



**ANNA CARFORA**

*Mediterraneo.*

*Prospettive storiografiche e immaginario culturale*

Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019,

pp. 71, € 10,00

Il Mediterraneo è il mare dove si sono propagati, tante volte si sono inabissati e in qualche circostanza si sono recuperati e conservati i più importanti articoli dei traffici economici e culturali che hanno segnato la comprensione e l'autocomprensione dei popoli europei. Le varie confutazioni alla nota tesi di Henri Pirenne non mancano di confermare che lo storico belga ebbe in parte ragione a sostenere che senza Maometto non ci sarebbe stato Carlo Magno, ripensando a una cultura europea più debitrice verso i traffici marittimi che nei riguardi del mondo classico. Questo mare quasi familiare, questo mare che i Romani chiamavano "mare nostrum", per la maggior parte della sua estensione diventa in quel frangente storico estraneo e ostile; l'interscambio fra Occidente e Oriente, che fino ad allora si era operato grazie ad esso, si arresta. Vari autori hanno sottolineato l'importanza e il ruolo di questo mare, primo fra tutti lo storico Fernand Braudel (che al Mediterraneo ha dedicato gli studi più incisivi e innovativi), per il quale la sua peculiarità non sta soltanto nella dolcezza del clima o nella magnificenza della vegetazione, ma nel fatto di essere un vero e proprio "mare fra le terre" attraverso il quale memorie, religioni e culture disuguali possono influenzarsi ed arricchirsi dall'incontro e dallo scambio. Nessun impero è mai riuscito a controllarlo permanentemente, nessuna preminenza culturale ha mai contraddistinto la sua storia.

A questo mare e alla sua storia ha dedicato una densa ricerca A. Carfora,

proponendo interessanti riflessioni in una successione di piani interpretativi e concettuali che partono dalla definizione di Mediterraneo, passano per la delimitazione teorica della civiltà e identità del Mediterraneo, infine si concentrano a presentare le diverse religioni delle popolazioni che si affacciano sul suo bacino.

Considerando l'immaginario culturale sul Mediterraneo e la retorica mediterranea con le loro eterogenee componenti, la studiosa propone suggestive piste interpretative. Da una parte, ribadisce, resistono tenaci le figurazioni convenzionali che vanno a eccitare la visione turistica: i colori, gli odori, i sapori, il clima, i paesaggi, gli aspetti folkloristici; una raccolta di luoghi comuni buoni per tutte le stagioni e che si conciliano con qualsiasi ideologia. Dall'altra, c'è il Mediterraneo armato contro i poveri e contro l'islam. Invece, Carfora a ragione spiega che il Mediterraneo non è una realtà inalterata, all'opposto si determina e ridetermina nella diacronia. Il Mediterraneo è una superficie riflettente in senso letterale e metaforico. In questo secondo significato, il Mediterraneo muta sembianza a seconda di chi lo guarda. Parlare di Mediterraneo significa parlare non tanto di questo mare quanto degli sguardi che in esso si riflettono; pertanto, per la studiosa vi sono tanti Mediterranei quanti sono gli occhi che lo guardano. Eppure, la ricerca di Carfora non è una storia del Mediterraneo, viceversa è lo sforzo di focalizzazione su alcuni di questi sguardi.

L'agile volumetto è inserito nella collana Sponde che la Sezione San Luigi del-

la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale ha inaugurato di recente in collaborazione con le edizioni Il Pozzo di Giacobbe. Il nome della collana è di forte impatto e rende subito il senso dei contenuti proposti. Il libro dell'A. è proprio un'esemplificazione, considerando il Mediterraneo non come mare di morte,

respingimenti, annegamenti e porti chiusi, piuttosto ritenendo il Mediterraneo un mare di opportunità e nuovi approdi. Insomma, un altro titolo della collana di libri che abbattano la rigidità dei confini e delle frontiere, divenendo strumenti di pace e di dialogo.

*Giovanni Liccardo*



## CHIARA GIACCARDI - MAURO MAGATTI

*La scommessa cattolica*

Il Mulino, Bologna 2019,

pp. 198, € 15,00

**A**l fine di non perdersi nella ricchezza di argomenti e temi trattati da Giaccardi e Magatti, conviene tenere presente i due cardini intorno ai quali i due A. cercano di presentare una dimensione costruttiva nell'attuale crisi culturale dell'Occidente e del cristianesimo: da un lato la consapevolezza che l'«intero sviluppo che nel corso dei secoli si è manifestato nel Vecchio Continente non si è prodotto all'esterno, ma all'interno e in relazione alla matrice cristiana» (45); e dall'altro lato la lettura dell'uomo moderno nella sua pretesa di autodeterminarsi per mezzo della ragione secondo la parabola evangelica del «figliol prodigo» (62). Con entrambi i criteri di lettura, essi intendono preservare i cristiani dal «restarne vittime inconsapevoli» rispetto alle stesse dinamiche moderne (63). Non si può infatti trascurare l'importante dettaglio che proprio questo figlio è quello preferito dal Padre rispetto all'altro che resta in casa, per cui «[l]a storia della libertà moderna, della quale oggi vediamo i rischi e le contraddizioni, non è un accidente maledetto

bensì un passaggio fondamentale del disegno della creazione» (64). Il cristianesimo può e deve affrontare le sfide del futuro con ottimismo perché il «figliol prodigo» porta l'impronta della sua provenienza, nel senso che è destinato a scoprire nella sua libertà la provenienza dalle radici cristiane. Al contrario, la sofferenza che egli vive si evidenzia attraverso il caratteristico «atteggiamento rinunciatario nei confronti del dominio di sé, dell'autodisciplina esercitata in nome di qualche valore intersoggettivamente riconosciuto» (69) che fa perdere qualsiasi possibilità di tematizzare le virtù e quindi il nesso tra realizzazione morale della libertà e progettualità riguardo alla propria vita. Con questa analisi di base, e in riferimento ad autori come Rosmini e Kant, Guardini ed Illich, Zambrano e de Certeau, gli A. presentano la loro lettura della crisi della cultura cristiana, senza sottacere le critiche costruttive alla stessa Chiesa, nell'intenzione di scoprire le potenzialità di rinnovamento dentro lo stesso cristianesimo ma fino ad ora poco scoperte o ammesse.

La partita si gioca, secondo loro, nell'«evitare di cadere nella trappola (dualista)» di dividersi nella polarità tra tradizionalismo e progressismo, finendo con il rinchiudersi in un dogmatismo rinunciatario alla sfida della contemporaneità, «pensando ingenuamente che la negazione della menzogna sia la verità, e che la reazione [...] sia il modo di difenderla» (161).

L'auspicata rinascita del cristianesimo è vista come importante non solo per la stessa religione cristiana, ma anche per il futuro dell'Europa che senza il riferimento alla propria radice vitale rischia di «consegnarsi alla tecnocrazia» (26). Infatti, l'accelerazione dell'innovazione tecnica, insieme al capitalismo, hanno portato a una «globalizzazione della modernità» con il suo astrattismo nel quale l'uomo diventa sempre più unico riferimento di se stesso ed esclude la trascendenza, per cui viene travolto nella dinamica transumanista che «si fa beffe di ogni antropologia che non coincida con quella tecnico-scientifica» (43). Così è nella Cina che i due A. trovano la realtà politica che si identifica con tale progetto, e che lo realizza con la sua potenza economica e politica. Successo del transumanesimo e crisi del cristianesimo appaiono in questa prospettiva due facce della stessa medaglia (43). Per gli A., un vero e proprio freno potente a questa dinamica non può essere aspettato dalla stessa scienza o tecnica, e nemmeno dal mondo politico, ma solo da un umanesimo cioè da «un'antropologia e forme di vita (e quindi anche di *governance*) all'altezza della sfida» (44). In questa prospettiva è chiaro che l'attuale sovranismo religioso-nazionalista in Europa, proprio nell'intenzione di «rilanciare la cultura religiosa» (60), non ci può riuscire in quanto nega la necessaria distinzione tra sfera religiosa e politica.

Perciò, la prospettiva *construens* dei due A. è di recuperare l'essenza del cristianesimo per rendere possibile un nuovo in-

contro tra esso e laicità come antagonismo fecondo della civiltà occidentale. E ciò avviene a partire dalla considerazione che esso ha capovolto la dinamica sacrificale delle religioni e quindi il rapporto dell'uomo a Dio incentrandolo sulla dignità della persona (51): così si esplicita passo a passo un nuovo «sguardo "cattolico" sulla vita» ma non in senso dogmatico o moralistico, ma nell'inclusività della connessione universale di tutti (185). Bisogna superare allora la divisione tra fede e ragione nella modernità come conseguenza del fatto che «dopo aver partorito la soggettività individuale, la cristianità non è stata all'altezza della sfida che lei stessa ha contribuito a suscitare» (55). Ciò ha contribuito all'ulteriore sviluppo moderno per il quale l'eccedenza trascendente dell'uomo, che prima era socialmente rappresentata dalla religione, ora viene politicizzata e incanalata nello Stato, il quale poi viene a sua volta assorbito dalla tecnica come luogo della realizzazione del desiderio soprannaturale dell'uomo.

Una prospettiva alternativa parte dal recupero della dimensione più autentica della fede come «affidamento», che inverte lo sguardo dell'uomo dall'essere concentrato su se stesso all'uscire da sé verso l'altro e la vita: un «movimento antropologico semplicissimo» che è così «controintuitivo oggi» eppure rivela la «legge universale dell'esistenza umana» (74). In questo nuovo atteggiamento antropologico consiste la proposta di questo libro che può inoltre essere descritta come generativa: prospettiva che non si limita a dare nuova vita, ma mira a relazionarsi in modo diverso alla realtà, attraverso la capacità di agire e di cura, ma anche di far crescere e di lasciar andare (80). Con questo nuovo sguardo, le stesse istituzioni della vita cristiana possono essere rilette in una nuova luce, soprattutto quella che è regredita più vistosamente sotto il paradigma strumentale moderno, ossia il

matrimonio: «[c]iò che non si è riusciti a trasmettere (la Chiesa *in primis*) è l'idea che creare una famiglia consista proprio nel cominciare una (letterale) avventura, dove si decide di correre il rischio della vita insieme anziché da soli» (83). E per la vita cristiana ciò significa comprendere che si «diventa cristiani perché si impara il movimento elementare ma difficile della vita, che chiede di fidarsi, da figli, del grande grembo che ci contiene e continuamente ci permette di rinascere» (90). Per quanto riguarda la Chiesa, la prospettiva generativa ricorda la considerazione che la sua natura è quella di essere «rete» e non «gerarchia», anche per la concreta esigenza di dover trarre più «vantaggio dal fatto di essere una rete planetaria» (93). Contro il dogmatismo che caratterizza la forma cristiana nel II millennio, sarebbe da puntare sull'«unico linguaggio in grado di parlare» oggi cioè la testimonianza che si riferisce all'esperienza in prima persona (129). In una società in cui «la capacità della Chiesa di rendere vincolanti le proprie indicazioni dottrinali e morali si è grandemente indebolita» (159), è «urgente che la Chiesa cattolica riesca a recuperare velocemente la propria capacità di parlare autorevolmente di libertà. Perché è evidente che la libertà moderna rischia di perdersi» (91). Oppure in altre parole, nascondersi dietro le barriere erette contro la modernità sarebbe proprio l'atteggiamento che aggrava la crisi del cristianesimo invece di risolverla. È un atteggiamento di un'epoca passata, che deve essere superato non solo per poter dare risposte all'uomo di oggi ma soprattutto per la stessa richiesta della fede cristiana di essere sempre accompagnata, compresa e attraversata dalla riflessione razionale e dal pensiero.

Così i due A. cercano una prospettiva tra la custodia tradizionale dell'assetto istituzionale, e la ripresa a partire dalla fede interiore: oggettivo e soggettivo che nella

loro «opposizione polare» (Guardini) interpretano il senso complesso del «cattolico» (167-170) che proprio per questo deve riscoprirsi perno di un'ecumene davvero realizzata tra le Chiese. Ripetutamente gli A. sottolineano le opportunità di una Chiesa che non si orienta alla sua forma che aveva nel «secondo millennio» (173) ma che aprendosi e grazie a «nuovi santi» (176) riscopra quell'universalità che ha contraddistinto il cristianesimo sin dall'inizio. Allo stesso momento, tale prospettiva «trinitaria» (191) che scopre la connessione universale del tutto e quindi si articola come la capacità di tenere insieme le polarità, dà al cristianesimo una competenza e voce rilevante nelle sfide attuali dell'ambiente, della tecnoeconomia e della tecnoscienza con i suoi programmi transumanisti (179-183). La connessione universale ha come conseguenza, per i due A., che «non ci sono i cristiani che si occupano della vita (di destra) e quelli che si occupano della giustizia sociale (di sinistra). Quelli che tutelano l'embrione (di destra) e quelli che vogliono accogliere i migranti (di sinistra). C'è un'unica questione, che ha a che fare, appunto, con la «cattolicità»: tutto l'uomo e tutti gli uomini» (185). Resta l'impressione, però, che i due A. vogliono andare oltre tale appello di Bassetti di superare la frazione tra i «cattolici della morale» e i «cattolici del sociale», e che il focus incondizionato sulla «vita umana» (186-187) insieme alla prospettiva panikkariana della «cristianità» (158) esprima tra le righe qualcosa di più «rivoluzionario» di quanto abbiano formulato a parole. Forse non a caso Pannikar e de Chardin sono esplicitamente menzionati, mentre Gioacchino da Fiore sta senz'altro all'orizzonte. Se sembra che il cristianesimo abbia rinunciato, nell'epoca del «transumanesimo», alla sua forza profetica, Giaccardi e Magatti vorrebbero ritrovarla, con una Chiesa capace – a differenza di quella del passato – di inclu-

dere e realizzare le «opposizioni polari», diventando «eccentrica» (120). Sta qui il messaggio urgente del libro – e dopo

la lettura verrebbe da aggiungere: “prima che sia troppo tardi”.

Markus Krienke



**CRISTIANO MASSIMO PARISI**

*Dalla theologia crucis al divenire della creazione  
Il cammino teologico di Jürgen Moltmann*

EDB, Bologna 2019,

pp. 175, € 20,00

**E**voluzione e creazione – termini di un binomio che fino a non molto tempo fa avrebbe suscitato perplessità e tensioni nell’ambito della riflessione teologica – costituiscono la chiave di lettura con cui il recente saggio di C.M. Parisi ricostruisce l’itinerario di riflessione di Jürgen Moltmann prestando particolare attenzione alla fecondità del dialogo tra saperi e della ricerca interdisciplinare, vivamente auspicati da *Veritatis gaudium*. Il divenire della creazione e il coinvolgimento di Dio nella storia sono approfonditi sollecitando il lettore a prendere coscienza dell’attuale contesto culturale e a valorizzare il dialogo con le scienze sperimentali. Superata la preoccupazione che le teorie dell’evoluzione comportino la messa in discussione radicale di un irrinunciabile dato di fede, oggi la chiarificazione dei vari livelli del discorso introdotta dai saperi scientifici e la rilettura ermeneutica dei testi scritturistici e dottrinali, operata dalla riflessione religiosa, consentono di riconoscere che l’intervento creatore di Dio non si pone in alternativa con il processo evolutivo dell’intero universo (come ampiamente sottolineato in molteplici interventi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI). Il mutato contesto culturale, inoltre, consente di rileggere con uno sguardo

nuovo anche il senso della collocazione dell’uomo nel mondo, riconoscendo l’importanza del suo prendersi cura della casa comune. Da questo punto di vista, il pensiero trinitario di Moltmann applicato alla dottrina della creazione permette «di individuare nello Spirito la dinamica presenza divina nelle creature rese capaci di esistere e di evolversi» (17), insistendo sull’importanza del dialogo tra scienza e fede.

Valorizzando gli elementi salienti del percorso esistenziale di Moltmann – dalla formazione degli anni giovanili all’esperienza della guerra e della reclusione nei campi di concentramento, dall’interesse per la “teologia del popolo” all’impegno ecumenico – Parisi sottolinea quanto sia stato costantemente centrale l’interrogativo sulla presenza di Dio nella storia e nella creazione, focalizzando l’attenzione sulla dimensione escatologica. La comunione che è donata nella consegna di sé fino alla morte in croce vissuta da Gesù Cristo, l’interpretazione del presente alla luce della memoria di quanto accaduto in Cristo e l’apertura che emerge dal dialogo con i vari ambiti del sapere costituiscono le caratteristiche di fondo della teologia di Moltmann e risuonano in vario modo lungo l’intera riflessione che Parisi conduce interrogando analiticamente il

molteplice materiale speculativo. Il lavoro è articolato in tre capitoli: il punto di partenza è costituito dall'analisi de *Il Dio crocifisso* – cardine dell'intero pensiero di Moltmann – per poi passare al tema del divenire della creazione alla luce della prospettiva trinitaria e per concludere infine con la ripresa della presenza trinitaria nella creazione, questa volta assunta in un'accezione storico-escatologica da cui provengono interessanti sollecitazioni per una riflessione ecologica.

Il principale punto di forza della rilettura del pensiero di Moltmann proposta da Parisi risiede nel valorizzare l'apertura al dialogo con le scienze naturali e l'attenzione alla questione ecologica, in sintonia con una lettura sapienziale della realtà che consenta un ulteriore passaggio: «un dialogo tra la sapienza naturale che si è scoperta e la sapienza umana che va appresa, quella che risiede negli equilibri che rendono possibile la convivenza tra la cultura dell'uomo e gli ecosistemi della terra. L'obiettivo che ci si dovrà prefiggere sarà quello di una vita da vivere sapientemente in sintonia con la natura, partendo «dal rispetto per la *memoria* primordiale *della vita* e dal rispetto per la vita stessa, massimo comandamento che si fonda sul diritto alla vita» (150-151).

La consapevolezza dell'appartenenza alla creazione, inoltre, promuove nel credente una coscienza politica e sociale ricordando che «la Chiesa esiste nella società per essere opera e strumento della giustizia di Dio e che, quindi, sperimenta come propri gli stessi conflitti economici, politici e sociali della società. I cristiani sperimentano nel proprio corpo questa tensione e più credono nella giustizia di Dio più soffrono per l'ingiustizia che vedono. Il cristiano non deve mai stancarsi di ri-affermare, innanzitutto a se stesso, che il “pericoloso e rassicurante” ricordo di Cristo crocifisso lo costringe ad aprirsi a un pensiero critico nello

stato, nella società, nell'ambiente naturale e non da ultimo nella Chiesa» (159). Teologia politica e teologia del creato risultano così inscindibilmente unite in vista di una ri-appropriazione del vivere in cui Dio dimorerà stabilmente tra gli uomini (*Ap* 21,3).

La rilettura trinitaria dell'evento della croce consente di cogliere l'unità tra teologia della croce e teologia della speranza, così come dopo Auschwitz la riflessione sulla dimensione politica della teologia e la questione della teodicea risultano inseparabili: «grazie alla speranza escatologica introdotta dal Crocifisso è l'uomo stesso che si sforza di anticipare il futuro di Dio nel mondo presente» (39). La croce rivela così una dimensione critica perché invita a liberarsi da qualsiasi forma di idolatria, evitando sia il pericolo di risolvere la fede cristiana in politica sia quello di risolvere il cristianesimo in umanesimo. Il privilegio degli ultimi e la solidarietà con i “senza speranza” diventano critica del potere e di qualsiasi forma di estraniamento dell'uomo: «Un'autentica emancipazione non può essere ottenuta senza democrazia politica e giustizia sociale, ma finché l'estraniamento dell'uomo dall'uomo non è eliminata non si raggiungono né la liberazione economica dalla fame, né la liberazione politica dall'oppressione» (45). E tale liberazione non può non riguardare l'intera creazione, riconoscendo che diritti dell'uomo e diritti della natura sono indissolubilmente uniti. Il ruolo che la Chiesa assume in questo processo di liberazione inizia “dal basso”, confermando che teologia della speranza e teologia della croce non possono assolutamente essere separate.

Per comprendere fino in fondo il senso dell'evento della croce Moltmann ritiene indispensabile privilegiare un linguaggio trinitario perché l'esperienza di abbandono vissuta dal Figlio genera il

dono dello Spirito. La rilettura trinitaria dell'evento della croce – sottolinea Parisi – consente di «*pensare la storia della sofferenza umana in Dio, vedere Dio operante nella storia e farsi interprete della sofferenza umana nel momento presente*» (70). Sotto il segno inconfondibile della “consegna di sé”, la presenza trinitaria nel mistero della croce svela in modo incontrovertibile la pienezza della comunione.

Dal momento che la storia del Dio trinitario è aperta al creato e al futuro, l'attenzione di Moltmann si rivolge a considerare la creazione come sistema aperto, in perfetta sintonia con gli sviluppi della più recente riflessione scientifica e sottolineando il carattere cristo-

centrico della creazione: «Tutte le cose sono state create in vista del Messia, il quale le redimerà nella loro verità, le riunirà per il Regno e così porterà a compimento il creato. Questo però significa che il Risorto non è soltanto presente nello spirito della fede e nascosto nella storia del mondo, ma è anche immanente nel “cuore del creato”» (118).

Il Creatore è presente al creato interiormente, inabita in esso così da renderlo la casa di Dio. Una casa in cui la trascendenza non è in competizione con l'uomo ma lo libera e lo chiama a vita autentica rendendolo compartecipe del processo di liberazione cosmica.

*Antonio Trupiano*



**SHOSHANA ZUBOFF**

*Il capitalismo della sorveglianza.*

*Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*

Luiss University Press, Roma 2019,

pp. 622, € 25,00

**L**a vigilanza del cristiano ma soprattutto del cittadino deve volgersi sempre allo studio dei poteri e del loro agire. Il libro qui recensito è assolutamente necessario per questo compito sempre più urgente. I fatti raccontati sono documentati e spietati: si narra, ad esempio, di giocattoli che rubano informazione ai bambini (cf 280).

Grandi imperi si sono dissolti perché le élite hanno estratto ricchezze dal popolo; il capitalismo della sorveglianza, invece, ha costruito il suo successo esattamente sull'estrazione: ne è il fattore di successo, non di fallimento. Estrazione di dati personali? Certamente. Ma non solo. Il fine del capitalismo della sorveglianza

è appropriarsi della vita delle persone per plasmarla fin nei più piccoli particolari.

Questo fenomeno è in continuità col capitalismo tradizionale su un punto: aspirare a una libertà senza limiti. Nel passato l'economico implicava l'ignoranza: il mercato è efficiente perché le persone non conoscono il tutto e si comportano insieme in modo da rendere il sistema capace di raggiungere i suoi obiettivi. Oggi i capitalisti della sorveglianza cercano la totalità. Ogni cosa è mappata e ripasmata secondo i loro interessi e profitti. La libertà dei nuovi eroi del mercato si fonda sulla conoscenza e sulla commercializzazione delle nostre vite, per aumentare la loro libertà. Sono

liberi perché sanno tutto e questa asimmetria verso gli utenti cresce sempre più, ad ogni clic. E aumenta la nostra passività e la nostra assuefazione. Nessuna reciprocità si frappone allo strapotere di questi protagonisti dell'economia attuale; anche la democrazia è, di fatto, in vendita assieme ai cittadini.

L'esito sociale è la vita dell'alveare, in cui conta solo la quantità di prodotto che possiamo offrire ai padroni, i quali applicano l'arte dell'indifferenza radicale, che «ritiene equivalenti i fattori positivi e negativi, malgrado i loro diversi esiti morali. Il solo obiettivo razionale non è più realizzare i prodotti "migliori", ma quelli che intrappolano "tutti"» (520-521). Questa è la grande apertura (anche in competizioni elettorali) per le *fake news*, diffuse perché rispondono a imperativi economici, aumentando i clienti. Scopo di queste aziende è avere più contatti possibile, senza guardare alla verità dei contenuti o al rispetto delle persone coinvolte: le *fake news* si potrebbero bloccare, ma non si vuole.

Il capitalismo della sorveglianza si presenta, quindi, come furia antisociale e antidemocratica: è «una forma di tirannia» (528). Evaporano politica e democrazia: si annulla, infatti, la capacità di volere, di desiderare, di scegliere, di sognare. Tutti sono schiacciati e resi omogenei con l'indifferenza radicale praticata da quello che la nostra autrice chiama il Grande Altro, seducente potere che induce a fare quello che Lui desidera, senza un vero e critico consenso delle persone, senza un giudizio morale autonomo (cf 530): non trova mai confini, ma lieta e ossequiosa obbedienza, promettendo di risolvere i problemi della civiltà futura (cf 529), al prezzo di controllare la natura umana. È un cavallo di Troia, perché tutti aspiriamo a una società senza problemi, sotto controllo, sicura e al tempo stesso inevi-

tabile, come inevitabile è considerato il progresso tecnologico, mentre invece «è solo un sonnifero esistenziale che serve a farci rassegnare» (530), distruggendo «la volontà di volere, la santità dell'individuo, i legami d'intimità, la socialità che ci lega l'un l'altro attraverso le promesse e la fiducia» (530).

L'esito peggiore è la collaborazione del capitalismo della sorveglianza alla perdita di fiducia nella democrazia. Ma è dalla democrazia che si riparte; essa è un fattore necessario per la vita stessa del sistema economico: democrazia e mercato sono in rapporto dialettico per la sopravvivenza reciproca. Il capitalismo della sorveglianza, nato da internet, promessa di una informazione democratica, ha approfittato della crisi e ha finto di offrire un rimedio democratico a quel *deficit*: un sistema puramente estrattivo ad assoluto vantaggio dei suoi leader, divenendo una «creatura insaziabile che cerca di divorare i suoi anziani genitori» (533), in particolare i padri del neoliberismo.

Due leve su cui agire: la pubblica opinione e l'indignazione. La prima deve basarsi su tre domande molto care alla nostra autrice: chi sa? Chi decide? Chi decide chi decide? Oggi il potere sta nella conoscenza e nella capacità di qualcuno di appropriarsene. E la pubblica opinione, finalmente critica e formata, potrà generare regole e leggi adeguate per affrontare i nuovi mostri. E se vogliamo dare risposte a queste domande e ridare forza alla democrazia, occorre recuperare la forza dell'indignazione, perché stanno rubando la capacità di progettare con libertà la vita.

«Il futuro potrà anche essere digitale, ma dovrà prima essere umano» (536). E se umano, potrà essere libero e democratico. I poteri attualmente in campo non sono invincibili e la storia può essere guidata verso il bene comune.

Matteo Prodi



**ROBERTO REPOLE**

*La Chiesa e il suo dono.*

*La missione fra teo-logia ed ecclesiologia*

Queriniana, Brescia 2019,

pp. 416, € 30,00

Il volume di R. Repole, docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - sezione di Torino, è un attento studio sulla dimensione missionaria della Chiesa come elemento essenziale ed imprescindibile nell'oggi della comunità credente. Il magistero degli ultimi pontefici ha fatto del tema della missionarietà un fattore di costante richiamo. Se Paolo VI ha offerto alcuni spunti fondamentali per un rilancio in *Evangelii nuntiandi*, Giovanni Paolo II ha espresso tale istanza attraverso un paradigma destinato a diventare celebre, quello della «nuova evangelizzazione», espressione volta ad indicare la necessità, soprattutto per le Chiese occidentali di antica tradizione, di tornare ad annunciare il Vangelo senza più ritenere che esso sia un bagaglio scontato della nostra cultura e del nostro tempo. Anche Benedetto XVI ha colto tale urgenza, sebbene in una chiave diversa rispetto ai pontefici che lo hanno preceduto: per Ratzinger, la vera priorità della missione oggi non è più adeguarsi ai modelli tipici del passato (missione estera, impedita, compiuta, ecc.) ma si gioca nella proposta veritativa e nella sfida alla cultura relativistica. Indubbiamente, però, solo con Papa Francesco la missione è divenuta il baricentro della riflessione teologica e pastorale, al punto che in *Evangelii gaudium* Bergoglio fa della evangelizzazione il criterio per un più generale ripensamento teologico ed ecclesiologico. Nella prima parte dell'Esortazione Apostolica il Papa motiva il

senso di una scelta di campo così esplicita, per la quale «misericordia» e «Chiesa in uscita» assurgono indubbiamente ad essere due delle maggiori priorità che egli intende suggerire alla Chiesa come imprescindibili percorsi di rinnovamento e di conversione. A tal proposito Papa Francesco scrive: «Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia» (EG, 27).

Lo studio di Repole assume all'interno della propria riflessione teologica sulla missione il paradigma del dono. Nella prima parte del saggio, l'A. ripercorre la storia della missionarietà nel corso della Chiesa concentrandosi soprattutto sul contributo del Concilio Vaticano II e del magistero pontificio successivo. La missione appartiene da sempre alla natura della Chiesa, non è una scelta di tipo politico, filantropico, caritativo o di semplice divulgazione di una causa significativa che dovrebbe animare i cristiani sul modello

del proselitismo. La Chiesa è per natura missionaria, motivo per il quale l'assenza di missionarietà non comporterebbe una Chiesa monca o semplicemente priva di qualcosa, bensì una non-Chiesa. Affermare che la missionarietà sia una dimensione costitutiva della natura della Chiesa vuol dire implicitamente ammettere che non esiste Chiesa senza missione. Questo comporta non solo il dovere di curare tale spinta perché sia al centro delle preoccupazioni della comunità cristiana, ma di farlo anche in modo adeguato all'interno della cultura del nostro tempo. Il secondo capitolo, conseguentemente, si incarica di analizzare i profondi fenomeni di secolarizzazione che hanno caratterizzato l'Occidente negli ultimi cinquant'anni, dei quali Repole offre una lettura che si distanzia profondamente dal catastrofismo e dal pessimismo che talora coinvolge numerosi contemporanei (credenti). Senza ingenuità e falsi irenismi, l'A. mostra la necessità di ripensare la missione nel contesto attuale, «con le sue potenzialità di interconnessione positiva dell'umanità e con i pericoli che vengono da una tecnica e da una economia che possono spersonalizzare, oggettivare e schiavizzare milioni di uomini» (79). Dopo aver richiamato nel capitolo terzo alcuni modelli legati alla tradizione, l'A. inizia a sviluppare la riflessione sul paradigma del dono come possibile sentiero attraverso il quale rendere esplicito il mandato missionario della Chiesa. Egli lo fa entrando in dialogo con alcuni dei maggiori pensatori che hanno riflettuto sul dono negli ultimi decenni, in modo particolare Jankélévitch, Derrida, Marion, Godbout e Ricoeur.

La seconda parte dello studio consta di tre capitoli nei quali trova approfondimento ecclesiologico il dono come criterio di una sincera e disinteressata evangelizzazione. Il dono può essere compreso in termini teologici a partire dal mistero della Trinità, nella quale Padre, Figlio e

Spirito Santo vivono di un amore pericoloso assoluto che è anche modello della nostra relazionalità. Nel capitolo quinto, Repole accompagna il lettore in un lungo percorso che dall'esegesi di alcuni significativi passaggi del Nuovo Testamento attraverso parte della teologia patristica (Agostino) e medievale (Riccardo di San Vittore), per arrivare ai contemporanei Balthasar, Bulgakov e Moltmann. Lo sviluppo sistematico di questa prospettiva conduce il teologo torinese nel capitolo sesto a formulare in termini più espliciti il rapporto tra Chiesa e dono. Dopo essersi confrontato con due approcci ecclesiologici significativi, quali quello di Heribert Mühlen e Ioannis Zizioulas, Repole riprende i grandi modelli della tradizione (corpo di Cristo, popolo di Dio, ecc.) attualizzandoli nell'ottica di una ospitalità inclusiva per la quale i credenti, lungi dal ritenersi un'enclave di privilegiati o di convocati secondo logiche meritocratiche, restituiscono l'esperienza del dono che essi hanno fatto per primi in modo assolutamente gratuito ed incondizionato. In ogni esperienza umana ed autentica del dono si realizza una reciprocità per la quale donatore e donatario si fanno spazio a vicenda, «si ospitano in modo tale da non risolvere il rapporto in una reciprocità di tipo mercantile, nella quale si finisce sempre per oggettivare l'altro e, dunque, per non accoglierlo nella sua reale alterità» (271). Solo conservando questa logica i cristiani potranno concepire l'evangelizzazione come la condivisione di un'esperienza gioiosa e vitale e potranno limitare prospettive funzionalistiche per fare posto alla gratitudine, alla riconoscenza e alla reciprocità. In questo senso, l'annuncio, osserva l'A., diventa un debito che il credente deve agli altri. Essere missionari ed essere discepoli pertanto, in una prospettiva ecclesiogenetica, sono realtà che finiscono per coincidere. Sovente si sente

dire da più parti che la Chiesa attraverserebbe una fase missionaria simile a quella dei primi secoli, quando si è trovata ad annunciare la persona di Gesù Cristo in un mondo pagano e perlopiù ostile. Repole non nasconde qualche perplessità di fronte a questa prospettiva perché l'annuncio cristiano oggi può in effetti incontrare persone che non hanno mai udito parlare di Gesù Cristo e non hanno alcuna esperienza della Chiesa, ma «potrà coinvolgere anche moltissime persone che, in realtà, sono anche formalmente cristiane, benché si siano radicalmente distaccate dall'appartenenza ecclesiale, e possano dunque avere una forte comprensione del cristianesimo e della Chiesa stessa» (337). Ogni equiparazione tra periodi storici distanti tra loro andrebbe vista con prudenza. Piuttosto occorre chiedersi come la Chiesa possa essere missionaria nel tempo presente, ossia quale stile essa debba assumere e se ci siano forme più adeguate rispetto ad altre per intercettare con creatività e speranza le domande degli uomini e delle donne del nostro tempo. Per Repole, l'u-

nica *chance* «può essere rappresentata da un annuncio che si offra semplicemente come ridondanza di quel dono divino, del quale la Chiesa e i cristiani vivono» (338). In questo modo la missione della Chiesa finisce per liberarsi dall'essere ostaggio del risultato, del consenso, della risposta, dell'opinione pubblica, della costruzione di una forma di religiosità civile, del denaro e del potere. La dinamica del dono, infatti, conduce la Chiesa ad assumere «con radicalità la libertà, contemplando fino in fondo la possibilità che l'annuncio evangelico venga rifiutato o cada nell'indifferenza» (339).

Quella del dono, in definitiva, è una via che permette a Repole di riflettere sulla missione in termini nuovi e originali, assumendo come prospettiva di fondo il contesto culturale attuale, riletto tuttavia non come una contingenza particolarmente sciagurata, bensì come il *kairós* evangelico, il momento opportuno nel quale annunciare un Dio provvidente e misericordioso che è da sempre impegnato nell'opera redentiva dell'uomo.

*Enrico Brancozzi*