

PANORAMA



libri

Vedere Dio

«Qui il cielo è sceso sulla terra», recita l'antica liturgia orientale, magniloquente quando si tratta di invitare gli uomini a cercare «le cose di lassù». O, per usare le parole razionali di Benedetto XVI, «ad uscire da questa gravitazione delle cose di ogni giorno». La Cappella Redemptoris Mater è nella Seconda loggia del Palazzo apostolico, il cuore del Vaticano. Fu Giovanni Paolo II a volerla trasformare in un mare di luce musiva, incontro tra oriente e occidente, tra teologia e arte, scrigno di fede e splendore dove la sera del 25 febbraio il Papa, i suoi collaboratori di Curia e la «famiglia pontificia» si sono ritrovati per dare inizio, con l'Adorazione Eucaristica, alla settimana di esercizi spirituali. Settimana in cui ogni altra attività si ferma, niente visite e niente udienze, e anche il Papa professore diventa discepolo, seduto o inginocchiato nel piccolo oratorio di San Lorenzo a fianco dell'altare, da dove segue gli esercizi facendosi guidare da un altro uomo: adorazione, liturgia delle ore, ascolto delle meditazioni. «Pratica quotidiana o di certi giorni che si scelgono nell'anno per ritirarsi alcun tempo da ogni altra cura e in apposito luogo, e occuparsi in soli 'esercizi spirituali', in meditazioni, in esami della propria condotta», come riporta la *Piccola enciclopedia ecclesiastica* redatta nel 1898, gli esercizi spirituali sono un «momento forte», come si dice, ma anche affascinante nella vita della chiesa. Gli esercizi sono stati predicati dal cardinale Giacomo Biffi, vescovo emerito di Bologna. Il testo delle meditazioni è stato poi raccolto in G. Biffi, *Le cose di lassù*, Ed. Cantagalli, Siena 2007, pp. 224, € 14,50. A Benedetto XVI Biffi ha proposto «una consapevolezza più viva e pungente del mondo invisibile», fedele alla sua cherubica passione: «Dall'invisibile ci si può aspettare ogni sorpresa, anche l'allegria dei Cherubini e le incursioni degli arcangeli nel nostro mondo». Ma alla curia romana Biffi ha parlato anche

del senso della morte nella cultura contemporanea e ha citato «la folgorante intuizione di Wittgenstein, secondo cui "il significato dell'universo non sta nell'universo"». Perché negli esercizi spirituali ci si serve «degli atti dell'intelletto per ragionare e di quelli della volontà per suscitare gli affetti», come insegna nella sua Terza Annotazione sant'Ignazio di Loyola, secentesco e razionalista codificatore del "metodo" per condurre gli esercizi spirituali. Metodo che ancora oggi guida con qualche variazione, la pratica degli esercizi di gran parte dei fedeli cattolici. Nella storia della chiesa la pratica degli esercizi è più antica, sensibile alle diverse spiritualità, flessibile alle epoche e alle pedagogie delle diverse famiglie religiose. Ma certo il loro nome è legato a quel libricino in cui il fondatore dei gesuiti condensò in modo così oggettivo il suo percorso spirituale, da farne esempio duraturo per gli altri. Tanto utile anche agli altri che nel 1548 il duca di Gandia, Francesco Borgia, fece pervenire a Paolo III una petizione per l'approvazione pontificia di quel libro di "Esercizi spirituali". Quasi quattro secoli dopo, nel 1922, Pio XI dichiarò sant'Ignazio "Patrono di tutti gli esercizi spirituali", e nel 1929 dedicò a questa pratica anche un'enciclica, la "Mens nostra". Da allora, gli esercizi hanno avuto luogo in Vaticano ogni anno, dapprima in Avvento, finché Paolo VI, che li definiva "un dono di Dio alla chiesa", non li spostò all'inizio dalla Quaresima. Non sono un semplice momento di studio, non sono solo un momento di preghiera. «Durante la sua prima conferenza» lo ha ringraziato Benedetto XVI alla conclusione dei cinque giorni, «mi sono accorto che negli intarsi del mio inginocchiatoio è raffigurato il Cristo risorto, circondato da angeli che volano. Ho pensato che questi angeli possono volare perché non si trovano nella gravitazione delle cose materiali della terra, ma nella gravitazione dell'amore del Risorto».

Le immagini sono potenti. Che esse, molto più delle astrazioni concettuali, riescano a persuadere, a sedurre, perfino a plagiare, lo sapeva - molto in anticipo su Marshall McLuhan e gli altri teorici dei moderni mass media - Quinto Orazio Flacco: «Ciò che si diffonde attraverso le orecchie - scriveva nella sua *Ars poetica* - agisce più blandamente sugli animi, rispetto a ciò che si affida alla testimonianza degli occhi». E tuttavia, in modo abbastanza paradossale, la cultura contemporanea - che si dice «dell'immagine» - stenta a capacitarsi del significato che per miliardi di uomini rivestono le raffigurazioni attinenti l'esperienza religiosa: se ne è avuta una conferma eclatante tra il 2005 e il 2006, con le proteste e le violenze seguite alla pubblicazione sul quotidiano danese *Jylland-Posten* del *Muhammeds ansigt*, di dodici caricature ritraenti Maometto, ad esempio, con una bomba al posto del turbante. Ha preso spunto da questo episodio per indagare, più in generale, la rappresentabilità del divino nelle grandi religioni monoteistiche il domenicano francese François Boespflug, con il suo volume, *La caricatura e il sacro. Islam, ebraismo e cristianesimo a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 150, € 13,50. Boespflug, nato nel 1945 docente di Storia delle religioni presso la facoltà di Teologia cattolica dell'Università Marc Bloch di Strasburgo, si è sempre interessato all'iconografia del sacro. Partito dall'affaire delle vignette per riflettere sul potere che hanno le immagini (religiose) di far riaffiorare dei sentimenti normalmente rimossi nella nostra società secolare. L'A. dirime una serie di equivoci per quanto concerne, ad esempio, l'atteggiamento dell'Islam verso le immagini. Un atteggiamento diffidente, certo, ma che non comporta automaticamente un furore iconoclasta: la distruzione delle raffigurazioni sacre di altre religioni, come è accaduto per i Buddha di Bamyan nel 2001 a opera dei talebani afgani, non è una consuetudine musulmana. In effetti nel Corano non c'è condanna per le immagini. Un giudizio di questo tipo si trova semmai negli *Hadith*, la raccolta dei detti e dei gesti del profeta Maometto: e comunque nel

mondo islamico l'arte figurativa ha conosciuto una certa fortuna, dal XIII al XVIII secolo, soprattutto per quanto concerne la miniatura. Dio, secondo l'Islam, è certamente al di là di ogni forma rappresentabile: il divieto, o per lo meno il sospetto nei riguardi delle immagini sacre, esprime la volontà che il visibile non intralci il cammino verso l'invisibile, il trascendente. Ma occorre ricordare che, rispetto all'Islam, una negazione ancor più severa di ogni raffigurazione del divino caratterizza il giudaismo. Pensiamo al comandamento ripetuto in Esodo 20, 4-6 e in Deuteronomio 5, 8-10: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù in cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a quelle cose e non le servirai». La proibizione delle immagini, e specialmente di quelle che potrebbero fungere da «idoli», si spiega con la particolarità del Dio di Israele: Jahvè non accetta che di lui si possa disporre a piacere, che si tenti di stabilire con lui un rapporto di culto strumentale, di *do ut des*. Egli è eterno: non ha bisogno di adoratori che lo nutrano, lo vestano e lo profumino nelle sembianze di una statua. Particolare «propensione» alla raffigurazione del divino si ha invece, secondo l'A. nel cristianesimo. Una propensione che è maturata nel corso del tempo: perché dai suoi inizi, per circa due secoli, il cristianesimo è stato fondamentalmente una religione «aniconica», alla stregua del giudaismo. È altamente improbabile che gli apostoli facessero uso di immagini nella loro predicazione, e le tradizioni sulla comparsa di raffigurazioni «acheropite» (cioè «non dipinte da mano d'uomo», come la Veronica, il panno di Abgar, eccetera) o di un'icona della Vergine «dipinta da san Luca» corrispondono a leggende tardive. L'affermazione piena di una cultura dell'immagine, in ambito cristiano, risale al 787, con il secondo Concilio di Nicea, che condanna le tendenze «iconoclaste» e afferma la possibilità che una figura visibile, senza tramutarsi

PANORAMA



in idolo, rappresenti l'invisibile per definizione, Dio. Da Nicea in poi si è sviluppato un interrotto flusso di immagini di soggetto religioso, un flusso che caratterizza il cristianesimo rispetto al giudaismo e all'islam. Questa evoluzione storica in qualche misura è implicita nell'originario messaggio cristiano: la fede nel fatto che Dio sia divenuto uomo rende familiare l'idea della visibilità del sacro. A partire dal tema dell'Incarnazione, il cristianesimo – il cattolicesimo in particolare – è divenuto nei secoli una religione «iconofila», propensa a produrre immagini di grande rilevanza non solo per il culto o la devozione privata, ma anche per la vita sociale, intellettuale, amorosa. Questa confidenza con le immagini ha portato ogni epoca della storia cristiana a privilegiare o a trascurare certi aspetti della vita di Cristo: l'arte carolingia e ottoniana, ad esempio, ha insistito su Gesù come predicatore e taumaturgo, mentre nel periodo gotico è quasi scomparsa la sua raffigurazione come un giovane imberbe, tanto frequente nell'iconografia paleocristiana. La grande arte del XX secolo, da parte sua, si è indirizzata sull'elemento della Croce per farne – specialmente dopo la Shoah e Hiroshima – l'emblema della dignità umana calpestate, spesso prescindendo dall'originario significato religioso della Passione di Cristo. Il modo in cui Dio viene rappresentato in una determinata epoca è, per dirla in termini sociologici, un buon «marcatore» della spiritualità di questo periodo, perché sottolinea attorno a quali tra gli attributi di Gesù – Messia, buon pastore, Logos, giudice, servo sofferente – i credenti organizzano il proprio pensiero e le proprie percezioni.

Classici

Basterebbe il saggio di George Steiner a meritare la lettura del libro che lo contiene. Il saggio di Steiner ("Le due culture: cause e forme della dicotomia") è una perorazione della necessità del sapere contro i saperi, dell'unità della cultura

contro le specializzazioni, dell'urgenza di recuperare le connessioni tra scienza, tecnica e lettere. Il libro, curato da Ivano Dionigi, è intitolato *I classici e la scienza. Gli antichi, i moderni, noi*, ed. Rizzoli, Milano 2007, pp. 318, € 9,80. Fedele al tema espresso nel titolo contiene saggi di Enrico Bellone, Giovanni Bignami, Edoardo Boncinelli, Massimo Cacciari, Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora, Luigi Luca Cavallini, Piergiorgio Odifreddi, Paolo Rossi, Mario Vegetti. I saggi sono binari: nel senso che lo stesso tema è affrontato da un antichista e da uno scienziato modernista. Sempre con l'intenzione di mostrare la complementarità degli approcci. Alcuni sono interventi superficiali e coesivi (emblematico quello di Odifreddi). Ma quasi tutti gli altri, senza per questo essere sempre condivisibili, esprimono una sintesi pregevole e spesso suggestiva delle questioni a volta a volta prese in considerazione.

Un dotto letterato della corte estense, Celio Calcagnini, rappresenta, in un dialogo intitolato *Equitatio*, Ariosto mentre cavalca, immerso nei suoi pensieri, in compagnia di amici che lo pungolano perché dica di cosa si sta occupando. «Sto scrivendo», risponde il giovane poeta, di "incredibili imprese di giganti ed eroi": ho abbandonato la strada prima percorsa, per inseguire "adescatrici francesi e storie che vanno in giro per le piazze". Chi erano mai queste "adescatrici francesi" che avevano distolto il giovane Ariosto da una promettente e nobile carriera di poeta in latino? Doveva trattarsi, hanno pensato i critici, di cortigiane o sonatrici francesi e si sono messi a favoleggiare di perdute poesie che Ariosto avrebbe scritto per loro. Ma le cose non stavano così: come ha mostrato pensato i critici, di cortigiane o sonatrici francesi e si sono messi a favoleggiare di perdute poesie che Ariosto avrebbe scritto per loro. Ma le cose non stavano così: come ha mostrato Gennaro Savarese (*Il «Furioso» e la cultura del Rinascimento*, Bulzoni, Roma 1984) non di ballerine si trattava, ma delle Muse della poesia cavalleresca: erano loro che avevano affascinato il giovane Ariosto, spingendolo a scrivere un poema che aveva in comune storie ed eroi sia con la tradizione francese sia con gli spettacoli di quei canterini che riempivano le piazze facendo piangere e indignare il pubblico partecipe (come avverrà ancora

a lungo, con l'opera dei pupi). Questo lungo travaiamento dietro le incantatrici francesi sfocia in un'opera che è rimasta per secoli quasi sconosciuta, o almeno difficilmente raggiungibile: non si tratta infatti dell'*Orlando Furioso* che in genere conosciamo, quello in 46 canti pubblicato nel 1532, destinato a diventare un vero best seller della letteratura europea, ma del poema in 40 canti «impresso in Ferrara per Maestro Giovanni Mazocco» il 22 aprile 1516. Un capolavoro assoluto, secondo la definizione di Carlo Dionisotti, ma un capolavoro destinato a sparire rapidamente, surclassato dalle successive versioni che Ariosto stesso ne fa, adeguando la lingua, ricca di cadenze padane, ai nuovi canoni toscani consacrati dal Bembo nelle *Prose della volgar lingua*, e anche riscrivendo e integrando l'indivoltato intreccio delle storie in stretto rapporto con le trasformazioni, spesso sanguinose, che Ferrara, e con essa l'Italia e l'Europa, stavano vivendo. Mentre l'edizione originale sopravviveva in pochi esemplari, oggetto di desiderio da parte di collezionisti e bibliofili, gli studiosi in genere hanno utilizzato la classica edizione critica del *Furioso*, allestita da Debenedetti e da Segre, che dava il testo del '32 accompagnato dalle varianti delle edizioni precedenti, mentre negli anni 80 naufragava, come spesso avviene per i nostri classici, il progetto di Segre di dare una nuova edizione di tutte le opere dell'Ariosto. Tra i volumi che non videro mai la luce, quello con il *Furioso* del 1516. Oggi quel testo è tornato visibile grazie alle lunghe cure di Marco Dorigatti, un giovane docente di Oxford con la collaborazione di Gerarda Stimato. Abbiamo così un bellissimo Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso secondo la princeps del 1516*, Olschki, Firenze 2007, pp. 1.070, € 88,00. Chissà se entrerà mai nelle scuole.

Non era bella, e questo rappresentò sempre un suo cruccio. Era molto intelligente: gli uomini che le furono intorno, da Benjamin Constant a Sismondi, devono molte delle loro pagine migliori a questa eccezionale testa pensante. Amava il potere, eredità, forse, del padre, il banchiere

ginevrino Joseph Necker che come ministro delle Finanze aveva provato a salvare dalla bancarotta la Francia disastrosa di Luigi XVI. Eredità ingombrante, che mette presto Germaine de Staël in urto con un uomo certamente non meno ambizioso, il giovane generale Bonaparte al quale, una volta diventato Napoleone, dichiarerà un'avversione senza apparenti esitazioni e, ovviamente, contraccambiata. C'era, in questa avversione, qualcosa di personale, come inevitabilmente accade tra due persone che ritengono entrambe di essere il centro di gravitazione del proprio tempo, ma c'era molto di seriamente politico. Mentre Bonaparte nel trascorrere degli anni sfuma i suoi entusiasmi rivoluzionari in un autoritarismo paternalistico, Germaine de Staël affina progressivamente il riformismo illuminato del padre in un liberalismo pieno e convinto. Alla metà circa di questo cammino provò a fare il proprio ritratto scrivendo *Corinne* (Madame de Staël, *Corinna o l'Italia*, a cura di Anna Eleanor Signorini, Mondadori, Milano 2007, pp. 668, € 10,80), storia non a caso di una donna piena di charme e di cultura (una grande poetessa) che il mondo degli uomini, sempre troppo attento alle carriere e alle forme, rende infelice. Ed è significativo che questo romanzo, strepitoso successo nell'Europa romantica, abbia a suo sfondo l'Italia. Un Paese che alla de Staël appare esattamente la metafora della dimensione esistenziale in cui vive sospesa tutta la sua epoca. All'apparenza l'Italia nella quale si consuma il dramma d'amore di Corinne è una terra del passato. I frammenti dell'antichità non sono altro che rovine tra le quali si muovono abitanti che alternano la fierezza dei padri alla viltà del presente. Ma dietro questa apparenza, Germaine de Staël sa vedere assai altro. Capisce che quella condizione frammentata, perturbata che si scopre in Italia non parla il linguaggio del passato, ma quello del presente e forse dell'avvenire. Nei frammenti italiani si può riconoscere una generazione uscita essa stessa scheggiata dalla Rivoluzione e che non potrebbe mai più ricomporsi nelle certezze della ragione illuminata del secolo precedente. Ecco, il liberalismo di Mme de Staël è un

PANORAMA



liberalismo romantico, che deve far posto, accanto alla razionalità, al sentimento e alle sue imprevedibili sollecitazioni. È la libertà incerta e pericolosa di noi contemporanei che le accade di scoprire lungo le strade della penisola, la libertà che non genera necessariamente felicità, né pubblica né privata, ma è, al contrario, causa spesso di dubbi e di sofferenze.

### La felicità e la società

Hauser, come Chomsky per la competenza linguistica, parla di un nostro «senso universale» di ciò che è giusto e sbagliato in senso morale, qualcosa di profondamente legato alla nostra conformazione biologica e alla nostra storia evolutiva. Conferme parziali in queste direzioni si trovano in Jonathan Haidt, *Felicità: un'ipotesi. Verità moderne e saggezza antica*, Codice edizioni, Torino 2007, pp. 306, € 19,00. L'A. psicologo e filosofo positivo Jonathan Haidt, condivide sì l'idea dell'*universalità* del senso morale (che, beninteso, non vuol dire affatto *infallibilità*) ma ci dice anche che essa poggia su qualcosa di diverso dalla facoltà linguistica: vale a dire sul nostro senso del gusto e del disgusto. E proprio il disgusto, al pari ad esempio dei tabù, o del suo esatto rovesciamento, cioè l'elevazione morale, si rivela un efficacissimo collante dei giudizi morali, corretti o scorretti che siamo, i quali in funzione di esso risultano spesso essere inattaccabili anche al cospetto di argomentazioni razionali ineccepibili. Secondo l'A. la nostra mente è «divisa in parti che a volte entrano in conflitto». «Si dà per scontato che ci sia una sola persona in un corpo - scrive Haidt -, ma è più corretto pensare a una sorta di comitato, i cui membri sono stati messi insieme a caso per svolgere un compito e che spesso perseguono fini contrastanti». Esserne consapevoli è il primo passo per capire quali sono i segreti della felicità umana. Niente di esoterico a suo avviso, naturalmente, ma qualcosa che emerge dalle conoscenze, sempre più copiose che arrivano dagli esperimenti degli ultimi anni. Cercando di

trasmetterle ai suoi studenti, Haidt si è reso conto che era didatticamente più efficace illustrare con degli esempi presi dalla storia del pensiero. Così ha cominciato a confrontare i risultati degli esperimenti con le massime e i ragionamenti sulla saggezza, la felicità e la morale pronunciati da Buddha, Platone, Aristotele, Epitteto, Marco Aurelio, o raccontando il segreto di vite felici, come quella di Benjamin Franklin. Ne è uscito un volume, nel quale la «saggezza antica» viene in parte confermata dalle verità moderne della psicologia sperimentale, e in parte sconfessata, in entrambi i casi in maniera assai istruttiva. Tanto da poterne ricavare, appunto, delle precise e bene documentate «istruzioni» su come vivere una vita felice. Buddha e i filosofi stoici greci e romani ci dicevano che la felicità viene «da dentro», e che è inutile cercare di modificare il mondo e le persone che ci circondano perché non è da queste che deriva la nostra tranquillità interiore. Così consigliavano di spezzare i propri legami affettivi con persone ed eventi, che sono sempre imprevedibili e incontrollabili, e di coltivare invece un atteggiamento d'accettazione del destino. Alla luce delle ricerche odierne, risulta che ci sia qualcosa di vero in questa concezione, ma che molto di vero vi è anche nell'idea opposta: quella secondo cui la felicità viene anche da fuori, dalla nostra capacità di modificare le condizioni esterne. «Ci sono cose per cui vale la pena lottare, ci sono condizioni di vita esteriori che possono rendere più durevolmente felici». Per esempio, la costruzione di legami duraturi con il prossimo. «La felicità viene da dentro, e la felicità viene da fuori - conclude Haidt -. Abbiamo bisogno della guida dell'antica saggezza come della scienza moderna per trovare un giusto equilibrio». Un equilibrio che comunque ognuno deve cercare da sé. Ma è proprio a questo che servono le dettagliatissime istruzioni fornite da Haidt.

Se si va sul web e si digita «global civil society», si trovano svariate milioni di voci (più di otto nel 2004). Lo dice Debora Spini, *La società civile postnazionale*, Meltemi, Roma 2007, pp. 214, € 18,50, nella prima pagina del volume. Spini, che è una filosofa politica, non trascura mai

l'aspetto storico dei problemi che affronta. Partendo così dall'opera di quegli studiosi che, come Ulrich Beck e Mary Kaldor, credono che una società civile globale già esista, ella rintraccia nel libro sistematicamente le origini teoriche del soggetto. Se per politica si intende politica democratica, allora la società civile è innanzitutto il luogo della legittimazione. E il problema diventa quello di vedere come una legittimazione democratica possa trascendere i limiti dello Stato. Problema questo che appare importante anche alla luce dei conflitti intellettuali tra cosmopolitici e fautori della democrazia deliberativa, dove di solito i primi sono a favore di una legittimazione planetaria e i secondi difendono invece la sovranità nazionale. Spini aggira questo dilemma in maniera complessa. Lo fa, infatti, ricorrendo ad Habermas, e alla sua idea di una co-origenarietà tra diritti umani, potenzialmente globali, e sovranità popolare, tendenzialmente locale. Questo sembra voler dire che una sovranità che ecceda lo stato ha senso se e solo una società civile «post-nazionale» la legittima democraticamente. Ma riconosce che questo è solo il principio di una storia assai complessa, dato che la nascita e lo sviluppo di una società civile internazionale rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente per una politica democratica che abbia lo stesso ambito. Habermas è, con Hannah Arendt, l'eroe della prima parte del libro, dove avviene la ricostruzione sistematica del concetto di società civile e si giustifica il suo *revival* attuale. Nella seconda parte, invece, il problema centrale è costituito dal cambiamento che la rinnovata società civile e la politica internazionale impongono al modo stesso di concepire la politica. Piuttosto che indulgere nelle litanie sulla morte della politica, Spini preferisce qui prendere sul serio l'idea di una riformulazione sistematica dei concetti politici. Se il mondo cambia, allora è opportuno che muti anche il modo a cui a esso ci riferiamo quando affrontiamo la situazione politica. Cambia così sotto i nostri occhi il contratto sociale, e insieme alla dimensione territoriale muta il modo in cui i soggetti tradizionali e quelli nuovi si confrontano nella sfera pubblica.

### Cinema e streghe

Il grande successo di film come *The Passion of the Christ* e *Le cronache di Narnia* e le polemiche mondiali suscitate dal film sul *Codice da Vinci* hanno portato alla ribalta il problema del rapporto fra Hollywood e la fede cristiana. Spencer Lewerenz e Barbara Nicolosi, *Cristiani ad Hollywood. Testimonianze e riflessioni dalla capitale del cinema*, Ed. Ares, Milano 2007, pp. 236, € 14,00, raccolgono una serie di testimonianze e di riflessioni da parte di cristiani «in prima linea», impegnati a vivere la propria fede nel competitivo e duro mondo di Hollywood.

Produttori e sceneggiatori che stanno lavorando su film e serie televisive di primo livello come *XMen*, *Mission Impossible*, *Buffy l'ammazzavampiri*, *Jag avvocati in divisa*, *Charlie 's Angels*, *Joan of Arcadia* e molte altre offrono riflessioni sempre vive e originali, concrete e vissute, su come rendere presente Cristo anche nell'industria più popolare del mondo, l'*entertainment*. Il libro nasce dall'esperienza di *Act One*, un'iniziativa di formazione professionale per sceneggiatori e *producers* nata nel cuore di Hollywood e diretta da Barbara Nicolosi, che vuole incoraggiare i cristiani a immergersi nell'industria del cinema, per rinnovarla dall'interno. Armando Fumagalli cura l'edizione italiana, con una *Postfazione* che guarda alla situazione del nostro Paese. Il rapporto tra la comunità religiosa statunitense e lo spettacolo non è mai stato facile. Dopo il «periodo d'oro» del codice Hays sulla disciplina morale delle pellicole, per l'America religiosa di matrice evangelica Hollywood era tornata a essere la sentina di vizio. Per decenni la linea difensiva è stata quella di non andare al cinema e di non guardare la televisione, o al limite di promuovere campagne di boicottaggio verso i prodotti giudicati immorali (soprattutto sotto il profilo sessuale), violenti o blasfemi. Si ottennero però due effetti collaterali indesiderati: da un lato, la rinuncia ad avere voce

PANORAMA



in capitolo sulle produzioni; dall'altra, un crescente senso di frustrazione di fronte alla separazione tra l'industria dello spettacolo e la «vera America». Michael Medved analizzò acutamente il problema in un libro del 1993, *Hollywood vs America*, che segnò l'apertura di un fronte importante nelle «cultural war» americane. Un decennio dopo, una nuova generazione di cristiani considera Hollywood non più come un nemico, ma come un «campo privilegiato di azione missionaria». E soprattutto sta imparando a lavorare in modo organico. Nel saggio di Parham, significativamente intitolato «Perché i migliori film cristiani sono fatti da pagani?», l'autore spiega con una punta di sarcasmo che spesso i film «fatti da cristiani su temi cristiani sono inguardabili». E annota: «I cineasti laici tendono a vedere la vita in modo più obiettivo rispetto ai cristiani, vedono il mondo proprio così com'è», mentre quelli cristiani tendono «a vederlo come lo vorrebbero». La nuova strategia è chiara: non si tratta di far film religiosi, ma formare cristiani che sappiano fare bene il proprio lavoro.

Alla storia di quella tragedia della caccia alle streghe che sconvolse l'Europa protomoderna reca un interessante contributo Grado Giovanni Merlo, uno dei più importanti e intelligenti tra i nostri storici del francescanesimo e delle eresie, con *Streghe*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 112, € 9,50. L'A. salta a piè pari le questioni sull'origine della stregoneria (quelle provocate anni fa dall'infatuazione degli storici per gli studi dell'antropologo Edward Evans-Pritchard) e affronta invece con concretezza un gruppo di carte emerse dall'Archivio storico del Comune di Rifreddo presso Saluzzo riguardante un gruppo di «masche» (l'antica parola anche longobarda per «strega») individuate e fatte bruciare sul rogo nel 1495 da uno zelante inquisitore domenicano. Ormai, il quadro della «mitologia stregonica» era già consolidato e il *Malleus maleficarum* di Sprenger e

Institor edito da alcuni anni. Quel quadro di riferimento era ben noto e chiaro all'inquisitore, e più o meno conosciuto anche dai buoni villici che gli avevano denunciato le povere donne: quanto invece esse sapessero, capissero e condividesse di quel che ammisero di aver fatto – ostie profanate, osceni amorazzi col diavolo, bambini uccisi e mangiati –, vorremmo capirlo anche noi. E resta il grande problema della caccia alle streghe. Ma le «masche», qualche cosa («reato» deriva da *res*: «cosa, fatto concreto») avevano combinato davvero: e sotto la crosta teologico-mitologica dell'interrogatorio inquisitoriale affiorano povere storie di delitti rustici, furtarelli, alla fine anche un omicidio. Non è che le streghe fossero tutte povere donnette innocenti: anzi, spesso erano colpevoli. Ma non dei crimini per i quali salivano sul rogo. E anche dal libro di Merlo emerge riconfermata la vecchia, tragica verità: la «caccia alle streghe» nacque certo in un momento di crisi profonda, ma fu tutt'altro che il portato di un obnubilamento collettivo, d'una generale e superstiziosa ignoranza. Al contrario. Senza la sillogistica sapienza filosofica e teologica degli *Studia theologica*, la credenza in certe assurdità non si sarebbe mai radicata. I dotti inquisitori erano ohimè dotti sul serio; e la demonizzazione di alcuni scomodi marginali come gli stregoni serviva al consolidamento e al mantenimento dell'ordine costruito tanto ecclesiastico, quanto civile. «Caccia alle streghe» e fondazione dello Stato assoluto, primo deciso passo dell'Europa sulla strada della Modernità, infatti, vanno di pari passo.

### Teilhard de Chardin

Il 2005 è stato l'anno in cui abbiamo ricordato il cinquantesimo della morte di Pierre Teilhard de Chardin (1881 - 1955). Il cinquantenario è stato un anno di bilanci per questa figura che si impone come una delle più importanti della cultura del ventesimo secolo. Paleontologo, geologo e paleo-antropologo è universalmente riconosciuto come il fondatore della

moderna paleontologia del subcontinente cinese. Ma gesuita, ha proposto una importante sintesi tra teologia cristiana ed evoluzione, una sintesi di particolare importanza oggi che preoccupanti tensioni sembrano emergere nel campo dell'evoluzione che al contrario, dal punto di vista teologico, può essere considerato un problema ormai risolto. Le sfide ormai sono ben altre e di particolare importanza è oggi più che mai la prospettiva teilhardiana di costruire la Terra. Ma come si è sviluppato il progetto teilhardiano, pubblicato in una enorme quantità di interventi, libri, note, lettere, per la grande maggioranza pubblicati postumi? Il libro di Fabio Mantovani, già presidente dell'Associazione Italiana «Teilhard de Chardin», *Dizionario delle opere di Teilhard de Chardin*, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona 2006, pp. 379, € 27,00, è un ottimo strumento per essere introdotti al pensiero teilhardiano. Il volume rappresenta una sintesi del materiale raccolto nei tredici volumi dell'*opera omnia* pubblicati dalle edizioni Seuil di Parigi tra il 1955 ed il 1976 e poi tradotti (e talvolta ritradotti) in vari tempi e da case editrici diverse, in italiano. Innanzitutto è stata compiuta una importante operazione di riorganizzazione cronologica. In effetti molti volumi sono raccolte di scritti usciti in anni diversi e che in questo volume vengono riproposti nel loro ordine cronologico di stesura. Si tratta di una sequenza logica e storica che mostra l'articolarsi del pensiero di Teilhard in tutta la sua ricchezza. Una sintesi è praticamente impossibile, ma alcuni esempi ci sembrano importanti in particolare in questi drammatici momenti in cui nessuno cerca di costruire la Terra cercando la cooperazione delle varie componenti della famiglia umana, ma si cerca da tutte le parti lo scontro e la guerra. Ma se cerchiamo nell'indice dei nomi la parola guerra e la parola pace (e l'indice dei nomi e dei temi è uno strumento fondamentale del volume) ci accorgiamo della lucidità con cui Teilhard affronta il tema. L'espandersi dell'umanità su

una terra dalla superficie finita porta necessariamente a incontri che divengono scontri se non vi è una forza di attrazione di tipo diverso che porta ad una convergenza armonica. Delle due l'una o un popolo si imporrà con la forza (ahimè la situazione odierna sembra proprio mostrarci l'acutezza di questa previsione teilhardiana) oppure «tutti i popoli si assoceranno in un'anima comune, al fine di esseri più umani» (pp. 158-159). E qui non possiamo non ricordare come un politico e uomo di stato africano, ma anche poeta, il senegalese Leopold Sedar Senghor sia stato forse chi più di altri ha teorizzato dall'opera di Teilhard un progetto politico per costruire la terra, non come espansione di un popolo sugli altri popoli, ma come convergenza, di vari fuochi, di gruppi di popoli che a poco a poco trovano la strada per cooperare e convergere. E non è stato forse questo il progetto che ha portato alla costruzione dell'Europa, il progetto dei grandi Democratico-Cristiani Schumann, De Gasperi e Adenauer? Oggi di fatto la prospettiva teilhardiana è più che mai attuale e ci porta a confrontarci con quelle fasi della storia, in particolare del secondo dopo guerra dove le sue idee hanno trovato in maniera più o meno esplicita una realizzazione. Ma importante ci sembra anche la sua visione, anche da scienziato che lavora su temi di evoluzione e di paleoantropologia, sulla diversità delle popolazioni umane. Ancora una volta l'evoluzione umana che si è diversificata (ma la diversificazione è ricchezza) comincia a convergere. Al contrario delle altre specie, la divergenza non continua, ma diviene convergenza una convergenza mostrata biologicamente dalla totale interfecondità delle varie componenti della famiglia umana, ma una convergenza che avviene dopo un cammino evolutivo divergente. Ed è un cammino evolutivo fondamentalmente culturale. Ancora una volta la sintesi sarà una armonizzazione delle ricchezze culturali e non una omogeneizzazione verso un unico modello (pp. 155-158). (Ludovico Galleni)

g.b.