

Discussione sul numero monografico di *Paradoxa* intitolato: “La religione sul set. Un esperimento fenomenologico”, 3/2011.

Illuminata e illuminante l'intuizione di Stefano Bancalari, curatore del numero monografico di *Paradoxa* 3/2011, intitolato *La religione sul set. Un esperimento fenomenologico*. Con prospettive epistemologiche e sensibilità anche molto diverse, ognuno di loro presenta un film o una produzione cinematografica d'autore, con l'intento di saggiare la presenza fenomenica del religioso nel cinema contemporaneo, inteso come specchio dei tempi.

Soprattutto dai primi contributi traluce un tema cui vorrei dedicare queste brevi note di discussione, influenzate dalla lettura del volume di Charles Taylor, *L'età secolare* (del 2007, apparso in traduzione italiana a cura di P. Costa, Milano 2009). Ritengo si tratti di uno dei contributi recenti più complessi e stimolanti sulla storia e la filosofia del secolarismo, come fenomeno culturale che ha caratterizzato la modernità occidentale ed inevitabilmente condiziona il nostro modo di guardare alla vita ed al mondo, e, potremmo qui aggiungere, di rappresentarli cinematograficamente.

La tesi fondamentale di Taylor è critica: a suo avviso, quello che lui chiama «umanesimo esclusivo» non è riuscito nel suo principale intento, quello di sostituire la religione con una prospettiva alternativa totalmente appagante. Proprio l'asserita chiave della sua persuasività, vale a dire la capacità di rispondere alle sfide cui tradizionalmente si è dedicata la religione, ma senza incorrere nei suoi problemi (integralismo, violenza, autoritarismo, dogmatismo, e così via), è stata miseramente mancata: l'umanesimo esclusivo non risponde in modo soddisfacente ad almeno alcune delle più tormentose questioni cosiddette «religiose», dal male nella natura alla sofferenza dell'innocente, dallo scandalo della morte al bisogno profondo e generale di felicità.

Quest'ordine d'idee ha molto a che vedere con «l'esperimento fenomenologico» tentato: il cinema è infatti arte narrativa di eventi, e l'evento *religioso* ha molto spesso un effetto traumatizzante che pro-voca al trascendente. I vari titoli passati in rassegna non fanno che confermare questo assunto: *The Bucket List*, per esempio, tradotto in italiano con l'infelice e banalizzante *Non è mai troppo tardi* con cui il film americano è andato in distribuzione, racconta della crisi parallela di due malati terminali di cancro al momento della diagnosi definitiva; *Lourdes* narra di una guarigione prodigiosa ma ambigua da una paralisi incurabile, verificatasi nello scenario della cittadina francese, incantato ma non privo di contraddizioni; *The Tree of Life* ruota narrativamente attorno ad un episodio tragico quale la morte di un fratello in piena giovinezza; *Des Hommes et des Dieux* descrive la drammatica vicenda storica dei monaci di Thibirine, sterminati in Algeria da fanatici islamici; in questi e negli altri film considerati, a rendere «religioso» il messaggio veicolato dal mezzo cinematografico è sempre un *evento* tragico e traumatizzante, in sé per sé, o anche solo nella sensibilità di chi ne viene investito (così appare, per esempio, la scena di svolta del film italiano *La passione*).

A «scatenare» la domanda o almeno l'inquietudine religiosa è insomma sempre, nelle narrazioni filmiche, un episodio estremo (persino, si direbbe, nell'unico film che non ne narra: *A serious Man* dei fratelli Cohen): e l'*estremità*, nella vita umana, ha sempre a che vedere con la nascita e con la morte – più spesso con la morte, giacché la nascita non è vissuta coscientemente dal protagonista, ed è quindi inidonea a pro-vocare, almeno in lui, le reazioni interrogative così tipiche della riflessione sul trascendente, su quello che ha da venire, sull'al-di-là. L'umanesimo esclusivo – nel senso di escludente: che esclude la possibilità di pensare la trascendenza e progettare la vita nell'immanenza alla luce di un progetto ulteriore –, si è visto sconfitto nella sua pretesa di costituire un orizzonte esauriente di senso proprio e tragicamente in questo ordine dell'esistenza, quello degli

estremi. È la morte – evento umanissimo che induce all'intuizione di una possibile connessione tra immanenza e trascendenza, e genera delle proposte per riempire di contenuto questa connessione, dalle quali discendono poi conseguenze per tutta la parabola dell'immanenza e non soltanto per il momento in cui ci si troverà dinanzi a quella soglia – è la morte che smaschera la falsità di tali pretese e certifica l'inadeguatezza delle soluzioni posticce messe a punto dall'umanesimo esclusivo. Si pensi a ciò che Rebernik scrive sulla malattia come avvenimento decisivo nella vita dei protagonisti di *The Bucket List*: «La realtà, spietatamente, irrompe nelle loro esistenze manifestando una eccedenza di essere che squarcia la rassicurante rappresentazione che della realtà si erano fatti» (p. 74). E poco oltre, in relazione al loro vissuto personale nei confronti di una patologia inguaribile: «L'esistenza si coniuga, da una parte, con la *mia* malattia in quanto *impossibilità* di essere ancora ciò che sono sempre stato, dall'altra, con la morte in quanto *mia possibilità* di non essere più» (p. 75).

Come osserva Taylor sulla scorta degli studi di Philippe Ariès, mentre in passato tale funzione di energico richiamo alla trascendenza veniva assolta dalla *mort de nous* (prevalendo una prospettiva di disagio collettivo circa l'evento letale), ed in epoca intermedia, diffuse profonde convinzioni religioso-positive, dalla *mort de moi* come stadio preparatorio all'incontro con il Dio giudice, oggi lo spettro dominante è costituito dalla *mort de toi*: a scatenare la crisi che dilacera l'immacolata veste dell'umanesimo esclusivo, fino a quel momento perfettamente tagliata sulle forme e sulle esigenze dell'individuo moderno, e mette così spietatamente a nudo tutti i suoi anacoluti, è la morte della persona amata, del coniuge, dei genitori o – dramma tra i più spaventosi – del figlio. Numerosissimi sono i film in cui è proprio l'atroce sofferenza di un innocente legato al protagonista a determinare la reazione «religiosa» di quest'ultimo, e non di rado la storia a partire da quel momento diviene direttamente o simbolicamente una vicenda di fede trovata, ritrovata – o rigettata. Ciò avrà sempre a che vedere con un'imponderabile e sovrarazionale organizzazione della storia degli uomini, anche se a seconda dei casi essa potrà dipendere da eventi involontari ed avversi (si pensi, anche se non viene menzionato nel volume, a *Hereafter* – ed è singolare che in una antologia così avveduta non sia stato previsto nessun film di Clint Eastwood, senza dubbio tra i registi viventi più sensibili a queste problematiche), oppure dall'attività intenzionalmente malvagia di qualcuno – come nell'analisi de *Le mele di Adamo* di T. Anders Jensen, ove Tommasi conclude che «se il male è eccessivo in ogni senso, troppo per l'intelligenza e troppo poco per il desiderio di felicità, il film sembra dire che Dio non pretende di essere ancora più eccessivo; si appoggia invece proprio alle debolezze e alle esagerazioni dell'uomo e provoca una risposta» (p. 93).

In simile cornice, sembra davvero difficile negare l'indispensabile funzione, integrativa di senso, dell'esperienza religiosa nella vicenda umana, individuale e collettiva. Proprio qui s'innesta però un ulteriore polo della discussione portata avanti nel volume: se la religione appare irrinunciabile, se il suo manifestarsi in modo così incredibilmente generalizzato ed inesorabile nella storia umana – anche e maggiormente quando la si negava e reprimeva nelle sue forme esteriori – non fa che confermare il suo appartenere strutturalmente all'orizzonte umano; ebbene occorre allora interrogarsi in profondità circa la positivizzazione del fenomeno religioso: è essa un declino dell'afflato originario, o ne è invece un inveramento indispensabile? Non pochi degli artisti passati in rassegna dall'esperimento fenomenologico condotto sotto la regia di Bancalari, sono indubbiamente polemici nei riguardi delle forme positive, storiche, di religiosità: ed eminentemente nei riguardi del cristianesimo, dal cui contesto culturale provengono tutti i film analizzati.

Il volume lascia giustamente aperta la questione, pur nella ricca messe di riferimenti alla filosofia della religione novecentesca (ivi inclusa la sua decostruzione). In generale, peraltro, sembra che si sottolinei con speciale insistenza, nella più parte delle riflessioni presentate, come le varie opere mostrino preferenza per manifestazioni destrutturate di religione: proposte nella loro tensione dialettica con le sue manifestazioni storiche ed ancor più con quelle istituzionali. La stessa presentazione, totalmente negativa e critica, del noto film di Mel Gibson sulla Passione di Cristo, proprio questo sembra confermare: e cioè che la linea dominante – forse perché di cinema stiamo prioritariamente scorrendo, e non di teologia – consiste nel preferire la meditazione ellittica e non

diretta ed immediata sul religioso, anche a costo di sacrificare quel che del cristianesimo è più proprio, la misteriosa connessione di umano e divino, natura e grazia, che già Péguy nello splendido dialogo *Véronique* dichiarava essere «ciò che sta al cuore del cristianesimo, della *fondazione*, dell'istituzione cristiana, proprio (...) ciò che è il fondamento, il meccanismo, il tecnicismo centrale del cristianesimo, proprio (...) ciò che è solo del cristianesimo, quel tipo particolare di coinvolgimento, di incardinamento, quell'inserimento, quell'incastro, quell'incardinamento incredibile, incredibilmente profondo del temporale nell'eterno» (p. 121 dell'edizione italiana a cura di C. Lardo, Casale Monferrato 2002, corsivo nell'originale). Coerentemente con questa prospettiva, lo stesso Péguy può affermare allora che nella Passione di Cristo assistiamo alla «prima morte cristiana», cioè ad una morte come tutte le altre, «la rottura carnale, la rottura che avviene una volta sola. La rottura dei tessuti, la rottura dei vasi, la rottura di tutti i cordoni della vita» (p. 215), che al tempo stesso è una morte redentrice: giacché «come ogni corpo di uomo si ribellò, insorse contro la morte del corpo. E anche lui seguì il suo corpo, in un certo senso, (come noi peccatori e come tanto spesso i santi), seguì come un povero uomo il suo corpo, le indicazioni del suo corpo, le invocazioni del suo corpo, l'evocazione del suo corpo. Compiendo, così, con un meraviglioso coronamento, *compiendo la sua incarnazione nella redenzione*, rendendo perfetto il mistero della sua incarnazione nella perfezione stessa, nel compimento, nell'opera del mistero della redenzione» (p. 227, corsivi miei).

È propriamente questo che la dura critica al film verista di Gibson nega risolutamente (Curi, p. 98). Tale atteggiamento, con la legittima possibilità del suo contrario, apre alla domanda su una questione decisamente complessa: dobbiamo rassegnarci alla considerazione (che per alcuni è addirittura una constatazione) che ogni religione, una volta che la sua pura forza originante abbia esaurito la propria spinta genuina, tende a sterilizzarsi e cristallizzarsi in forme che presto o tardi approderanno alla violenza per assicurarsi la propria perpetuazione, oppure tale rassegnazione è solo frutto di comodità, o magari di pessimismo? A questo problema se ne connette subito un altro: se la rassegnazione è l'unica risposta alla verifica storica, non è forse meglio spogliare la religiosità positiva da qualsivoglia referente dogmatico (sul piano dottrinale) ed autoritario (sul piano istituzionale), per restarcene soltanto con le sue esortazioni morali, di solito funzionali al consolidamento della serenità, della pace, del rispetto e finanche della dedizione verso il prossimo?

Qua e là nel volume pare affacciarsi tale soluzione: una opzione generalissima, cioè, a favore della religione come indispensabile strumento di risposta alle domande radicali, e come sistema di idee funzionale alla costruzione di una civiltà pacifica e pacificante. In presenza di una molteplicità di fedi e spesso profonde divergenze dogmatiche ed istituzionali, s'imporrebbe dunque la rinuncia reciproca alle pretese incompatibili, e l'accontentarsi dei contenuti morali che convergono verso prassi accomunanti. È qui che naturalmente si condensa uno dei dibattiti odiernamente più rilevanti della filosofia della religione: la positività o storicità della religione è una necessità, o è piuttosto una corruzione della religiosità come esperienza umana fondamentale? Se potessimo, con un esperimento mentale, liberare la religiosità da qualunque sua concrezione storica, ci troveremmo più liberi, perché più vicini all'autenticità di questo umanissimo fenomeno, o più lontani da essa e dunque meno liberi?

Non pretendo – per tanti motivi, tra cui i modestissimi intenti di queste note – di dare una risposta a tale quesito radicale. Mi accontento di constatare, sulla scorta di alcuni spunti emergenti dal volume di *Paradoxa* in commento, che ben poco sembrano aiutare i sincretismi che almeno alcuni tra gli artisti passati in rassegna suggeriscono per uscire dall'*impasse*. Certamente, alcuni simboli cristiani sono talmente intimi alla nostra occidentale visione del mondo da potersi presentare anche in autonomia rispetto all'adesione alla positiva religione cristiana (mi riferisco in particolare al *fil rouge* delle riflessioni di Lettieri su Bellocchio). Ed è ben per questo che diverse analisi filmiche presentate nel volume fanno riferimento ad espressività ed espressioni sicuramente cristiane, pur nella loro «ambiguità» (altrettanto cristiana, secondo alcuni: anche se molto bisogna riflettere sulla differenza tra «ambiguità» ed «ambivalenza» al momento di aggettivare i misteriosi equilibri che la religione cristiana propone, per esempio tra umano e divino nell'unione ipostatica di

Cristo, o tra natura e grazia nell'impegno di santificazione del fedele).

E tuttavia c'è da pensare che la religione – quando diviene atto personale, ed uno tra i più essenziali ed umani di ognuno – trapassi esistenzialmente in fede: e la fede contiene nella sua stessa struttura un principio di resa, un'adesione radicale e scevra di pregiudizi e riserve a qualcosa (o qualcuno) che ci precede e ci chiama. Altrimenti, o rientrerebbe banalmente in un'autocostruzione solitaria, perfettamente compatibile col più improduttivo narcisismo, oppure s'imporrebbe per via di qualche intrinseca evidenza o implacabile razionalità, e smetterebbe perciò di essere pienamente libera. L'oscurità e la penombra, così come le «seccature» di cui Péguy ritiene infarcita l'esperienza cristiana (ritenendola una benedizione e quasi un sigillo di autenticità: *Véronique*, cit., p. 243), sono indispensabili ad un'esperienza religiosa autentica, affinché possa divenire anche fede: ma allora la riduzione del religioso alla sua dimensione operativa, l'immediata identificazione di fede e prassi caritatevole, ne è un'amputazione, e può giungere fino a rendere ingiustificabile l'impegno pratico, poiché gli ha sottratto di colpo le referenze motivazionali stabili (i contenuti teoretici della fede, i comandamenti intesi come volere divino, in generale ogni «accessorio» della fede direttamente connesso al principio di obbedienza di cui si è detto, che non solo non è incompatibile con la libertà della fede, ma in un certo senso persino la garantisce, evitando la ricaduta nella pretesa di una compiuta razionalità cogente).

Se tutto questo è vero, naturalmente abbiamo l'obbligo di rigettare ogni presentazione/ricostruzione della fede (almeno, di quella che meglio conosciamo e che riluce tra le righe del volume in commento, e tra i fotogrammi dei film presentati), basata esclusivamente su pretese di razionalità che la ridurrebbero a prodotto sospetto di provenienza meramente umana. Ciò non significa però anche che qualunque traccia di elemento umano (tradizioni, formulazioni dogmatiche, interpretazioni ufficiali, magisteri, sacramenti, autorità, clero, e così via), lo corrompa necessariamente: anche perché paradossalmente è proprio la sfida di una positività che si perpetua a indurre ad una più profonda rimediazione. Il teologo Ratzinger, nella sua prima, fondamentale opera sistematica, affermò che tra quelle che lui chiamò allora «le strutture dell'essere cristiano» (vale a dire, le componenti essenziali del modo specifico di essere della religione cristiana), vi sarebbe anche «il primato del ricevere», che «include la positività cristiana e ne dimostra l'intima necessità» (*Introduzione al cristianesimo*, 1968, trad. it. a cura di G. Francesconi, Brescia, 2000, p. 259). Se si accetta questa impostazione, ne consegue che «ciò che è casuale, esterno, è ciò che è necessario all'uomo; solo nel provenire dall'esterno si dischiude il suo interno. L'incognito di Dio, in quanto uomo nella storia, è una “necessità” – insieme con la necessità della libertà» (*ibidem*).

Mi pare che questo assetto dei concetti ha, tra gli altri, il pregio di recuperare esattamente il punto di partenza: che va ben oltre la mera giustificazione della validità dell'esperimento fenomenologico tentato dagli autori del fascicolo, peraltro così pienamente confermata e valorizzata, e si spinge fino a tentare una spiegazione plausibile del perché ognuno sperimenta nella propria vita il richiamo del religioso specialmente in risposta alle pro-vocazioni più inaspettate – la morte è una di esse, ma sappiamo bene che non si tratta dell'unica (un'altra che Taylor rimarca nel suo studio sulla secolarizzazione è quella dell'amore, a cui l'eternazione appartiene per essenza, come reclamato rimando all'aldilà della fine biologica: *L'età secolare*, cit., p. 904). Accettare che le cose stiano così implica dunque anche accettare, almeno sul piano delle possibilità, che se Dio esiste, se Egli ci ha creati ed ha interesse alle nostre cose fino al limite dell'amore (che può legittimamente conoscere chiamate e risposte, vocazioni e missioni), allora esiste anche un modo preciso, positivizzabile, di vivere conformemente alle sue aspettative ed ai suoi voleri. Non ne discende, ovviamente, la legittimazione della sopraffazione di una religione positiva sulle altre, né, in altri termini, la legittimazione della prevaricazione della *vera religio*, quella che assumiamo provenire da Dio stesso come imprevedibile, come eventuale, come accadimento che chiede anzitutto di essere ricevuto ed accolto, sulle altre *religiones* che tentano, dal basso, dalla terra, di raggiungere il cielo e comporre il frammentato mosaico della realtà. Al contrario, proprio perché è ricevuto, il dono della fede implica la profonda riconoscenza verso Chi ce lo ha fatto, coerentemente assistita da un premuroso e sollecito impegno di conservazione e fedele

trasmissione, ed insieme l'umile percezione della sua indisponibilità: *niente di personale*, pur trattandosi di quanto di più personale d'ora in poi possediamo.

Claudio Sartea