della riluttanza della tradizione cattolica a mettere il riso sulla bocca e nelle orecchie di Dio è seria: il mondo è inquinato dal male, eccessivo e innocente.

Il convegno di *Biblia* è quindi una sfida controcorrente, su strade inesplorate. Si tiene, all'ombra della cupola del Brunelleschi, nella Biblioteca medievale delle Oblate. La differenza fra oblazione e sacrificio i convegnisti la trovano nella cartella come esempio di Witz. “Un giorno un maiale e una gallina passeggiavano insieme nel cortile di una fattoria. Passando davanti alla porta della cucina, la gallina osservò: ‘Dal profumo direi che stanno cucinando prosciutto e uova: i nostri destini sono comuni.’ ‘Non proprio -obiettò il maiale- per te non si tratta che di un'oblazione, per me di un vero sacrificio”.

La prolusione, categorica, *“Se Atene ride, Gerusalemme non piange”*, prende avvio dal più classico dei dualismi, ma viene subito smentita dalle notizie di cronaca. Già Karl Barth esigeva che teologi e biblisti tenessero sempre il giornale a portata di mano. E' il 21 aprile 2012, e il moderatore Piero

Stefani non può trattenersi dal notare l'involontaria ironia di un titolo anacronistico che scherza mentre il paese del *Tersite* di Omero e degli *Uccelli* di Aristofane, disperato, sta rischiando il default. *Baratron*, "immondezzaio", lo chiamano i greci. Una lingua espressiva di cui Garrone dichiara l'ignoranza e Camillo Neri gli replica che "nessuno è perfetto". Con relatori disposti a trovare rifugio nell'autoironia, anche il pubblico s'incammina fiducioso su sentieri sconosciuti. Nella *polis* antica si rideva per autocorreggersi, per cementare una comunità da conservare. Nel libro di *Giona* il riso ispira fiducia nel cambiamento: tutti si convertono, dai perfidi abitanti di Ninive a Dio che minaccia tuoni e fulmini.

La svolta linguistica dell'interpretazione

È la "svolta linguistica" del Novecento, inaugurata da Ferdinand De Saussure, a spostare l'analisi sull'aspetto letterario dei testi. Dopo la ricerca con il metodo storico-critico, anche gli studi retorici (pure sul riso e sull'ironia) possono comunicare qualcosa di nuovo su Dio e su Gesù. E sugli interlocutori che si sono scelti nell'avventura, l'uomo e la donna.

L'esegesi biblica è solidale con gli strumenti della cultura che cambia nel

tempo. Come Tommaso D'Aquino fecondò la teologia con la scienza di Aristotele, così la Bibbia deve aprirsi oggi ai metodi moderni: collocando tutto nella storia. M. Dominique Chenu contribuì alla svolta epocale del Concilio Vaticano II. (1) I testi letterari rispecchiano, non meccanicamente, le strutture sociali del tempo in cui furono scritti, e la critica ermeneutica è attenta alla ricezione del destinatario, a qualunque popolo appartenga, nel tempo particolare che gli è dato di vivere. Alla formazione dell'immaginario collettivo contribuisce quindi, legittimamente, ogni interprete sensibile. Ognuno di noi sa, al proprio livello, trattare la lingua, sappiamo ascoltare e parlare, leggere e scrivere. Quando pensiamo nell'intimo del nostro cuore, e quando comunichiamo con gli altri, anche senza saperlo, ognuno denota e connota, maneggia metonimie ("bibbia" - "libri" - ne è una: il contenente per il contenuto) e metafore (diciamo, seppure impropriamente, "vangelo" per verità assoluta). Ognuno (piange e) ride, fino all'ironia e al sarcasmo.

Non tutti sanno stare ai "giochi linguistici", come li chiamò Ludwig Wittgenstein. Qualcuno si oppone con foga alla libertà responsabile che ci affida la svolta linguistica. Che tiene in tensione le dicotomie: il significante e il significato, l'aspetto sociale (la "langue") e quello individuale (la "paro-

le"), il tempo che muta (la diacronia) e i legami che restano (la sincronia). In tensione, in questo nostro caso, stanno anche la terra e il cielo, la ragione e la fede, la storia e l'escatologia.

Un episodio di opposizione, mosso dalla furia e dallo spavento, è ricordato da Giovanni Miccoli (2). "Non ci si prende gioco di Dio", anzi, in lingua latina, "*Deus non irridetur*", si gridò nel giugno 2004 quando il rettore del Santuario di Fatima si lasciò rivestire per la preghiera con un mantello e un turbante indù da un gruppo di pellegrini arrivato dall'India sul luogo delle apparizioni. Protagonista della protesta fu Bernard Fellay, il superiore generale della Fraternità di S. Pio X, il gruppo lefevrino che vede nella libertà religiosa, e quindi nel dialogo fra le religioni, la catastrofe della Chiesa cattolica, e del nostro tempo. Un "baratro" è per i tradizionalisti il Concilio Vaticano II che si apre al sorriso.

"Date a Cesare... date a Dio"

La struttura del racconto, anche di quello evangelico, è ironica perché tiene in tensione punti di vista diversi. Il "Rex Judeorum" è, ai piedi della croce, il culmine dell'ironia: titolo di ever-sione per le autorità giudaiche, di derisione per il procuratore Pilato, di riconoscimento del Messia in un crocifis-

so per l'evangelista Marco. I paradossi che innervano il Vangelo - kerygma di salvezza - spingono Roberto Vignolo ad affermare che "extra ironiam nulla salus". E' un aforisma che in sala tutti, sorridendo, colleghiamo all'"extra ecclesiam" non c'è salvezza, vigente fino all'esaurirsi del paradigma tridentino. E che io associo, a paradigma tridentino esaurito, al punto interrogativo che Piero Stefani pone nel titolo del saggio fresco di stampa: "Fede nella Chiesa?".

Sulla Bibbia, "per difendersi dai preti", ride Stefano Massini. Di fronte all'imperatore Carlo V assiso a giudice, contro Sepulveda, Bartolomeo de Las Casas ricorre al riso degli indios per provarne l'umanità. Se sorridono gli uomini creati a sua immagine, conclude il sillogismo, anche il Creatore avrà la capacità di sorridere. I preti sono la categoria più esposta al rischio nello spettacolo di burattini del gruppo del *Nardo* di don Marco Campedelli. Al vecchio Dio Padre, che il giorno del giudizio chiede chi mai siano quelle schiere seriose vestite di nero che aspirano a entrare in Paradiso, il segretario risponde: "E' gente che ha fatto fortuna sulle disgrazie di tuo Figlio!"

Ma dov'è l'ironia nel "Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio"? (Mt 22, 15-22) Parole che alludono, c'è poco da ridere, al travagliato processo di separazione fra Stato e

Chiesa. Il drammaturgo Massini, impegnato con Voltaire e Dario Fo, lancia l'ipotesi, ma lascia che se la sbrighi il lettore, con le sue deboli forze.

Ci soccorre Marco Rizzi. Sulla scena di una strada della Galilea, due intellettuali maliziosi, in epoca di dominazione romana, vogliono mettere in imbarazzo Gesù. Se risponde "no" alla domanda sul dovere di pagare le tasse, si espone all'accusa degli erodiani, se "sì" a quella dei "farisei". Allora, da abilissimo retore, spiazza e annienta gli ipocriti spostando a monte il discorso. Di fronte a una folla, che possiamo immaginare plaudente: l'applauso è il sorriso delle mani. L'interpretazione, da Origene a Erasmo, è che Gesù, con quella battuta famosa, afferma non una (impossibile, perché storica) distinzione degli ambiti, ma l'irrelevanza dell'ordine mondano rispetto alle cose di Dio. Sarà la modernità, con le guerre di religione in Europa, a produrre il dualismo fra ambito religioso e politico, e a provocare quindi di quelle parole, a divisione avvenuta, una rilettura di laicità. La storia materiale che muta determina il variare dell'esegesi, e trasforma l'ironia di Gesù il galileo in un progetto collettivo di un'intera epoca storica. (3)

Anche Gustavo Zagrebelsky, nel convegno di *Bibbia* a Sanremo, negò, e non suscitò certo entusiasmo nei partecipanti, che quelle parole fossero

all'origine della distinzione fra peccato e reato. Una "scatola vuota" le difinì, e sottolineò anzi le resistenze della Chiesa cattolica ad accettare la laicità di derivazione illuminista. Possiamo però riconoscere, con Giovanni Miccoli, che il ricorso frequente al "date a Cesare...date a Dio" è indice della consapevolezza crescente che i modelli di storia sacralizzati sono finiti, "è consapevolezza del limite, ma anche del valore all'interno di quel limite, della politica".(4) La fine del regime di cristianità ha un valore liberatorio non solo nel rapporto fra religione e politica, ma anche fra chierici e laici dentro la chiesa. Quando citiamo quelle parole, nella polemica, un residuo di ironia è bene permanga, a metterci in guardia dall'entusiasmo.

Talvolta, invece, le parole non nascono ironiche nella Bibbia, ma ne acquistano il sapore mutando il contesto. Giacomo Leopardi, in una sintesi folgorante di storia del cristianesimo, pone in epigrafe a *La Ginestra*, il canto della solidarietà universale, il versetto evangelico, "e gli uomini vollero piuttosto le tenebre della luce" (Gv 3,19). Il poeta però intende con *tenebra* la rivelazione cristiana, e con *luce* l'incredulità. E così ci costringe a interrogarci: e se fosse stata un abbaglio la cristianizzazione dell'epoca di cristianità?

Anche Piergiorgio Odifreddi presenta il suo "Perché non possiamo

essere cristiani (e meno che mai cattolici)" citando ironicamente Paolo: "Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto adulto, ciò che era da bambino l'ho abbandonato" (1 Cor 13,11-12). Però lo scienziato così non riesce a smuovere le coscienze dei giovani, perché nel pamphlet non vibra l'ironia, che è simpatia del cuore, ma un sarcasmo aggressivo che inchioda il debole al suo errore. La conversazione è il desiderio di comunicare: di rendere le nostre idee intelleggibili anche a chi non le condivide, e di entrare nel mondo interno di chi ha idee opposte alle nostre.

Un invito alla laicità viene, piuttosto, da Edmondo Lupieri quando, al convegno di *Biblia* su "Gli antenati di Gesù", affaccia l'ipotesi che, nell'asprezza del confronto sull'apertura ai pagani, i capi della comunità di Gerusalemme (Pietro e Giacomo, il fratello di Gesù) siano definiti da Paolo, (Gal 2,9) "colonne", ma con ironia. (5) In questo caso il lettore è invitato a rispondere non per fede, ma con intelligenza, in prima persona.

"Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem"

Poi ha avuto le sue belle delusioni, ma intanto, dopo la creazione, Dio si

volge a guardare e vede che "tutto è molto buono". Allora sorride, ne è sicuro Paolo De Benedetti, seppure nel silenzio di *Genesis*.

Se fra i relatori ci fosse stata una donna, per la quale Dio è *Sophia* prima che *Logos*, avrebbe forse citato il Virgilio delle Bucoliche: "*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem.*" L'ablativo "risu", polisemico, ci impedisce di sapere se il bambino conosce "dal" sorriso la madre, oppure se "con" il sorriso è lui a riconoscerla. Fu questa la forma più illuminante, capace di spiegare, a noi giovani liceali, la differenza fra una lingua fondata sui casi, e quella sulle preposizioni: e non sapevamo quale delle due preferire. Ma siamo certi che ogni volta che sulla terra nella relazione si scambia quel riso, in cielo anche Dio lo imita con gioia. Anzi, chi ha fede crede che il Dio della Bibbia saprà un giorno redimere con il suo sorriso anche il dolore inflitto da una relazione mancata, la felicità negata troppe volte da una natura e da una storia maligne. Quello della riconciliazione escatologica non è un sorriso immaginato nel silenzio di Virgilio. E' proprio il poeta pagano che, negando il sorriso degli dei ai piccoli che non hanno goduto quello dei genitori ("cui non risere parentes"), suscita in noi la speranza in un Dio capace di redenzione.

Forse, più di noi, è il Dio che soffre ad avere bisogno della risurrezio-

ne, estesa a tutto il creato che geme nell'attesa. Intanto, gli uomini possono, in qualche occasione, trasformare in riso il suo dolore. Paolo De Benedetti di Isaia 40,1 propone non la traduzione tradizionale, "Confortate, confortate il mio popolo, dice il vostro Dio", ma quella rabbinica, "Consolatemi, consolatemi o popolo mio, dice il vostro Dio".

Nell'occasione del convegno, dopo tanti anni, con Laura torno al Convento di San Marco, dove in una cella il Beato Angelico ha affrescato un sorprendente e luminoso "Cristo deriso". E a due passi, visitiamo per la prima volta la grande Sinagoga. Proprio nel "pensiero della settimana" del 15 aprile, Piero Stefani nota che "i massimi conseguimenti della civiltà italiana, quelli grazie ai quali gode di un indiscusso prestigio mondiale, hanno preceduto la conquista dello Stato unitario". Come a dire che Cosimo e Lorenzo de' Medici hanno lasciato segni più meritori di Vittorio Emanuele II di Savoia. Eppure Francesca, la giovane guida sorridente, insiste sul fatto che la sua Sinagoga fu eretta sull'onda di quel 1861, liberale e anticlericale, anno dell'emancipazione ebraica in Italia. Un anno in cui Dio ha certo sorriso.

Come sorride quando Mark Twain scrive Tom Sawyer, Woody Allen imbraccia la macchina da presa, e Charles Schultz disegna un fumetto: "per-

ché al credente fa bene ironizzare sulla credenza, e al miscredente sulla miscredenza", conclude il suo intervento Paolo Naso. "Ridere fa bene alla salute - aggiunge Daniel Vogelmann - tanto che i medici detestano le barzellette".

La "tenera pazienza" di Dio

L'applauso (il sorriso delle mani!) più lungo premia al convegno Vito Mancuso. Noi siamo postmoderni e disorientati. Lo sforzo del teologo è di stringere in unità le membra sparse che ci sfuggono da tutte le parti. E allora il sorriso, come esperienza di relazione fra umani, è insieme la vicinanza affettuosa e il ghigno di commiserazione, la timidezza e la seduzione, la critica e l'imbarazzo. E nei miti cosmogonici, nei confronti del cosmo il sorriso di Dio esprime conferma se il mondo è logico, panico se è caos, estraneità se è colpa, spensieratezza se è gioco. Poi però, con uno scarto improvviso, Mancuso afferma che il principio che meglio di altri esprime la natura divina non è la gioia, ma qualcosa di più radicale, la passione. Ed è la figura di Gesù Cristo che nell'unità risolve il conflitto, perché esprime il patos al più alto livello, nella dialettica fra incarnazione, crocifissione, risurrezione.

Perché però, ci domandiamo, il sorriso di Dio, quando sorride, è rivolto a

un mondo che non lo merita? E quando si adira perché si incupisce? Che cosa ha da dire la descrizione di Vito Mancuso nel tempo, il nostro, caratterizzato dalla secolarizzazione e dal pluralismo religioso? Il dialogo è autentico se il cristiano, (e il credente in tutte le religioni), sa “relativizzare” l’auto-comprensione della propria fede. Se rinuncia a pensarsi il livello più alto. Ha scritto Gilles Bernheim, il rabbino capo di Francia: “In quanto ebreo credente, è normale che io affermi che l’ebraismo è la religione ‘più vera’. Da questa affermazione confido che i cristiani non resteranno shockati. E viceversa, io non posso essere shockato dalle affermazioni equivalenti da parte di cristiani”. (6) Forse è questo il livello più alto da acquisire nella coscienza.

Nella relazione, al libro della Scrittura come fonte di rivelazione, Mancuso affianca il libro della natura, e cita Galileo, Newton, Einstein. Ha un posto di rilievo Theillard de Chardin, ma non Darwin il quale, senza cedere allo scientismo (la pretesa della ragione di dimostrare la non esistenza di Dio), ha

“dimostrato”, per primo, che il mondo per funzionare non ha bisogno di Dio. Il credente, eticamente, non è migliore dell’ateo. Quella “Realtà profonda che ci fa essere”, che tutti ci lega, a cui i credenti danno del “Tu”, e i cristiani chiamano “Abbà”, ci fa sperimentare quanto il sorriso sia una difficile conquista. Dio è “creator et evolutor”, vulnerabile lui stesso, e ci accompagna nei nostri sforzi, intrisi di fallimenti e di qualche successo, con “*tenera pazienza*”. Se l’approccio letterario alla Bibbia ci concede di scoprire lo sguardo che Dio si inventa per ognuno di noi, è la parola di Alfred N. Whitehead che a me dà speranza.

1. M. D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*.(1995)
2. Giovanni Miccoli, *La chiesa dell’anticoncilio*. (2011)
3. Marco Rizzi, *Cesare e Dio*. (2009)
4. Silvano Bert, *L’invenzione del peccato*. L’Invito n.221 / 2010
5. Silvano Bert, *Gli antenati di Gesù*. L’Invito n.224 / 2011
6. P. Stefani, *Dal disprezzo alla stima*. Il Regno n.6 / 2011

Dall'ultima Mostra del Cinema di Venezia

Di Stefano Co' e PierGiorgio Rauzi

Partiamo con il nostro personale Leone d'Oro, che ha avuto giustamente il premio per la migliore attrice, **Tao Jie** (*A Simple Life*) di Ann Hui, una storia a specchio di un'"invisibile", quella di una "amah", una serva, Chung Chun-Tao (Deanie Ip, attrice di lungo corso e cantante pop) che, fin da adolescente, viene dalla provincia cinese, ha servito la famiglia Leung per lunghi anni, cresciuto i figli e cucinato insuperabili anatre alla pechinese. L'esponente della "New Wave di Hong Kong" approda a questo malinconico ritratto di signora, la devota settantenne rimasta con l'unico componente della famiglia (Andy Lau), produttore cinematografico, il che le permette di rendere omaggio a Tsui Hark, nella parte di se stesso, il regista cult sempre alla ricerca di finanziamenti per i suoi kolossal. Un film che respira nelle inquadrature essenziali l'atmosfera delle "nouvelle vagues", senza sentimentalismi, sempre dietro alla piccola donna che non sopporta, ormai an-

ziana e malata, di essere servita. Solo lei sa fare quelle zuppe aromatiche e badare alla casa, e quando decide, dopo un infarto, di ritirarsi in un ospizio, eccola dispensatrice di bontà tra i vecchietti, bisognosa di nulla, preoccupata solo del suo Roger, che le sarà accanto come un figlio vero. La relazione d'amore tra i due, piena di senso di umorismo e di piccoli gesti di complicità, è il centro di questo poemetto dedicato agli "invisibili" trasfigurati da un'aureola di terrena santità.

"Toutes nos envies" – Tutti i nostri desideri film francese di Philippe Lioret. Facilmente collocabile tra i film di forte impegno civile racconta la storia, scandita dalle date degli eventi che vanno dal settembre al gennaio, della presidente di un tribunale di prima istanza, madre di due bambini e felicemente sposata, che emette una sentenza in favore di una ragazza madre che non riesce a far fronte ai prestiti bancari a cui è dovuta ricorrere per sopravvivere.

re con le sue due bambine. Una sentenza ovviamente assai sgradita al potere delle banche e delle assicurazioni che nel timore che questa sentenza faccia giurisprudenza le dichiarano guerra. In questo frangente comincia ad accusare qualche malessere e ben presto le viene diagnosticato un tumore al cervello di quelli che non lasciano scampo. Le cure proposte, dolorose e sconvolgenti, possono solo rallentare il decorso della malattia di qualche mese, ma non danno nessuna speranza di guarigione. Lei decide di rifiutarle e di non dire niente a nessuno né in casa né fuori. Nella sua battaglia legale trova un alleato in un collega che nel tempo libero fa l'allenatore di una squadra giovanile di rugby. Lotta tenacemente con questo collega alleato contro il tempo sia per portare a compimento un difficile ri-

corso alla Corte Europea di Giustizia sia per predisporre un futuro il meno traumatico possibile al marito e ai suoi bambini. Muore poco prima che la sentenza favorevole al ricorso venga resa pubblica e ufficiale. Come si vede dalla breve sinossi della trama il film, ben diretto e ottimamente interpretato, affronta problematiche di grande attualità: dalle decisioni difficili da prendere per affrontare la fase terminale di una vita ancora nel suo pieno vigore e con tante responsabilità verso gli altri, alla giustizia squilibrata tra chi ha potere e chi non ne ha, sempre inesorabilmente a favore dei potenti. Una vicenda dolorosa narrata senza cadere mai nel patetico pur coinvolgendo lo spettatore in emozioni forti, col solo piccolo happy end della sentenza favorevole post mortem.

Impressioni di un'ombra nel mondo della moda

di Sara Rauzi

Nel giro di pochi giorni mi sono trovata, per volontà da una parte e per necessità economica dall'altra, a frequentare due ambienti per loro natura quasi completamente femminili e femminizzati, ma tra loro completamente diversi.

A fine febbraio, infatti, frequentavo a Trento presso la facoltà di Sociologia un seminario dal titolo eloquente: *"Attraverso i confini di genere"*: interventi tutti al femminile, pubblico, purtroppo, per la stragrande maggioranza femminile (ma di questi tempi, almeno in Italia è già tanto anche questo). Tantissimi i temi affrontati, tra cui uno molto importante: il corpo delle donne e il suo uso/sfruttamento da parte delle donne stesse, del mondo di cui fanno parte, dei mezzi di comunicazione. Temi ricchi di interesse, di spunti di riflessione critici verso un sistema che non si fa nessun problema a usare i corpi femminili con l'obiettivo di autoriprodursi. Un sistema che le femministe "doc" chiamano ancora di dominazione patriarcale, che non permet-

terebbe alle donne di entrare a pieno titolo e attivamente, e non solo come oggetti, nelle nostre società occidentali e capitaliste che riducono tutto a merce per il mercato e il consumo, persino i corpi, che alla fine non ci appartengono più.

Una settimana più tardi, a Parigi, lavoravo per la campagna vendite di "Valentino" come vestiarista. Nove giorni di full immersion nel mondo della moda, vestita completamente di nero, in un ruolo che mi ha permesso di osservare da vicino, ma senza farmi troppo notare, le modelle, i clienti, le venditrici (al femminile, sì perché erano tutte donne), i visual (lavoro pare d'importanza inestimabile che consiste nel decidere che vestiti mettere uno accanto all'altro, quali altri mettere sui manichini, dove posizionare i manichini, e guai invertire o sbagliarsi nel rimettere i capi al loro posto), e molto altro.

Un mondo quasi del tutto femminile dicevo (a parte la presenza ai piani più alti di alcuni uomini, quasi re-

golarmente gay), in cui i corpi (in questo caso delle modelle, ma per i modelli immagino sia molto simile) non arrivano quasi neanche a essere degli oggetti in mostra, ma sono semplicemente dei porta oggetti, essendo i vestiti i veri protagonisti di questo mondo. Basti pensare come in francese venga tradotta la parola modella: mannequin, letteralmente: manichino. E se ci si pensa le modelle sono proprio questo, dei manichini viventi, il cui corpo femminile è quasi completamente negato (non è il vestito a dover adattarsi al corpo, ma viceversa), che indossano, che mostrano ai clienti, venuti da tutto il mondo, le nuove collezioni di vestiti carissimi, raggiungibili, anche se della famiglia del pret-à-porter, solo da pochi eletti, ma in grado di influenzare il modo di vestire, di abbinare e alla fine di giudicare (coloro che da queste "regole" si discostano).

Alcune di loro sono anche coscienti del loro ruolo, una di loro commentava sottovoce: "Un giorno o l'altro inventeranno le modelle robot"! E probabilmente aveva ragione. Le ragazze in questione, infatti, devono avere un corpo perfetto sì, ma proprio per questo invisibile, conforme alle regole, privo di particolarità. In questi dieci giorni ho visto mandare via due ragazze, la prima, il primo giorno, perché i vestiti non le entravano, non perché lei fosse grassa, ma perché le sue spalle

erano più larghe rispetto a quel che i vestiti prevedessero, la seconda invece perché troppo stretta. Gonne e pantaloni le stavano due volte perché lei era completamente senza fianchi. Giù dritta, quasi fosse stata un uomo. Non solo bisogna essere magre, ma anche conforme a determinate proporzioni, insomma assomigliare in tutto e per tutto a un manichino, senza mostrare una propria identità, senza poter rispondere a trattamenti non sempre entro i limiti dell'educazione e del rispetto, costretta a sorridere, sì, ma non troppo; criticate, (anche se bonariamente), se a un certo punto decidono di fare altro, per esempio, studiare e laurearsi.

Non si tratta più di grossezza o magrezza, ma di proporzioni e dimensioni. Gli stilisti, infatti, quando disegnano un vestito seguono delle regole secondo cui il corpo umano perfetto è diviso in 8 parti uguali. Il fatto che i corpi veri che hanno queste proporzioni siano pochissimi, fa sì che molti vestiti stiano bene solo a determinati corpi, questo fa nascere inevitabilmente complessi inutili e pericolosi a cui non sempre è possibile sottrarsi. Invece che prendere in considerazione corpi veri, per mettere in valore le loro qualità si punta a utilizzare dei corpi quasi senza forme, certo più facili da vestire, per concepire dei capi capaci di creare di per se stessi l'evento e lo stupore.



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

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - Povo (TN), Tel. 0461 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Daniela Anesi, Chiara Bert, Silvano Bert, Alberto Brodesco, Stefano Cò, Nino Di Gennaro, Selena Merz, Mara Orsi, Mattia Rauzi, Piergiorgio Rauzi (resp.le a termini di legge), Giovanni Sartori, Viviana Tarter, Cristiano Zuccher - Abbonamento annuo € 20,00 - Un numero € 6,00 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il trib. di Trento, li 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Poste Italiane S.p.A. - Sped. in abb. post. - D.L. 383/2003 convertito in legge 27/02/2004 n. 46, art. 1, comma 2 DCB Trento - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento. linvito.trento@gmail.com