

Segnalibro

PAOLO COSTA – DAVIDE ZORDAN, *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*, FBK Press, Trento 2014, pp. 198, € 13,50.

«L'esperienza spirituale in regime secolare, il religioso dopo la religione, è questo l'oggetto nuovo che chiede nuove analisi e nuova attenzione da parte di tutti» (p. 178). Per fare questo la strada è «prestare orecchio senza troppe remore a quello che bolle in pentola nella nostra società, alle idee e agli stati d'animo che vengono distillati dai pensatori non di professione per dare un senso ai loro sentimenti contrastanti, alle loro insofferenze intellettuali, ai loro tentativi di far quadrare conti che non tornano mai nella babele di ogni giorno» (p. 181).

Il libro di Costa e Zordan – rispettivamente filosofo e teologo di professione – cerca di tracciare e percorrere strade possibili per affrontare il fenomeno religioso di oggi, e in questo ciascuno dei due è indotto a fare il punto rispetto ai contenuti e ai metodi della propria disciplina nell'affrontare la religione. Il libro però, più che i caratteri di un saggio, possiede quelli dell'officina e della confessione. Ci permette di entrare, di sbirciare nel lavoro di un filosofo e di un teologo per osservarli lavorare e capire in che modo, divertente e serio allo stesso tempo, ciascuno usa i propri strumenti e prende in prestito quelli dell'altro. Entrambi poi non si fanno riguardi ad attingere a piene mani da prodotti culturali di ogni genere – Martin Scorsese, Pascal Mercier, Francesco Pecoraro. Un dialogo di questa qualità non è frequente. Molto spesso teologi e filosofi si parlano da alieni, da distanze incolmabili, come se l'intelligenza e gli oggetti del loro lavoro fossero reciprocamente estranei. Qui invece si percepisce la prossimità di pensiero e di sfida: in questa comune officina – che è per gli

autori anche un comune luogo fisico di lavoro – l’urgenza di una nuova razionalità, di uno spazio di ragioni condiviso, diventa vitale.

La narrazione si svolge con forme e stili diversi, a tratti sperimentali, ma gli affondi teologici e filosofici sono precisi e il testo, nelle mani di un buon docente, potrebbe essere usato come lettura in un corso universitario per portare gli studenti sulla breccia delle questioni più disputate e delle proposte più attuali.

L’affondo teologico (Zordan) si interroga sulla realtà della fede oggi, analizzandone il percorso storico e mostrandone la specificità. Nel fare questo però non mette in luce tanto la fede puramente religiosa, ma la condizione stessa del nostro vivere nello “spazio secolare” dove qualunque scelta è un’opzione, affiancata, minacciata e illuminata da altre possibilità. Fede come investimento fragile, che deve giungere alla sua certezza avvalendosi di strumenti fragili, come l’immaginazione e il desiderio. Ma proprio questo la rende possibile, come molte altre scelte e certezze che viviamo: «la dinamica che porta un individuo a credere in un Dio paterno e amorevole non è diversa dalla dinamica che lo induce a credere di poter investire tutte le sue energie professionali in una certa direzione, o di poter investire le sue energie affettive nel progetto di vita comune con un’altra persona» (p. 96).

L’affondo filosofico (Costa) affronta invece con stile il gesto liquidatorio della filosofia postilluminista nei confronti della religione. Un gesto che, nel panorama religioso attuale, è ormai anacronistico, dato che le profezie di irrilevanza o sparizione del religioso sono ben lungi dall’essersi realizzate. La chiave di lettura utilizzata è quella delle analisi di Charles Taylor che vede la nostra come l’età secolare, l’*immanent frame*, in cui sembra imperante una mondanizzazione totale dell’esistenza che non lascia spazio ad alcun “altrove”. Eppure non si tratta – nemmeno per Taylor – di una gabbia d’acciaio ma di un *frame*, di una cornice rispetto alla quale si può essere critici, interlocutori o esplorarne possibilità inedite. Fra le pieghe di questa nuova condizione il sacro emerge in forme impreviste, nelle eccedenze di alcune esperienze limite o nello scarto dei dettagli e delle sfumature. Fino a che punto tutto questo indica una svolta e una sfida radicali per il pensiero del sacro e fino a che punto apre orizzonti nuovi?

Le voci dei due autori, in modo divertito e affilato, si confrontano con queste domande, si confrontano con le risposte e gli spunti del proprio tempo e si confrontano fra loro.

Infine, perché *In una stanza buia*? Come in *A serious man* dei fratelli Coen, il libro inizia con un apologo amaro e divertente che vede per protagonisti la filosofia, la teologia, un elettricista e – forse – un gatto. Il tutto in una stanza buia. I due autori, con una sapienza di stile rabbinico, sembrano mettere la loro stessa impresa sotto il segno dell'ambiguità: «è davvero una sapienza superiore o è mera idiozia che appare assennata solo perché coincide casualmente con l'assurdità della vita?» (p. 157).

Nessuno che affronti oggi le domande e le questioni filosofiche e teologiche può sottrarsi a questo dubbio. E gli autori lo sanno.

Leonardo Paris

FEDERICO SIMONTI, *L'invenzione della Frontiera*, Odoya, Bologna 2015, pp. 352, € 22.

Alla fine della lettura de *L'invenzione della Frontiera* quello che più sorprende è la caparbieta con cui l'autore ha cercato, sempre e dovunque, la possibilità di un dialogo e la speranza di un incontro tra soggetti con cui, a prima vista, sembrava non potesse esserci comunicazione.

Nel sondare la dimensione geografica e storica, così come quella materiale e simbolica, della frontiera, si ha l'impressione che Federico Simonti non perda mai di vista il proposito che si è dato, ovvero quello di dimostrare che è possibile costruire un mondo migliore rispetto alla sua dimensione contemporanea che appare sempre più frazionata e ferita da mille barriere e da mille differenze. D'altronde, sin dall'incipit del libro, si percepisce l'obiettivo di questo lavoro: leggere la frontiera, quella materiale come quella mentale, non tanto come un sanguinante campo di battaglia, ma come una rinnovata occasione di dialogo tra popoli, tra loro più vicini di quanto l'attualità ci faccia credere.

Il diverso materiale raccolto nel libro è assemblato grazie allo sguardo dell'autore che, percorse polverose terre di frontiera e lontani confini "inventati", pare aver compreso quanto il rifugiarsi dietro un'identità immutabile e definitiva rischi di trasformarsi in una gabbia, che per quanto in certi casi possa anche essere dorata, non permette più alcuna uscita. Al contrario, solo la porosità di una fron-

tierra aperta, dice Simonti citando Bauman, è in grado di produrre dialogo, che, per quanto possa essere «pacifico e benevolo, o ostile e burrascoso» resta l'unica strada percorribile per garantire un'inversione del processo di allontanamento e ricreare i presupposti per una reciproca familiarizzazione, una futura comprensione e una reale solidarietà tra i popoli. Nel finale del libro l'autore ci tiene a ribadire che lui come europeo ha scelto «di celebrare quello che altri deplorano, la frontiera come vaccino contro l'epidemia dei muri, rimedio all'indifferenza e salvaguardia del vivente» (p. 315), sottolineando come al tempo stesso sia necessario gettare il proprio sguardo *oltre la siepe* se si vuole finalmente far germogliare la premessa di un mondo migliore. «Al di là della frontiera ci siamo ancora noi», e allora perché non sperare che «Caino possa un giorno riconciliarsi con Abele, una volta comprese le sue ragioni?» (p. 317). La dimensione geografica del racconto di Simonti finisce per produrre un luogo invisibile, che lui chiama "terzo spazio", dove la prossimità tra diversi torna a essere possibile. Al multiculturalismo superficiale che domina i nostri giorni e che ha finito per divorare l'altro, legittimato teoricamente, ma ignorato nella pratica quotidiana, *L'invenzione della Frontiera* prova a opporre la riscoperta dello scambiarsi parola. Oggi la crisi non ha tanto – o almeno non solo – una dimensione geografica, quanto una sua manifestazione mentale per cui ci sembra impossibile stabilire con l'altro da noi, con colui che sta al di là di un muro, una relazione di prossimità. Tuttavia, sembra dire l'autore, di fronte ai tanti muri innalzati dal mondo globalizzato se si avanza o se si arretra, se si sceglie di barricarsi o, al contrario, se si sceglie di aprire le porte di casa, dipende sostanzialmente da noi. Significativo a questo riguardo è il passaggio relativo al Mediterraneo che «da terreno di incontro, si è trasformato in luogo di scontro, con la messa a punto di un sistema multi-meta-frontaliero idoneo a respingere l'ondata migratoria trasformando il mare in un muro, non troppo dissimile da quello eretto dagli Stati Uniti... Il primo scoglio che si intravede a bordo dei barconi che cercano di arrivare all'estremità sud di Lampedusa mostrava l'eredità di un bunker della Seconda guerra mondiale; si è probabilmente pensato che quest'immagine nefasta non corrispondesse al vero ed è forse anche per questo che al fine di nobilitare questo luogo è stato chiamato l'artista Mimmo Paladino. Nell'estate 2008 è stato inaugurato il monumento *Porta di Lampedusa, Porta d'Europa*, pensata come un omaggio ai migranti... Legittima e lodevole l'ini-

ziativa. Rimane in me il dubbio dell'effetto che questa torre di luce potrà avere nello sguardo spaventato e sfinite del migrante che di notte, stipato sul barcone, non vede l'ora di arrivare sull'isola; questa porta d'ingresso non sarà forse scambiata per una torretta d'avvistamento provvista di cecchini pronti a respingere, imbracciate le armi, gli invasori?» (p. 79). Subito dopo l'11 settembre Salman Rushdie si chiedeva se ci saremmo trasformati nelle armature che indossavamo o se avremmo avuto la forza di continuare a essere noi stessi. Federico Simonti prova a distanza di qualche anno a rispondere: se solo avessimo il coraggio di concepire «l'etica come ospitalità, secondo le riflessioni condotte da Lévinas e Derrida, allora il concetto di *mio* e di *tuo* finirebbero se non per confondersi almeno per non essere più divisi da una barriera ma da una porta aperta nell'attesa della venuta dell'altro» (pp. 155-156).

Manuela Usai

FRANCESCO VALERIO TOMMASI, *Umanesimo profetico. La complicata relazione tra cattolicesimo e cultura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, pp. 128, € 12,50.

Questo piccolo libro è la testimonianza del valore di una nuova generazione di giovani intellettuali cattolici, a cui l'autore, brillante filosofo, appartiene di diritto, che si sono formati in una Italia molto diversa da quella che leggeva Maritain e Croce, ma che hanno il coraggio di ripensare la fedeltà al messaggio cristiano senza dimenticare la fatica delle generazioni precedenti nel vivere e difendere il Concilio Vaticano II e la nostra Costituzione. L'autore parte proprio da due testi classici del cattolicesimo democratico, *Umanesimo integrale* di J. Maritain del 1936 e la *Gaudium et spes*, il documento finale del Concilio (8 dicembre 1965) che deve molto al maritainismo, ritenendo a ragione che non sia possibile avanzare sulla questione sempre più drammatica del futuro dell'uomo se non si fanno i conti con il passato. Il futuro di un nuovo umanesimo cristiano non può prescindere dalla discussione delle categorie culturali che sono state alla base della grande stagione dell'alternanza tra il temporale e lo spirituale inauguratasi tra le due guerre, quando forte era la percezione di una drammatica crisi di civiltà e si cercavano soluzioni filosofiche

e politiche organiche, nella maggior parte dei casi antidemocratiche. La tesi generale del lavoro è che solo prendendo sul serio il fallimento di ogni pretesa di interpretare e rappresentare per concetti l'integralità del messaggio cristiano è possibile scoprire la ricchezza della riflessione filosofica e teologica contemporanea e liberare energie per un vero lavoro intellettuale da cattolici. Tommasi sgombra il campo da false illusioni e analizza le contraddizioni e le aporie della condizione della cultura cattolica, ormai di fatto assente dal dibattito contemporaneo. Pone poi alcune questioni filosofiche, teologiche e politiche che ci aiutano ad affrontare il problema degli intellettuali oltre il consueto approccio sociologico, spesso lamentoso, che tende a certificare la fine del loro potere come categoria. Non è poi un gran male che la funzione del pensare e del comunicare non si erga più a vestale di una visione ontoteologica del mondo nel quale le certezze sono date dall'illusione che basti pensare il bene per afferrare il senso della realtà. Invece, in ambito cristiano, la responsabilità di chi studia e ricerca è di prendere sul serio l'imperativo critico della modernità per condurre la scientificità fino in fondo, a confrontarsi con il negativo, con l'altra faccia del mondo e dunque con il mistero della grazia. Sia pure sommariamente, sono individuati alcuni materiali teorici a disposizione per un ripensamento radicale della tradizionale pretesa ontoteologica di giustificare Dio a partire dall'Idea e dal pensato: Tommasi ci invita ad esplorare strade nuove, a pensare il cristianesimo non senza una filosofia, ma oltre una metafisica o una politica del semplice esserci. Leggendo il suo testo viene allora alla mente il frammento di Pascal sui tre ordini del mondo, quello della corporeità, quello dell'intelletto e quello della carità. Quest'ultimo non è semplicemente l'ordine a cui appellarsi per riunire ciò che il moderno ha diviso, corpo e spirito, ma è qualche cosa che attraversa la realtà in modo misterioso e salvifico e che proietta l'uomo su una dimensione assolutamente decisiva e allo stesso tempo sempre relativa. Tommasi mostra che continuando per esempio a ragionare su Kant, sulla teologia politica, perfino su Tommaso, sia pure in maniera diversa, si può capire quale sia la logica disumanizzante e consumistica che genera sempre nuove false sfide all'umanesimo. La pretesa «scientifica» di mettere la parola fine al dramma dell'umano, per certificare così la fine di un umanesimo considerato superato e retorico, mette a nudo i fallimenti concreti delle società contemporanee e agli occhi di un credente sincero rivela le «strutture del pec-

cato» di cui siamo corresponsabili. La risposta a questa rivelazione del «negativo» della fede non può essere l'affidarsi supino alla Misericordia di un Dio che culturalmente facciamo di tutto per allontanare dalla scena dello scandalo della storia, bensì quella di tradurre in «grazia sociale», benevolenza, battaglia profetica la nostra sete di giustizia e la consapevolezza di essere per il mondo, ma senza appartenervi, come si legge nella *Lettera a Diogneto* del II secolo d.C. ed è consueto ammettere tra i veri contemplativi. Gli intellettuali cattolici hanno il dovere, non soltanto il diritto, di mettere a fuoco questa non appartenenza e dunque di essere la sentinella contro le illusioni che ci possa essere qualcuno, una chiesa o un partito, una persona o un gruppo, delegati a rappresentare la verità o la forza della fede. L'orizzonte ultimo in cui Tommasi pone le sue risposte è quello della «profezia» e dell'importanza che essa ha per aiutarci a superare l'approccio egoistico che la cultura e gli intellettuali hanno sempre avuto nei propri confronti, per spirito di conservazione e per falso rispetto nei confronti di ogni altro potere che non ha l'esigenza di sottomettersi al vaglio della ragione. Il profeta è il modello dell'intellettuale responsabile e libero, capace di affermare l'immanenza e l'autonomia della cultura e del potere, proprio perché ritiene di dover annunciare altro, senza pretendere di giudicare o di piegare la collera di Dio a logiche clericali che non hanno più alcun senso perché la questione del futuro non ci riguarda più solo come credenti, ma come esseri umani. Un cattolicesimo vivo e impegnato oggi non può più inseguire né il progetto di una nuova cristianità le cui condizioni sono venute meno – almeno per l'Occidente – e tanto meno la tentazione di separarsi dalla modernità in nome di una alterità religiosa che non esiste nei fatti, non è sostenibile idealmente e non è tollerabile moralmente. La sovrapposizione del cristianesimo a una data cultura, fosse anche la più ispirata e intelligente quale fu quella indicata da Maritain, è fallita per la riduzione di ogni discorso teorico a prodotto di consumo e per la ricorrente tentazione di «consacrare» ogni fatto culturale, ogni giudizio storico, ogni dottrina sociale fino a farne ancora una volta un oggetto di culto, parola divina. Solo abbandonando le pretese cattoliche di una mediazione globale tra verità certificate è possibile recuperare il valore sacramentale che per un cristiano ha lo studio, l'indagine scientifica, il confronto dialettico. Per rispondere all'appello del Vangelo e agli interrogativi del Concilio sul destino dell'uomo è necessario che il ritorno alla Scrittura

e, aggiungo, ai Padri della chiesa e alla Sapienza cristiana, si realizzi in maniera profetica e non rituale come avviene ancora in molte forme religiose, ad esempio anche in alcuni ambienti dell'ebraismo. Vivere il cristianesimo fuori da ogni senso di colpa filisteo significa affrontare la grande questione della «colpa» come problema della riconoscenza di quell'eterno peccato sociale, di quel debito radicale verso la fede che ci libera da ogni pretesa di intervenire secondo lo spirito del mondo. Il libro è ricco di spunti e incalzante: va letto e discusso e potrà essere perfezionato, in un dibattito che speriamo pubblico, andando a vedere più da vicino anche la dimensione educativa ed estetica del lavoro intellettuale. Ogni ricercatore è chiamato a riflettere sulla necessità di dare un volto, un cuore, una passione al suo progredire, recuperando all'umanesimo profetico la dimensione estetica dell'amore, dove rigore, bellezza e passione difendono l'ordine della carità e il sostrato dell'esperienza di vivere. Anche se si studia e si discute nelle accademie e nelle università, in ambienti protetti, non è possibile mettere da parte, per un momento più propizio che non può venire, la nostra ansia e il nostro bisogno di amare.

Beppe Tognon

GUSTAVO PIETROPOLLI CHARMET – LAURA TURUANI, *Narciso innamorato – La fine dell'amore romantico nelle relazioni tra adolescenti*, BUR, Milano 2014, pp. 172, € 10.

Fenomeni sociali quali la posticipazione del matrimonio e della genitorialità e l'aumento delle separazioni e dei divorzi dipendono da molteplici cause socioeconomiche e culturali; tra queste, gli autori Charmet (psichiatra e psicoterapeuta, responsabile del Consultorio Gratuito per Adolescenti dell'Istituto Minotauro) e Turuani (psicologa e psicoterapeuta, socia dell'Istituto Minotauro) ipotizzano anche aspetti affettivi connessi al nuovo modo di amarsi dei giovani e degli adolescenti di oggi, per i quali sembra molto più importante realizzare se stessi che mettersi al servizio dell'altro o di un progetto di coppia e di famiglia. Si tratta di un tipo di relazione amorosa che i due autori definiscono "narcisistica", in quanto ciascun partner si aspetta di essere valorizzato e sostenuto dall'altro nel suo percorso di crescita e non è disposto a sacrificare aspetti di sé (che riguardino per

esempio obiettivi scolastici, sportivi o sociali). Essa si contrappone alla concezione di un tempo dell'amore, definita in questo libro "romantica", in cui l'obiettivo non era la costruzione di sé, ma la costruzione di un "noi" per il quale si era disposti a sottomettersi ai desideri e ai bisogni dell'altro (almeno in parte o, in qualche caso, rasentando il masochismo).

L'amore narcisistico sarebbe, inoltre, caratterizzato da una forte permalosità: l'adolescente dipende fortemente dalla benevolenza dell'altro e si sente profondamente ferito dalla mancanza di attenzioni; non è geloso, non si preoccupa dei rivali, ma dell'essere pensato dall'altro (di qui il bisogno di tenersi sempre in contatto). Nel caso il giovane venga lasciato spesso rimane sgomento, sente di aver subito un voltafaccia inspiegabile da parte di chi avrebbe dovuto invece valorizzarlo sempre; confuso, ma soprattutto arrabbiato, a volte concretizza il suo desiderio di vendetta in atti di stalking.

Charmet e Turuani non attribuiscono al termine "narcisistico" una connotazione morale: non si tratta di banale egoismo, ma di uno stile relazionale diffuso, che potrebbe essere visto come la realizzazione di un mandato educativo dei genitori di oggi, che indica come obiettivo prioritario quello di sviluppare le proprie potenzialità prima di sacrificarsi per l'altro. Gli adolescenti di oggi sono stati bambini desiderati, molto amati, caricati di forti aspettative, sollecitati al successo e sostenuti nella ricerca del proprio benessere e soddisfazione personale, molto meno stimolati di un tempo al rispetto delle regole, da parte di genitori spesso incerti essi stessi sui valori per i quali vivere. Gli autori si chiedono, perciò, se il modo di amare dei giovani non risenta del particolare modo in cui sono stati amati fin dalla prima infanzia.

Sofia Mattessich

Fotogrammi

La Bibbia sul grande schermo: colossale e secolare

Chiamatela nostalgia. Dopo decenni di assenza, squillano le trombe, e i kolossal biblici hollywoodiani sono di ritorno. Forse, alla proposta di rispolverare quel tema classico di successo, qualche produttore ha storto il naso, per poi però convincersi: come pensare che *non* possa funzionare, dopo il successo di tanti film *fantasy*? E poi, che diamine, in questo momento precario la gente ha bisogno di un po' di certezze. Noi gliele diamo, e addirittura in 3D!

Noah (2013) del fervente vegano Darren Aronofsky è stato il primo. Ora tocca a *Exodus – Dèi e Re* del gladiatorio Ridley Scott, che ovviamente e molto seriamente promette uno spettacolo “divino”, senza mai accennare all’ironia in gioco. La sfilata della Bibbia sul grande schermo continuerà, ma vale la pena di trarne fin d’ora una piccola riflessione. Se i motivi di questo sorprendente ritorno sono molteplici, la differenza rispetto a classici del passato quali *Sansone e Dalila* (1949) o *La tunica* (1953) è soprattutto una: il pubblico a cui ci si rivolge è ora chiaramente post-religioso e non possiede gli strumenti per discernere ciò che viene dalla Bibbia, ciò che liberamente la reinterpreta e ciò che è frutto di invenzione.

Serve a poco denunciare la scarsa fedeltà alle fonti. Più utile forse interrogarsi su quello che un pubblico globale e disincantato troverà in un film nel quale per esempio, pur lasciando nell’ombra il Dio creatore, si chiama in causa la nostra responsabilità nei confronti di un mondo che non abbiamo creato, ma che potremmo distruggere. È ciò che accade per esempio in *Noah*, che ha segnato il nuovo trend. Fin dalla sua battuta iniziale («In principio non c’era nulla») il film introduce variazioni assai vistose rispetto al libro della Genesi. Indub-

biamente, se facciamo un confronto con i grandi affreschi di epica biblica realizzati a Hollywood fino a cinquant'anni fa, è venuta meno la necessità di attenersi a una "memoria condivisa" e tradizionale. C'è dunque più spazio per osare, per "attualizzare", e questo non deve essere visto per forza come qualcosa di negativo. *Exodus – Dèi e Re* segue la stessa linea, con in più l'attenzione non tanto al libro dell'Esodo, quanto alla sua classica e mitica riproduzione: *I dieci comandamenti* realizzato due volte, e con fervida convinzione, dal nume tutelare del cinema kolossal Cecil B. DeMille. Tante autorevoli fonti di riferimento risultano un po' ingombranti. Sembra più facile mantenere una certa libertà rispetto alla lettera della vicenda biblica – basta un richiamo allusivo e liberamente reinterpretato – mentre risulta più difficile *non* fare un *remake*: avere cioè la stessa libertà (paradossalmente) verso una fonte assai meno canonica, ma che si è fissata nell'immaginario di tanti fruitori del cinema. Basti pensare al fatto che, negli Stati Uniti, i film biblici di DeMille per anni sono stati regolarmente riproposti in televisione in prossimità di feste religiose ebraiche o cristiane. Per distanziarsi almeno un po' da questi fasti liturgici, Scott realizza un'imponente visione del fatiscente impero egiziano, un po' nello stile di *Blade Runner* (1982), e dunque assai diversa da quella ideata da DeMille. Per far dimenticare un ingombrante immaginario occorre vampirizzarne un altro, per quanto improbabile.

Osserviamo in particolare il ruolo di Mosè. Nell'Esodo, Mosè è descritto come un condottiero, e tanto basta per offrire un personaggio solido. Ma come rendere tale figura attraente per l'ampio pubblico in sala? Per DeMille non c'erano dubbi in proposito. *I dieci comandamenti* veicolavano l'idea che guardare il film con partecipazione significasse identificarsi con l'eroe, la sua audacia, e soprattutto la sua fede non vacillante. I moltissimi spettatori di quel tempo, commossi, desideravano avere la stessa fede di Mosè (Charlton Heston). Ma i tempi sono cambiati. Per il grande pubblico oggi l'approccio è diverso. Per molti è sempre più difficile immedesimarsi con una fede fervida e cristallina, perché emergono immediatamente i dubbi. La fede pura è da sospettare, come già aveva dimostrato il Noè di Aro-nofski, arcisicuro di essere stato scelto per restituire il mondo agli animali e toglierlo agli umani devastatori, che devono ora suicidarsi per salvare la Natura. "Se hai troppa fede stai attento – suggerisce a spanne il sottotesto – potresti prendere un abbaglio". Meglio invece continuare prudentemente a dubitare.

Ecco allora presentarsi, nel riveduto Mosè (Christian Bale), un eroe convincente con il quale molti non faticano a immedesimarsi, per il suo atteggiamento sincero, ma vacillante nel credere, quando gli appare Dio. All'inizio del film, quando Mosè si presenta come figlio prediletto adottato dal saggio faraone Seti, subito viene mostrato (prima del suo onore e l'abilità nel combattimento) con un sorriso scettico nei confronti degli aruspici, devotamente ascoltati da Seti, e della tradizione egiziana. Più tardi, dopo la morte di Seti, una volta esiliato dal fratellastro Ramses e sposatosi con Zippora, Mosè viene da lei redarguito per il suo approccio educativo – per così dire laico – nei confronti del figlio Gershom. «È bene che un ragazzo cresca senza credere in niente?», gli chiede la moglie madianita, che riceve in risposta la spiazzante contro-domanda: «Ed è male che cresca credendo in se stesso?» Lo scetticismo di Mosè è dunque perfettamente moderno: rispettoso, conciliante, ma sicuro della propria posizione adulta e “illuminata”. Perfino il tema della scoperta della propria identità ebraica (trattata da DeMille in modo patetico e magistrale) viene qui messa in scena in modo affrettato, come se non ci fosse nulla di particolarmente esaltante nella scoperta di ciò che si è, della fede che si abita.

Proprio qui, però, si inserisce l'incontro con il Dio altissimo sull'Horeb, la montagna sacra che Mosè puntualmente aveva raccomandato al piccolo Gershom di non considerare davvero come “montagna di Dio”. Non per qualche esoterica chiamata, ma da avveduto e buon pastore, Mosè vi sale per rincorrere alcune pecore fuggite, finché rimane travolto da un'acqua torrenziale. Scaraventato tra le rocce della montagna, Mosè si sveglia in piena notte, ferito e coperto dal fango, davanti a un fuoco che non scalda e non ravviva la luce notturna virata verso il blu. L'immagine è efficace: l'incontro con il divino, inatteso e sconvolgente, mette a soqquadro l'esistenza. Dal mistero divino non si sprigiona però l'aspetto *fascinans*, ma solo il *tremendum*. Il solido Mosè si perde e trova un Dio non proprio paterno, ma piuttosto capriccioso. «Chi sei?», domanda Mosè al bambino che compare accanto al roveto. «Io sono», gli risponde seccamente il ragazzo, mentre la scena si interrompe di netto, facendo pensare, dopo il risveglio del protagonista, a una visione, un sogno o un incubo. La scelta del Dio-bambino appare coerente con l'idea dell'ineffabile Nome divino rivelato nella Bibbia a Mosè, mostrando la “pienezza dell'essere” di Dio. Tale scelta suggerisce anche il tema dell'incom-

prensibilità del divino, sfuggente e sferzante. Ma questa rivelazione non spalanca gli occhi e la mente di colui al quale è destinato. Al contrario: nasce e alimenta in Mosè l'inquietudine del dubbio. Il suo stesso scrupoloso obbedire alle ingiunzioni divine sembra avvenire peraltro non per scelta, ma per necessità.

Insomma, la scena della rivelazione divina non vuole convincere né Mosè né il pubblico del film, ma invece disseminare in tutti un "sano" dubbio, che prepara a fronteggiare con precauzione i passaggi più ardui relativi alle piaghe d'Egitto. Mosè appare nel film nel vano tentativo di frenare l'insofferenza e la collera di Dio (o almeno di comprenderle), mentre le scene ne mostrano con ritmo implacabile le ripercussioni, come il sangue che copre la superficie del Nilo, le invasioni di cavallette, rane e locuste e infine il culmine, l'evento che mette di fronte all'incomprensibile: la morte di tutti i bimbi egizi primogeniti. Come si può guardare a tutto ciò come segno della benevolenza divina? Una buona domanda anche per i lettori della Bibbia. Qui però non si prova a rispondere, ci si limita a enfatizzare il quesito. Manca del tutto l'idea di un Dio «lento all'ira» (*Esodo* 34,6) che non impone arbitrariamente tutti i mali, ma al contrario li annuncia per preparare ad essi, e quasi li distribuisce per alleviarli. Non il furore, ma la pazienza è divina. Profeti severi come Giona e Geremia protestarono con delusione per questa lentezza di Dio, vedendo quasi in essa la sua debolezza. Ridley Scott sembra d'accordo con loro e li accontenta, mostrando un Dio che non sa far altro che agire implacabile, rappresentando le piaghe d'Egitto in vigorose scene horror. Insomma, qui non sono ammesse sottigliezze per descrivere il divino. La sua rappresentazione deve continuare a essere enfatica, come aveva insegnato DeMille, anche se in questo caso ciò che viene sottolineato non è, ingenuamente e cristianamente, la paternità di Dio e suo il governo saggio, ma l'inquietudine che suscita quando si avvicina troppo a noi.

Il finale porta fino in fondo l'idea di una rivisitazione secolare di un mito potente, che ha alimentato e continua ad alimentare la fede dei credenti. Non è Dio a dettare le tavole della Legge, marcandole magicamente come nel film di DeMille. È invece Mosè a incidere pazientemente le tavole con un piccolo scalpello. Lo fa mentre parla con Dio, il che ci rassicura del suo operato. Una bella intuizione, anche se nel film rimane sempre il dubbio su che cosa significhi il parlare tra i due. È davvero dialogo, o monologo? Le cose sono mostrate

in un modo tale che, per lo spettatore, il dubbio è continuamente alimentato. La scelta appare fastidiosa fin che si vuole: non avevamo bisogno del vecchio *I dieci comandamenti* per credere, e non abbiamo bisogno ora del nuovo *Exodus* per dubitare. Ma, forse, la pretesa di questi film non è, o almeno non è più, presuntuosamente pedagogica, ma piuttosto un tentativo per interpretare ciò che accade con la religione. In questo senso è possibile riconoscere in essi un'interessante decifrazione della religione secolare. Esempio, in questo senso, la conclusione del film di Ridley Scott: il popolo ebraico, salvato dalle acque, prosegue in silenzio il suo epico viaggio con Mosè, che li accompagna verso la terra promessa e custodisce in un carretto le Tavole della Legge. Con un presentimento, Mosè cerca con lo sguardo il Dio bambino, che fin lì li ha condotti caparbiamente, e si accorge che questi ferma il suo cammino, salutandolo con un cenno del capo, e lascia proseguire da soli gli ebrei in marcia. Le lacrime di Mosè per questo allontanarsi del Dio incomprensibile sono sincere. Ma senza dubbio in lui c'è anche sollievo: ora la fatica del dubbio, e delle visioni allucinate, è finita. Ora Dio è scomparso, e la storia continua il suo cammino per conto proprio. Ora il mondo è davvero secolare.

*

Exodus – Dèi e re, regia di Ridley Scott, assistente in cinematografia Dariusz Wolski, costumi Janty Yates. Interpreti principali: Christian Bale, Joel Edgerton, John Turturro e Aaron Paul. Produzione 20th Century Fox, Stati Uniti/Gran Bretagna/Spagna 2015, formato 2.35:1; durata 150'.

Davide Zordan

