

LA CIVILTÀ CATTOLICA

Il Buon Pastore. Le caratteristiche della «leadership» di Gesù

Un «protocollo» per la buona battaglia spirituale

Studiando Facebook

Il «genius loci» cristiano: Frédéric Debuyst

Povertà in Italia oggi

A dieci anni dal fallimento di «Lehman Brothers»

Il cristianesimo nell'Asia centrale

«La ragazza con la Leica», di Helena Janeczek

Gli Under 35



LA CIVILTÀ CATTOLICA

BEATUS POPULUS, CUIUS DOMINUS DEUS EIUS

Direzione, amministrazione e gestione della pubblicità:

via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma.

Telefoni: (06) 69.79.201; fax (06) 69.79.20.22;
abbonamenti (06) 69.79.20.50.

Tutti i diritti sono riservati. È vietata la riproduzione dei testi, anche parziale, con qualsiasi mezzo, compresa stampa, copia fotostatica, microfilm e memorizzazione elettronica, se non espressamente autorizzata per iscritto.

Nel rispetto del «Codice in materia di protezione dei dati personali», La Civiltà Cattolica garantisce che i dati personali relativi agli abbonati sono custoditi nel proprio archivio elettronico con le opportune misure di sicurezza e sono trattati conformemente alla normativa vigente.

Registrata presso il Tribunale di Roma con il n. 394/48 (14 settembre 1948)

Finito di stampare il 27 novembre 2018


Tipografia Arti Grafiche La Moderna

via Enrico Fermi 13/17

00012 Guidonia (Roma)

SPEDITO L'1 DICEMBRE 2018

La testata fruisce dei contributi statali diretti di cui alla L. 7 agosto 1990, n. 250.

 Unione Stampa Periodica Italiana - ISSN 0009-8167

Rivista quindicinale di cultura fondata nel 1850

Direttore responsabile:

ANTONIO SPADARO S.I.

24 quaderni in 4 volumi all'anno.

Collegio degli scrittori de «La Civiltà Cattolica»:

Antonio Spadaro S.I. (direttore), Giancarlo Pani S.I. (vicedirettore), Domenico Ronchitelli S.I. (caporedattore), Giovanni Cucci S.I., Diego Fares S.I., Francesco Occhetta S.I., Giovanni Sale S.I., Claudio Zonta S.I.

Collaboratori di redazione:

Luke Hansen S.I., José Luis Narvaja S.I.

Corrispondenti:

Drew Christiansen S.I. (Usa), Bert Daelemans S.I. (Belgio/Spagna), Fernando de la Iglesia Viguiristi S.I. (Spagna), Joseph You Guo Jiang S.I. (Repubblica Popolare cinese), Friedhelm Mennekes S.I. (Germania), David Neuhaus S.I. (Israele), Vladimir Pachkov S.I. (Federazione Russa), Arturo Peraza S.I. (Venezuela), Marc Rastoin S.I. (Francia), Camillo Ripamonti S.I. (Italia), George Ruyssen S.I. (Belgio), Paul Soukup S.I. (Usa), Marcel Uwineza S.I. (Rwanda), Andrea Vicini S.I. (Usa)

Scrittori emeriti:

Virgilio Fantuzzi S.I., Federico Lombardi S.I., Giandomenico Mucci S.I., GianPaolo Salvini S.I.

Segretario di direzione: Simone Sereni

Progetto grafico: Turi Distefano



417 **IL BUON PASTORE**

Alcune caratteristiche della «leadership» di Gesù

Pino Di Luccio S.I.

424 **UN «PROTOCOLLO» PER LA BUONA BATTAGLIA SPIRITUALE**

Il capitolo V della «Gaudete et exsultate»

Diego Fares S.I.

436 **STUDIANDO FACEBOOK**

Le ricerche sul «social network» che ha cambiato la comunicazione

Paul A. Soukup S.I.

450 **IL «GENIUS LOCI» CRISTIANO**

Note su Frédéric Debuyst

Bert Daelemans S.I.

463 **POVERTÀ IN ITALIA OGGI**

GianPaolo Salvini S.I.

471 **A DIECI ANNI DAL CROLLO DI «LEHMAN BROTHERS»**

Fernando de la Iglesia Viguiristi S.I.

486 **IL CRISTIANESIMO NELL'ASIA CENTRALE**

La missione dei gesuiti in Kirghizistan

Vladimir Pachkov S.I.

494 **«LA RAGAZZA CON LA LEICA», DI HELENA JANECEK**

Giovanni Arledler S.I.

502 **GLI UNDER 35**

Giandomenico Mucci S.I.

508 **RASSEGNA BIBLIOGRAFICA**

«Per camminare verso il futuro serve il passato, servono radici profonde che aiutano a vivere il presente e le sue sfide. Serve memoria, serve coraggio, serve sana utopia. Ecco cosa vorrei: un mondo che viva un nuovo abbraccio tra i giovani e gli anziani»

Papa Francesco



La saggezza del tempo racchiude il messaggio di Francesco per costruire un'alleanza tra le generazioni, un coraggioso appello per rifondare la fiducia nel futuro. Un racconto corale fatto di parole e immagini, di volti e storie di anziani di ogni parte del mondo che il Papa legge e commenta, in dialogo con padre Antonio Spadaro, traendo insegnamenti pastorali e condividendo con i lettori momenti della sua biografia personale.

In libreria e in ebook, pp. 176, € 22 o € 9.99

Marsilio

ARTICOLI

417 IL BUON PASTORE

Alcune caratteristiche della «leadership» di Gesù

Pino Di Luccio S.I.

Nel Vangelo di Giovanni la messianicità di Gesù è presentata con due similitudini: la «porta (delle pecore)» e il «buon pastore» (cfr *Gv* 10,7.11), viste alla luce delle Sacre Scritture: la «porta» fa riferimento alle attese di un nuovo tempio, e il «pastore» alla *leadership* del tempio. In *Gv* 10 questi aspetti della messianicità di Gesù sono contestualizzati tra i ricordi e le celebrazioni della festa delle luci: Gesù, nel quarto Vangelo, è la porta delle pecore, perché è il buon pastore; è la novità del tempio, perché è un nuovo sommo sacerdote. L'Autore è professore di Sacra Scrittura presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione «San Luigi».

424 UN «PROTOCOLLO» PER LA BUONA BATTAGLIA SPIRITUALE

Il capitolo V della «Gaudete et exsultate»

Diego Fares S.I.

Al cuore dell'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (GE) ci sono le Beatitudini, un vero «programma della santità». Spesso il Papa ha definito la Chiesa come un «ospedale da campo» e, come avviene negli ospedali, egli stila un «protocollo» per agire nella misericordia, che comprende quattro aiuti nel combattimento spirituale. Il primo deriva dalla certezza della vittoria, perché si tratta sempre di una battaglia di Dio, non della nostra. Il secondo è quello di pensare senza cadere nei tranelli della ragione pragmatica. Il terzo è un invito a ordinare sempre i sogni e i desideri, considerando la bellezza della propria dedizione. Il quarto viene dalla massima gesuitica: *Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* (cfr GE 169).

436 STUDIANDO FACEBOOK

Le ricerche sul «social network» che ha cambiato la comunicazione

Paul A. Soukup S.I.

Gli studiosi della comunicazione hanno regolarmente esaminato Facebook negli ultimi 12 anni, ricavandone una serie di dati ed esaminandone le funzioni. Hanno osservato come questo *social network* illustri le prospettive della comunicazione teorica e in che modo aiuti la comunicazione interpersonale, il giornalismo, l'istruzione, la politica, la comunicazione nelle aziende e nelle organizzazioni *non profit*, l'assistenza sanitaria e l'intrattenimento. Inoltre, hanno mostrato i modi in cui esso influenza la vita quotidiana, hanno anticipato alcune delle questioni etiche sollevate dalla piattaforma e hanno identificato i suoi impatti negativi.

ABBONATI A LA CIVILTÀ CATTOLICA

“Una rivista unica
nel suo genere.”

Papa Francesco



iPad

iPhone



ANDROID

1 ANNO
(24 NUMERI)
€ 95,00



IN OMAGGIO

LA RIVISTA E LA NUOVA COLLANA DI LIBRI "ACCÈNTI"
IN FORMATO DIGITALE

SCARICA GRATUITAMENTE L'APPLICAZIONE "CIVILTÀ CATTOLICA" DA **iTunes**  **Google play**

Leggi come su: www.laciviltacattolica.it/abbonamenti

450 IL «GENIUS LOCI» CRISTIANO

Note su Frédéric Debuyst

Bert Daelemans S.I.

In omaggio al monaco benedettino Frédéric Debuyst, esperto di architettura liturgica, morto nel dicembre 2017, questo articolo rivisita il suo concetto di un *genius loci* cristiano come equilibrio tra natura e umanità, semplicità e nobiltà, familiarità e mistero. Debuyst aveva imparato da Guardini e da Schwarz che l'architettura deve svilupparsi fuori della sua funzione liturgica. Semplicità, piccolezza e vicinanza definiscono i tipi di *domus ecclesiae* che egli ha promosso. Le sue vedute sull'architettura liturgica furono realizzate nel monastero benedettino di Clerlande, di cui egli fu fondatore e priore, e che divenne la *compositio loci* del suo pensiero.

FOCUS

463 POVERTÀ IN ITALIA OGGI

GianPaolo Salvini S.I.

L'articolo presenta la situazione della povertà assoluta e relativa in Italia. Lo fa sulla base del materiale raccolto nel *Rapporto Caritas* del 2018, che si avvale dei dati ufficiali e di quanto emerso da quasi 200.000 incontri nei Centri di ascolto della Caritas italiana. Durante la crisi economica la povertà è aumentata del 182%. Attualmente la situazione sta migliorando, ma molto lentamente. La novità è che i poveri oggi sono i giovani. Il *Rapporto* si sofferma in particolare sulla «povertà educativa», evidenziando come le carenze educative e scolastiche (legate di solito al basso reddito delle famiglie) incidano sostanzialmente sul livello di vita e sul futuro di quanti ne sono vittime, facendone dei poveri quasi ereditari.

471 A DIECI ANNI DAL CROLLO DI «LEHMAN BROTHERS»

Fernando de la Iglesia Viguiristi S.I.

Nell'autunno del 2008 uno tsunami ha devastato la finanza mondiale, trascinando con sé istituzioni bancarie secolari e provocando panico nei principali mercati monetari. Come è potuto accadere tutto questo? Gli operatori finanziari svolgevano il loro compito in un mercato aperto, senza regole, senza controllo e senza supervisione, con la mancanza della più elementare etica, e le agenzie di *rating* hanno fallito ripetutamente nel loro lavoro di stima del rischio. Si è trattato, dunque, di una crisi finanziaria che si è trasmessa all'economia reale, originando licenziamenti e tagli ovunque, e che, soprattutto, è stata il risultato di un disastro etico.

VITA DELLA CHIESA

486 IL CRISTIANESIMO NELL'ASIA CENTRALE

La missione dei gesuiti in Kirghizistan

Vladimir Pachkov S.I.

Quale era la «Chiesa missionaria di maggior successo del Medioevo»? Roma? Costantinopoli? No: Baghdad, dove risiedeva il patriarca della Chiesa apostolica d'Oriente, generalmente conosciuta con il nome di «Chiesa nestoriana». Essa ha vissuto il suo periodo di splendore sotto il dominio mongolo, ma poi, quando i governanti si sono convertiti all'islam, è tramontata. Il cristianesimo è tornato nell'Asia centrale sotto il dominio russo. Nell'era sovietica, l'Asia centrale è diventata il rifugio di coloro che erano perseguitati dal regime. Grazie al sacrificio e alla dedizione dei missionari, sono nate fiorenti comunità cristiane kirghise e uzbeche.

RIVISTA DELLA STAMPA

494 «LA RAGAZZA CON LA LEICA», DI HELENA JANECEK

Giovanni Arledler S.I.

Nell'articolo si approfondisce la lettura dell'ultimo romanzo di Helena Janeczek, *La ragazza con la Leica*, sulla vita di Gerta Pohorylle, conosciuta come Gerda Taro, la famosa fotografa di guerra, compagna di Robert Capa, morta a Brunete nel 1937, nel corso di una delle battaglie della Guerra civile spagnola. La fantasia spumeggiante dell'Autrice, ebrea di origini polacche come l'eroina da lei narrata, non solo illumina i tratti più importanti di una giovane reporter brillante e piena di inventiva, ma entra nel cuore di alcune vicende del popolo ebraico tra le due Grandi Guerre con elementi che lasciano il segno fino ai nostri giorni. Con questo romanzo, Helena Janeczek ha vinto il Premio Bagutta e il Premio Strega per il 2018.

NOTE E COMMENTI

502 GLI UNDER 35

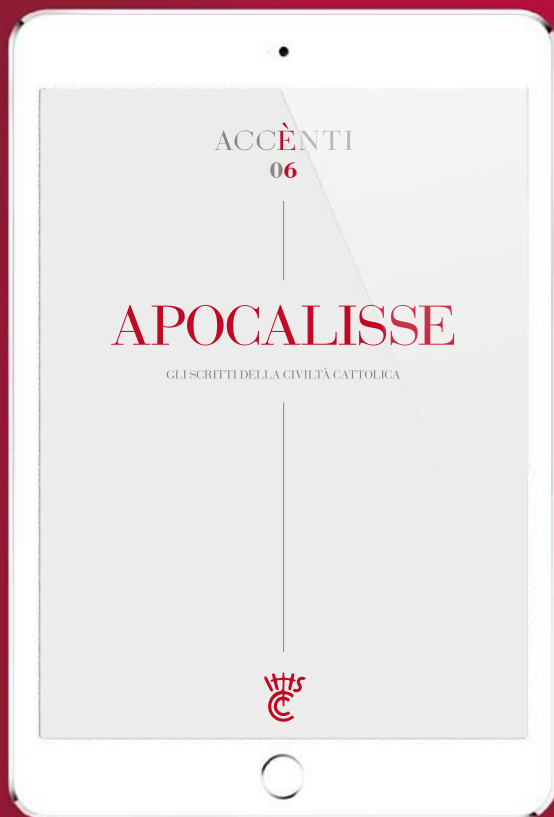
Giandomenico Mucci S.I.

Partendo dal *Rapporto Giovani 2018*, edito dall'Istituto Toniolo di Milano, e da recenti fatti di cronaca, l'articolo si sofferma sul fenomeno del bullismo, che conosce una pericolosa reviviscenza in Italia, sui suoi effetti e sui suggerimenti di alcuni studiosi volti a sanare l'attuale crisi dei giovani.

508 RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Bucci L. M. 518 - Cucci G. 508 - De Rita G. 514 - Fédier F. 513 - Galdo A. 514 - Louf A. 509 - Pappalardo M. 512 - Romano S. 516 - Santucci E. 510

NELLA COLLANA «ACCÈNTI» LE PAGINE DELLA CIVILTÀ CATTOLICA
CHE AIUTANO A CAPIRE IL PRESENTE



Gli abbonati
possono scaricarlo
gratuitamente
dall'applicazione
per tablet

iOS



CHE COSA È L'«APOCALISSE»?
RIVELAZIONE O CATASTROFE?
COME PENSARE IL FUTURO?

LA CIVILTÀ CATTOLICA

Il volume è disponibile su: www.laciviltacattolica.it/accenti

IL BUON PASTORE

Alcune caratteristiche della «leadership» di Gesù

Pino Di Luccio S.I.

Nel Vangelo di Giovanni la messianicità di Gesù è presentata e spiegata con due similitudini: la «porta (delle pecore)» e il «buon pastore» (cfr *Gv* 10,7.11), che sono in relazione alle novità del tempio profetizzate dalle Sacre Scritture: la «porta» fa riferimento alle attese di un nuovo tempio, e il «pastore» alla *leadership* del tempio¹. In *Gv* 10 questi aspetti sono contestualizzati tra i ricordi e le celebrazioni della festa delle luci (*chanukkah*): Gesù, nel quarto Vangelo, è la porta delle pecore, perché è il buon pastore; è la novità del tempio, perché è un nuovo sommo sacerdote.

La spiegazione della messianicità di Gesù come «porta delle pecore» e come «buon pastore» si può contestualizzare, dal punto di vista sociale e religioso, in una forte crisi di *leadership* sacerdotale. Infatti, nel I secolo d.C. un certo numero di membri di famiglie sacerdotali si trovò ridotto in condizioni di emarginazione a motivo di contese con altri gruppi di sacerdoti. Le nomine arbitrarie di sommi sacerdoti e la corruzione generata da tali nomine accordarono molto potere ad alcune famiglie di sacerdoti comuni.

D'altra parte, queste nomine causarono l'impoverimento di alcuni sacerdoti e una situazione anomala che favoriva rivalità, opposizioni e ingiustizie². Alcuni sacerdoti e famiglie di sommi sacerdoti si allearono con i romani, per conservare una condizione rispettabile e per godere di privilegi e favori. Per questi la *leadership* religiosa aveva connotazioni politiche e di potere. Per altri sacerdoti – carat-

1. Cfr P. DI LUCCIO, *Il futuro come mosaico. Saggi sul Tempio di Gerusalemme e sul sacerdozio di Gesù*, Trapani, il Pozzo di Giacobbe, 2016.

2. Cfr J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Roma, Dehoniane, 1989, 299.

terizzati da una fede semplice e da condizioni sociali modeste – la *leadership* aveva invece un significato prevalentemente spirituale.

La «porta delle pecore» e il «buon pastore»

Il testo del quarto Vangelo – in cui Gesù si identifica con la «porta delle pecore» e con il «buon pastore» – è contestualizzato, dal punto di vista letterario, tra la festa delle capanne (*sukkot*) e la festa della dedizione (*chanukkah*) (cfr *Gv* 7,2; 10,22-23). Con la festa della dedizione si celebra il ricordo della nuova dedizione del tempio e della consacrazione dell'altare, avvenute nel 165/164 a.C., dopo la profanazione che fece seguito alle misure di ellenizzazione imposte nella Giudea da Antioco IV Epifane (cfr *1 Mac* 1,54; 4,41-61; *2 Mac* 1,9.18; 6,1-7; 10).

418

La parola greca per la festa, *enkainia*, significa «rinnovo», «rinnovamento», ed è menzionata solo qui nel Nuovo Testamento. Il ricordo della dedizione del tempio e le letture della festa – sui principi e i «pastori» – sono un contesto liturgico appropriato alla terminologia di *Gv* 10, in cui Gesù parla di sé come del pastore che compie le profezie del «rinnovamento» e delle «novità» del tempio.

Parlando della sua *leadership* e della sua messianicità in relazione al tempio, in *Gv* 10,1 Gesù dichiara una cosa importante: che chi non entra nel «cortile» – nel greco della LXX il termine indica il cortile del tempio (cfr *Es* 27,9-20; *2 Cr* 6,13; *Sal* 99,3-4) – per la porta è un «ladro» e un «brigante». Il riferimento è a quei leader che non sono e non si comportano da veri pastori, e che hanno ottenuto il titolo e la relativa carica per mezzo di favori e compromessi. A differenza dei ladri e dei briganti, il pastore delle pecore, nella similitudine di *Gv* 10, non scavalca il recinto, ma entra per la «porta» (v. 2).

Un'altra caratteristica del pastore è la conoscenza personale e intima che egli ha delle pecore, indicata dal fatto che egli chiama ciascuna pecora per nome: l'usanza dei pastori palestinesi di dare dei nomi agli animali, quali «orecchie lunghe» o «muso bianco», si è conservata fino ai nostri giorni³. E poi il pastore le «conduce fuori» (dal tempio, v. 3). D'altro canto, la conoscenza personale e intima delle pecore è certificata dal fatto che esse ascoltano e riconoscono

3. Cfr R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, vol. II, Brescia, Paideia, 1977, 472.

la voce del pastore (v. 4). La speciale relazione tra il pastore e le pecore non è stabilita tanto dalle cose che il pastore dice, ma dalla sua voce e dalla reciprocità della conoscenza. Le pecore fuggiranno via da un estraneo, «perché non conoscono la voce degli estranei» (v. 5).

Questi due aspetti – il significato e la funzione della porta delle pecore e la conoscenza reciproca del pastore e delle pecore – saranno ripresi e spiegati nel contesto della festa della dedicazione⁴. Non si tratta di due argomenti diversi: l'accesso, attraverso la porta, al tempio è garantito dalla partecipazione alla comunione e alla relazione tra Gesù e il Padre, e come conseguenza e risultato della novità che ha prodotto la partecipazione a tale relazione intima e particolarmente familiare. Gesù diventa la «porta» di accesso al tempio per la sua funzione sacerdotale, cioè con il dono della sua vita (cfr *Eb* 9,11-12; 10,19-20).

La porta

Gesù spiega i termini della similitudine, e dice innanzitutto di essere lui stesso la porta, aggiungendo che i pastori prima di lui erano «ladri» e «briganti». La «porta» con la quale Gesù si identifica in *Gv* 10,1.7.9, per differenziarsi dai ladri e dai briganti, è una porta di accesso al tempio (*Gv* 5,1-2). Gesù è la porta di accesso alla presenza di Dio perché, per il Vangelo di Giovanni, egli è la parola di Dio (cfr *Gv* 1,1-2). Gesù ha aperto questa porta con la sua passione (cfr *Eb* 9,12-13; 10,19-20)⁵: con il dono della sua vita, e con il dono della vita abbondante, che è la comunione con Dio (*Gv* 10,9-10)⁶.

4. Prima con i vv. 7-10 e 11-15; poi con i vv. 16-21; e successivamente con i vv. 22-30.

5. Il dono abbondante della vita di Gesù, interpretato in funzione sacerdotale (cfr *Eb* 7,26-28), è espresso in contrapposizione all'opera del «ladro», che viene per rubare, uccidere e distruggere (v. 10). Per CH. W. SKINNER, «“The Good Shepherd Lays Down His Life for the Sheep” (John 10:11,15,17): Questioning the Limits of a Johannine Metaphor», in *The Catholic Biblical Quarterly* 80 (2018) 97-113, l'identificazione di Gesù con «la porta delle pecore» farebbe riferimento all'usanza dei pastori dell'epoca di coricarsi nel luogo aperto del recinto, che non aveva né porta né tetto, fungendo così da porta per impedire alle pecore di uscire» (p. 105).

6. Il pastore che fa pascolare le pecore in *Gv* 10,9 richiama il ruolo di Giosuè in *Nm* 27,16-17 (cfr *Mi* 2,12-13). Per i paralleli sinottici alla cura di Gesù – come pastore –, cfr *Mt* 26,31; *Lc* 12,32.

In *Gv* 10,7 Gesù, identificandosi esplicitamente con la «porta», vuole dire che attraverso di lui e il dono della sua vita si entra in una relazione di comunione con Dio. Paragonandosi alla «porta», Gesù si presenta come il tempio nuovo ed escatologico che le Scritture ebraiche hanno profetizzato e associato a una nuova funzione sacerdotale, come quella del Servo che porta su di sé i peccati di una moltitudine di uomini e di donne (cfr *Is* 52,13-53,12).

Le caratteristiche del pastore

A partire dal v. 11 Gesù si identifica con il pastore delle profezie messianiche. A differenza dei pastori che pascono se stessi, l'opera del pastore con il quale Gesù si identifica coincide con l'opera del Signore: «Io stesso cercherò le mie pecore e le passerò in rassegna [...]. Susciterò per loro un pastore che le pascerà, il mio servo Davide. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore» (*Ez* 34,11.23)⁷.

Il termine greco *kalos*, che in *Gv* 10,11 qualifica il pastore con il quale Gesù si identifica, letteralmente significa «bello», e indica un ideale e un modello di perfezione⁸. La perfezione e la bellezza del pastore, che è Gesù, non è una caratteristica estetica. La bellezza consiste nel fatto che il pastore espone e dà la propria vita per le pecore (cfr *Mc* 14,27; *Gv* 21,15-19). Il pastore conosce le pecore e dà la vita per esse, mentre il mercenario non è veramente interessato a esse: quando vede arrivare il lupo (cfr *Mt* 10,16; *At* 20,28-29), le «abbandona».

L'esempio del mercenario spiega – per contrasto – una caratteristica della *leadership* di Gesù, che è quella di custodire il gregge con la sua vita, a differenza del mercenario, che è interessato prima di tutto al proprio vantaggio e alla mercede per il proprio lavoro (v. 13). Un'altra particolarità della *leadership* di Gesù è la conoscenza reciproca, tra lui e i suoi, come quella che c'è tra lui e il Padre (vv. 14-15). Infine, un'ulte-

7. Cfr *Ez* 34,2.15-16.24. Nella Bibbia ebraica il pastore è Dio, cfr *Gen* 49,24; *Sal* 23; 78,52-53; 99; e i capi del popolo, cfr *1 Re* 22,17; *Ger* 10,21; 23,1-2; *Ez* 34 (*Mt* 18,12-13 = *Ez* 34,16; *Mt* 25,32-33 = *Ez* 34,20). Cfr anche *Is* 40,11; *1 Sam* 17,34-35; e *Mt* 26,31; *Mc* 14,26 con *Zc* 13,7.

8. Cfr *Gv* 2,10. Nel *Midrash Rabbà* (2,2) a *Es* 3,1 Davide è chiamato «bel pastore». Cfr *1 Sam* 16,12.

riore caratteristica, che riassume le due precedenti, è il dono della vita (v. 15b). Il dono della vita di Gesù è la comunicazione della sua vita, e permette una relazione e una particolare conoscenza reciproca con lui, come la conoscenza reciproca che c'è tra lui e il Padre.

In Gv 10,16 Gesù parla dell'unità che deriva dalla conoscenza reciproca, e che riguarda anche «altre pecore» (cfr Gv 17,20-21). L'unità del gregge e del pastore (v. 16) è innanzitutto «l'essere uno» piuttosto che il risultato di una somma aritmetica tra due addendi. La menzione di altre pecore che non sono di questo cortile, poi, è un'indicazione dell'aspetto futuro dell'escatologia del quarto Vangelo, in riferimento alla similitudine del pastore – e della porta – come un tempo e uno spazio in cui ci sarà «un gregge [e] un pastore» (v. 16), cioè un nuovo tipo di relazione e un nuovo tipo di identità relazionale caratterizzato dalla comunione e dalla partecipazione di tutto il gregge alla vita del pastore.

Questa novità relazionale è il risultato del dono della vita di Gesù (cfr v. 15 b) e «dell'ascolto della voce del pastore» (v. 16), cioè della speciale relazione con il «buon pastore» inaugurata dal dono della sua vita.

La teologia del capitolo 10 di Giovanni

Con la terminologia di Gv 10 vengono spiegati la messianicità di Gesù, alcuni aspetti della sua *leadership* sacerdotale, la partecipazione al suo sacerdozio e il compimento delle attese del «rinnovamento» del tempio. Nel contesto delle celebrazioni e dei temi della dedicazione, Gesù fa riferimento alle promesse messianiche di un pastore come Davide, e al compito del Messia in relazione al «rinnovamento» del tempio (1 Mac 1,10-11; 2 Mac 4,1-2. Cfr Ger 23,1-2).

La messianicità di Gesù e la sua *leadership* consistono nel dono della sua vita, che per il Vangelo di Giovanni è la manifestazione della vita del Padre (cfr Gv 1,18). Questo dono rende possibile la conoscenza reciproca tra Gesù e i suoi discepoli (vv. 14-15), comunica la conoscenza che Gesù ha del Padre e inaugura un nuovo culto⁹.

Gesù ha reso vicina e accessibile la salvezza (cfr Rm 10,5-13), la conoscenza di Dio e la presenza di Dio e del suo Regno oltre gli

9. Cfr Gv 4,23. La relazione tra il buon pastore e le pecore è espressa in termini di conoscenza, come la conoscenza che c'è tra Gesù e il Padre (vv. 14-15). Cfr 1 Cor 8,3; Gal 4,9; 2 Tm 2,19.

spazi sacri riservati al culto e oltre i tempi stabiliti dal culto. La «porta» non è un luogo fisico che delimita l'accesso a uno spazio riservato al culto, ma è la relazione con una persona che parla nell'intimo e comunica la conoscenza e la vicinanza di Dio in quanto Padre; la sua voce può essere riconosciuta dal cuore che desidera la vicinanza e l'intimità con Dio, che ha bisogno del suo amore.

Il compito del «pastore» non è più una funzione svolta in tempi stabiliti, ma è il dono della vita, che è comunione e partecipazione alla vita di Dio, nella condivisione della vita donata. La terminologia della «porta» e del «pastore», nel contesto della festa della dedizione, spiega la novità dell'esperienza religiosa inaugurata da Gesù e dalla rivelazione della sua messianicità come compimento delle speranze e delle attese di novità di Israele.

422

Così vengono collegati i due aspetti della messianicità di Gesù presentati con la terminologia, le similitudini e le immagini della «porta delle pecore» e del «buon pastore»: la relazione di figliolanza speciale e particolare di Gesù con il Padre – che spiega il carattere sacerdotale di Gesù – è condivisa con i discepoli mediante il dono della vita e inaugura una novità dell'incontro con Dio, dell'esperienza spirituale e del culto religioso profetizzato dalle Sacre Scritture (cfr *Ger* 31,31-32; *Ez* 36,24-25).

In Gesù si incontrano la misericordia di Dio e le preghiere delle donne e degli uomini, come nel tempio; la rivelazione della bontà paterna di Dio e la ricerca, il grido, le invocazioni, la supplica, la lode e il ringraziamento di tante donne e di tanti uomini.

Conclusione

Il Vangelo di Giovanni spiega la messianicità di Gesù nei termini con i quali nel giudaismo del secondo tempio erano espresse e potevano essere comprese le attese messianiche, le speranze di rinnovamento del tempio e le attese di un nuovo tempio: parola di Dio, agnello di Dio, figlio dell'uomo, sposo, Messia, pane di vita, luce del mondo, via, verità, vita, porta delle pecore, buon pastore ecc.

Gesù è il nuovo tempio e la porta di accesso al tempio, perché è «uno» con il Padre (v. 30) e perché rende accessibile questa unità ai suoi discepoli. Tale unità è la ragione della speciale figliolanza di

Gesù. La partecipazione di questa speciale unità e figliolanza spiega la partecipazione del sacerdozio di Gesù (v. 36; cfr *Eb* 1,1-2) e il «rinnovamento» del tempio, realizza cioè una nuova modalità di incontro e comunione con Dio: dinamica come la vita; che coinvolge «interiormente» tutta la persona; e che implica relazioni libere dall'egoismo e dagli interessi privati.

La presentazione di Gesù come «porta delle pecore» e come «buon pastore» – fatta durante la festa della dedicazione – è destinata alle guide delle comunità giovanee, a cui viene ricordato che la *leadership* si esplica nel dono della vita, che è la partecipazione e la comunione della vita – e con la vita – di Gesù¹⁰.

Per queste comunità credere in Gesù vuol dire concretamente accogliere la sua parola, e permette di partecipare alla sua speciale relazione con il Padre. La comunione con il Signore non è limitata a un luogo geografico, ma è resa possibile dall'identificazione con il «figlio dell'uomo», dal riconoscimento della voce del «pastore», dall'unità e dall'unificazione tra il gregge e il pastore (cfr *Gv* 10,16).

Il messaggio teologico della similitudine del «buon pastore» può essere riassunto e semplificato nel modo seguente: Gesù è venuto per dare la vita, e per darla in abbondanza (cfr *Gv* 10,10). Questo messaggio aiuta a orientarsi in tempi di discernimento e di crisi della *leadership*: nelle società, nelle culture e nelle comunità in cui l'identità e la *leadership* sono autoreferenziali, e dove il criterio delle relazioni – non solo tra i capi e i membri del gruppo – è la ricerca del vantaggio e dell'interesse personale e del gruppo di appartenenza, di ciò che è bene e meglio per se stessi. La *leadership* del discepolo di Gesù non è di questo tipo, e non è «mondana», ma consiste nel dono della vita come comunicazione del dono della vita di Gesù (cfr *Lc* 22,24-27).

10. Al contesto neotestamentario di *Gv* 10,11 appartengono, per esempio, i discorsi con i quali Gesù paragona le folle stanche e sfinite a «pecore senza pastore» (cfr *Mt* 9,35-38); quando invia i discepoli in missione «come pecore in mezzo ai lupi» (*Mt* 10,16); quando racconta la parabola della pecora perduta (cfr *Mt* 18,12-14; *Lc* 15,4-7). Le parole di Gesù a Pietro in *Gv* 21 fanno pure parte del contesto neotestamentario di *Gv* 10, e si riferiscono al ruolo di «pastore» che Pietro eserciterà nelle comunità dei discepoli di Gesù.

UN «PROTOCOLLO» PER LA BUONA BATTAGLIA SPIRITUALE

Il capitolo V della «Gaudete et exsultate»

Diego Fares S.I.

424

Al cuore dell'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (GE) ci sono le Beatitudini, un vero «programma della santità»¹. È interessante notare come Francesco, per parlare della santità, usi la parola «protocollo», che indica una procedura, un insieme di passi da compiere che richiamano all'azione. Francesco rilegge in questa chiave pratica la vita dei santi e dice, a suggello del capitolo sulle Beatitudini: «La forza della testimonianza dei santi sta nel vivere le Beatitudini e *la regola di comportamento*² del giudizio finale [in Matteo 25]. Sono poche parole, semplici, ma pratiche e valide per tutti, perché il cristianesimo è fatto soprattutto per essere praticato, e se è anche oggetto di riflessione, ciò ha valore solo quando ci aiuta a vivere il Vangelo nella vita quotidiana» (GE 109). In particolare, possiamo stilare un «protocollo» che comprende quattro aiuti nel combattimento spirituale.

Il primo aiuto è la certezza della vittoria nella battaglia spirituale. L'atteggiamento che deve caratterizzare la vita cristiana è questa certezza, che poi si dispiega nel fare festa. Avvertiamo l'importanza che il Papa dà al «fare festa ogni volta che il Signore vince nella nostra vita» (GE 158). Possiamo farlo, egli dice, perché «Gesù stesso festeggia le nostre vittorie» (GE 159).

Il secondo aiuto è un invito a pensare bene, per non cadere nei tranelli della ragione pragmatica: «Non ostinarci a guardare la vita solo con criteri empirici». Al momento di combattere il male, non

1. Cfr D. FARES – M. IRIGOY, *Il programma della felicità. Ripensare le Beatitudini con Papa Francesco*, Milano, Ancora, 2016. Per un'introduzione generale a GE, cfr A. SPADARO, «“Gaudete et exsultate”. Radici, struttura e significato della Esortazione apostolica di papa Francesco», in *Civ. Catt.* 2018 II 107-123.

2. La parola «protocollo» diventa «regola di comportamento» nel testo italiano.

bisogna pensare che il Maligno sia soltanto un mito, una rappresentazione, un simbolo o un'idea, perché questo ci porta ad «abbassare la guardia», e lui ne approfitta per distruggere. La concezione del Signore è esplicita, perché nel «Padre nostro» ci insegna a chiedere al Padre: «Liberaci dal Maligno».

Il terzo aiuto mira a ordinare i sogni e i desideri, incentrandoli sulla bellezza della dedizione: «Nessuno resiste [...] se smette di sognare di offrire al Signore una dedizione più bella» (GE 163). Questo atteggiamento risponde al desiderio del Signore, che «ci vuole santi e non si aspetta che ci accontentiamo di un'esistenza mediocre, annacquata, inconsistente» (GE 1).

Il quarto aiuto propone un criterio di verifica della missione. Il Papa utilizza la massima gesuitica che dice: *Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*³. La propone come criterio per fare ogni giorno un esame di coscienza sul nostro apostolato, prendendo spunto in particolare dal nostro atteggiamento nei confronti del grande e del piccolo. «Si tratta di non avere limiti per la grandezza, per il meglio e il più bello, ma nello stesso tempo di concentrarsi sul piccolo, sull'impegno di oggi» (GE 169). L'atteggiamento del Signore che possiamo evidenziare in questo senso è quello di un «Gesù [che] apre una breccia che permette di distinguere due volti, quello del Padre [sempre più grande] e quello del fratello [specie del più piccolo]» (GE 61; cfr 144).

3. Cfr J. M. BERGOGLIO, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*, Milano, Rizzoli, 2014, 29. P. Miguel Ángel Fiorito – maestro spirituale di Bergoglio, che nel *Boletín de Espiritualidad*, in cui venne pubblicata per la prima volta questa riflessione di Bergoglio, aveva aggiunto un proprio commento in nota – affermava che la massima «si potrebbe tradurre così: “non essere costretto da ciò ch'è più grande, essere contenuto in ciò ch'è più piccolo, questo è divino!”. Per molto tempo è stata diffusa la convinzione che questo motto fosse stato inciso sulla lapide del sepolcro di sant'Ignazio a Roma, perché se ne parlava come del suo elogio funebre; poi si è scoperto che faceva parte di un elogio barocco scritto per celebrare, nel 1650, il primo centenario della Compagnia di Gesù. Potremmo tradurlo anche così: senza indietreggiare davanti a quel che è più elevato, piegarsi a raccogliere ciò che è apparentemente piccolo al servizio di Dio; oppure: tendendo a ciò che è più lontano, preoccuparsi di ciò che è più vicino. Questo motto viene applicato alla disciplina religiosa (cfr M. A. FIORITO, “La opción personal de S. Ignacio”, in *Ciencia y Fe* 12 [1956] 43 s) ed è utile anche per caratterizzare dialetticamente (nel senso adottato da Gaston Fessard) la spiritualità ignaziana (cfr M. A. FIORITO, “Teoría y práctica de G. Fessard”, in *Ciencia y Fe* 13 [1957] 350 s)» (ivi, 282).

La parola «protocollo»

Ora facciamo una breve riflessione sul termine «protocollo»⁴. È un termine polisemico che, a seconda del contesto, può significare qualcosa di meramente formale, come le regole di comportamento in una cerimonia, o qualcosa che ha importanza vitale, come le procedure da seguire nel caso della cattura di ostaggi o nel corso di una catastrofe, dove sono richiesti coordinamento, rapidità e precisione per salvare il maggior numero possibile di vite.

In un contesto drammatico in cui le normali possibilità di risposte appaiono superate, un protocollo espone regole precise che, in vista del chiaro obiettivo principale, favoriscono la presa di decisioni libere, volte non a ostacolare, ma a potenziare l'azione di squadra. Spesso il Papa ha definito la Chiesa come un «ospedale da campo»⁵. E i protocolli sono tipici dei trattamenti medici. Comprendiamo, dunque, perché l'uso di questo termine non suoni strano, ma tutto il contrario. Il Papa lo ha utilizzato nell'incontro con i giovani argentini a Rio de Janeiro, nel 2013: «Che cosa dobbiamo fare, padre? Guarda, leggi le Beatitudini che ti faranno bene. Se vuoi sapere che cosa devi fare concretamente, leggi Matteo capitolo 25, che è il *protocollo* con il quale verremo giudicati. Con queste due cose avete il piano d'azione: le Beatitudini e Matteo 25. Non avete bisogno di leggere altro»⁶.

Il Pontefice aveva già usato il termine un mese prima, in un'omelia a Santa Marta. Ma in quel caso l'aveva fatto per mostrare che non possiamo racchiudere l'azione di Dio in un protocollo⁷. Dopo l'incontro di Rio, Francesco si è servito di questo termine ogni volta

4. Il termine proviene dal greco *prōtos*, cioè «primo», e *kolla*, «colla». Così veniva chiamato il primo foglio di un rotolo di papiro costituito dalla giustapposizione, per mezzo della colla, di più fogli.

5. La prima volta che il Papa ha usato questa espressione è in A. SPADARO, «Intervista a Papa Francesco», in *Civ. Catt.* 2013 III 449-477.

6. FRANCESCO, *Incontro con i giovani argentini nella cattedrale di San Sebastián*, Rio de Janeiro, 25 luglio 2013. Cfr D. FARES - M. IRIGOY, *Il programma della felicità...*, cit.

7. «“Quando il Signore viene, non sempre lo fa nella stessa maniera. Non esiste un *protocollo* d'azione di Dio nella nostra vita”, “non esiste”. Una volta “lo fa in una maniera, un'altra volta lo fa in un'altra maniera”, ma sempre lo fa» (FRANCESCO, *Omelia a Santa Marta*, 28 giugno 2013).

che ha fatto riferimento al giudizio finale. A nostro parere, ciò equivale a dire: l'unica cosa per cui valga la pena specificare dei protocolli è la misericordia. Questa, in quanto inesauribilmente creativa, evita qualsiasi rischio che il protocollo diventi meramente formale; al contrario, nel concretizzarlo, gli dà dinamismo.

Il «protocollo del giudizio finale»⁸ con il quale verremo giudicati è un protocollo speciale: «La misericordia è al cuore del “protocollo” su cui Gesù dice che saremo giudicati»⁹. In *Gaudete et exsultate* il Papa lo definisce come «il grande protocollo», «la grande regola di comportamento» (GE 95). È significativo che il termine «protocollo» risuoni alle nostre orecchie *sine glossa*, spingendoci ad attuare concretamente il Vangelo.

Fare festa ogni volta che il Signore vince nella nostra vita

«Fare festa ogni volta che il Signore vince nella nostra vita» è la consegna in cui risuona, come in un canto di vittoria, lo spirito del protocollo della buona battaglia spirituale. C'è una domanda pertinente da formulare: fare festa quando il Signore vince «in che cosa»? E la risposta è: in ogni passo avanti che noi, suoi discepoli, facciamo nell'annuncio del Vangelo. Egli stesso festeggia le nostre vittorie quando, resistendo alle tentazioni e alle opposizioni del Maligno, facciamo progressi nell'annuncio del Vangelo.

La «gioia della festa» dà il tono ultimo al combattimento; l'«ogni volta» gli dà un ritmo quotidiano; e l'«annuncio del Vangelo» è il contenuto fondamentale che permette di festeggiare nel corso della storia, anche se noi non abbiamo ancora raggiunto la vittoria definitiva. L'unione di questi elementi fa sì che la lotta cristiana sia «molto bella», come dice il Papa.

In quanto passo da compiere seguendo un protocollo di combattimento spirituale in ordine alla santità, questo passo primo e definitivo («ogni volta») è chiaramente apostolico, e coinvolge tutto l'uomo e tutti gli uomini¹⁰. Non si tratta soltanto di gioire per il

8. Ivi, 9 giugno 2014; cfr Id., *Udienza generale*, 6 agosto 2014; Id., *Incontro con la società civile*, Quito, 7 luglio 2015.

9. Id., *Discorso ai vincitori del Premio Ratzinger 2016*, 26 novembre 2016.

10. Cfr PAOLO VI, s., *Populorum Progressio*, n. 14.

proprio successo; ci è dato invece di rallegrarci ogni volta che il Signore vince nella vita degli altri: «L'amore fraterno moltiplica la nostra capacità di gioia, poiché ci rende capaci di gioire del bene degli altri: "Rallegratevi con quelli che sono nella gioia" (*Rm* 12,15). "Ci ralleghiamo quando noi siamo deboli e voi siete forti" (*2 Cor* 13,9). Invece, se "ci concentriamo soprattutto sulle nostre necessità, ci condanniamo a vivere con poca gioia" (*AL* 110)» (*GE* 128).

E poiché il Vangelo viene annunciato più con le opere che con le parole, e può annunciarlo anche chi «non lo segue insieme con noi» (*Lc* 9,49), in queste vittorie di Gesù le persone che gli danno gioia e fanno sì che «esulti di gioia nello Spirito Santo» (*Lc* 10,21) appartengono a tutti i popoli, culture e religioni.

Questo combattimento non ha una bellezza che si possa contemplare «dal di fuori», restandone spettatori. Avviene, in questo caso, qualcosa di simile a ciò che accade tra i giocatori che hanno segnato un punto o ne hanno evitato uno dell'avversario: si scambiano reciprocamente congratulazioni e rallegramenti. Lo spettatore non coglie appieno queste continue felicitazioni, mentre i protagonisti sì. Per loro, esse fanno parte integrante della lotta: festeggiare ogni punto li lega come squadra, rende tutti partecipi di ciò che ha fatto uno di loro, fissa un risultato positivo – anticipazione del trionfo sperato – come qualcosa di bello da cui partire in vista del punto successivo e, cosa di non minor conto nella battaglia, fa presagire la sconfitta all'avversario.

Questo è importante, perché la tentazione principale che ci insinua il Maligno è quella dello «spirito di sconfitta». È la tentazione principale, perché «chi comincia senza fiducia ha perso in anticipo metà della battaglia e sotterra i propri talenti. [...] Il trionfo cristiano è sempre una croce, ma una croce che al tempo stesso è vessillo di vittoria, che si porta con una tenerezza combattiva contro gli assalti del male» (*EG* 85)» (*GE* 163).

Negli Esercizi spirituali che predicò ai gesuiti nel 1978, Bergoglio definiva questo spirito di sconfitta con una connotazione nuova: in esso vedeva una forma speciale di vanagloria o di mondanità spirituale. «Tra noi [gesuiti] – affermava Bergoglio –, per quanto possa sembrare paradossale, la vanagloria più ricorrente è il disfattismo. Ed è vanagloria, perché preferiamo essere generali di eserciti

sconfitti piuttosto che soldati semplici di un battaglione che, per quanto decimato, continua a combattere. Quante volte vagheggiamo piani espansionistici tipici di generali sconfitti! In quei casi, singolarmente, rinneghiamo la nostra storia di gesuiti che è gloriosa, perché è storia di sacrifici, di speranze, di lotta quotidiana»¹¹.

È il nemico a seminare il disfattismo: «A fronte di una fede combattiva per definizione, il Nemico, mascherato da angelo di luce, seminerà il seme del pessimismo. Nessuno può intraprendere una battaglia se anzitutto non ha piena fiducia nella vittoria. Chi si getta in battaglia senza fiducia ha già perso per metà prima di cominciare. Il trionfo cristiano è sempre una croce, ma una croce che è standardo vittorioso. È tra gli umili che impareremo e faremo nostra questa fede combattiva. [...] Lo spirito disfattista ci tenta per farci imbarcare nelle cause perse. È privo della combattiva tenerezza che appare nella serietà di un bambino che si fa il segno della croce e nella profondità di una vecchietta che recita le sue preghiere: ecco la fede, ecco il vaccino contro lo spirito di sconfitta (1 Gv 4,4; 5,4-5)»¹².

Fare festa per ogni vittoria del Vangelo – per ogni volta che la Parola si incarna nella storia concreta degli uomini – mette in atto il principio secondo cui «l'unità [la vittoria] è superiore al conflitto» (GE 88).

Non ostinarsi a guardare la vita solo con criteri empirici

Il secondo aiuto consiste in un semplice invito a pensare bene: «Non ostinarsi a guardare la vita solo con criteri empirici e senza una prospettiva soprannaturale». Con un uso discreto del «no»¹³, che evita quei confronti e discussioni astratte in cui restano impantanati i discorsi sul male, papa Francesco fa spazio al discernimento come modo adeguato di pensare e combattere il Maligno concretamente:

11. J. M. BERGOGLIO, *Nel cuore di ogni padre...*, cit., 112 s.

12. Ivi, 129.

13. «Non si tratta solamente di un combattimento contro il mondo e la mentalità mondana [...]. Nemmeno si riduce a una lotta contro la propria fragilità [...]. È anche una lotta costante contro il diavolo, che è il principe del male» (GE 159). «Non ammetteremo l'esistenza del diavolo se ci ostiniamo a guardare la vita solo con criteri empirici» (GE 160). «Questo non deve portarci a semplificare troppo la realtà...» (ivi).

«Il discernimento non richiede solo una buona capacità di ragionare e di senso comune, è anche un dono che bisogna chiedere» (GE 166). In questo senso si può intendere la domanda che il Signore ci fa rivolgere nel «Padre nostro»: «Liberaci dal Maligno», come un aiuto che non viene dall'«esterno», per così dire, ma dal nostro interno. Ogni volta che chiediamo al Padre: «Liberaci dal Maligno», gli chiediamo: «Insegnaci a discernerlo», a riconoscerlo, interpretarlo, respingerlo e vincerlo (cfr GE 173).

Il problema reale della forza distruttiva del male supera i nostri criteri empirici e ci s'impone con crudezza. Quando la nostra ragione cerca di riflettere sul male, può subito sperimentare non soltanto che in esso c'è qualcosa che respinge la luce dell'intelligenza quando essa cerca di «leggere dentro», ma anche, in qualche modo, riesce a colpire quella stessa luce, che non esce indenne dopo essere stata respinta.

Si può cogliere profondamente, *intus legere*, soltanto ciò che è amabile e si ama. L'amore è l'elemento vitale della conoscenza profonda. E poiché non si può amare il male, questo è inconoscibile nella sua essenza. Il male è una di quelle realtà che «vanno pensate soltanto quanto basta a prendere la direzione opposta, per respingerle senza entrare in dialogo»¹⁴. Per questo il Papa suggerisce di utilizzare i criteri della Sacra Scrittura, nella quale il Maligno è presente dalla prima pagina della Genesi fino all'ultima dell'Apocalisse, e incentra la nostra fede – criterio soprannaturale – sull'insegnamento di Gesù, che ci fa chiedere al Padre di liberarci dal Maligno. Non soltanto dal male in generale o in maniera astratta, ma dal Maligno, espressione che «indica un essere personale che ci tormenta» (GE 160). Questa convinzione di fede, basata sul Vangelo, «ci permette di capire perché a volte il male ha tanta forza distruttiva» (ivi).

La forza distruttiva del Maligno opera in primo luogo contro l'annuncio del Vangelo, e perciò si indirizza in modo particolare contro il nostro modo di pensare, cercando – con i suoi inganni, le sue menzogne e le sue fallacie – di non farci ragionare bene, di non farci discernere. Per questo «il nostro discorso sul “mistero di

14. ANONYMOUS, *Meditations on the Tarot: A Journey into Christian Hermeticism* (1980), New York, Penguin Group, ebook Kindle, pos. 8408-8412.

Satana” deve modellarsi per intero ed esclusivamente sulle fonti della rivelazione»¹⁵, come diceva p. Fiorito, riprendendo l’affermazione di Romano Guardini: «Chi sia Satana lo dice in modo competente solo la Rivelazione»¹⁶.

Facciamo notare ciò, per attirare l’attenzione sulle citazioni bibliche che il Papa sceglie per parlare del Maligno. La prima, quella di *Lc* 10,18, offre la chiave fondamentale per il combattimento, perché la gioia del Signore è la nostra forza. Senza nulla togliere ad altri punti di vista, il Papa esorta tutti a uscire ad annunciare con gioia il Vangelo. Uscire di nuovo a seminare è oggi la sfida principale della Chiesa e focalizza la tentazione principale del demonio come «opposizione a questo annuncio gioioso del Vangelo» e a questa gioia della santità. Di qui l’importanza del passo di Luca in cui il Signore scorge la disfatta del Maligno – «Vedevo Satana cadere dal cielo come una folgore» – per mano dei 72 discepoli, che tornano gioiosi dopo la prima uscita evangelizzatrice. Il Signore gioisce e benedice il Padre, che rivela le sue cose ai piccoli.

Non ostinarsi a usare solo criteri empirici mette in atto il principio secondo cui la realtà è superiore all’idea come concetto astratto, che tenta di definire la realtà per possederla e manipolarla. Il discernimento, invece, è un modo di pensare e di decidere che si mette al servizio della realtà, cercando di trovare la via migliore per ricevere e praticare il bene e per respingere il male. Il discernimento è «uno strumento di lotta per seguire meglio il Signore» (GE 169).

Non smettere di sognare di offrire al Signore una dedizione più bella

Il terzo aiuto viene formulato così: «Non smettere di sognare di offrire al Signore una dedizione più bella». Incentra i sogni e i desideri sulla nostra dedizione, di cui possiamo essere protagonisti e di

15. Infatti «a volte parrebbe che una delle malvagità di Satana – che cerca “chi divorare” (*1 Pt* 5,8) – sia quella di avvolgere in una nube la maggior parte delle verità teologiche su di sé» (M. A. FIORITO, *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, Buenos Aires, Paulinas, 2000, 282 s).

16. R. GUARDINI, *Il potere. Tentativo di orientamento*, Brescia, Morcelliana, 1963, 20.

cui è sempre possibile sperimentare la bellezza. Si tratta di sognare di offrire, non di sognare di possedere.

Parlare di protagonismo è parlare di combattimento (*agōn*¹⁷), una battaglia che si svolge nello scenario interiore del cuore umano e in cui vince chi ha «l'ultima parola», quella che fa inclinare la bilancia da un lato e ci porta all'azione, facendoci mettere in pratica ciò che abbiamo giudicato essere davvero la cosa migliore¹⁸. Non riconoscere e/o non interpretare bene questa «ultima parola» – che è sogno e desiderio – ci induce a scegliere seguendo la voce di qualche passione che impone il proprio bene particolare alla ragione, o direttamente la voce del Maligno, che è padre della menzogna.

Essere protagonisti implica discernere la propria missione¹⁹. È un invito che il Papa rivolge a tutti, ma in maniera particolare ai giovani. Egli li incoraggia sempre a essere protagonisti, a non restare semplici spettatori, a non stare alla finestra della vita, a non impoltronirsi. Contro chi vuole rincantucciarsi in una vita senza speranza, di meri consumatori, il Papa li spinge a rischiare, a costo di sbagliarsi.

Qui può venirci in aiuto la considerazione di una difficoltà che i giovani esprimono: quella di «comprendere il termine discernimento, che non rientra nel loro linguaggio, anche se il bisogno a cui esso si riferisce è sentito»²⁰. Nell'*Instrumentum laboris* (IL) del Sinodo dei Vescovi sui giovani viene citata significativamente la testimonianza di un giovane, il quale afferma: «Oggi, come migliaia di altri giovani, credenti o non credenti, devo fare delle scelte, soprattutto per quanto riguarda il mio orientamento professionale. Tuttavia, sono indeciso, perso e preoccupato. [...] Mi trovo ora come di fronte a un muro,

17. Il termine *agōn* in greco antico significa «contesa», «sfida», «disputa». Si tratta di un dibattito formale che avviene tra due personaggi, mentre di solito il coro fa da giudice. Il *prōtos agōnistēs*, «protagonista», è il primo a parlare; il *deuteros agōnistēs* parla per secondo. Il personaggio che parla per secondo vince sempre l'*agōn*, dato che gli spetta l'ultima parola.

18. Cfr M. A. FIORITO, *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, cit.

19. Cfr anche D. FARES. «Io sono una missione»: verso il Sinodo dei giovani», in *Civ. Catt.* 2018 I 417-431.

20. *Instrumentum laboris della XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 8 maggio 2018, n. 107.

quello di dare senso profondo alla mia vita. Penso di aver bisogno di discernimento di fronte a questo vuoto» (IL 106).

Tra l'imperativo «devo fare delle scelte» e l'intuizione che il discernimento è il modo corretto per affrontare ciò che viene vissuto come un «muro» e come un «vuoto», i giovani sentono la difficoltà di fare propria una parola che non rientra nel loro linguaggio. Questa difficoltà, espressa così ingenuamente, è già di per sé un apporto dei giovani. Infatti, le reazioni più forti contro il discernimento provengono da persone che credono di sapere perfettamente di che cosa si tratta e ritengono che non ci sia tanta necessità di discernere. Inoltre, alcuni giungono ad affermare che si tratta di una sorta di affronto alla chiarezza delle formule dottrinali e morali.

Nell'incontro pre-sinodale, rispondendo alla domanda che faceva riferimento a tali cose che inquietano e che fanno sentire un vuoto, il Papa ha affermato: «Tutti noi abbiamo bisogno del discernimento. Per questo nel titolo del Sinodo c'è questa parola, non è così? E quando c'è questo vuoto, questa inquietudine, bisogna discernere»²¹.

Al centro del capitolo sul combattimento spirituale il Papa pone la domanda chiave: «Come sapere se una cosa viene dallo Spirito Santo o se deriva dallo spirito del mondo o dallo spirito del diavolo?». E risponde: «L'unico modo è il discernimento» (GE 166), che è un dono e va chiesto allo Spirito Santo. Nel discernimento rinnovato della dedizione di sé diventa realtà il principio che afferma che il tempo è superiore allo spazio.

Non spaventarsi delle cose grandi, ma concentrarsi su quelle piccole

Il quarto aiuto offre un criterio per verificare la missione, focalizzandoci sulla tensione tra il grande e il piccolo. La massima gesuitica *Non coarctari a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* ha molte traduzioni e spiegazioni, come dicevamo all'inizio. Il Papa qui sceglie quella che dice: «Non spaventarsi delle cose grandi, ma nello stesso tempo concentrarsi su quelle piccole» (cfr GE 169). E la

21. FRANCESCO, *Discorso nell'incontro pre-sinodale con i giovani*, 19 marzo 2018, in w2.vatican.va

sviluppa, invitandoci a esaminare se non abbiamo messo limiti per la grandezza, per il meglio e il più bello, e nello stesso tempo se ci siamo concentrati sul piccolo, sull'impegno di oggi. Questo discernimento aiuta a far sì che i sogni, di cui parlavamo prima, trovino «i mezzi concreti che il Signore predispone nel suo misterioso piano di amore, perché non ci fermiamo solo alle buone intenzioni» (ivi).

Il Papa propone a tutti, ma specialmente ai giovani, questo esame puntuale, fatto con fedeltà ogni giorno: «Tutti, ma specialmente i giovani, sono esposti a uno *zapping* costante. È possibile navigare su due o tre schermi simultaneamente e interagire nello stesso tempo in diversi scenari virtuali. Senza la sapienza del discernimento possiamo trasformarci facilmente in burattini alla mercé delle tendenze del momento» (GE 167).

In una delle sue lezioni, Bergoglio collegava questa immagine del burattino a un'altra altrettanto suggestiva, quella dell'aquilone. Ammoniva riguardo a due tentazioni: quella di fare abortire i grandi desideri della gioventù «trasformandoci in una specie di aquilone senza cielo» o, al contrario, di non tradurre i sogni nella «piccola bottega della fedeltà quotidiana [che] si trasforma in una vistosa scenografia affollata di sagome e marionette», facendo di noi «un aquilone al quale il cielo abbonda, ma gli manca il filo: inevitabilmente si perde nell'oscurità dello sforzo sprecato»²².

La parabola della donna che va al mercato

Concludiamo con l'«esempio della signora che va al mercato». Se esso viene letto in chiave moralistica, i passi compiuti dalla donna possono apparire banali; ma se lo leggiamo tenendo presente il protocollo del buon combattimento spirituale, questo aiuta a fissarlo nella memoria. Racconta Francesco: «Per esempio: una signora va al mercato a fare la spesa, incontra una vicina e inizia a parlare, e vengono le critiche. Ma questa donna dice dentro di sé: "No, non parlerò male di nessuno". Questo è un passo verso la santità. Poi, a casa, suo figlio le chiede di parlare delle sue fantasie e, anche se è stanca, si siede accanto a lui e ascolta con pazienza e affetto. Ecco

22. J. M. BERGOGLIO, *Il desiderio allarga il cuore*, Bologna, EMI, 2014, 130 s.

un'altra offerta che santifica. Quindi sperimenta un momento di angoscia, ma ricorda l'amore della Vergine Maria, prende il rosario e prega con fede. Questa è un'altra via di santità. Poi esce per strada, incontra un povero e si ferma a conversare con lui con affetto. Anche questo è un passo avanti» (GE 16).

Leggendo questo esempio semplice, possiamo esercitarci a «festeggiare» le vittorie del Signore in ciascuno di questi incontri della donna. Sono quattro piccole vittorie nella vita di una cristiana che fa parte della legione dei «santi della porta accanto». Quattro passi avanti, quattro uscite da sé, nelle quali, grazie all'ascolto – al suo saper ascoltare il figlio con pazienza e affetto e al suo sentirsi ascoltata dalla Vergine nella sua angoscia –, questa donna passa dal resistere alla maldicenza al coltivare la conversazione spirituale.

In questo esempio notiamo, accanto alla gioia non detta ma presente in ogni passaggio, il ricorso alla Parola per resistere alla tentazione («Non dite male gli uni degli altri», Gc 4,11), l'«offerta che santifica» e l'attenzione al particolare di stare a conversare con affetto con il povero. La preghiera fiduciosa alla Vergine collega l'esempio con l'immagine finale dell'Esortazione, l'icona della Madonna dell'ascolto: «La Madre non ha bisogno di tante parole, non le serve che ci sforziamo troppo per spiegarle quello che ci succede. Basta sussurrare ancora e ancora: "Ave o Maria..."» (GE 176). L'intero esempio tratta dell'ascolto, che è il primo passo del discernimento e, pertanto, della santità. «Occorre ricordare che il discernimento orante richiede di partire da una disposizione ad ascoltare: il Signore, gli altri, la realtà stessa che sempre ci interpella in nuovi modi» (GE 172).

Promuovere il desiderio della santità (cfr GE 177) implica «far risuonare ancora una volta la chiamata alla santità» (GE 2), nella consapevolezza che nessuna chiamata risuona bene se non c'è un orecchio disposto ad ascoltare, né c'è orecchio che ascolti bene se non risuona nel suo gioioso splendore – senza interferenze – la chiamata di Gesù Cristo. Il «protocollo» ci aiuta a lottare bene contro questi ostacoli all'annuncio del Vangelo.

STUDIANDO FACEBOOK

Le ricerche sul «social network» che ha cambiato la comunicazione

Paul A. Soukup S.I.

436

Ancor prima che, all'inizio del 2018, Facebook suscitasse l'attenzione dei grandi media e del governo per i suoi rapporti con *Cambridge Analytica*, i ricercatori che operano nel campo della comunicazione studiavano il *social network*, fondato da Mark Zuckerberg, per molte delle stesse ragioni che avevano destato gli appetiti di quella società privata: in particolare, la possibilità di usare la sua enorme quantità di dati sulle persone per capire in maniera più approfondita i processi di comunicazione, non nel chiuso di un laboratorio ma nel mondo¹. Questi dati attraggono gli studiosi che cercano esempi rappresentativi delle normali interazioni umane, in gran parte disponibili senza fare ricorso alle violazioni perpetrate dalle procedure di *Cambridge Analytica*.

Un esame di oltre 400 studi pubblicati negli ultimi 12 anni² mostra come i ricercatori abbiano utilizzato nei loro lavori sulla comunicazione questo servizio di *social network*, nato nel 2004 come sito universitario, per poi diventare pubblico nel 2005. Come altre piattaforme simili, Facebook ha dato risposta al desiderio umano di mettersi in contatto con gli altri. Al suo livello più elementare, esso inizia con i contatti a tu per tu fra le persone all'interno delle reti familiari, di vicini, colleghi, amici e così via. Facebook e gli altri siti di *social media* sul web forniscono un modo più semplice e più completo per connettere tra loro persone che condividono interessi,

1. Sulle implicazioni della raccolta e dell'elaborazione di tali dati, cfr M. KELLY - P. TWOMEY, «I "Big Data" e le sfide etiche», in *Civ. Catt.* 2018 II 446-459.

2. Cfr P. A. SOUKUP, «Changing the face of communication research», in *Communication Research Trends* 37 (2018) 3-42.

ricordi, attività, notizie, conservandone la memoria e i prodotti nei propri archivi *online*.

Questo articolo si propone di informare su ciò che i ricercatori hanno scoperto su Facebook riguardo a prospettive teoriche della comunicazione, comunicazione interpersonale, giornalismo, istruzione, politica, aziende ed enti *non profit*, questioni etiche e altre aree di ricerca.

Prospettive teoriche della comunicazione

Nel contesto degli studi sulla comunicazione dedicati specificamente a Facebook, i ricercatori hanno applicato a esso le attuali prospettive teoretiche comuni, trattandolo come un mezzo simile a tanti altri che sono stati analizzati nel corso degli ultimi 75 anni di ricerca sui media. Per esempio, alcuni guardano al tasso e alla scala di adozione del «prodotto Facebook», avvalendosi a tal fine delle teorie dell'innovazione sviluppate in precedenza per descrivere in che modo i gruppi apprendono cose nuove e decidono se utilizzare o meno l'innovazione.

Un altro approccio comune vede i ricercatori applicare a Facebook gli studi di genere, indagando le differenze tra donne e uomini nel suo utilizzo. Tra le altre cose, essi hanno notato che, nel confronto sociale che avviene sul *social network*, a livello giovanile le ragazze soffrono più dei ragazzi di problemi riguardanti l'autostima. Nei loro profili Facebook, gli adolescenti mostrano anche una certa preferenza per tratti più maschili, collegando implicitamente la mascolinità a indicatori di benessere psicologico.

Non sorprende che la ricerca esamini Facebook nel contesto della comunicazione di gruppo, e che abbia scoperto che gran parte delle attuali conoscenze delle dinamiche di gruppo rimane valida per esso. Altri studiosi hanno usato la *Expectancy Violations Theory* (Evt) – la teoria delle violazioni delle aspettative, ossia il modo in cui le persone prevedono il comportamento altrui in base ad attività non verbali – per osservare come gli utenti cerchino di prevedere le reazioni degli altri attraverso vari indizi *online*. Questa previsione porta a ridurre in qualche modo l'incertezza che può ostacolare la comunicazione.

Un'altra area della ricerca sul *social network* verte sulla comunicazione interculturale e si occupa dei modi in cui Facebook consente i contatti attraverso i confini nazionali e culturali. Le persone si differenziano nella loro applicazione delle regole culturali (*privacy*, informazioni personali, interessi). Tra gli immigrati, un consistente gruppo di utenti mostra una capacità minore di adattarsi a una nuova cultura. I ricercatori nel campo della comunicazione, come tanti altri loro colleghi, spesso applicano una serie di variabili psicologiche, tra cui l'affettività, l'estroversione, il benessere, l'appartenenza, l'accettazione di sé, il sostegno sociale, il bisogno di amici e il narcisismo.

L'autosvelamento costituisce un aspetto chiave del *social network*: che cosa diranno le persone di se stesse agli altri (o al mondo)? Ogni comunicazione interpersonale richiede determinati livelli di autosvelamento. Facebook lo rende possibile in modi che le persone possono regolare accuratamente, sebbene non sempre lo facciano. Gli analisti hanno notato che l'autosvelamento, tipico della comunicazione faccia a faccia, in Facebook cambia, in quanto molti altri possono vedere i post di una persona, direttamente o tramite i loro amici di Facebook.

I ricercatori hanno anche applicato la teoria dell'«effetto della terza persona» (*the third person effect*), un fenomeno per il quale le persone ritengono che gli altri vengano influenzati dai contenuti multimediali più di quanto accada a se stesse. Ciò vale anche per Facebook, e si applica spesso al modo in cui gli adulti giudicano i rischi che corrono i bambini, ma può anche aiutare a spiegare perché le persone commettono errori nell'autosvelamento.

Altri studiosi esaminano Facebook attraverso la lente della teoria degli usi e delle gratificazioni, secondo la quale gli individui fanno uso di media diversi per soddisfare esigenze diverse, o anche utilizzano gli stessi media per soddisfare esigenze diverse nel corso del tempo. Così, ad esempio, ci si potrebbe rivolgere alla televisione come fonte di informazioni, o come mezzo di intrattenimento, o come rumore di sottofondo in casa. Similmente, si è indagato sul motivo per cui le persone usano Facebook. Indagini svolte sugli studenti universitari indicano che gruppi diversi lo usano per l'intrattenimento, per mantenere le relazioni, per esprimersi, per co-

municare e per gestire la propria immagine. Al tempo stesso, usano Facebook per restare al corrente sugli altri (cioè per monitorare la loro cerchia di rapporti) e per gestire le aspettative sociali. Tra le motivazioni supplementari, troviamo l'espressione e la ricerca di affetto, la ricerca di attenzione, l'autosvelamento, la condivisione di informazioni e la crescita della propria influenza sociale.

Molte persone curano con grande impegno la propria autopresentazione su Facebook per soddisfare esigenze diverse, che vanno dal narcisismo all'insicurezza. Viene anche considerato il modo in cui le persone usano questo *social network* per organizzare positivamente le relazioni o per affrontarne i lati negativi, come la gelosia e la rabbia. Tutte queste indagini indicano qualcosa che non è poi così sorprendente: Facebook fornisce uno strumento che le persone usano per una molteplicità di scopi comunicativi.

Comunicazione interpersonale

Diversi analisti hanno esaminato la natura specificamente personale della comunicazione su Facebook sotto l'etichetta generale di «studi sulla comunicazione interpersonale», sia nelle relazioni personali sia in quelle di piccoli gruppi.

Basandosi sulla teoria di Goffman sulla presentazione di sé con le metafore teatrali dei comportamenti scanditi tra «ribalta» (*front-stage*) e «dietro le quinte» (*back-stage*), alcuni ricercatori hanno messo a confronto l'efficacia del testo rispetto alle immagini per definire l'identità di una persona, riscontrando che le foto hanno un impatto più forte. Poiché le relazioni sociali probabilmente iniziano indipendentemente da Facebook e poi si spostano *online*, chi vi partecipa non può reinventare completamente se stesso; può tuttavia evidenziare diversi aspetti della propria identità: la nazionalità, lo stile di vita, i gusti musicali, il lavoro e così via.

Altri ricercatori hanno studiato le relazioni familiari e il modo in cui cambiano le dinamiche nelle famiglie. Facebook fornisce prove specifiche di come i diversi gruppi familiari agiscono nel gestire il rapporto tra genitori e figli. Un settore chiave della ricerca affronta le relazioni interpersonali chiedendosi: che cosa vuol dire

l'amicizia, in particolare proprio quando Facebook utilizza la metafora dell'«amico»? Tipici comportamenti evidenti nel *social network* includono il contatto sociale, la ricerca di risposte dall'altro, la rassicurazione relazionale, l'intensità emotiva e la sorveglianza. Si è anche notato che le persone hanno sviluppato delle «regole di amicizia» per le loro relazioni *online* e adottano strategie diverse per mantenere i contatti con gli amici più vicini, con gli amici occasionali o con i conoscenti.

Giornalismo

Al momento di interrogarsi sul presente del giornalismo e di predirne il futuro, parecchi studiosi di questo settore hanno trovato nel *social network* un terreno fertile. Come molte altre aziende, i nuovi organi di informazione hanno lanciato pagine Facebook per una serie di scopi differenti. Alcuni volevano sviluppare un diverso tipo di rapporto con il loro pubblico, per avvicinarsi maggiormente a nuove fonti di informazione. Altri semplicemente volevano usare il *social network* come un mezzo diverso per raggiungere il loro pubblico. Per qualche nuovo organo di informazione esso è diventato un'alternativa, visto il calo delle vendite dei giornali stampati. In quanto fornisce un'interazione bidirezionale, Facebook ha offerto alcune intuizioni su come orientare lo sforzo che i gruppi editoriali fanno per mantenere l'equilibrio tra l'informazione *online* e il giornalismo su carta stampata.

Tuttavia, qualche studio indica che alcuni organi di informazione hanno utilizzato – o hanno adattato – il *news feed* di Facebook per sostituire le redazioni giornalistiche³. Altre ricerche mostrano che i giornalisti si sono adattati individualmente a Facebook, usando come mezzo per contattare le fonti o per apprendere informazioni sugli obiettivi di servizi o inchieste.

A volte i giornalisti hanno incoraggiato amici e «seguaci» di Facebook a interessarsi di determinati argomenti, utilizzando il *social network* come una sorta di piattaforma di ricerca. Ma, a livello

3. Il *news feed* è il flusso di notizie che scorre sulla pagina dell'utente Facebook dal momento in cui effettua il *login*: post di amici, di pagine a cui si è messo «mi piace», di gruppi a cui si è iscritti, di informazioni, di inserzioni.

organizzativo, molte aziende editoriali hanno incontrato difficoltà a contemperare la loro responsabilità nei confronti del pubblico con gli interessi concorrenti di un *social media*. Il fatto stesso di dare spazio al proprio interno a un ente a scopo di lucro come Facebook cambia il modo in cui le persone valutano l'imparzialità delle notizie stesse.

Istruzione

Nel settore dell'istruzione, molti adottano un approccio puramente strumentale a Facebook, usandolo per migliorare la comunicazione tra insegnanti e studenti o per trasmettere messaggi dalla scuola agli studenti. Alcune scuole hanno tentato la via dell'istruzione *online* o dell'istruzione ibrida, facendo diventare il *social network* una componente della dinamica della classe.

L'esame delle pagine scolastiche mostra che Facebook promuove un diverso tipo di contatto tra insegnante e studente, accrescendo la vicinanza del docente, che altri studi hanno dimostrato essere di aiuto per l'apprendimento degli studenti. Tuttavia, molti studenti sono scettici in proposito, perché mettono in discussione il motivo per cui gli insegnanti cercano relazioni su Facebook fuori del contesto della classe.

Un'analisi del contenuto dei post degli studenti nelle pagine Facebook delle classi rivela che essi lo usano per l'apprendimento formale, la condivisione delle risorse e la promozione di sé. Altre ricerche mostrano che gli studenti si adattano rapidamente all'uso di questo nuovo mezzo, ma non sempre nei modi che i docenti avevano previsto. Il *social network* consente a gruppi di studenti di creare un senso di identità, una sorta di approccio collettivo all'apprendimento e una struttura di supporto sociale di cui hanno bisogno per studiare.

Nel caso degli alunni più giovani, sono gli insegnanti a organizzare le pagine Facebook, mentre gli studenti più grandi se le creano per conto proprio e ne determinano le modalità di utilizzo.

L'inclusione del *social network* ha avuto risultati positivi anche nei programmi di formazione all'estero, aiutando gli studenti ad affrontare le difficoltà derivanti dal fatto di trovarsi a studiare lontano

da casa o in una cultura diversa. Inoltre, Facebook consente loro di mantenere un senso di identità culturale mentre vivono in un Paese straniero.

Non tutte le ricerche nel campo dell'istruzione hanno riportato risultati positivi. Alcuni studenti hanno individuato la sfida di definire dei confini all'interno dei gruppi di Facebook, ponendo domande sui tipi di comportamento appropriati per l'apprendimento rispetto alla ricerca di rapporti interpersonali non funzionali allo studio.

Un problema più grave proviene dal fatto che il *social network* accresce il divario digitale: agli studenti che hanno accesso ai materiali *online* esso fornisce utili elementi didattici, ma, nel caso di studenti che non hanno accesso alle risorse *online*, non fa che accentuare il loro ritardo.

Politica

Ricerche storiche mostrano che quasi tutti i media – dagli incontri interpersonali ai giornali, dalla radio alla televisione – fungono da ambienti per attività politiche. Non dovremmo sorprenderci, quindi, davanti a un analogo impiego di Facebook. Gli studiosi della comunicazione politica hanno registrato un ruolo importante di Facebook nelle decisioni politiche o elettorali in ogni parte del mondo.

Riguardo all'uso di Facebook in politica, si sono riscontrati elementi comuni in campo internazionale, a partire da dati elementari, come l'aumento di materiali visivi sui *feed*, l'incremento di materiale informativo e la ripetizione di comunicazioni dei partiti politici a sostegno dei candidati. Alcuni candidati creano una sorta di «immagine elettorale mitica», presentandosi in un modo particolarmente lusinghiero, al fine di raccogliere il consenso. Si è anche notato come i partiti politici inquadrino i problemi in un contesto elettorale specifico, con appelli più personalizzati rispetto ai media radiotelevisivi.

Alcuni studiosi analizzano quanto Facebook promuova l'impegno al voto, e osservano i gruppi che creano specifiche pagine incentrate su una questione sulla quale vogliono convincere gli elet-

tori. Essi esaminano i pregiudizi legati all'età, notando che i giovani sono più propensi a usare Facebook rispetto ai più anziani, e sottolineando come i candidati vengano percepiti in modo differente all'interno dello stesso elettorato.

Diversi studi sulle elezioni presidenziali statunitensi, in particolare sulla campagna elettorale di Obama, hanno mostrato che l'uso del *social network* era in correlazione negativa con il disinteresse per la politica. Analizzando i post di un determinato candidato, si è notato come essi si concentrassero sulla partecipazione al voto o sull'esposizione della linea del partito. Più interessanti dal punto di vista della comunicazione sono gli studi focalizzati sul *double loop learning* («apprendimento a doppio ciclo»), in cui una amministrazione locale fornisce informazioni e incoraggia i cittadini a postare una risposta. Si delinea una scansione in due cicli comunicativi: quello del governo verso i cittadini, e quello dei cittadini gli uni verso gli altri, e poi di nuovo verso l'amministrazione.

Questa analisi richiama alla mente un precedente modello di informazione a due fasi, in cui gli *opinion leader* seguivano attentamente le notizie politiche alla radio, per poi comunicarle personalmente ad amici e vicini di casa, riuscendo a esercitare la loro influenza tramite questo secondo passaggio. I gruppi politici hanno imparato a concentrare la loro comunicazione sul gruppo degli *opinion leader*. Dall'analisi del *double loop* Facebook sembra aver ripreso e sviluppato un modello simile in due fasi, che induce gli individui a conoscere e a influenzare le notizie, le opinioni o le proposte politiche.

Persone di culture diverse hanno utilizzato il *social network* in modi diversi per la mobilitazione politica. Uno dei casi più famosi è quello dei movimenti della «primavera araba». Ricerche di *follow-up* hanno rivelato che i *social media* non hanno avuto l'effetto che le persone inizialmente si proponevano. Ciò che i ricercatori hanno riscontrato è che Facebook fornisce una buona base organizzativa per proteste mirate, come boicottare una determinata azienda, incoraggiare le persone a prendersi maggiore cura dell'ambiente, o trovare il sostegno per le proteste studentesche.

D'altra parte, alcuni criticano l'uso di Facebook per l'attività politica, notando che la propaganda *online* può degradarsi a *clicktivism*, cioè a indurre semplicemente gli individui a cliccare per firmare una petizione o per donare qualche soldo per una certa causa. Temono che i piccoli gesti richiesti sul *social network* dissuadano le persone dall'uscire di casa e agire. Altri hanno notato una contraddizione tra l'ideologia di molti gruppi di protesta, che promuovono valori organizzativi libertari, e le strutture di *leadership* richieste dallo stesso Facebook, che esige un processo di comunicazione centralizzato piuttosto che un approccio democratico.

Ci si è anche chiesto quali tipi di contenuto abbiano maggiore influenza sugli elettori. Chi ha esaminato i contenuti virali su Facebook ha riscontrato come siano i post pieni di emozioni negative a indurre la maggiore reazione del pubblico. Non è un risultato molto diverso dalla comunicazione televisiva negativa che esiste già in campo politico.

Altri sostengono che i politici non sanno ancora usare Facebook, come dimostra il fatto che relativamente poche persone vengono influenzate dai materiali forniti dalle pagine dei politici. Si fa notare che questi ultimi continuano a considerare Facebook soltanto come un mezzo di comunicazione fra i tanti disponibili per distribuire i loro messaggi, ignorandone così l'aspetto sociale e rendendosi meno interessanti per le comunità presenti sul *social network*. L'uso di Facebook da parte dei politici è più efficace quando essi collegano i loro «seguaci» tra loro e li mobilitano per particolari attività, o quando sollecitano attivamente gli utenti *online* ad apportare informazioni e idee.

Aziende ed enti «non profit»

Sia le aziende sia le organizzazioni *non profit* hanno adottato rapidamente Facebook per creare una comunità di sostenitori, al servizio delle loro relazioni pubbliche e a fini pubblicitari. Nella prima fase della loro ricerca, gli studiosi si sono limitati a registrare quali tipi di pubbliche relazioni o quali usi della pubblicità apparivano sulle pagine Facebook aziendali, e quali strategie venivano comunemente impiegate. Il risultato è stato che quelle pagine per lo più

descrivono le aziende e i loro prodotti o servizi, o rispondevano ai clienti, in particolare ai loro reclami.

Un altro interessante uso aziendale del *social network* consisteva nel coinvolgere i vari *stakeholder*, prestando attenzione ai commenti positivi o negativi, e cercando di mantenere una buona reputazione aziendale. Le aziende si sono occupate anche di quello che i ricercatori chiamano il «lato oscuro» dei post *online*: i commenti negativi da parte di dipendenti o addetti ai lavori.

Un ulteriore uso aziendale del *social network* consiste nel misurare l'efficacia della pubblicità. L'interazione con i clienti può migliorare il profilo di un'azienda o di un prodotto, ma non necessariamente far aumentare le vendite. Spesso una risposta emotiva offre una migliore previsione delle possibili reazioni ai prodotti da parte dei clienti. Ma anche altri fattori possono essere rilevanti. Uno studio nel settore editoriale ha cercato di incrociare i post *online* con i dati di vendita delle opere pubblicate: i ricercatori hanno scoperto che tale corrispondenza si nota soltanto con opere di scrittori affermati, ma non con quelle di nuovi autori.

Sì è anche accertato che molte organizzazioni *non profit* utilizzano Facebook semplicemente per promuovere eventi, ossia come una bacheca elettronica piuttosto che come un modo per coinvolgere persone che potrebbero contribuire al successo dell'organizzazione. Infine, si è anche esaminato come le aziende sfruttino il *social network* per decidere le assunzioni. Tuttavia, data la scarsità di dati empirici verificabili in questo campo, non si sono potute trarre conclusioni definitive.

Questioni etiche

Alla luce delle vicende di Facebook e dello scandalo *Cambridge Analytica*, il lettore dovrebbe essere contento di sapere che gli studiosi della comunicazione avevano anticipato alcune delle criticità legali ed etiche che riguardano il *social network* e le pratiche dei *social media*. Tra i temi che destano preoccupazione, ci sono quelli della sorveglianza e della *privacy*.

Per sua stessa natura, Facebook si presta a usi di sorveglianza, dato che molte persone lo adoperano per seguire amici e colleghi.

Attraverso il *social network* gli utenti forniscono volontariamente una grande quantità di informazioni, cedendo quote della propria *privacy*⁴.

Alcuni hanno paragonato Facebook al carcere Panopticon di Jeremy Bentham; altri vedono in esso un modo per controllare i suoi partecipanti attraverso vari tipi di confronto sociale. Si sottolinea che proprio Facebook ha cambiato la cultura sulla *privacy*, rimodellando le aspettative dei cittadini verso un'apertura pubblica molto più ampia. Altri studiosi, intervistando gli utenti del *social network*, hanno scoperto che molti di loro in effetti non ne capiscono le politiche sulla *privacy*, e tantomeno le impostazioni offerte per controllare la propria.

Qualche ricercatore ha cercato di applicare a Facebook la *Communication privacy management theory*, una teoria della gestione della *privacy* sul modo in cui le persone scelgono di rivelare informazioni su se stesse e sui diversi gruppi a cui vorrebbero rivelarle. Da questa ricerca risulta, tra l'altro, che le persone condividono le informazioni a vantaggio di amici, ma non restringono l'accesso a questi dati; gli utenti più giovani non si preoccupano della *privacy* quanto gli utenti più anziani. Si nota l'emergere di punti di vista diversi su ciò che è pubblico e ciò che è privato, e anche in questo caso sono i giovani che mostrano una certa ambivalenza nella condivisione delle informazioni con i genitori e i familiari.

Si è preso in considerazione il tema della libertà di parola su Facebook. Il *social network* stesso ha stabilito proprie politiche riguardo a questo argomento, con chiari limiti. La questione – almeno negli Stati Uniti, dove la libertà di parola è garantita dalla Costituzione – ha sollevato alcune domande interessanti, dovute in parte alla novità mediatica del *social network*: chi ha l'autorità legale per censurare i discorsi su una piattaforma multinazionale? Che cosa succede alla libertà di parola in un Paese che viola le norme in un'altra nazione?

4. Involontariamente forniscono anche informazioni su se stessi e sui loro contatti, anche se i ricercatori della comunicazione non hanno identificato questo problema. Cfr anche M. KELLY - P. TWOMEY, «I “Big Data” e le sfide etiche», cit.

Qualcuno ha sottolineato che il volume delle conversazioni su Facebook non è uguale alla qualità di tali conversazioni; in altre parole, non si dovrebbe valorizzare la quantità rispetto alla qualità, come sembra fare Facebook in difesa delle sue politiche.

Inoltre, poiché il *social network* mette insieme tutti i tipi di utenti – dai giovani agli adulti, dai cittadini di società più aperte a quelli di società più chiuse –, crea un ampio margine d'incertezza in termini di regolamentazione. Le cose si complicano alla luce delle scoperte che indicano come molti utenti di Facebook lo trattino come uno spazio pubblico e allo stesso tempo lo intendano riservato soltanto a un pubblico limitato.

Un'altra interessante questione giuridica è emersa dalla politica di Facebook sulla «proprietà» delle pagine e sui diritti dei fiduciari: dopo la morte di una persona, gli esecutori testamentari possono aver accesso agli *account* del *social network*?

Facebook ha sollevato una serie di nuovi problemi etici, che vanno dal materiale diffuso in modo non intenzionale tramite la sua funzione di riproduzione automatica (in un'occasione è stato diffuso in video un omicidio)⁵ a questioni più generali circa l'uso dei suoi dati per la ricerca. Un caso particolarmente interessante, alla luce dello scandalo *Cambridge Analytica*, riguarda ricercatori che avevano raccolto dati «anonimi» su un ambiente di studenti universitari. Altri ricercatori hanno individuato abbastanza rapidamente l'identità di tutte le persone coinvolte. La diffusione stessa dei dati rende difficile mantenere l'anonimato. A questo riguardo, si pongono questioni anche circa le commissioni istituzionali che hanno il compito di esaminare e approvare i progetti di ricerca.

Vengono messe in evidenza questioni etiche connesse alla confusione tra pubblico e privato, come accade, ad esempio, nel caso degli operatori sanitari impegnati in un lavoro che richiede la *privacy*. La consapevolezza delle sfide etiche create dalle piattaforme di

5. Una funzione introdotta dagli sviluppatori di Facebook prevede l'avvio automatico di tutti i video presenti nel *news feed*, senza che si debba premere il pulsante *play*. La decisione ha suscitato polemiche, a cominciare dalla mera questione dell'accresciuto consumo delle batterie che essa richiede.

social network è iniziata soltanto quando i ricercatori hanno cominciato a imparare quali sono le domande giuste da porre.

Conclusione

Per gli studiosi della comunicazione Facebook è diventato una risorsa preziosa e inesauribile. Il suo materiale viene usato per verificare le teorie disponibili e per ampliare ciò che sappiamo sul modo in cui le persone fanno uso delle varie forme di comunicazione. Tuttavia, sono relativamente pochi gli studi che prendono in considerazione tutto lo spettro delle interazioni rese possibili dal *social network*, cioè tutte le cose e gli spazi che Facebook rende accessibili ai propri utenti.

448

Uno dei vantaggi non intenzionali del *social network* risiede nella sua flessibilità e apertura: i suoi utenti hanno sviluppato una vasta gamma di usi, che vanno dai giochi alle pagine commemorative, dalle pagine di promozione della salute mentale o fisica ai collegamenti internazionali con enti di beneficenza.

Agli studiosi che continuano a esaminare Facebook potrebbe essere utile applicare la tradizione dell'ecologia dei media, considerando il *social network* parte di un ecosistema mediatico più esteso, per cogliere più ampiamente il modo in cui esso interagisce con le varie pratiche di comunicazioni individuali e di gruppo. A tal fine, essi devono interrogarsi più a fondo su ciò che la sua architettura promuove, come pure sulle cose che vieta o blocca.

Da ciò potrebbe derivare una più ampia comprensione della comunicazione umana. Per esempio, in che modo le strategie di comunicazione politica si basano su quelle interpersonali? Perché la pubblicità o le pubbliche relazioni sembrano funzionare meglio in un ambiente di *social network* che in un ambiente mediatico tradizionale? Perché le persone hanno associato così in fretta il *social network* con la telefonia mobile?

Questo approccio ecologico suggerisce anche che i ricercatori debbano prendere sul serio gli altri aspetti di Facebook, come ad esempio le strutture economiche del mondo dei *social media*; i vincoli politici entro cui esso opera; la sostituzione del *social net-*

work con altre attività, come l'intrattenimento, i giochi, o anche l'istruzione, e le sue implicazioni culturali.

Gli studiosi hanno notato una somiglianza nella comunicazione tramite Facebook tra le diverse culture, constatando che il suo uso nei diversi contesti mostra più punti in comune che diversità. Perché questa modalità di comunicazione è diventata così omogenea? C'è qualcosa nella tecnologia stessa che induce gli utenti ad agire solo in determinate maniere? Le politiche e le pratiche aziendali di Facebook condizionano il modo in cui le persone lo utilizzano?

Sulla base del lavoro già disponibile, gli studiosi dovrebbero approfondire ulteriormente le metodologie di ricerca più appropriate per Facebook. I futuri ricercatori dovranno porsi e porre domande sulla natura delle interazioni che si verificano in esso: domande fondamentali sulla natura dei *social media*, dell'interazione sociale, delle tecnologie e delle aziende di *social media*.

IL «GENIUS LOCI» CRISTIANO

Note su Frédéric Debuyst

Bert Daelemans S.I.

450

Nel dicembre 2017 è venuto a mancare il monaco benedettino belga Frédéric Debuyst (1922-2017), rinomato esperto di Romano Guardini, del movimento liturgico e dell'architettura liturgica. Egli nel corso degli anni è stato testimone di straordinari e drammatici mutamenti in tali campi. È stato sempre un promotore appassionato degli spazi liturgici a misura d'uomo, che permettano alle persone di radunarsi in una celebrazione dove Dio sia presente in modo vivo. Per emanare un *genius loci* cristiano, questi spazi devono esprimere un sano equilibrio tra familiarità e mistero, semplicità e nobiltà, distanza e prossimità, natura e umanità, *domus ecclesiae* e *domus Dei*.

Già nel 1990, in uno scritto dal titolo quanto mai appropriato «The Poetry of the Domestic» («La poesia del familiare»), Marchita Mauck riconosceva in lui uno dei maggiori protagonisti della riforma postconciliare¹. Debuyst si sentiva vicino a Romano Guardini, Heinrich Kahlefeld, Rudolf Schwarz, Emil Steffann e Frits van der Meer, citandone abbondantemente le opere.

Come tributo alla sua vita e alla sua opera, in questo articolo vorremmo raccogliere l'essenza dei suoi pensieri sull'architettura liturgica – che continuano a essere significativi ancora oggi – durante il continuo e lento processo di assimilazione delle grandi intuizioni del movimento liturgico che ha portato alle riforme del Concilio Vaticano II².

1. Cfr M. MAUCK, «Frédéric Debuyst. The Poetry of the Domestic», in R. L. TUZIK (ed.), *How Firm a Foundation*. Vol. II: *Leaders of the Liturgical Movement*, Chicago, Liturgy Training Publications, 1990, 105-111.

2. Su questo argomento, cfr anche C. GIRAUDO, «Magnum principium» e l'inculturazione liturgica nel solco del Concilio», in *Civ. Catt.* 2017 IV 311-324.

Note biografiche

Frédéric Debuyst, nato Jean-Marie, è stato il fondatore e il primo priore del monastero benedettino di Saint-André de Clerlande, vicino a Ottignies, nel Belgio meridionale, una fondazione dell'abbazia benedettina di Sint-Andries di Zevenkerken, nei pressi di Bruges. E fu proprio in questa abbazia che Jean-Marie entrò nel 1943, durante la Seconda guerra mondiale. Cinque anni dopo ricevette l'ordinazione sacerdotale.

La sua amicizia con Enzo Bianchi, che risale al 1971, ha portato alla creazione del Congresso liturgico che, a partire dal 2003, viene organizzato ogni anno dalla Comunità di Bose. Dal 1959 al 1980, Debuyst fu l'editore della rinomata e autorevole rivista *L'Art d'Église*, diretta dai monaci benedettini di Zevenkerken. Fino al 2003 è stato uno stretto collaboratore della rivista *Chroniques d'Art Sacré* (1985-2007), oltre a essere l'editore dei *Cahiers de Clerlande* (1996-2005). Dal 1977 è stato membro della Commissione per i monumenti dell'arcidiocesi di Malines-Bruxelles.

Nella sua vasta bibliografia sull'arte e sull'architettura dei nostri tempi spiccano questi scritti: *Modern Architecture and Christian Celebration* (London, Lutterworth P., 1968); *Le génie chrétien du lieu* (Paris, Cerf, 1997; tr. it. *Il «genius loci» cristiano*, Milano, Sinai, 2000); *Dix petites églises pour aujourd'hui* (Ottignies, Publications de Saint-André, 1999); *Chiese. Arte, architettura, liturgia dal 1920 al 2000* (Milano, Silvana, 2000); *L'entrée en liturgie: introduction à l'œuvre liturgique de Romano Guardini* (Paris, Cerf, 2008); e una collezione di lettere e testi inediti pubblicati in *Elogio di nuove chiese. Una libera sequenza di incontri e di luoghi significativi rivisitati* (Magnano [Bi], Qiqajon, 2018)³. Già la semplice enunciazione

3. A queste pubblicazioni più famose si possono aggiungere, per una panoramica esauriente della sua opera: «La problématique de l'autel», in *Chroniques d'Art Sacré* 1-4 (1985) 1-19; *L'art chrétien contemporain: de 1962 à nos jours*, Tours, Mame, 1988; *Le renouveau de l'art sacré de 1920 à 1962*, ivi, 1991; «Permanenza di un'architettura specificamente liturgica da Guardini ai giorni nostri», in P. PORTOGHESI – P. GENNARO, *Architettura e spazio sacro nella modernità*, Milano, Abitare Segesta, 1992, 54-57; «Architettura e liturgia: aspetti del dibattito internazionale», in *Le nuove chiese della Diocesi di Milano 1945-1993*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1994, 11-22; «L'église: un lieu que la foi vient

di questi titoli rivela le preoccupazioni principali del suo approccio: la piccolezza, la semplicità, il radicamento, la celebrazione e la comunità.

Il «genius loci»

Il *genius loci* dei pensieri di Debuyst è stato sempre, naturalmente, il suo amato monastero di Clerlande. Questo luogo straordinario era la sorgente generosa e il catalizzatore della sua creatività. Un lettore ignaziano direbbe che questo particolare *genius loci* gli ha permesso una *compositio loci*, ossia che il luogo è riuscito a guidare la composizione e l'organizzazione dei suoi pensieri.

Quello di *genius loci* è un antico concetto romano, secondo il quale a ogni luogo appartiene un *genius*, uno spirito, un'atmosfera che gli sono specifici. È difficile spiegare e descrivere che cosa sia esattamente tale *genius loci*, ma ogni persona ne ha istintivamente un'idea, come ha fatto notare il teologo tedesco Rainer Volp⁴. Si pensi, ad esempio, all'impressionante differenza tra l'atmosfera di una chiesa romanica, di un chiostro gotico, della cappella del pellegrinaggio di Le Corbusier a Ronchamp, e la vastità sublime che si trova sulla cima di un monte. Il *genius* è intimamente legato al luogo al quale appartiene. È una questione di spazi, materiali, suoni, odori, colori, vento, quantità di luce e temperatura.

Le città e i sobborghi hanno ognuno il proprio *genius loci*. Si confronti Praga con Roma, Barcellona o Parigi. Il *genius loci* di Bilbao è cambiato così drasticamente con l'arrivo del *Guggenheim* di Gehry, tanto da identificarsi con quel museo. Qualcosa del genere

habiter», in *La Maison-Dieu* 197 (1994) 25-38; «L'altare: opera d'arte o mistero di presenza?», in *L'altare. Mistero di presenza, opera dell'arte*, Magnano (Bi), Qiqajon, 2005, 27-38; «L'ambone, un luogo vivente per l'assemblea», in *L'ambone. Tavola della parola di Dio*, ivi, 2006, 17-27; «Il "genio" cristiano del luogo: un mondo di apertura e di ospitalità», in *Spazio liturgico e orientamento*, ivi, 2007, 23-34; «Il battistero: fonte di vita, di luce, di perdono», in *Il battistero*, ivi, 2008, 23-33; «L'architecture d'église au XX^e siècle en Belgique», in *Architettura e Liturgia nel Novecento*, Rovereto, Stella, 2008, 53-66; «L'assemblea vivente: una pienezza sempre incompiuta», in *Assemblea santa*, Magnano (Bi), Qiqajon, 2009, 25-36.

4. Cfr R. VOLP, «Space as Text: The Problem of Hermeneutics in Church Architecture», in *Studia Liturgica* 24 (1994) 168-177.

è avvenuto di recente con la costruzione dell'avveniristico edificio dei grandi magazzini *Selfridges* nel centro di Birmingham, in Inghilterra. Quanto sia difficile e faticoso creare un *genius loci* adatto, lo si è sperimentato con le nuove città che sorgono dove prima non esisteva nulla, come Brasilia o Louvain-la-Neuve. Col tempo, naturalmente, lo spazio progettato e quello mentale diventano uno spazio vissuto e vivente. Anche i centri commerciali che sorgono su anonime strade secondarie possiedono un proprio *genius loci*, in quanto sono destinati agli acquisti e al divertimento come virtuale «eterotopia» – come dice Foucault⁵ – del piacere consumistico.

In maniera per lui impreveduta, o forse invece consapevolmente, il regista tedesco Wim Wenders ha offerto un tributo particolarmente raffinato a diversi *genius loci* della città industriale di Wuppertal nel suo documentario *Pina* (2011), un commovente omaggio alla celebre coreografa Pina Bausch (1940–2009). In alcune ambientazioni sorprendenti – come un crocevia trafficato, l'emblematica ferrovia sospesa (*Schwebebahn*) o i moli del porto – egli ha filmato dei ballerini in alcune delle loro movenze più significative. L'effetto di contrasto tra una sequenza di danza fragile eppure solenne, che normalmente sarebbe «adatta» solo a un palco con la scenografia sullo sfondo, e quella che verrebbe per lo più considerata una veduta sgradevole della città accresce la bellezza sia della fugace danza sia di quel luogo ordinario. In altri termini, Wenders permette al *genius loci* di quei luoghi ordinari, «indegni», di parlare e anche di «cantare» in questo elegante e fecondo contrasto.

È proprio questa la poesia richiesta dai nostri tempi. Tale tipo di contrasto, da cui scaturisce vita, fa venire in mente quanto si chiedeva il filosofo francese Michel Henry studiando l'opera di Kandinsky: «Il nostro mondo, ovvero il mondo del nichilismo europeo in cui tutti i valori si disfano e si autodistruggono, costituisce l'ambiente più appropriato per il disvelamento della sorgente dalla quale procedono tutti questi valori, e segnatamente i valori estetici?»⁶. La sua risposta era affermativa, perché nella pittura astratta si trovano

5. Il concetto verrà ripreso nel seguito di questo articolo, a p. 458.

6. M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, PDF, 1988 (tr. it., *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinskij*, Milano, Guerini, 1996, 11).

indizi per la comprensione di ogni arte, anche della danza e dell'architettura.

Sembra paradossale, ma anche tempi di alienazione e distruzione possono fornire il *locus* più adatto, dove la bellezza può essere vista, sentita e celebrata. Ciò accade per contrasto. Il ruolo messianico dell'architetto consiste nell'ascoltare prima il *genius loci* di quell'ambiente, estraendone i valori intrinseci, e questo anche in luoghi difficili, disumani, industriali, votati alla competizione e all'ambizione.

Oggi si sente il bisogno di luoghi in cui i valori essenziali possano essere percepiti e gustati, come quella chiesa vittoriana in paziente attesa – proprio come una detestata ma illustre interlocutrice –, posta di traverso al palazzo di Selfridges, al centro di Birmingham, che abbiamo menzionato prima. Un altro esempio è la cappella Kamppi, al centro di Helsinki, che offre un piccolo spazio di silenzio e contemplazione a persone di differenti fedi.

Il concetto di *genius loci* è diventato fondamentale nel pensiero architettonico grazie all'opera dell'architetto danese Christian Norberg-Schulz, *Genius loci: Towards a Phenomenology of Architecture* (New York, Rizzoli, 1980). Nell'erigere un nuovo edificio, si deve essere consapevoli del *genius loci* del luogo naturale preesistente. Una buona costruzione nasce da un dialogo con esso. Molti edifici sono insalubri, semplicemente perché sono privi di un radicamento ecologico.

Il «genius loci» cristiano

È questo il concetto usato da Debuyst per descrivere una specifica atmosfera cristiana, o *genius loci*, in luoghi che sono pensati per la vita e per il culto cristiano. Il suo primo criterio è proprio la capacità dell'edificio di mantenere e rafforzare – come un delicato altoparlante – il silenzioso, naturale *genius* di quel luogo, o almeno i valori di cui si ha particolarmente bisogno oggi (il che implica l'importanza di un discernimento continuo).

Si tratta di un criterio molto valido, che consente a Debuyst di scartare alcuni edifici in quanto fundamentalmente carenti di un *genius loci* cristiano, come per esempio la *Cattedrale della resurrezione* di Mario Botta (1995) a Évry. Debuyst era convinto che la Chie-

sa del XX secolo non dovesse andare in cerca di monumentalità. Le cappelle più piccole di Botta manifestano persino un particolare tipo di esibizione di grandezza, ottenuta mediante l'utilizzo di materiali solidi ed espressioni architettoniche grandiose, geometriche. La caratteristica di questo artista è la monumentalità, che traduce adeguatamente nella pietra la sicura robustezza della fede cristiana. È vero che egli realizza una straordinaria atmosfera interna grazie alla luce naturale che cade dall'alto e che si rovescia generosamente sul gioco della trama di mattoni dei muri, ma, a parte questa apertura cosmica, la sua architettura è totalmente avulsa dal mondo e potrebbe essere situata ovunque, proprio come molti centri commerciali privi di un carattere proprio. Questo edificio, allora, crea uno specifico *genius loci* che, secondo Debuyst, avrebbe potuto essere più «cristiano» se fosse stato incluso un «dialogo umile e diretto con la realtà vivente dell'ambiente»⁷.

Si potrebbe obiettare che la zona assegnata per costruirvi la cattedrale mancava essenzialmente di un qualsiasi *genius loci* forte. È quello su cui di recente ha insistito lo stesso Botta al XVI Congresso liturgico a Bose (2 giugno 2018). Questo è stato il motivo per cui egli ha creato uno spazio interno solido, dal carattere monumentale, con l'intento di elevare gli spiriti a una sfera superiore. Si potrebbe anche dire che il rapporto con l'esterno non dovrebbe essere sempre visivo: Botta «sottrae» luce al cosmo, rendendola qualcosa di spirituale e sacramentale⁸.

Tuttavia, secondo Debuyst, il dialogo con l'ambiente costituisce solo uno degli elementi del *genius loci* cristiano. Pertanto, ci sarebbe bisogno soprattutto di una «messa in opera sobria, delicata, cosciente della complessità degli elementi (liturgici in particolare)»⁹. Con l'espressione «complessità liturgica» Debuyst si riferiva senza dubbio a quella «multipolarità» liturgica invocata dal teologo francese Gilles Drouin nel già menzionato Congresso liturgico di Bose, richiamandosi così ai molti modi in cui Cristo è presente nella liturgia

7. F. DEBUYST, *Il «genius loci» cristiano*, cit., 100.

8. Cfr B. DAEMANS, «La presenza reale del cosmo nell'architettura liturgica contemporanea», in G. BOSELLI (ed.), *Architettura, liturgia e cosmo*, Magnago (Bi), Qiqajon, 2015, 178-194.

9. F. DEBUYST, *Il «genius loci» cristiano*, cit., 100.

(cfr *Sacrosanctum Concilium* [SC], n. 7). Infatti, sebbene l'edificio di Évry sia contemporaneo nella forma e nella configurazione liturgica, esso è tradizionalmente basilicale, in quanto separa il presbiterio dalla navata lungo un asse longitudinale immaginario, tracciato dalle linee nette dei banchi e rafforzato da una vetrata traslucida dietro l'altare, raffigurante un albero della vita stilizzato, che Botta descrive come un'abside.

Tutti gli arredi liturgici sono accumulati a un estremo dell'edificio, sul «palcoscenico» del presbiterio, dove i ministri legittimi mettono in scena il dramma liturgico, riducendo l'assemblea al ruolo passivo di spettatori. Prima della riforma del Concilio Vaticano II, l'architetto tedesco Rudolf Schwarz definiva tale configurazione liturgica una «strada» che orienta l'assemblea – e il suo capo che le sta davanti – nella stessa direzione escatologica del *Deus adveniens* («il Dio che viene»). Tuttavia, dopo il Concilio questa «forma a strada» dell'aula liturgica favorisce una separazione netta tra laici e clero, contro la quale Schwarz metteva in guardia già negli anni Trenta del secolo scorso¹⁰. È in stretta collaborazione con Schwarz che Guardini, nonostante la sua iniziale reticenza, scopre i vantaggi della celebrazione come «l'unico modo naturale di celebrare l'Eucaristia»¹¹.

Il contrasto tra un edificio centralizzato in maniera monumentale e una forte longitudinalità liturgica è per lo meno singolare e provoca una tensione inutile e anacronistica, quando l'intero edificio in se stesso è solamente (e a ragione) una navata, destinata a divenire, nel suo insieme, presbiterio, come ha affermato il Padre della Chiesa Massimo il Confessore nella sua *Mistagogia*: la navata è un presbiterio in potenza, e un presbiterio è una navata in atto (cfr PG 90, 669A).

A Évry si sarebbe potuto organizzare il presbiterio al centro, come nelle basiliche del IV secolo dell'Africa settentrionale: una soluzione, questa, che avrebbe onorato di fatto la tradizione. Tale adattamento a questo tipo di edificio cilindrico sarebbe stata una configurazione

10. Cfr R. SCHWARZ, *Vom Bau der Kirche*, Würzburg, Werkbund, 1938 (tr. it., *Costruire la chiesa. Il senso liturgico nell'architettura sacra*, Brescia, Morcelliana, 1999).

11. Citato in F. DEBUYST, *L'entrée en liturgie...*, cit., 67 s.

centralizzata più ardita – seguendo il felice suggerimento di Schwarz – rispetto a un «anello aperto», come nella chiesa di *Saint-François de Molitor* (2005), progettata da Jean-Marie Duthilleul, a Parigi, o a un «calice aperto», come nell’adattamento proposto da Leo Zogmayer della *Sankt-Hedwigs-Kathedrale* (2018), a Berlino, senza cadere nella trappola di un «anello chiuso», ben rappresentato dall’infelice *Roman Catholic Cathedral* (1967), a Liverpool.

Un monastero benedettino a Clerlande

La costruzione del monastero di Debuyst a Clerlande ebbe inizio nel 1971. Gli ultimi suoi edifici sono quelli del 2005. L’artista ha operato in stretta collaborazione con l’architetto Jean Cosse (1931-2016), con il proposito di creare un «monastero-casa» inserito nella natura. Così ci si voleva attenere rigorosamente all’idea di Emil Steffann di una «chiesa-casa», applicata, per esempio, nella chiesa di San Lorenzo (1955), a Monaco di Baviera.

Il nuovo monastero doveva costituire un porto di pace e di ritiro per la vicina università di Louvain-la-Neuve. Si è cercato di creare un gruppo di edifici spaziosi a dimensione umana e dai materiali semplici, fortemente intonati alla natura, che rifuggissero la monumentalità tradizionale dell’abbazia madre di Zevenkerken. Ricercando una nuova architettura, si è rinnovato un genere di vita monastica. Infatti, la natura circostante entra generosamente attraverso le aperture dei muri e dei tetti, ampliando notevolmente lo spazio per vivere, adottando e potenziando il *genius loci* naturale, costituito da un silenzioso e rado bosco di pini. Questa mancanza di pretese del bosco è un carattere che definisce anche il monastero, che non desidera «gridare» nelle foreste, ma fa propri i suoni sussurrati degli alberi circostanti.

In questo monastero il *genius loci* naturale diventa un *genius loci* cristiano, soprattutto – ma non solo – nella sua cappella, costruita nel 1982 e ispirata alle chiese a granaio di Steffann. Le sedie sono riunite in tre gruppi intorno al presbiterio, uno spazio aperto al centro della cappella, che finisce nella piccola abside semicircolare. Non ci sono gradini per distinguere o separare il presbiterio dalla navata. Questa in quanto tale diviene presbiterio, e il presbiterio

non ha significato senza la navata, secondo la già citata *Mistagogia* di Massimo il Confessore.

La luce cade dal lucernario su una riproduzione della croce di san Francesco. In questa abside, l'ambone e il tabernacolo sono situati in corrispondenza di due fuochi equidistanti, che simboleggiano la presenza di Cristo nella sua Parola e nel suo Corpo eucaristico (cfr SC 7). Un altare di legno costituisce in maniera evidente il fulcro dell'attenzione.

La dimensione di *domus Dei* viene ridotta in favore di una dimensione familiare, soltanto orizzontale, di *domus ecclesiae*. Debuyst ha cercato un sano equilibrio tra le due dimensioni: l'immanenza e la trascendenza, l'orizzontalità e la verticalità, la familiarità e il mistero, preferendo il termine di «sala per le riunioni pasquali» (*Paschal meeting room*)¹². La Pasqua, infatti, deve essere al centro di ogni celebrazione e di ogni spazio sacro che siano cristiani.

Da Guardini e da Schwarz Debuyst ha imparato che l'architettura deve svilupparsi a partire dalla sua funzione liturgica: al centro dell'architettura liturgica c'è la celebrazione cristiana. Gli esseri umani sono essenzialmente «creati per esultare, capaci di celebrare in un modo specifico ed espressivo gli eventi principali e la misteriosa grandezza della [loro] esistenza, e così di pregustare già da ora alcune delle gioie della vita eterna»¹³.

Il *genius loci* cristiano rispetta la celebrazione. Questa ha sempre un aspetto eccezionale, perché «rompe il nostro schema normale di tempo e di spazio, apre una finestra nel muro della nostra vita quotidiana e ci invita a entrare in un mondo dove le regole, le convenzioni e i valori sono nuovi e diversi»¹⁴. Per questo gli spazi sacri devono favorire tale carattere di festa e di eccezione; devono differenziarsi dai nostri luoghi normali, ordinari. Pertanto, essi sono simbolici nella loro essenza, consentendo all'invisibile di farsi visibile.

12. F. DEBUYST, *Modern Architecture and Christian Celebration*, cit., 19.

13. Ivi, 10.

14. Ivi, 12.

Il filosofo francese Michel Foucault li chiamava – sebbene non parlasse di edifici religiosi – «eterotopie», «luoghi altri»¹⁵. Aprendo, come abbiamo detto, una finestra, questi luoghi dovrebbero esprimere la dimensione di attesa della celebrazione. In teologia, parliamo di «dimensione escatologica». La celebrazione cristiana è anticipazione della venuta del Signore.

Quindi la celebrazione è sempre positiva e di ampie vedute. Noi celebriamo in quanto commemoriamo la morte salvifica di Cristo per la vita del mondo: la celebrazione ha dunque una dimensione anamnetica, che deve rendersi visibile nello spazio sacro. Al centro della celebrazione cristiana c'è il sacrificio pasquale di Cristo, il movimento dalla morte alla vita.

Una volta riconosciuta la centralità della celebrazione, la fonte e il fulcro di un *genius loci* cristiano dovrebbe essere sempre l'altare, «direttamente radicata in un mistero di presenza coinvolgente e fraterno, portatore di una sorta di grande pace preesistente, che noi non troviamo da nessun'altra parte»¹⁶.

Debuyst fa notare che Cristo ha istituito un'assemblea di tipo domestico, che sostituisce la liturgia sacrificale del tempio. Ogni nostra celebrazione è un nuovo invito a mantenere viva questa forma di un banchetto familiare, nel ricordo, nella gratitudine e nell'attesa. È Cristo che ci raduna. Cristo è il primo dono e il protagonista della celebrazione. Il *genius loci* cristiano ha un carattere personalistico, non di «reificazione», che invece domina in un certo tipo di sacralità pagano¹⁷. L'altare è la soglia dell'incontro con Cristo.

Per Debuyst, il modello antico di riferimento è la basilica di Sant'Agostino, a Ippona. Oggi tendiamo a riconsiderare la basilica una figura fortemente longitudinale, che impone una liturgia orientata secondo quello che Schwarz ha chiamato «un modello a strada». Invece, le basiliche dell'Africa settentrionale erano orientate – e lo era anche l'abside con la cattedra – verso il loro fulcro centrale, un piccolo altare di legno decorato su tutti e quattro i

15. Cfr M. FOUCAULT, «Des espaces autres», in *Architecture - Mouvement - Continuité* 5 (1984) 46-49.

16. F. DEBUYST, «L'altare: opera d'arte o mistero di presenza?», cit., 29.

17. Ivi, 30.

lati (non solo frontalmente), che così invitava l'assemblea a radunarsi intorno. Da esso Cristo si irradia nell'assemblea.

Debuyst cita l'archeologo olandese Frits van der Meer, il quale descrive la basilica come uno «spazio centrale unico, al tempo stesso vuoto e pieno, dilatato da tutti i lati, orientati a est, ma anche aperto sullo spazio infinito che s'irradia dal piccolo altare»¹⁸. Questa osservazione e questo esempio dimostrano ciò che l'artista belga intendeva per «complessità liturgica». Infatti, nella basilica di Sant'Agostino c'era uno spostamento radicale del fulcro e della configurazione spaziale dell'assemblea tra la liturgia della Parola e il radunarsi intorno all'altare.

In questo esempio e in altri più recenti Debuyst riconosce un elemento comune, per cui l'altare «si trovava in una connessione felice, armoniosa con l'insieme del luogo, e lo qualificava nel suo centro»¹⁹. Una nobile semplicità, essenziale perché questo oggetto sia efficace come simbolo: «Il nostro vero riferimento è la misura umana [...] e non le dimensioni globali dell'architettura. A richiedere questo è il simbolismo profondo dell'altare cristiano, ma anche il rispetto di tutto ciò che lo circonda»²⁰.

Trattando del battistero, Debuyst procede in maniera analoga: da pochi esempi, antichi e moderni, egli ricava un «clima di estrema freschezza, di limpidezza in qualche modo fondamentale, che ha sempre caratterizzato il battesimo e il suo *genius loci*»²¹. Questa atmosfera battesimale non solo deve caratterizzare l'intera chiesa, ma anche irradiarsi al di fuori di essa. Come anticipazione della ricerca contemporanea, l'artista elogia la soluzione equilibrata di Steffann per *St. Hildegard* (1963), a Bad Godesberg, dove una chiesa a pianta circolare con una cupola ottagonale ha due fuochi: un battistero ottagonale all'entrata, e l'altare, realizzato con la stessa pietra, all'altro estremo.

18. F. VAN DER MEER, *Christus' oudste gewaad. Over de oorspronkelijkheid der oud-christelijke kunst*, Utrecht, Het Spectrum, 1949, 109.

19. F. DEBUYST, «L'altare: opera d'arte o mistero di presenza?», cit., 36.

20. Ivi.

21. ID., «Il battistero: fonte di vita, di luce, di perdono», cit., 25.

Piccolezza, familiarità, mistero

Debuyst preferisce le chiese piccole, a dimensione d'uomo, che si fondono con l'ambiente. Le sue riflessioni non risultano mai astratte, ma sono sempre radicate in realizzazioni concrete. Sempre plurali, sempre convergenti, esse sprigionano delicatamente e supportano una verità polifonica. L'artista parla come se camminasse tra gli spazi, introducendo con delicatezza nel Mistero che ha trovato uno spazio sulla terra: sempre concreto, sempre vicino, sempre comprensibile e comprensivo. In sostanza, il suo *genius loci* cristiano è un *mysterium loci*.

La sua è una sensibilità profonda, acquisita, per il mistero di certi luoghi celesti sulla terra. Seguendo l'intuizione di Guardini, secondo il quale la verità è polifonica, Debuyst riconosce che ciascuno di questi edifici da lui analizzati possiede un carattere unico, e tuttavia tutti insieme intonano una stessa polifonia. Non esiste una sola soluzione che sia valida sempre e ovunque, ma si deve riconoscere la loro essenza comune. La cattolicità respinge l'uniformità e cerca l'unità nella differenza.

Tutti quegli edifici che nella visione di Debuyst rappresentano un *genius loci* cristiano combinano familiarità e mistero. Sotto il profilo materiale sono semplici, lineari, comprensibili, e tuttavia permettono una ricca complessità liturgica, che significa il contrario di una contrapposizione statica tra un laicato passivo e un clero attivo. Certo, il modello, per Debuyst e per noi, deve essere sempre la versione monastica del *genius loci* cristiano, in quanto le celebrazioni di una comunità monastica di fede e il suo modo di appropriarsi e onorare il loro spazio sacro costituiscono un paradigma per tutte le nostre riunioni comunitarie, a prescindere dalla diversità di vita che c'è in ogni parrocchia.

La seguente descrizione del monastero di Clerlande esprime proprio tale visione: «Ripreso e confermato dall'architettura, il "genio del luogo" è ovunque presente, all'interno come all'esterno del complesso. Questa soluzione può sorprendere, se la si paragona alla forma tradizionale. Ma non elimina l'identità monastica. Al contrario, quest'ultima emerge chiaramente e non lascia interdetti oggi, perché, vedendo il monastero, vi si ritrova la percezione immediata

di una totalità di vita. Inoltre, le costruzioni sono caratterizzate da una grande duttilità. Esse permettono, con il passare degli anni, di ridistribuire alcune funzioni e di svilupparne di nuove. La tipologia del monastero-casa è stata realizzata a Clerlande in forma esemplare»²².

Nel senso migliore degli esperimenti di Guardini e di Schwarz a Burg Rothenfels, Clerlande ha inteso ridurre la distanza tra la vita monastica e quella degli studenti. La vicinanza che ne è risultata tra la Chiesa e la gente non dovrebbe essere dimenticata alla soglia di una nuova era nella Chiesa. Debuyst è stato uno dei maggiori promotori della *domus ecclesiae*.

La forte diminuzione demografica della Chiesa a partire dagli anni Settanta è ancora avvertita con dolore in Belgio. Più che mai, la Chiesa ha bisogno di piccole comunità che celebrino con passione, che si radunino nel nome di Gesù intorno al pane e al vino eucaristici e siano sempre orientate al Padre nello Spirito, rinnovando la loro fede, la loro speranza e la loro carità, per la crescita costante del regno di Dio sulla terra.

22. M. A. CRIPPA, «Architettura benedettina tra XIX e XX secolo», in R. CASSANELLI - E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA (eds), *Benedetto: l'eredità artistica*, Milano, Jaca Book, 2007, 415, citato in *Elogio di nuove chiese*, cit., 130.

POVERTÀ IN ITALIA OGGI

GianPaolo Salvini S.I.

Il tema della povertà è endemico e, considerando grandezze soprattutto relative, è un fenomeno inevitabilmente evolutivo, i cui riferimenti cioè cambiano continuamente. Si tratta poi di un fenomeno per definizione negativo, la cui stessa esistenza costituisce un atto di accusa nei confronti di ogni società e di ogni governo che non riesca a eliminarlo o almeno a contenerlo. Per questo si tende a dimenticarlo.

La nostra rivista se ne è perciò più volte occupata, per ricordarne l'esistenza e per mostrarne le dinamiche. A questo scopo ci siamo serviti delle numerose indagini pubblicate, di fonte sia pubblica sia privata, anche se in Italia le statistiche di base vengono prevalentemente desunte dai dati periodicamente pubblicati dall'Istat.

In questo articolo faremo riferimento in particolare ai Rapporti della Caritas italiana apparsi recentemente. Ovviamente ne potremo presentare solo alcuni aspetti, forse più interessanti di altri o meno complessi. Ci serviremo in particolare del *Rapporto Caritas 2018*, redatto a più voci. Esso è diviso in due parti: la prima è costituita dal «XVII Rapporto sulla povertà», e la seconda dal «V Rapporto sulle politiche di contrasto alla povertà»; due parti ora unificate per mostrarne chiaramente l'interdipendenza¹.

La scelta, più impegnativa, è dovuta anche al desiderio di ricordare Paolo VI, recentemente canonizzato, e le Caritas delle singole nazioni che egli promosse o fondò, cominciando da quella italiana,

1. Cfr CARITAS ITALIANA, *Povertà in attesa. Rapporto 2018 su povertà e politiche di contrasto in Italia*, Sant'Arcangelo di Romagna (Rn), Maggioli, 2018. A questo volume fanno riferimento le pagine citate nel testo. Quasi contemporaneamente è stato pubblicato il libro: CARITAS E MIGRANTES, *XXVII Rapporto Immigrazione 2017-2018. Un nuovo linguaggio per le migrazioni*, Todi (Pg), Tau, 2018, assai correlato al primo.

che è stata fondata nel 1971 e che di papa Montini continua nel tempo l'insegnamento e l'azione.

La povertà in Italia

Gran parte del materiale raccolto nel volume proviene dai dati ufficiali Istat o di altri enti, ma molte delle informazioni provengono dai 1.982 (il 58,9% del totale) Centri di ascolto delle Caritas collocati in 185 diocesi, che corrispondono all'84,8% delle Caritas diocesane italiane. Le persone incontrate dalla rete Caritas nel 2017 sono state 197.332. Di queste, il 42,2% sono italiane, mentre il 57,8% sono straniere.

Al di là degli aridi numeri delle statistiche, il *Rapporto* presenta molte storie personali e familiari, riferite nei colloqui e che illustrano molto meglio la dimensione umana dei problemi con i quali gli operatori Caritas vengono a contatto. Noi possiamo solo rimandare alla lettura del testo per coglierne la ricchezza e la complessità, soprattutto per quanto riguarda le periferie urbane italiane e il mondo degli immigrati.

Il *Rapporto* dedica particolare attenzione al tema della povertà educativa, che sembra costituire un fenomeno ereditario nel nostro Paese. Essa contribuisce alla trasmissione della povertà da una generazione all'altra, fino a creare uno zoccolo duro di poveri, che resiste anche alle varie vicende economiche dell'Italia, diventando cronico.

La novità negativa è, purtroppo, che negli ultimi cinque anni la povertà riguarda soprattutto i giovani e tende ad aumentare con il diminuire dell'età. I minori e i giovani sono le categorie più svantaggiate, mentre sino al 2007 la tendenza era quella contraria. Tra gli individui in povertà assoluta, i minorenni sono 1.208.000, mentre i giovani nella fascia 18-34 anni sono 1.112.000. Oggi in Italia quasi un povero su due è un minore o un giovane.

La povertà educativa

Tra i fattori determinanti della povertà giovanile c'è il problema dell'istruzione. Dal 2016 al 2017 si sono aggravate le condizioni delle famiglie nelle quali la persona di riferimento ha conseguito al massimo la licenza elementare (passando dall'8,2% al 10,7% della popolazione). I nuclei familiari in cui il capofamiglia ha almeno

un titolo di scuola superiore registrano indici di povertà molto più contenuti (3,6%).

Per quanto riguarda in particolare la povertà educativa, si tratta di un concetto di cui si intuisce il contenuto, ma che è stato oggetto di molte definizioni. Una delle più note è quella formulata da *Save the Children* nel 2014: la povertà è «la privazione, per i bambini e gli adolescenti, della opportunità di apprendere, sperimentare, sviluppare e far fiorire liberamente capacità, talenti e aspirazioni» (p. 92). Non è difficile riconoscervi elementi presenti nella Convenzione dell'Onu sui diritti dell'infanzia e negli scritti di Amartya Sen.

L'Italia ha ridotto il suo tasso di dispersione e di abbandono scolastico, ma allo stesso tempo si distingue per un livello molto basso di persone in possesso di titoli di studio superiori. Mentre in Europa il 39,95% delle persone fra i 30 e i 34 anni è in possesso di una laurea, in Italia i laureati della stessa età sono il 26,9%. Così il nostro Paese ha raggiunto l'obiettivo della «Strategia Europa 2020», ma quanto alla percentuale di laureati, si pone al penultimo posto in Europa, seguita dalla Romania.

L'Italia ha raggiunto prima del tempo anche il secondo «obiettivo 2020», facendo scendere al di sotto del 16% la percentuale di popolazione tra i 18 e i 24 anni che possiede al massimo la licenza media inferiore (l'obiettivo europeo è del 10%). Nel 2007 il 19,5% della popolazione italiana tra i 18 e i 24 anni possedeva al massimo la licenza media inferiore. Dieci anni dopo l'incidenza è scesa al 14%, guadagnando cinque punti. Ma anche in questo caso la situazione europea generale è migliore. Il tasso di abbandono precoce degli studi tra gli studenti europei era del 14,9% nel 2007, ed è sceso al 10,6% nel 2017. L'Italia si colloca al quarto posto per incidenza di abbandono precoce, dopo Malta, Spagna e Romania.

Quanto infine agli adulti, le Caritas di Grecia, Italia e Portogallo hanno svolto indagini sulla povertà educativa in età adulta, calcolando che, fra gli utenti delle Caritas, in media l'11,4% è analfabeta o non possiede alcun titolo scolastico. Solo il 10,2% del campione è in possesso di un titolo di scuola media superiore, che nei Paesi occidentali si considera ormai il livello minimo per poter trovare un lavoro ed evitare fenomeni di esclusione sociale. Il titolo di studio più diffuso in questi campioni è la licenza media inferiore (38,1% del campione).

Appare evidente una forte correlazione tra l'assenza di titoli di studio e il basso reddito delle famiglie. Questo è un dato che più volte affiora nel *Rapporto* e risulta di fatto una costante anche in base ai contatti che le Caritas hanno avuto con gli utenti dei propri Centri di ascolto.

Tra le persone avvicinate e che costituiscono un campione rappresentativo in Germania, Italia, Grecia e Portogallo, quasi la metà di coloro che non hanno titoli di studio risulta priva di una fonte stabile di entrate economiche. Degli utenti Caritas in questi quattro Paesi è notevole che a essere privi di titoli di studio siano il 31,8% in Germania (probabilmente anche per la maggiore difficoltà della lingua), il 14,8% in Grecia, il 12,1% in Italia e l'8,9% in Portogallo. Una buona parte di tale universo è costituita da donne, e questo si ripete presso tutti i Paesi coinvolti nella rilevazione.

Il legame tra povertà educativa minorile e condizioni di svantaggio socio-economico nel nostro Paese è particolarmente evidente. È un fenomeno soprattutto ereditario, che riguarda in gran parte le famiglie colpite dalla povertà «tradizionale». Nelle regioni del Mezzogiorno, che registrano i più alti livelli di povertà assoluta, si verificano situazioni del genere. Al Sud e nelle Isole c'è una minore copertura di asili nido, di scuole primarie e secondarie a tempo pieno, e le percentuali di bambini che fruiscono di offerte culturali e sportive sono assai minori. Gli alunni stranieri poi mostrano tassi di povertà educativa maggiori rispetto ai coetanei italiani. La differenza è già molto evidente nel primo anno di corso: a giugno la non ammissione degli studenti stranieri al corso successivo è pari al 22,9%, mentre quella degli italiani è del 19,8%; uno studente straniero su quattro non viene ammesso all'anno successivo.

Crescono benessere economico e disuguaglianza

Secondo i risultati di alcune inchieste pubblicati nel dicembre 2017, nel nostro Paese si nota una significativa crescita del benessere economico, accompagnata però da un preoccupante incremento delle disuguaglianze e della deprivazione materiale. Il reddito medio annuo delle famiglie italiane, oggi pari a 29.900 euro (circa 2.500 euro al mese), comincia a risalire, dopo cali evidenti e continui che si sono avuti a partire dal 2009.

Registrano il maggiore incremento i redditi del Centro e del Mezzogiorno rispetto a quelli del Nord, ma ciò nonostante le regioni del Sud e le Isole sono ancora quelle con i livelli di reddito familiare più bassi, anche per le rilevanti perdite degli anni precedenti. Determinante è il livello di istruzione: in media una famiglia di laureati percepisce oltre 44.000 euro, cioè più del doppio rispetto alle famiglie nelle quali il principale percettore di reddito ha un titolo di studio basso o non ne possiede alcuno. Il reddito di queste ultime si aggira intorno a 19.000 euro. Le famiglie il cui capofamiglia è donna o di cittadinanza non italiana sono mediamente le più svantaggiate.

Nella graduatoria dei 27 Paesi dell'Unione Europea per la migliore redistribuzione dei redditi, l'Italia occupa la ventesima posizione. Distribuzioni più disuguali di quella italiana si registrano solo in Portogallo, Grecia, Spagna, Lettonia, Romania, Lituania e Bulgaria. Ordinando per ricchezza la popolazione italiana in cinque insiemi numericamente uguali, in una situazione di perfetta uguaglianza ogni gruppo dovrebbe disporre di una quota di reddito pari al 20% del totale. Invece in Italia il 20% più povero della popolazione possiede solo il 6,3% delle risorse totali, mentre il 20% più ricco dispone del 40% del totale. Il reddito complessivo dei benestanti è pari a 6,3 volte quello dei più poveri. Inutile dire che i residenti nel Mezzogiorno ricadono più spesso nel primo quinto, rispetto a quelli delle altre aree. Tra i più poveri figurano le famiglie numerose (con tre figli o più), quelle di stranieri e quelle con il percettore di reddito sotto i 35 anni o con basso titolo di studio.

Il prezzo sociale ed economico delle disuguaglianze è molto alto. Al crescere delle disuguaglianze corrisponde l'aumento dei disagi sociali (bullismo, omicidi, detenzioni ecc.), i problemi di salute (uso di droghe, mortalità infantile, obesità) e i disagi mentali. Contemporaneamente diminuiscono benessere, fiducia tra i cittadini, capitale umano e speranza di vita. Le ricerche di Wilkinson e Pickett mostrano che «i Paesi più disuguali – e non quelli meno ricchi – risultano avere i peggiori indicatori della qualità della vita» (p. 22).

La povertà assoluta e le sue nuove caratteristiche

Più significativa, purtroppo, è la povertà assoluta, che viene misurata in vari modi, ad esempio in termini di rischio o di deprivazione, ma anche partendo dai dati sui consumi delle famiglie, che servono per calcolare anche la povertà relativa. Vengono considerate povere in termini relativi le famiglie che hanno possibilità economiche inferiori rispetto alla media nazionale. Viene compresa in questa categoria una famiglia di due persone che non può sostenere la spesa media mensile per una persona (per famiglie più numerose si fanno calcoli differenti, che garantiscano l'equivalenza). Rientrano invece nella categoria dei poveri assoluti coloro che non arrivano alla spesa mensile necessaria per acquistare un paniere di beni e servizi che nel contesto italiano è considerato essenziale per uno *standard* di vita accettabile.

Si stima che le famiglie povere in termini relativi siano oltre tre milioni, mentre quelle in povertà assoluta sono quasi la metà: circa 1,7 milioni. Il profilo dei poveri assoluti si avvicina a quello che papa Francesco ebbe a descrivere, identificandoli con «quanti vivono in una condizione non degna della persona umana: privati dei diritti fondamentali e dei beni di prima necessità quali il cibo, l'acqua, le condizioni igieniche, il lavoro, la possibilità di sviluppo e di crescita culturale»².

Si calcola che in Italia anche il numero dei poveri assoluti continui attualmente ad aumentare. Dal 2016 al 2017 le persone che non riescono a raggiungere uno *standard* di vita dignitoso sono passate da 4.700.000 a 5.058.000. Dall'inizio della crisi a oggi il numero dei poveri assoluti è aumentato del 182%. In valore assoluto, nelle regioni del Sud e nelle Isole si concentra quasi la metà dei poveri dell'Italia, cioè il 46,6%. Unico segnale positivo è che oggi la crescita della povertà è diminuita, ossia che «con la ripresa dell'economia la povertà continua a salire, ma a un passo più lento di quello registrato negli anni peggiori della crisi» (p. 27).

La crisi del 2008 – la più grave dopo quella del 1929 – ha modificato anche le caratteristiche della povertà, che una volta si riscontrava solo in certe condizioni o categorie: disoccupati, famiglie numerose, anziani e residenti nel Mezzogiorno.

2. Citato in CARITAS ITALIANA, *Il bilancio della crisi. Le politiche contro la povertà in Italia*, Rapporto 2014.

Oggi la prima novità è, come abbiamo detto, che a essere poveri sono i giovani. Da circa cinque anni l'incidenza della povertà aumenta con il diminuire dell'età. Questo tipo di povertà è uno dei pericoli più insidiosi del nostro tempo, ma decisamente trascurato dall'attenzione politica e mediatica. «Essa può essere considerata come la più iniqua delle disuguaglianze, in primo luogo perché incolpevole, ma anche per i suoi effetti a lungo termine difficili da contrastare» (p. 28). Tra i più giovani, infatti, le ristrettezze e le privazioni, sia di ordine materiale (pasti adeguati, acquisto di libri, accesso a vacanze e ad attività ricreative ecc.) sia di ordine educativo, generano ripercussioni che influiscono sull'intero ciclo di vita.

La seconda novità, rispetto al passato, come è ben noto anche dalle notizie quotidiane, riguarda la cittadinanza. La povertà assoluta è sotto la media per le famiglie di soli italiani (5,1%), anche se con un leggero aumento, mentre si attesta su livelli molto elevati tra i nuclei con soli componenti stranieri (29,2%). Tra i nostri connazionali, risulta povera una famiglia su venti, tra gli stranieri quasi una su tre.

Il primo dato strutturale riguarda il reddito e l'occupazione. I lavoratori stranieri si collocano nelle basse fasce della stratificazione occupazionale, perché il nostro Paese attrae mediamente migranti meno qualificati rispetto a ciò che accade in altri Stati. Inoltre, i nuclei familiari degli immigrati sono in media più ampi di quelli italiani, e questo incide pesantemente sui bilanci familiari. Del resto, anche le famiglie numerose italiane sono più vulnerabili e mediamente povere. Infine, le persone prive di cittadinanza italiana, disponendo di redditi più bassi, trovano maggiori difficoltà per acquistare un'abitazione. Dovendo quindi concentrarsi sugli affitti, esse spesso pagano di più per case più piccole e di minore qualità.

Una forma di lotta alla povertà: il Reddito di Inclusione

La seconda metà del *Rapporto* è dedicata a un aspetto della lotta contro la povertà in Italia, e cioè l'istituzione del Reddito di Inclusione (Rei) da parte del Governo precedente. Ne indichiamo solo alcuni elementi e dati, perché tutto dipenderà da come il Governo attuale vorrà intervenire con nuovi progetti legislativi e come potrà effettivamente attuarli. Una delle possibilità è di riprendere il Rei, magari migliorandolo o potenziandolo, oppure avviarsi verso soluzioni diverse.

Il percorso di attuazione del Rei è iniziato il 1° dicembre 2017. Fino al giugno 2018 ha ricevuto questa forma di sussidio il 60% degli aventi diritto, cioè poco più di un milione su 1,7 milioni calcolati come totale. La Caritas valuta questa percentuale come significativa, trattandosi di una misura ancora «giovane», e ritiene il risultato complessivo soddisfacente per indicarne l'attecchimento sul territorio. L'unico criterio per ricevere il Rei è la grave povertà, mentre sono stati eliminati i criteri familiari. Il numero degli aventi diritto si è poi esteso a circa 2,5 milioni di persone, cioè la metà dei circa 5 milioni di poveri assoluti di cui abbiamo parlato.

Si tratta ora di estendere il diritto all'altra metà di poveri non ancora raggiunti dal provvedimento. In realtà, secondo la Caritas, il diritto al Rei non viene assicurato in tutte le regioni del Paese in modo corrispondente alla presenza della povertà assoluta. In Italia il 44% delle famiglie in povertà assoluta avrebbe diritto al Rei. Nel Centro e nel Sud la percentuale si colloca tra il 50 e il 54% dei nuclei indigenti presenti, mentre nel Nord è tra il 31 e il 33%.

L'importo medio del Rei è oggi pari a 206 euro mensili, cioè una somma ancora lontana da quanto consentirebbe di uscire dalla povertà assoluta, colmando la distanza tra il reddito disponibile delle famiglie e la soglia di povertà assoluta. In cifre, si tratta di salire in media dagli attuali 206 euro mensili a 396, cioè si tratta di passare, per una famiglia formata da una persona sola, da 150 a 316 euro e, per un nucleo familiare di quattro persone, da 263 a 454 euro. Finora si sono incontrate difficoltà nel realizzare le infrastrutture necessarie. Non è neppure chiaro quale sarà l'impegno del Governo nel campo cruciale del monitoraggio. Mentre si è verificato un investimento rilevante per le infrastrutture destinate ai servizi sociali dei Comuni, non è avvenuto lo stesso per i Centri per l'impiego.

Il *Rapporto* dà un giudizio positivo sul Rei e sulle idee che lo ispirano, ed esprime l'auspicio che esso venga migliorato e rafforzato nel suo impianto essenziale, per non ricominciare sulla base di linee troppo diverse e ancora da inventare e impostare. Lo stesso Reddito di cittadinanza, di cui attualmente si parla, potrebbe avvalersi dell'esperienza del Rei per concretizzare con maggiore incisività l'indispensabile lotta contro la povertà.

A DIECI ANNI DAL CROLLO DI «LEHMAN BROTHERS»

Fernando de la Iglesia Viguiristi S.I.

Introduzione

Nell'autunno del 2008 uno *tsunami* ha devastato la finanza mondiale trascinando con sé istituzioni bancarie centenarie e provocando panico nei principali mercati monetari. In meno di un mese, le azioni quotate a Wall Street avevano perso un terzo del loro valore e, di conseguenza, è andato in fumo qualche trilione di dollari.

Nel settembre 2008, Ben Bernanke, presidente della *Federal Reserve* (Fed), la Banca centrale degli Stati Uniti, e gran conoscitore dell'epoca della Grande Depressione, arrivò ad affermare, durante la presentazione ai leader del Congresso Usa del suo *Troubled Asset Relief Program* (Tarp): «Senza queste misure potremmo non avere un'economia lunedì prossimo».

Fu un'esagerazione? Il fatto è che il mondo era appena entrato nella recessione più profonda dalla fine della Seconda guerra mondiale. In più, il crollo dell'economia fu tanto forte da far ricordare proprio la triste esperienza della Grande Depressione.

L'origine di questa crisi economica è stata ancora una volta, come negli anni Trenta, nella finanza. Ha avuto inizio con lo *shock* del settore immobiliare nell'estate del 2007 negli Stati Uniti. Più precisamente, è partita nel mercato delle ipoteche ad alto rischio (i cosiddetti «mutui *subprime*»). Nel 2006 questo genere di crediti ipotecari, con poca probabilità di essere riscossi, costituivano solo il 20% di tutti i prestiti immobiliari.

Incredibilmente, le difficoltà di questo specifico settore, che non era il più grande nel sistema finanziario statunitense, hanno scosso i mercati finanziari di tutto il mondo. Il terremoto finanziario si

è trasmesso all'economia reale degli Stati Uniti, e da lì al resto del pianeta.

I dati sono ben noti. La produzione mondiale nel 2009 è crollata, per la prima volta dopo decenni. L'economia statunitense e le economie dei Paesi sviluppati e sottosviluppati hanno subito dolorose recessioni. Il tasso di disoccupazione è arrivato fino al 9,6% negli Usa, e ha raggiunto il 25% in Spagna. Soltanto le economie emergenti, almeno inizialmente, sembravano nelle condizioni di potersi arrestare proprio sul margine prima dell'ecatombe.

Come è potuto accadere tutto questo? Da che cosa ha avuto origine? Come è potuto verificarsi un disastro di tali dimensioni in un mondo tanto sofisticato? Forse vale la pena riflettere sul fatto che siamo nella prima grande crisi sperimentata dal nostro mondo in un'era di crescente globalizzazione, e che, senza quest'ultimo elemento di contesto, la recessione non sarebbe stata né tanto profonda né tanto estesa. Qualcosa non ha funzionato nel nostro villaggio globale.

Una voce autorevole può aiutarci a comprendere il perché di questo disastro. Michel Camdessus, già direttore esecutivo del Fondo monetario internazionale (Fmi), in una conferenza agli imprenditori baschi¹, ha affermato che per comprendere questa crisi è utile ricordare come erano organizzate le comunità dei nostri avi: un consiglio formato da uomini di buona reputazione decideva le regole della vita collettiva, e un gendarme le faceva rispettare. C'era accordo quando ciascuno compiva il proprio dovere. Poi tutto è cambiato.

Il punto – ricordava l'ex direttore del Fmi – era che gli attori nella sfera finanziaria svolgevano il loro compito in un mondo che ormai aveva perso l'orientamento e le sue norme. In un mercato finanziario aperto, senza regole, senza controllo e senza supervisione, il Fmi non poteva vigilare sulla finanza. Oltretutto, vi fu un ulteriore fattore scatenante: la mancanza della più elementare etica. Secondo Camdessus, la crisi dei mutui mette in luce gravi

1. M. CAMDESSUS, «Aspectos financieros de la crisis: cómo superarla» in *XX Encuentro empresarial* (https://issuu.com/elkargi/docs/elkargi__s.g.r._-__xx_encuentro_empresarial), San Sebastián, 25 marzo 2009.

comportamenti immorali, uniti a errori tecnici. È contrario all'etica concedere prestiti a persone non solventi, come lo è anche vendere strumenti finanziari che incorporano questi crediti senza esplicitarne la natura e, cosa ancora più grave, non informare il pubblico che li acquista dei rischi che corre.

Le agenzie di *rating* (le agenzie che valutano il merito creditizio) hanno fallito ripetutamente nel loro lavoro di stima del rischio. La frenesia dei *trader* e la ricerca compulsiva dei profitti più alti massimizzandoli nel breve periodo, non avevano limiti. Per di più, il loro sistema retributivo era uno scandalo in piena regola, con remunerazioni del tutto sproporzionate e incentivi che sfidavano la più elementare deontologia professionale. Si è trattato, dunque, di una crisi finanziaria che si è trasmessa all'economia reale, originando licenziamenti e tagli ovunque; ma soprattutto, come ha sottolineato Michel Camdessus, essa è stata il risultato di un disastro etico.

Un anno prima della sua morte, avvenuta il 13 dicembre 2009, Paul Samuelson pubblicò un articolo dal titolo suggestivo «Gli errori liberisti»². Certamente il suo contenuto non ha deluso. L'economista inizia dicendo che fu il *New Deal* di Franklin Roosevelt a restituire la vita al capitalismo – lo ricorda proprio subito dopo il crollo della finanza mondiale –, e aggiunge che non dobbiamo dimenticare che «i sistemi di mercato non regolamentati finiscono per distruggere se stessi». A suo avviso, mille anni di storia testimoniano quanto siano indispensabili i sistemi di mercato. Tuttavia, prima ancora dei sistemi, prima dell'inevitabile esistenza di una legge dell'offerta e della domanda, ci sono due posizioni politiche estreme: quella marxista e quella ultraliberale, alle quali si aggiunge quella «intermedia» di Roosevelt, Truman, Kennedy e Clinton.

Cos'è che ha causato il suicidio del capitalismo di Wall Street? Alla base di questa crisi finanziaria, la peggiore da un secolo a questa parte, troviamo il capitalismo libertario del *laissez-faire* predicato

2. P. A. SAMUELSON, «I sette errori dei liberisti senza regole», in *Corriere della Sera* (https://www.corriere.it/economia/08_ottobre_20/samuelson_errori_liberisti_86105a88-9e6d-11dd-b7ca-00144f02aabc.shtml), 20 ottobre 2008.

da Milton Friedman e Friedrich Hayek. E Samuel conclude dicendo che se si fosse seguita la linea intermedia, si sarebbero evitati la crisi e i fallimenti conseguenti.

Il dato indiscusso è che la crisi globale, iniziata nel 2008, porta l'etichetta *made in Usa*. Si potrebbe, però, aggiungere un altro elemento: il ruolo cruciale della crescente integrazione economica, che porta l'etichetta *made in the globalization system*. Come detto, senza il fattore «globalizzazione» il disastro dei mutui ipotecari americani non avrebbe arrecato tanto danno in tutto il pianeta.

Il «boom» delle ipoteche senza garanzia negli Usa

Per comprendere l'origine della crisi dobbiamo analizzare la situazione del mercato immobiliare negli Stati Uniti tra il 2000 e il 2006, quando, per la seconda volta nella storia recente, i prezzi degli immobili sono cresciuti a dismisura. La prima volta era avvenuto dopo la fine della Seconda guerra mondiale, ma si trattò di un aumento modesto, se confrontato con quello che si è avuto nella prima decade del XXI secolo. È curioso, invece, osservare che nello stesso periodo i costi di costruzione non sono aumentati, né la popolazione mostrava una tendenza ad aumentare la domanda di immobili, ma i loro prezzi continuavano a crescere. Questa «bolla» ha avuto poi, come tutto nella vita, una fine naturale: tra il 2006 e il 2009 i prezzi delle abitazioni sono scesi in media del 30%.

C'è da chiedersi come questa prevedibile e, alla lunga, inevitabile caduta dei prezzi abbia potuto scatenare una recessione così profonda nel mondo intero. Va considerata la situazione precedente alla crisi, un mondo nel quale si proclamava con decisione che i prezzi degli immobili non potevano scendere. Questa euforia smisurata e, soprattutto, irrazionale ha avuto conseguenze negative. Perché questa euforia? Inizialmente c'era stato un lungo periodo in cui tassi di interesse molto bassi avevano invogliato molte persone a indebitarsi per comprare una casa. Tutti credevano che l'aumento dei prezzi sarebbe continuato all'infinito.

L'ingegneria finanziaria al servizio del mercato immobiliare

In questo clima di ottimismo, le banche hanno cambiato le procedure previste per approvare la concessione di crediti finanziari. Sono diventate meno esigenti e hanno concesso prestiti a famiglie che difficilmente avrebbero potuto soddisfare le obbligazioni contratte. Si tratta dei cosiddetti «clienti *subprime*». Perché le banche hanno attuato questa politica, assumendo un tale rischio? La risposta è che esse non avrebbero operato in questo modo se non ci fosse stata la possibilità di usare certi strumenti, detti di «finanza creativa». Sono stati creati titoli finanziari composti da un gran numero di prestiti *subprime*, mescolati convenientemente con altri più affidabili e, quindi, vendibili agli occhi degli investitori. Realizzata l'operazione, l'investitore – in molti casi un'istituzione bancaria – possedeva un titolo composto da molti crediti ipotecari di cui non poteva verificare la qualità. A questo punto sono entrate in scena le agenzie di *rating*, con un intervento tanto necessario quanto decisivo.

Ma neppure queste agenzie sono state in grado di rintracciare e verificare la solvibilità di ogni credito, cosicché tutto è stato semplificato, e l'affidabilità creditizia accordata non corrispondeva alla realtà. In questo modo si è instaurato un sistema nel quale si riceveva un *rating* di alta affidabilità senza aver passato il benché minimo controllo di qualità e senza aver fornito prove esaurienti.

Non appena i prezzi degli immobili cominciarono a calare, molti nuclei familiari si accorsero che i conti non tornavano. Di conseguenza, il debito con la banca era più alto del valore stesso delle loro case. L'economista Martin Feldstein ha calcolato che nell'autunno 2008 erano in corso 12 milioni di crediti ipotecari nei quali il debito superava il valore di mercato della proprietà.

La conseguenza è stata duplice. La prima, tragica, è stata lo sfratto: la proprietà dell'immobile veniva acquisita dalla banca. La seconda è stata che la banca, ora proprietaria dell'immobile ipotecato, constatava che quest'ultimo valeva meno del credito concesso e registrava così una perdita.

Quando la bolla immobiliare è esplosa, non lo ha fatto in modo graduale; non c'è stata una stabilizzazione dolce (*soft landing*) dell'attività creditizia e dei prezzi, bensì una correzione brusca: la

bolla è «scoppiata». L'illusione di un continuo aumento del prezzo degli immobili è svanita. La festa dei prestiti, che permetteva a tanti compratori di realizzare il sogno americano di essere proprietari delle loro case, portava adesso con sé le stesse conseguenze di una terribile sbronza. I tassi d'interesse a livello bassissimo avevano fatto sì che i prezzi delle case aumentassero in modo spropositato. Ora invece erano gli interessi ad aumentare, mentre i prezzi diminuivano: la casa non era più sufficiente come garanzia.

Nella sola California, nel 2006 il 70% delle case acquistate era sostenuto da prestiti *subprime*. Concessi all'inizio, nei primi due o tre anni, a un buon tasso di interesse, venivano però adeguati al mercato, e molte famiglie, intrappolate, non hanno potuto far fronte ai propri obblighi: due milioni di esse hanno perso così la propria casa.

Anche le banche, però, hanno visto che i loro attivi perdevano valore. All'inizio non riuscivano a crederlo possibile, ma i bilanci poi lo hanno reso evidente. Le banche avevano riscosso ottime commissioni nella precedente gestione dei finanziamenti. Inoltre, si erano lanciate a mettere sul mercato i propri crediti, evitando così di tenere le posizioni più pericolose del loro pacchetto clienti. Nella fase in cui i prezzi degli immobili aumentavano, tutti vedevano in questo un'opportunità. L'esca fu irresistibile: qualcuno l'ha definita una «seducente farfalla colorata».

Il premio Nobel per l'economia 2008, Paul Krugman, ha sottolineato che quelli che le banche mettevano sul mercato erano sofisticati prodotti di credito offerti a clienti poco sofisticati. In questa sorta di *far west* – così alcuni hanno descritto la situazione –, la metà dei prestiti non veniva adeguatamente controllata.

Nei primi mesi del 2007, con il drastico mutamento del panorama, le difficoltà per mantenere gli obblighi con le banche hanno costretto molti a vendere le proprie case da poco acquistate. Pochi, però, hanno potuto vendere a buon prezzo: erano in troppi ad avere fretta. A febbraio, il gigante bancario britannico HSBC ha annunciato le sue previsioni di riduzione dei profitti in Usa a causa dei mutui *subprime*. Un mese dopo è fallito il fondo immobiliare *New Century*. Nel frattempo Ben Bernanke, che era subentrato ad Alain Greenspan a capo della Fed, tentava di tranquillizzare i mercati.

Poi è scoppiata la bomba a orologeria composta dalla concessione di tantissime ipoteche ad alto rischio, dalla loro astuta quotazione in Borsa, dall'assenza di regolamentazione e dalla mancanza di trasparenza. Così si è consumata la rottura di un complesso sistema finanziario con prestiti accumulati.

L'idea di trasformare quelle attività in complicati prodotti finanziari sembra che sia stata del finanziere Michael Milken. Di per sé, questo a molti apparve anche una cosa ragionevole. Se un investitore possiede un pacchetto di «titoli spazzatura» diversificato, ha un *cash flow* («flusso di cassa») più sicuro che se possiede solo «titoli spazzatura». D'altra parte, se mettiamo i «titoli spazzatura» insieme ad altri titoli, è più facile ottenere la certificazione necessaria dalle agenzie di *rating* per venderli; e se a ciò aggiungiamo la creazione di società *ad hoc* esterne, con il solo scopo di realizzare quelle operazioni, come i *conduits* (detti anche *special purpose entity*) e i *Siv* (*Structured investment vehicle*), il gioco è fatto.

L'«effetto leva» delle banche

Tutto questo può spiegare il collasso del sistema finanziario? Vi fu anche qualche altro elemento? Sì, ci fu un altro fattore che fece da detonatore: l'«effetto leva». I prestiti che una banca concede fanno parte, logicamente, del suo attivo di bilancio: sono suoi crediti. D'altra parte, sono frutto del denaro che la banca ha preso in prestito dai depositanti, contraendo però con loro un'obbligazione, e dal capitale dei suoi azionisti.

Se un istituto finanziario concede 100 per prestiti, dei quali 80 finanziati dai depositi (obbligazioni) e 20 dal capitale, il suo coefficiente di leva è $100/20=5$. Se però un'altra banca sceglie di rischiare meno capitale, e questi 100 per prestiti li finanzia per 95 con i soldi dei suoi depositanti e solo 5 con il capitale, la sua leva sarà maggiore: $100/5=20$. Se tutto va bene e si ottengono rendimenti del 10% sui prestiti, i proprietari della banca con la leva più alta avranno un rendimento sul capitale di 10 rispetto ai 5 investiti, ossia del 200%. Invece, la banca che ha usato più capitale, quindi con una leva più

bassa, logicamente otterrà un rendimento minore: di 10 contro 20, ossia del 50%.

Ma cosa succede quando si verifica una perdita sui prestiti? Se i prezzi degli immobili scendono, come è accaduto in quell'occasione, i crediti perdono valore: ad esempio, di un 20%. La banca che ha finanziato i prestiti con 20 di capitale ha la capacità di assorbire le perdite; attraversa delle difficoltà, ma non fallisce. Un'altra banca, invece, che ha usato una leva maggiore, va in rovina. Riassumendo, un coefficiente di leva alto è rischioso: se crolla rovinosamente il valore degli attivi, gli istituti bancari con leva alta possono diventare insolventi.

Come abbiamo detto, dopo un lungo periodo roseo lo scenario mutò, e quei rendimenti colossali svanirono. Molte banche si trovarono senza capitale sufficiente per ammortizzare le perdite, e quindi fallirono. Che falliscano le banche, si sa, è estremamente grave. Senza banche non c'è credito, e senza credito restano senza ossigeno il commercio, il consumo e gli investimenti: le nostre economie si basano sulla possibilità di comprare oggi e di pagare domani.

Perché non si intervenne, ponendo un limite all'effetto leva? Qui va ricordato che l'amministrazione del presidente Bush, come altre, caldeggiava il «sogno americano», e cioè che i suoi cittadini potessero possedere le proprie case; e a tal fine cercò di creare le condizioni che rendessero conveniente per le banche investire nel finanziamento degli immobili personali. Ma in una situazione di regolamentazione ridotta o assente, la conseguenza fu che il mercato finanziario cominciò ad assomigliare sempre più a una piramide capovolta, con un enorme volume di investimenti rischiosi appoggiati su una base di capitale piccolissima.

La propagazione della crisi

Una volta crollato il valore degli attivi, gli istituti finanziari sopravvissuti senza fallire si sono trovati in una condizione di grande debolezza. Per rinforzarsi, erano obbligati a trovare nuovi soci, al fine di aumentare così il proprio capitale – cosa quasi impossibile in un quadro di quel genere –, oppure a ridurre la propria attività creditizia. Questa opzione, più semplice, comportava, in

pratica, di non concedere prestiti da quel momento in poi e di non rinnovare quelli che potevano essere estinti. Nel frattempo, avendo urgente bisogno di liquidità, gli istituti finanziari sono stati costretti a vendere in Borsa i propri attivi al prezzo migliore che riuscivano a ottenere.

È stato così che la crisi finanziaria ha colpito l'economia reale. Il congelamento del credito ha soffocato gli investimenti, la Borsa è andata in caduta libera, il costo degli immobili ha divorato il patrimonio delle famiglie, e i consumi sono crollati. È così che i bilanci delle banche sono stati il canale principale di propagazione della crisi finanziaria all'economia reale.

Messa al tappeto l'economia nordamericana a causa di una successiva crisi finanziaria che vi si era manifestata, e dato il suo ruolo fondamentale nei mercati mondiali, tutto il mondo sviluppato è stato colpito dalla crisi. Ma il contagio non è avvenuto soltanto per questa via. La globalizzazione finanziaria ha fatto il resto: ha trasmesso l'infezione alla Banca europea, anch'essa ormai piena di titoli tossici in attivo.

Vale la pena sottolineare che all'origine di questi problemi c'è stato il cambiamento di modello della banca commerciale statunitense: essa non accettava più depositi per concedere prestiti che si reggevano sui suoi bilanci, ma adesso le banche di investimenti, nuovi intermediari fra banche commerciali e investitori, creavano derivati finanziari. Questo permetteva agli enti finanziari tradizionali di suddividere e raggruppare i propri attivi, soprattutto ipoteche, e di rivenderli come obbligazioni. Tale modello – noto come «creare e distribuire» – ha avuto in Alan Greenspan il suo principale promotore. Si è compreso che moltiplicando il credito si poteva conseguire un'allocazione ottimale del capitale, che avrebbe promosso la crescita economica. La libera mobilità del capitale ha consentito che questi derivati finanziari fossero offerti e comprati in tutto il mondo. Nel 2009 il loro valore era di circa 390 miliardi di euro.

Nel febbraio e marzo del 2008 la nazionalizzazione della banca commerciale britannica *Northern Rock* e il prestito di emergenza concesso dalla Fed alla banca d'investimento statunitense *Bear Stearns* hanno fatto scattare l'allarme. La crisi che si avvicinava non

era soltanto una recessione come tante altre. Questi istituti furono i primi a essere salvati. Con tali interventi difensivi si cercò di evitare che si producesse il collasso dell'intero sistema finanziario e che il panico conseguente avesse il sopravvento.

Il male, però, si è manifestato in tutta la sua durezza con il fallimento di *Lehman Brothers*. Permettere che essa arrivasse alla bancarotta è stato forse l'errore più grave. Il Tesoro e la Fed ritennero di non dover intervenire, orientati dalla loro visione promercato. Pensarono che non spettava a loro soccorrere tutte le istituzioni finanziarie con dei problemi, e quindi, o non valutarono tutte le possibili ripercussioni, o semplicemente non ricevettero informazioni sufficienti. Con la scomparsa dallo scenario di un attore di tale rilevanza, tutto cambiò. Le perdite per i suoi creditori furono immense, e il mercato monetario nordamericano si congelò in breve tempo.

Il panico che si è sviluppato presupponeva una crisi sistemica. I due colossi ipotecari *Fannie Mae* e *Freddie Mac* furono riscattati. *American International Group*, la principale agenzia assicuratrice statunitense, venne anch'essa riscattata. *Merrill Lynch* fu acquistata dalla *Bank of America*. Con questi interventi la Fed ridefinì il proprio ruolo di prestatore di ultima istanza. Bush si vide obbligato a promuovere un intervento di soccorso del valore di 700 miliardi di dollari.

Il contagio, però, aveva raggiunto l'Europa, con bancarotte in Gran Bretagna, nel Benelux e in Germania. Paul Krugman affermò che vivevamo nel sistema finanziario con maggiore leva della storia e che per tale motivo le perdite di una banca indebolivano altre banche creditrici teoricamente sane. Così, tutti finirono per vendere i propri titoli a ribasso e congelarono il credito, come abbiamo visto. Un circolo vizioso e inarrestabile quasi su scala mondiale, che richiedeva un forte intervento pubblico.

Ai governi spettava a questo punto di entrare in gioco con gli strumenti disponibili: la politica monetaria e quella fiscale. Le banche centrali orientarono la propria politica monetaria all'abbassamento dei tassi d'interesse, riducendoli quasi a zero. I ministri dell'Economia e del Tesoro si incaricarono della politica fiscale e, per sostituire l'anemica domanda privata con la domanda pubblica,

fecero in modo che la spesa pubblica compensasse il minor consumo e investimento privato. Automaticamente il deficit esplose. La massiccia disoccupazione richiese una grande spesa a debito. Di pari passo, riducendosi le attività economiche, anche la riscossione fiscale ebbe gravi perdite.

Le conseguenze

La crisi finanziaria che ebbe inizio negli Usa influenzò tutte le economie avanzate. Due meccanismi la propagarono: 1) la già accennata globalizzazione finanziaria; 2) la contrazione della domanda statunitense, ossia la globalizzazione commerciale. I consumatori e le imprese nordamericane smisero di spendere e, di conseguenza, le loro importazioni tra luglio 2008 e febbraio 2009 si ridussero del 46%.

Dato che stiamo parlando del maggior importatore del mondo, questa enorme riduzione degli acquisti colpì duramente i suoi partner commerciali. Sul totale delle importazioni Usa, in quel momento il 17% proveniva dall'Ue, il 16% dalla Cina, un altro 16% dal Canada e il 10% dal Messico. I Paesi più dipendenti dalle esportazioni, come la Germania, furono quelli maggiormente colpiti. Nel 2007 e in buona parte del 2008 i Paesi in via di sviluppo furono meno colpiti dalla crisi rispetto ai Paesi sviluppati, perché i loro sistemi finanziari non avevano in attivo tanti titoli tossici come quelli del «primo mondo».

Nel 2009 il tasso di crescita della produzione mondiale, secondo il *World Economic Output Database*, pubblicato nel settembre del 2011, fu negativo: -2.9 %, cioè una recessione.

Poiché viviamo in un mondo diviso tra ricchi e poveri, è giusto esprimere in dati come questa crisi abbia colpito gli uni e gli altri. Innanzitutto, dobbiamo notare che la minore crescita abbassò il tasso di riduzione della povertà nella maggior parte dei Paesi in via di sviluppo e che, in molti di essi, il numero di poveri crebbe.

Per questo, già nel 2009 il *Rapporto sugli obiettivi del Millennio*, a partire dalle ultime valutazioni della Banca Mondiale, stimò che si era incrementato di 50 milioni di persone il numero di coloro che vivevano in estrema povertà, e prevedeva per il 2010 un aumento

del dato per ulteriori 64 milioni di persone. La crescente miseria si concretizzò in un numero maggiore di poveri, cosicché il loro numero nel 2009 superò per la prima volta il miliardo di persone. Jed Friedman e Norbert Schady, partendo dalle rilevazioni sulle famiglie, elaborarono per il 2009 un modello econometrico nel quale si prevedeva che sarebbero aumentate di una cifra fra 30.000 e 50.000 le morti dei bambini in Africa, «morti che non si sarebbero verificate, se la crisi delle ipoteche ad alto rischio iniziata negli Stati Uniti non avesse colpito l'Africa»³.

Una crisi impossibile da prevedere?

Il 5 novembre 2008, durante la sua visita alla *London School of Economics*, la regina Elisabetta II chiese agli studiosi di quella prestigiosa istituzione come si fosse potuta sviluppare una catastrofe di tali dimensioni senza che nessuno ne avesse avuto sentore⁴.

Alla fine del mandato di George Bush, nel gennaio del 2009, il vicepresidente nordamericano Dick Cheney concesse un'intervista alla *Associated Press* nella quale gli venne chiesta la stessa cosa: come è potuto accadere che nell'amministrazione uscente non ci sia stato nessuno sufficientemente lucido da dare l'allarme di fronte alla più grande crisi economica dalla Grande Depressione? Egli rispose: «Non c'è stato nessuno al mondo abbastanza sagace da immaginarselo. Non credo ci sia stato alcuno che l'abbia vista arrivare».

La verità è che in molti concordano con questa valutazione, e spesso si sente fare la stessa domanda retorica: «Chi se lo sarebbe immaginato?». Di fatto, Cheney suggerì che la crisi economica scatenata nel mondo a partire dal suo Paese era stata qualcosa di simile

3. J. FRIEDMAN - N. SCHADY, «How Many More Infants are Likely to Die in Africa as a Result of the Global Financial Crisis» (<https://elibrary.worldbank.org/doi/abs/10.1596/1813-9450-5023>), in *Policy Research Working Papers*, World Bank, agosto 2009.

4. Cfr D. N. CHORAFAS, *The Changing Role of Central Banks*, Cham (Switzerland), Springer, 2013, 15-36; cfr https://link.springer.com/chapter/10.1057/9781137332288_2

agli attentati dell'11 settembre del 2001, ossia una catastrofe quasi impossibile da prevedere⁵.

Ci fu tuttavia chi mise sull'avviso di ciò che andava montando. Prima che la crisi si scatenasse, Nouriel Roubini, il 7 settembre del 2006, si rivolse a un pubblico di economisti nientemeno che nella sede del Fmi, a Washington. Secondo lui, il rallentamento del mercato immobiliare sarebbe stato un fattore di recessione negli Stati Uniti l'anno successivo e causa di un brusco tracollo dell'economia a livello mondiale. Curiosamente, il bollettino del Fmi, che riporta la sintesi del suo intervento, lo fa soprannominando Roubini «dottor disastro», ma trasmette la sostanza delle sue parole: l'inevitabile e fatale scoppio della bolla immobiliare avrebbe scatenato una crisi in grado di far colare a picco i fondi e le banche di investimento e da cui non sarebbero stati immuni neppure i colossi finanziari⁶.

La valutazione etica del Congresso degli Stati Uniti

Il fatto che la causa della crisi vada ricercata negli Stati Uniti ci è di aiuto, dal momento che una delle caratteristiche della società statunitense è proprio la capacità di autocritica.

Prova ne è la Commissione d'inchiesta sulla crisi finanziaria, creata con il *Fraud Enforcement and Recovery Act* (Public Law 111-21) per «esaminare le cause dell'attuale crisi finanziaria ed economica negli Stati Uniti»⁷. Con questa inchiesta si cercò di fornire una spiegazione storica di ciò che aveva portato il sistema finanziario e l'economia degli Stati Uniti sull'orlo del precipizio, per aiutare i responsabili politici e la gente a capire gli eventi.

La Commissione presentò le seguenti conclusioni sulla base dei dati esaminati: 1) la crisi finanziaria si poteva evitare; 2) il fallimento generalizzato dei meccanismi di vigilanza e di regolamentazio-

5. Cfr A. TERKEL, «Cheney: No One Could Have Predicted The Financial Crisis, Just As No One Foresaw 9/11» (<https://thinkprogress.org/cheney-no-one-could-have-predicted-the-financial-crisis-just-as-no-one-foresaw-9-11-664c49473480>), in *Think Progress*, 9 gennaio 2009.

6. Cfr *Bollettino FMI*, vol. 35, n. 19, 23 ottobre 2006.

7. Cfr il Rapporto della *Financial Crisis Inquiry Commission* (FCIC), Washington DC, U.S. Government Printing Office, gennaio 2011 (in <https://fcic.law.stanford.edu/report>).

ne si sono rivelati devastanti per la stabilità dei mercati finanziari; 3) la crisi può essere attribuita anche a gravi lacune nel *management* e nella gestione del rischio da parte delle grandi aziende; 4) l'eccessivo indebitamento, la quantità ingente di investimenti ad alto rischio e una deplorabile mancanza di trasparenza hanno portato il sistema finanziario verso la crisi; 5) il governo non ha reagito adeguatamente, dando alcune risposte che nel documento vengono qualificate come «inconsistenti», e non ha fatto altro che aggiungere incertezza e alimentare il panico nei mercati; 6) il governo è responsabile per l'abbassamento della soglia di attenzione sui criteri di concessione dei mutui ipotecari e per la successiva cartolarizzazione dei crediti; 7) tra le concause della crisi va menzionata la presenza di strumenti derivati, come gli *over-the-counter*, a seguito della deregolamentazione in vigore dal 2000; 8) le agenzie di *rating* hanno la responsabilità per le opinioni espresse sulla qualità di determinati prodotti finanziari e di talune operazioni di investimento; 9) tra le cause della crisi devono essere incluse la mancanza di etica e la predominanza invece di valori distorti, che avrebbe finito per spazzare via la fiducia che i cittadini avevano riposto nella capacità di istituzioni e professionisti di diverso tipo di rendere conto con trasparenza del proprio operato.

Conclusion

In continuità con quanto è affermato nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (nn. 349, 350 e 369), il 17 maggio 2018 la Congregazione per la Dottrina della Fede e il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale hanno pubblicato il documento «“*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*”. Considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell'attuale sistema economico-finanziario», dove leggiamo: «L'esperienza degli ultimi decenni ha mostrato con evidenza, da una parte, quanto sia ingenua la fiducia in una presunta autosufficienza allocativa dei mercati, indipendente da qualunque etica, e dall'altra, l'impellente necessità di una loro adeguata regolazione, che coniughi nello stesso tempo libertà e tutela di tutti i soggetti che vi operano in regime di una sana e corretta interazione, specialmente dei più vulnerabili. In

questo senso, poteri politici e poteri economico-finanziari devono sempre rimanere distinti ed autonomi e nello stesso tempo essere finalizzati, al di là di ogni nociva contiguità, alla realizzazione di un bene che è tendenzialmente comune e non riservato solo a pochi e privilegiati soggetti. Tale regolazione è resa ancor più necessaria sia dalla constatazione che fra i principali motivi della recente crisi economica vi sono anche condotte immorali di esponenti del mondo finanziario, sia dal fatto che la dimensione ormai sovra-nazionale del sistema economico consente di aggirare facilmente le regole stabilite dai singoli Paesi. Inoltre, l'estrema volatilità e mobilità dei capitali impiegati nel mondo finanziario permette a chi ne dispone di operare agevolmente al di là di ogni norma che non sia quella di un profitto immediato, spesso ricattando da una posizione di forza anche il potere politico di turno [...]. Fra l'altro, laddove è stata praticata una massiva *deregulation* è risultato evidente che gli spazi di vuoto normativo e istituzionale rappresentano luoghi favorevoli non solo all'azzardo morale e alla malversazione ma anche al sorgere di esuberanze irrazionali dei mercati – a cui seguono dapprima bolle speculative e, poi, repentini e rovinosi crolli – e di crisi sistemiche»⁸. Al lettore il compito di giudicare.

8. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE - DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, «*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*». Considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell'attuale sistema economico-finanziario (in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180106_oeconomicae-et-pecuniariae_it.html), 18 maggio 2018, n. 21.

IL CRISTIANESIMO NELL'ASIA CENTRALE

La missione dei gesuiti in Kirghizistan

Vladimir Pachkov S.I.

Il cristianesimo sulla «Via della seta»

Sebbene il cristianesimo vi sia nato e fino alle conquiste arabe del VII secolo vi abbia avuto il suo fulcro, generalmente l'Asia viene considerata un continente caratterizzato religiosamente dall'islam, dal buddismo e dall'induismo. Solo pochi sanno che, anche dopo che i musulmani ne ebbero conquistato i luoghi di origine, il cristianesimo si diffuse in tutto il territorio compreso tra la Mesopotamia e il Pacifico attraverso l'intero continente eurasiatico. Nonostante ci siano testimonianze dell'esistenza della Chiesa greco-ortodossa in Asia centrale già nei primi secoli dopo Cristo, il merito principale della diffusione del cristianesimo appartiene alla Chiesa a lungo nota come «nestoriana», i cui adepti si definiscono «Chiesa apostolica d'Oriente» (o «Chiesa siriana»).

Questa è probabilmente la meno nota e certamente la più piccola delle Chiese cristiane, anche se risale alle comunità che fin dal I secolo esistevano in Mesopotamia, nell'impero dei Parti, che verrà sostituito dai Sasanidi nel III secolo. Non più tardi del V secolo, queste comunità si stabilirono nella regione a est del fiume Amu Darya. Nel VII secolo i missionari di questa Chiesa raggiunsero la Cina, dove all'epoca regnava la dinastia Tang. Nell'XI secolo vennero convertite diverse tribù turche e mongole, che nel XIII secolo fondarono anche l'Impero mongolo. Così la Chiesa apostolica d'Oriente si diffuse su un territorio più vasto di quello di qualsiasi altra Chiesa cristiana del tempo fino alle grandi scoperte del XV e XVI secolo¹.

1. Cfr Z. DINGJING - A. YAKUZ (eds), *Turkic Christians in Central Asia ad China (5th - 14th Centuries)* (www.academia.edu/7158958/_Turkic_Christians_

Alla Chiesa apostolica d'Oriente viene attribuito il titolo onorifico di «Chiesa missionaria di maggior successo del Medioevo». Il suo primo centro fu Ctesifonte e, dopo la fondazione del califfato abbaside, Baghdad. Grazie all'attività dei predicatori della Chiesa apostolica d'Oriente questa città, che era la capitale dell'impero musulmano, divenne anche il centro della missione cristiana, senza equivalenti nella storia del cristianesimo medievale.

La principale zona di missione di tale Chiesa fu l'Asia centrale, nei territori tra il fiume Amu Darya e il lago d'Aral a ovest, la sponda cinese del Pacifico a est, le montagne dell'Himalaya a sud, e la Siberia a nord. In questa immensa regione, con le sue montagne, i deserti, le steppe e le fertili valli dove un tempo i missionari annunciavano il Vangelo, ora ci sono la Cina, la Mongolia, il Kazakistan, l'Uzbekistan, il Kirghizistan e la regione siberiana della Russia. Il cristianesimo siriano fece il suo ingresso in queste terre già prima del III secolo.

Nei primi secoli, il cristianesimo fu diffuso dai rifugiati provenienti dall'impero persiano dei Sasanidi e, in modo sistematico, dai vescovi delle diocesi locali della Chiesa siriana. Di grande importanza per la missione fu il vescovo di Merv. Questa città (ora nel sud del Turkmenistan), centro culturale a sud dell'Amu Darya, fu il punto di partenza dei missionari cristiani al tempo dell'islam. Da qui, attraversando l'Amu Darya, il cristianesimo raggiunse il Maverranahr («la regione dietro il fiume», cioè oltre l'Amu Darya), i grandi centri commerciali di Bukhara e Samarcanda, fu annunciato alla popolazione locale (gli iraniani) e più tardi si diffuse anche tra il popolo turco. Quando, nell'VIII secolo, dopo la conquista dell'Impero persiano gli arabi musulmani raggiunsero la regione dell'Asia centrale, trovarono comunità cristiane sia nelle oasi sia nelle steppe a nord del fiume Syr Darya, che segna il confine con la grande steppa.

Il Medio Oriente cristiano passò sotto il dominio dei musulmani nel periodo di fulgore della Chiesa apostolica d'Oriente e della sua missione nell'Asia centrale. Era il tempo in cui a capo di questa Chiesa

c'era il *katholikos* Timoteo I (780-823), noto per le sue dispute alla corte del califfato abbaside. Egli promosse energicamente la causa della missione orientale. Risalgono alla sua epoca le prime informazioni riguardo ai monaci e ai vescovi che venivano mandati nell'Asia centrale per annunciare il Vangelo. Questi missionari seguirono la «Via della seta», lungo la quale i commercianti siriani e persiani trasportavano le merci da e per la Cina. Le grandi città commerciali, che erano già anche centri della Chiesa cristiana o che lo diventeranno in seguito (Bukhara, Samarcanda, Merv), si trovavano su questo percorso. Si può quindi supporre che i mercanti provenienti dalla Siria e dall'Iran siano stati i primi a diffondere il cristianesimo in tali città.

All'epoca del *katholikos* Timoteo I si verificò una conversione in massa dei turchi. Nel 792 egli scrisse una lettera agli eremiti del monastero di Mar Maron, nel nord della Siria, spiegando che il khan dei turchi, con quasi tutto il suo popolo, si era convertito al cristianesimo. Nella stessa lettera, il Patriarca parlava dell'esistenza di strutture ecclesiali in Cina, Turkestan e Tibet. Alcuni anni più tardi, in una lettera indirizzata all'amico Sergio, metropolita di Elam, Timoteo faceva riferimento alla consacrazione di un metropolita per i turchi.

Questa missione ha avuto una grande importanza per la diffusione del cristianesimo in tutta l'Asia centrale, e fino al XIII secolo molti popoli nomadi, turchi e mongoli, sono diventati cristiani. *Il libro della Torre (kitab al mijdal)*, scritto in arabo da un autore cristiano, Mari ibn Suleiman, racconta che 200.000 turchi divennero cristiani dopo che un santo aveva salvato il loro principe da una bufera di neve. Questo episodio, secondo un'altra cronaca siriana di Bar Hebraeus, avvenne nel 1009. La tribù era quella dei keraiti, che in seguito ebbero un ruolo importante nel regno dei mongoli.

Il cristianesimo nel Turkestan russo

Dopo il grande sviluppo nell'impero mongolo, per lungo tempo il cristianesimo scomparve tra le tribù turche, in particolare nell'Asia centrale, in seguito alla conversione di molti khan mongoli all'islam. Dopo il regno di Tamerlano (Timur lo zoppo) e fino al XIX secolo non si sentì più parlare di cristiani in queste terre, se non per gli sfor-

tunati prigionieri russi, rapiti dai nomadi al confine meridionale della Russia e venduti al mercato degli schiavi di Bukhara e Khiva, nell'odierno Kazakistan. Il regno russo cercò di fermare il commercio degli schiavi e di liberare gli ex prigionieri, ma, a causa delle notevoli distanze, non ottenne grandi risultati fino alla seconda metà del XIX secolo, quando il Turkestan occidentale divenne parte dell'Impero russo.

Non potendo fare qui una descrizione generale del cristianesimo in tutti i Paesi dell'Asia centrale², ci concentreremo sul Kirghizistan. Questo è fino a oggi uno dei Paesi più liberi, e quindi più vari, dell'Asia centrale, anche per gli aspetti religiosi. Vi si possono incontrare non soltanto musulmani, ma anche cristiani di diverse confessioni, baha'i, ebrei, e persino – cosa rara per l'attuale Asia centrale – buddisti di una scuola giapponese.

I primi cattolici – dopo quasi 6 secoli di assenza – arrivarono in Kirghizistan alla fine del XIX secolo. Erano coloni tedeschi che vivevano a Talas, regione montuosa nell'ovest del Paese, e polacchi al servizio dello zar (ufficiali, ingegneri, impiegati statali). Molti erano discendenti di coloro che il governo russo aveva bandito dal Turkestan in seguito alla repressione della rivolta polacca, ma tanti altri erano arrivati spontaneamente in cerca di una vita migliore in una regione dal clima più mite. Alla fine del XIX secolo, nella valle del Fergana, a Oš – una delle più grandi e antiche città, fondata 3.000 anni prima di Cristo, ora nella Repubblica del Kirghizistan – i cattolici erano il 15% di tutti gli abitanti europei. Non avevano però una propria parrocchia, e il sacerdote doveva venire da Tashkent, a quel tempo capitale dell'intero Turkestan russo. Nell'era sovietica, il numero dei cattolici aumentò in seguito alla repressione dei tedeschi e dei polacchi del Volga, provenienti dai territori posti sotto il controllo dell'Urss dopo il patto tra Hitler e Stalin. Ad essi aggiunsero i cattolici provenienti dai Paesi baltici e i coreani dell'Estremo Oriente.

Fino alla metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, la vita religiosa dei cattolici in Kirghizistan si svolse clandestinamente e senza sacerdoti, perché in quel periodo questi erano relegati nei gulag. Nel 1955 i cattolici tedeschi provarono per la prima volta a

2. Sulla storia del cristianesimo orientale, cfr W. BAUM - D. W. WINKLER, *The Church of the East. A Concise History*, London - New York, Routledge Curzon, 2003.

chiedere il riconoscimento della loro comunità in un villaggio kirghiso chiamato *Luksemburg*, ma invano. Pochi anni dopo arrivò un sacerdote lituano, Antanas Shiškėvičius, dopo essere stato liberato dalla prigionia. Egli iniziò l'attività pastorale, e nello stesso tempo cercò di ottenere il riconoscimento ufficiale per la comunità. Questi tentativi si conclusero però con il suo arresto e con la distruzione della cappella della comunità.

Annuncio e dialogo: la Chiesa nell'odierno Kirghizistan

Negli anni Ottanta i tedeschi cominciarono a lasciare il Paese. A poco a poco la parrocchia divenne internazionale, e la lingua della liturgia diventò il russo. Nel 1989 iniziò il suo servizio a Bishkek, capitale del Kirghizistan, il gesuita Nikolaus Messmer. Nel 1991 Bishkek entrò a far parte dell'Amministrazione apostolica istituita a Karaganda. Nel 1997 il Kirghizistan divenne una *missio sui iuris*, dipendente direttamente dalla Santa Sede. Nel 2006 il Papa istituì l'Amministrazione apostolica in Kirghizistan, e il primo vescovo della Chiesa cattolica nel Paese fu proprio mons. Nikolaus Messmer. Oggi l'amministratore apostolico della Chiesa cattolica in Kirghizistan è l'ex superiore della regione gesuita russa, p. Anthony Corcoran. Nel Paese ci sono 3 parrocchie: una a Bishkek; una a Talas, nell'ovest della regione; e una a Žalalabad, nel sud. Sono presenti anche diverse comunità più piccole³.

In Kirghizistan sono in corso due processi paralleli: 1) la cristianizzazione della parte settentrionale del Paese e di Bishkek (dove cresce l'influenza delle organizzazioni protestanti); 2) l'islamizzazione della regione meridionale. Secondo alcune stime, la popolazione sarebbe composta fino al 10% (o addirittura fino al 14%) di cristiani. Nel 2014, a Bishkek c'erano 74 comunità musulmane e 111 cristiane⁴.

3. Cfr www.kyrgyzstan-sj.org/de/news.php?news=76

4. Cfr V. V. PROSHAK - E. GRECHKO, *Challenges to Freedom in Post-Soviet Central Asian States* (https://missioneurasia.org/wp-content/uploads/2016/03/ME_CHALLENGES-TO-FREEDOM_03-08-2016_FULL.pdf), Mission Eurasia, marzo 2016.

L'islamizzazione del sud coinvolge soprattutto gli uzbeki, che nella stragrande maggioranza sono religiosi, ma si afferma anche tra il popolo kirghiso. Si nota una forte influenza del movimento Hizb ut-Tahrir. La tendenza all'islamizzazione non proviene solo dal basso, ma anche dall'alto. Ad esempio, sono state allestite sale di preghiera negli uffici e nelle università, dopo che questo era stato realizzato nella sede del Parlamento. Nello stesso tempo, dopo la «rivoluzione dei tulipani» del marzo 2005, la vecchia Costituzione è stata sospesa, e nella nuova non si parla più del carattere laico del Paese. Così è stata posta la premessa perché nella Costituzione venga riconosciuto il carattere islamico dello Stato⁵.

I cristiani giunti nella regione nel periodo successivo alla conquista del Kirghizistan da parte dell'Impero russo e nel periodo sovietico – compresi non soltanto i russi ortodossi e gli ucraini, ma anche i cattolici tedeschi e polacchi, i luterani tedeschi e piccoli gruppi di protestanti (battisti, mennoniti e altri) – cominciarono a lasciare il Paese dopo il crollo dell'Unione Sovietica, perché temevano una crescita del nazionalismo kirghiso e la successiva islamizzazione. Quelli che sono rimasti formano una piccola minoranza: sono circa 120.000, vale a dire il 2,4% dell'intera popolazione.

La presenza cristiana nell'Asia centrale è stata garantita dai russi, sia perché la Chiesa ortodossa è ancora la più grande comunità cristiana, sia perché nelle altre comunità cristiane (cattoliche e protestanti) il russo è la lingua più parlata. Questo può avere anche un risvolto negativo, perché i kirghisi o uzbeki locali che diventano cristiani vengono accusati dai loro parenti o compaesani di essere passati alla «religione russa» e di adorare il «dio russo». Anche i cristiani che non sono convertiti a volte si possono trovare davanti a discriminazioni sociali e religiose.

La Chiesa ortodossa anche nell'Asia centrale rimane principalmente limitata ai russi etnici, con alcune eccezioni.

Sono soprattutto i diversi gruppi di protestanti a recarsi nei Paesi musulmani. In alcune regioni essi possono diventare oggetto di

5. Cfr A. ALIKBEROV - A. C. SEIFERT, *Religion und Transformation in Zentralasien und Südkaukasus* (www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/rls_papers/RLS-Papers_Religion_Kaukasus.pdf), Rosa-Luxemburg-Stiftung, aprile 2014.

persecuzioni, o di limitazioni da parte dello Stato, mentre in altre vengono accolti calorosamente: dipende molto dai singoli Paesi. Turkmenistan e Uzbekistan cercano di impedire qualsiasi forma di proselitismo tra i musulmani. Molti battisti di origine tedesca hanno dovuto lasciare l'Uzbekistan, dove avevano vissuto per anni con le loro famiglie, perché veniva loro impedito di svolgere l'attività religiosa. Dopo che si sono trasferiti in Kirghizistan, hanno potuto continuare a fare i missionari, ma i convertiti della comunità uzbeca in Kirghizistan sono ostacolati da parte della popolazione locale, e quindi devono tenere sempre le loro riunioni in segreto.

I musulmani che si sono convertiti al cristianesimo sono trattati come apostati. Anche se fino a oggi l'ostilità musulmana verso di loro non è giunta a forme di violenza, la loro vita comunque è molto difficile. Ad esempio, un kirghiso, che veniva spesso nella nostra parrocchia di Žalalabad, si era convertito al cristianesimo in Russia, perché era convinto che Gesù lo aveva liberato dalla tossicodipendenza. Dopo essere tornato in Kirghizistan, era diventato pastore. Per alcuni anni ha potuto vivere da cristiano e da pastore anche nel sud del Paese. Ma con l'intensificarsi dell'islamizzazione, anche i rapporti con i vicini si sono deteriorati. Lui e i suoi bambini si sono ammalati di tubercolosi, e i vicini, per dargli il permesso di usare l'acqua dei loro pozzi, volevano che rinnegasse la fede cristiana. Lui non l'ha fatto, anche a costo di morire.

I cristiani, in particolare i convertiti, rischiano di subire persecuzioni. Questo vale anche per le persone del posto che vengono in chiesa per parlare, prendere una tazza di tè o imparare una lingua straniera. A volte esse devono farlo di nascosto, perché hanno paura di essere viste dai loro conoscenti. È capitato molto spesso che dei kirghisi che uscivano dalla parrocchia cattolica di Žalalabad fossero insultati pesantemente da giovani per la strada. Cinque moschee hanno presentato una petizione per chiedere il divieto di qualsiasi missione cristiana in Kirghizistan⁶.

6. Cfr S. PEYROUSE, «Christians in Central Asia», in *East-West Church Ministry Report* (www.eastwestreport.org/32-english/e-17-3/258-christians-in-central-asia).

Sebbene i cristiani incontrino spesso difficoltà nelle relazioni con i musulmani, ci sono però anche molti dati positivi. Tanti musulmani trattano i cristiani con grande rispetto, specialmente quando li vedono impegnati ad aiutare i bisognosi, indipendentemente dal loro credo religioso. L'aiuto ai poveri e l'opera educativa rappresentano due importanti benefici apportati dalle comunità cristiane. A Žalalabad i battisti hanno una scuola privata che è considerata una tra le migliori della città.

Molte Chiese cristiane e Ong di ispirazione cristiana svolgono un ruolo importante nel far progredire le condizioni di vita delle popolazioni locali. A Žalalabad alcune mamme con figli disabili hanno fondato un'associazione che cerca di migliorare le condizioni dei propri bambini. Così, grazie anche alla collaborazione dei gesuiti, sono giunti medici e fisioterapisti dai Paesi europei, in particolare dall'Austria. È stata anche costruita, vicino al lago Issyk-Kul, una casa dove le famiglie con bambini disabili possono andare in vacanza. Di esempi simili ce ne sono molti. Sembra proprio che questa sia la forma di testimonianza più efficace della fede cristiana nel Kirghizistan, sebbene in questo Paese, a differenza di molti altri Paesi musulmani, sia permesso l'annuncio del Vangelo.

La sfida che i cristiani devono affrontare oggi è rappresentata non tanto dal fatto che i governi, nella loro lotta contro la radicalizzazione religiosa, tengano sotto controllo anche la religione cristiana e limitino le pratiche religiose, ma dal rischio che, soprattutto in uno Stato relativamente democratico come il Kirghizistan, l'islamizzazione incalzante porti gli islamisti al potere⁷. Perciò è importante la semplice presenza dei cristiani accanto ai musulmani, soprattutto accanto ai giovani, che si rivelano molto aperti.

In Kirghizistan ci sono più opportunità che in altri Paesi per entrare in dialogo con i musulmani: anche con gli studenti turchi; con gli uiguri provenienti dal Turkestan orientale in Cina; con i kirghisi e con gli stessi uzbeki, molto più che in Russia, dove arrivano come lavoratori stranieri e vivono appartati nelle loro piccole comunità. Sono occasioni che non dovrebbero andare perdute.

7. Cfr A. CH. VAN GORDER, *Muslim-Christian Relations in Central Asia*, London, Routledge, 2008.

«LA RAGAZZA CON LA LEICA», DI HELENA JANECEK

Giovanni Arledler S.I.

Dopo la lettura del premio Strega 2017 (*Le otto montagne* di Paolo Cognetti, Einaudi, 2017), sulla scia dello studio sul romanzo di Matteo Nucci¹, entrato nella cinquina finale, non si poteva non guardare con curiosità alla vincitrice dello Strega 2018, Helena Janeczek, che ha ottenuto molti voti da una giuria sempre più popolare.

La lettura de *La ragazza con la Leica*², benché impegnativa – il libro è frutto di un’abilità narrativa che ammette tutti i suggerimenti e i lampi provenienti dalla ricerca, dalla memoria e dalla fantasia –, ci presenta la vita di Gerda Taro e dei suoi amici sia nelle somiglianze con l’esistenza di ognuno sia nell’inserimento nella storia degli ultimi 80 anni, che è stata in parte anche la storia dei lettori meno giovani.

Passione fotografica

Helena Janeczek nacque a Monaco di Baviera nel 1964 da una famiglia di ebrei di origine polacca, e prima è stata accolta dall’Italia dal 1983, poi l’ha scelta volontariamente, vivendo a Gallarate e lavorando a Milano. Dopo una raccolta di poesie in tedesco *Ins Freie: Gedichte* (1987), si è fatta sempre meglio conoscere grazie ai romanzi *Lezioni di tenebra* (1997), *Cibo* (2002) e *Le rondini di Montecassino* (2010), vincitore di molti premi. Nel primo e nell’ultimo romanzo, in particolare, la sua narrazione prende spunto da vicende che riguardano, in varie misure e sfaccettature, la sua storia personale e quella delle persone di cultura e religione ebraica, e questo intento costante la accomuna, inconsapevolmente, a grandi scrittori come Amos Oz³.

1. Cfr G. ARLEDLER, «L’epica di Matteo Nucci. Tra archetipi mitici e cronache dell’oggi», in *Civ. Catt.* 2017 II 490-498.

2. Cfr H. JANECEK, *La ragazza con la Leica*, Milano, Guanda, 2017.

3. Cfr G. ARLEDLER, «Una storia di amore e di tenebra», in *Civ. Catt.* 2018 III 318-321.

Imbattendosi nelle storie di un gruppo di giovani, che in un primo tempo si sono impraticchiti nell'uso della macchina fotografica e subito dopo si sono inventati o reinventati il mestiere del fotoreporter e del fotografo di guerra – alla stregua di quello che oggi viene definito *freelance* –, Helena ha constatato che molti di loro, pur non essendo praticanti, appartenevano a famiglie ebraiche originarie di alcuni Paesi dell'Est europeo. Essi avrebbero vissuto per un certo tempo in Germania durante l'avvento del nazismo, e poi avrebbero cercato fortuna a Parigi, prima che la Guerra civile spagnola e poi la Seconda guerra mondiale stroncassero le loro vite o li disperdessero in varie parti del mondo. Tra questi giovani, Gerta («Gerda») Pohorylle ha conquistato Helena.

Nata a Stoccarda nel 1910 da genitori ebrei, antinazista della prima ora, imprigionata per breve tempo dalla polizia, costretta a riparare in Francia, Gerda si accompagna ad un gruppo di amici che hanno più o meno la sua stessa età e storia e ne diviene un po' l'anima, dando esempio di come si possa vivere con leggerezza e nello stesso tempo avere idee molto chiare sulla società che si vorrebbe costruire. Iniziata con poca convinzione l'università, Gerda si mantiene con vari lavo-

retti finché nella vita sua e del suo gruppo non giunge Endre Ernő Friedmann (André, nel libro), di tre anni più giovane di lei e di origine ungherese, che le trasmette da subito la passione per la fotografia.

Gerda ha avuto più di un fidanzato, ma lega subito con André. La sua strabordante fantasia compie un inatteso *exploit*, inventando per lui un personaggio, il miliardario italo-americano Robert «Bob» Capa, fotografo a tutto tondo. La finzione fa guadagnare a «Capa» – pseudonimo che in un primo tempo riguarda sia Endre sia Gerda – qualche centinaio di dollari per alcuni scatti speciali, come quello che ritrae Léon Blum, politico francese.

Guerra civile spagnola

La conoscenza di Gerda con Endre Friedmann avviene tra il 1934 e il 1935. In breve tempo lei decide di lasciare l'università e di fare della fotografia la sua vita, benché per gli amici e per lo stesso Capa tutto ciò appaia come un'infatuazione passeggera. In un primo tempo non ha neanche una macchina fotografica; poi, quando Capa acquisterà una prestigiosa Reflex-Korelle, lascerà a lei la famosa Leica. Gerda nel frattempo ha scelto anche per sé un nome d'arte: Gerda Taro. Sono

anni che non fanno presagire niente di buono per chi è sfuggito al nazismo. Nel 1936 in Spagna scoppia la Guerra civile, che si trasforma in una sorta di resistenza internazionale al nazifascismo. Volontari di tutto il mondo si concentrano in Africa e poi a Barcellona, formando le Brigate Internazionali. Gerda e qualcun altro dei suoi amici sono irresistibilmente attratti da questi eventi. Robert Capa con riluttanza accetta che Gerda lo segua, ma chi conosce la tenacia della ragazza è convinto che nulla la fermerà.

Coppie, fotografie, coincidenze # 1

Il Prologo del romanzo *La ragazza con la Leica* si dipana a partire da quattro scatti fotografici di Gerda Taro e Robert Capa che risalgono ai giorni in cui le Brigate Internazionali si stanno formando ed esercitando a Barcellona. I primi due ritratti – uno di Gerda e uno di Robert (pp. 9 e 12) – riguardano una coppia di miliziani che sembrano affrontare la guerra come se stessero andando al loro viaggio di nozze; la terza foto (p. 13) ritrae un'operaia che sta leggendo una rivista di moda; la quarta (p. 16) riprende alcune partigiane che si apprestano a esercitarsi sulla spiaggia con fucili e pistole.

La Janeczek, in questa introduzione di 11 pagine scarse, ci offre un assaggio del contenuto del romanzo e della maniera e dello stile con il quale ci racconterà la storia. La coppia di miliziani è interpretata come se Gerda e Robert avessero voluto immortalare se stessi, con la loro gioia di vivere e un eventuale futuro insieme; le operaie di Barcellona sono ritratte in un momento di apparente spensieratezza: per molte di loro l'adunata di Barcellona e i primi episodi di guerra non sono che una parentesi, perché in seguito torneranno al loro lavoro quotidiano.

Memorie di Willy Chardack

Il romanzo di Helena Janeczek presenta uno schema assai preciso (Prologo, Memorie di W. Chardack, Memorie di R. Cerf, Memorie di G. Kuritzkes, Epilogo), una sorta di schema ABCB'A', che caratterizza alcune composizioni musicali, tra le quali si potrebbe collocare lo stesso Valzer sinfonico tipico della famiglia degli Strauss. Le parti B e B' sono piuttosto ampie e vedono protagonisti due dei più vecchi e intimi amici, succedutisi come fidanzati di Gerda. Insieme avevano preparato i primi esami all'università e si erano visti letteralmente accantonati dopo

l'arrivo inatteso di André Friedmann, *alias* Robert Capa. Pur sentendosi feriti dall'infedeltà di Gerda, non solo essi non avevano rotto con lei, ma erano rimasti in contatto tra loro anche a distanza di anni, sia per la profondità di quanto vissuto insieme sia per l'intensità dei legami che avevano tra loro e con gli altri amici.

Sebbene non si tratti di un'enorme quantità di persone, stupisce il numero di amici e parenti che va aumentando nel passaggio dei nostri giovani dalla Germania a Parigi e che si ritroverà quasi compatto ai funerali di Gerda agli inizi di agosto del 1937. Noi riusciremo a fare soltanto pochi nomi.

Tutto ha inizio da una telefonata che Willy Chardack, residente a Buffalo (Stato di New York, in America), riceve nell'estate del 1960 da Georg Kuritzkes, che si trova a Roma. Helena Janeczek ci lascia pian piano scoprire il peso e le implicazioni che tale telefonata comporta. Georg fa a Willy i complimenti per il lavoro di ricerca che porta avanti negli Stati Uniti, e mette in moto il flusso dei ricordi dell'amico, e anche i suoi, e questo diventerà ancora più evidente nella terza parte.

Come sappiamo, i ricordi non seguono un filo logico, per cui, come in un film onirico, viene di

volta in volta rievocato il loro periodo tedesco e quello francese: Gerda che si mantiene facendo la dattilografa; il funerale di Gerda con una folla enorme e i parenti di lei; Capa morto anche lui in guerra in Indocina nel 1954; la conoscenza di René Spitz, un allievo di Freud; un film del 1932, *Kuhle Wampe*; addirittura un Willy Brandt giovane; la strage di Guernica; Gerda che lascia Willy per Georg; e tante altre osservazioni, fatti e persone... È curioso che, pur avendo quasi tutti partecipato alla Seconda guerra mondiale, ne parlino pochissimo, come pure che parlino in modo essenziale delle loro attuali famiglie. La verità è che la loro vera vita se ne è sostanzialmente andata con la morte di Gerda.

Memorie di Ruth Cerf

Più breve delle altre, una sorta di garbato intermezzo, la seconda parte ci presenta un punto di vista femminile, quello di Ruth Cerf, la migliore amica di Gerda Taro.

Siamo nel 1938, un anno dopo la morte di Gerda. Ruth Cerf e Csiki Weisz, che erano stati i vice e gli assistenti di Gerda e Robert, continuano il loro lavoro, ovviamente non usurpandone il nome. Ruth ci racconta che lo pseudonimo di Robert Capa è nato da

un'assonanza con il cognome del regista italo-americano Frank Capra. Confessa che non si è mai riconosciuta nel ruolo di fotomodella che molti le attribuivano. Racconta alcuni particolari della relazione tra Gerda e Capa e risale anche a vicende di quando vivevano insieme in Germania. Ci dice che Gerda ha coltivato letture difficili, come John Dos Passos, e ha conosciuto Hemingway e Rafael Alberti. Descrive gli ultimi giorni di Gerda e la sua fine (che nella realtà è un incidente di guerra ancora più complesso) e il suo funerale; e poi... perché i ricordi non smettono mai di affiorare... film come *Capitan Blood*; immagini di alcuni amici come Csiki e Georg; la «storia» che Gerda e Capa si fossero sposati... Ah, era stata lei che li aveva fatti incontrare!

Memorie di Georg Kuritzkes

Con la terza parte ci troviamo a Roma, e perché possa verificarsi la famosa telefonata tra William Chardack e Georg Kuritzkes, dobbiamo per forza essere nel 1960. A Roma nel 1960 ebbero luogo le Olimpiadi, con alcuni momenti eccellenti, come la vittoria del maratoneta etiope Abebe Bikila, che correva a piedi nudi. A Roma, in quello stesso anno, vi furono fatti meno esaltanti,

come la carica della polizia a cavallo, a Porta San Paolo, nei confronti di dimostranti, uomini politici e sindacalisti. Georg è stato chiamato a Roma dal dottor Modrić, laureato a Trieste in ittologia, per lavorare alla Fao e, benché entrambi si interessino di risorse umane, allo stesso tempo non si disinteressano di avvenimenti dei quali si parla in tutto il mondo, come le vicende relative a Patrice Lumumba.

Georg si mette in contatto con Ruth Cerf per chiedere un recapito di Willy Chardack, e Ruth gli suggerisce di fare una telefonata piuttosto che scrivergli. Avvenuto finalmente il contatto, che Chardack gradisce, Georg mette a parte l'amico dei suoi studi sulla luminosità, che possono avere applicazioni nel campo della fotografia e della cinematografia, ma par di capire che vorrebbe – vorrebbero entrambi – parlare d'altro, e soprattutto del ricordo di Gerda Taro.

Georg la prende molto alla lontana. Oltre che al lavoro alla Fao, è interessato a collaborare con il regista Mario Bernardo a un cortometraggio per la televisione sulla «visione del colore». Mentre continuano ad affiorare ricordi – Kuritzkes è stato medico chirurgo in Spagna; ha partecipato alla lotta partigiana in Val Pusteria, dove ha conosciuto per caso Bernardo; nel

1936 si è incrociato con Gerda Taro a Napoli e a Capri; ha incontrato anche un altro degli amici fotografi, David «Chim» Seymour (ucciso poi da un cecchino in Egitto) –, Georg evoca per noi alcuni luoghi suggestivi della città di Roma, dall'Isola Tiberina a San Francesco a Ripa, dal quartiere del Pigneto ai vicini scorci dove sono state girate scene memorabili di *Roma città aperta*.

Helena Janeczek, che finora ci ha regalato con disinvoltura continue citazioni in tutte le lingue principali, e perfino in ungherese, può permettersi anche qualche espressione in romanesco.

Infine Georg Kuritzkes e Mario Bernardo si siedono in un bar, quasi per tirare il fiato, e questo momento sembra spingere Georg («Georges», come lo chiama Mario) a far luce dentro di sé. Dopo aver parlato del cortometraggio, della situazione attuale (siamo nel 1960) dell'Italia e della Germania, a Kuritzkes sfuggono, come in confessione, alcune confidenze: nel 1936, in Spagna, durante la guerra, ha incontrato, quasi per caso, l'ancora non famosissimo Robert Capa, che gli ha fatto scegliere, per ricordo, alcuni scatti che ritraevano Gerda anche in momenti di rara intimità. Mario Bernardo non può sapere e neanche può intuire le implicazioni

di questo fatto e chiede all'amico come gli sia balenato in mente il ricordo di Robert Capa. Georg risponde semplicemente: «Avevamo un'amica in comune, che è morta in Spagna. Oggi nessuno sa più chi era Gerda Taro...» (p. 292).

Coppie, fotografie, coincidenze # 2

Come abbiamo già detto, l'Epilogo è simmetrico al Prologo, ma le somiglianze si limitano al tentativo di scavare in alcune fotografie dei protagonisti. L'Epilogo, molto più sviluppato del Prologo, tenta l'impossibile impresa di dirci tutto quello che ci aspetteremmo ancora di sapere su Gerda e sui suoi amici, e forse riesce nell'intento di suggerirci almeno l'essenziale. In ogni caso ci affida in regalo alcune osservazioni e affermazioni importanti.

Le foto più significative sono quelle che vedono insieme Gerda e Robert (pp. 293 e 327), e sono scattate da Fred Stein – un altro degli amici della coppia – sulla terrazza del *Café du Dôme*, a Parigi, nell'aprile del 1936, quando Fred si era già fatto un nome come fotografo d'arte (vedi foto a p. 295) e Gerda era già in possesso del tesserino della stampa. L'interpretazione della prima foto si protrae nelle vicende di Fred Stein e di sua moglie

Lilo, e poi della figlioletta Marion: vicende che si prolungano nella Seconda guerra mondiale, sfiorando figure importanti come quelle di Walter Benjamin (che muore suicida) e di Pablo Neruda, che condivide la fuga della famigliola a bordo (c'è anche Willy Chardack) delle navi *Winnipeg* ed *Evangeline*. Con la prima fanno rotta verso la Martinica, poi approdano a Trinidad; la seconda, infine, li conduce a New York. Siamo nel 1941.

Tralasciamo la vicenda di Robert Capa dopo la Guerra di Spagna, e comprendiamo che Helena Janeczek vuole ripercorrere con acribia le peripezie delle stampe e dei negativi di alcune foto scattate da Gerda Taro o che ritraggono lei. Arriviamo così a Csiki Weisz, che abbiamo visto con Ruth Cerf accogliere l'eredità di Gerda e Robert Capa. Anche Csiki è tra quelli che sono andati in Spagna e, alla fine della guerra, desidera riparare in Cile.

Prima prepara tre grandi scatole colorate con i negativi di Gerda, di Capa e di «Chim», ma non si riesce a capire a chi le affida, e quindi non si sa che fine fanno. Anche la sua stessa sorte non è chiara: probabilmente viene arrestato in Francia dalla gendarmeria che collabora con i nazisti, e finisce deportato in Marocco.

Lo ritroviamo nel 1942 sulla *Serpa Pinto*, che porta lui e altri passeggeri più famosi – come Marcel Duchamp e Simone Weil – in Messico. Lì vivacchierà grazie all'aiuto di Kati Horna, che lo fotograferà (p. 315) nel giorno delle nozze con la bellissima Leonora Carrington; poi ci sarà una foto firmata da Marion Kalter (cfr p. 321), che immortalerà la coppia molto avanti negli anni. Cziki muore a 95 anni nel 2007; Leonora muore, quasi alla sua stessa età, nel 2011. Non avrebbero mai immaginato che in anni recenti i tre scatoloni sarebbero stati ritrovati presso l'abitazione di un generale, un tempo ambasciatore del Messico nella Francia all'epoca del governo di Vichy!

Epilogo dell'Epilogo

Helena Janeczek dedica ancora alcune pagine ad altre congetture, ma desidera terminare con un altro scatto, che è indubbiamente in relazione con la foto di p. 293. Mentre nella foto precedente Gerda e Robert Capa appaiono sorridenti, qui – presumibilmente poco tempo dopo – Gerda sembra rimproverare Robert, a capo basso, di qualche cosa. Helena riprende il gioco delle congetture: qualcosa tra loro non andava bene ed era talmente grave

da portarli a una rottura, come si vociferava.

Alla scrittrice vengono in mente i suoi genitori, che si volevano molto bene, ma che a volte litigavano anche furiosamente. Immagina Gerda Taro e Robert Capa, molto anziani, al *Central Park*, a New York: «lei che gli dice di sistemarsi la camicia, lui che sbuffa *jawohl mein General*, prendendo in giro il suo accento indelebile, e lei si irrita che debba ancora fare il bufone, il gradasso. E mentre continuano a beccarsi, passa un ragazzo su uno skateboard in braghe e maglietta così larghe che, schiacciate e rigonfie nel controvento, lo fanno sembrare un gigantesco pipistrello sgargiante di colori al neon e, visto che è sfrecciato a qualche spanna dal naso dei due vecchi, li azzitti-

sce per un attimo. “Quello sarebbe stato da fotografare”. “*Ach!* Ormai chissà dov’è...”» (p. 330).

Presentando il libro a voce e nelle interviste, Helena Janeczek ha espresso un parere sulla realtà di oggi, convinta che le generazioni più giovani possano cambiarla, come non riuscirono a fare i giovani che lei ha presentato nella sua storia: «Si può cambiare in meglio anche quando una maggioranza di persone aderisce a progetti orribili, se non cadiamo nel catastrofismo, se non cadiamo in una logica di profezie che si avvereranno»⁴ alla fine, quasi inevitabilmente, ma coltiviamo in noi proposte positive e non facciamo mai venir meno la speranza, anche se non sostenuta da profondi contenuti religiosi.

4. M. GRAVINO, «Helena Janeczek: com'è attuale la mia “Ragazza con la Leica”», in *Il Venerdì di Repubblica*, 27 giugno 2018, 99.

GLI UNDER 35

Giandomenico Mucci S.I.

502

È giunto alla quinta edizione il *Rapporto Giovani 2018* dell'Istituto Toniolo di Milano, una pubblicazione molto utile, che aiuta a comprendere la situazione e l'evoluzione della realtà giovanile¹. Il coordinatore del lavoro, Alessandro Rosina, ha sintetizzato per la stampa i criteri direttivi della ricerca². È naturale che nella nostra epoca di rapidi mutamenti le nuove generazioni debbano affrontare rischi e opportunità diversi da quelli incontrati dai loro genitori, professori, datori di lavoro, e debbano pensare e orientare in maniera differente il progetto della loro vita. Quindi, ciò di cui hanno meno bisogno è il giudizio *ex cathedra*, al quale inclinano, nei loro confronti, le generazioni anziane. Le nuove generazioni chiedono invece di essere capite in coerenza con il tempo attuale, che crea, suggerisce e modifica le istanze loro proprie.

Condotto con questo criterio, il Rapporto interpella gli stessi giovani e i loro percorsi, comparandoli con quelli dei giovani di altri Paesi e con le informazioni che danno i *social network*. L'interazione dei dati permette di leggere il problema giovanile all'interno e alla luce dei problemi contemporanei, dalla crisi economica e occupazionale alle condizioni della ripresa, dal tipo di reazione della popolazione al fenomeno migratorio, all'impatto delle ultime tecnologie e alla fiducia verso le istituzioni nazionali con l'aumento della diffidenza nei riguardi della politica.

Sembra cresciuta nei giovani la consapevolezza che il titolo di studio debba accompagnarsi alla personale intraprendenza per poter arrivare al successo professionale. A questo fine, si rafforza la disponibilità ad andare all'estero, dopo gli

1. Cfr *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2018*, a cura dell'ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, Bologna, il Mulino, 2018.

2. Cfr A. ROSINA, «Oltre gli stereotipi. Come cambia l'universo degli under 35», in *Corriere della Sera*, 17 aprile 2018, 24.

studi, per avere migliori opportunità di lavoro. E diventa più difficile svincolarsi dalla famiglia di origine e formarne una propria. Sono ricercati i divertimenti, ma di più lo è la realizzazione personale, la cosiddetta «autotrascendenza», ossia la capacità di rapportarsi al contesto sociale, sviluppando le diffuse aspirazioni alla giustizia, all'onestà e alla responsabilità.

Nei giovani d'oggi sembra che le relazioni prevalgano sulla stessa ricerca del nuovo e sulla tendenza a rischiare: il che sarebbe la spia di un atteggiamento della popolazione maschile maggiormente incline alla stabilità sociale e affettiva. Purtroppo, secondo il Rapporto, il 10% dei giovani vive «una sorta di spaesamento valoriale», del quale è responsabile la mancanza o la carenza dei modelli da parte degli adulti, che non trasmettono più valori forti.

Una crisi identitaria, dunque, che si riflette in una crisi di benessere quotidiano. Il Rapporto evidenzia quei valori che, per il loro contenuto, promuovono la salute, la crescita psicologica e la competenza. Sarebbe l'assenza di tali valori a determinare il disorientamento e la difficoltà dei giovani a progettarsi nel contesto sociale.

Fondamentali sono i ruoli della famiglia e della scuola per la formazione della concezione del mondo e per lo sviluppo di affinità personali rispetto a certi valori. Il Rapporto dà rilievo all'opinione di quella fetta di studenti per i quali la scuola italiana manca ancora di pragmatismo, flessibilità e apertura. È vista specialmente come un grosso limite l'incapacità della scuola a favorire la transizione tra essa e il lavoro: un *gap* che spinge i giovani ad attivarsi personalmente. È interessante la critica rivolta dai ragazzi agli insegnanti della secondaria superiore. Si riconosce a essi la conoscenza delle materie e l'adeguata didattica, ma si nega loro la versatilità, ossia la prontezza ad adattarsi ai cambiamenti e la gestione degli imprevisti: che è quanto dire le qualità che i giovani stimano di più³.

Docenti e bulli

Il giudizio sostanzialmente positivo dei giovani studenti sulla professionalità dei loro insegnanti può stupire quanti seguono in questi ultimi mesi il dibattito aperto sulla stampa italiana sulla tenuta della scuola: un dibattito che tocca anche quella professionalità chiamata in causa quando si discute del fenomeno del

3. Cfr D. CAVALCOLI, «Non solo divertimento», ivi.

bullismo. Più spesso, tuttavia, la discussione sugli insegnanti si svolge – a loro difesa e giustificazione – sul trattamento, specialmente economico, che riserva loro lo Stato, demotivandone l'impegno.

C'è chi non condivide il «catastrofismo» nazionale, cioè l'abitudine a parlare sempre male delle cose del nostro Paese e a magnificare, per partito preso, le cose di altri Paesi, e invita a considerare il buono stato ordinario delle scuole pubbliche italiane, anche di quelle delle periferie cittadine. Paolo Di Stefano osserva: «La prima riforma seria sarebbe quella che si impegna a ridare dignità ai maestri e ai professori, adeguando gli stipendi agli standard europei (dunque almeno raddoppiandoli) e si propone di rendere decorose strutture spesso indecenti in cui nessuno vorrebbe passare le sue giornate. Bisognerebbe partire da questi provvedimenti-base, riducendo le pretese sulle “offerte formative”, per migliorare l'istituzione scolastica italiana. Evitando di aggiungere confusione alla confusione,

riforme burocratiche soffocanti, didattiche pseudo moderniste (lo smartphone e l'inglese...), false soluzioni iper valutative o aziendalistiche (i presidi-dirigenti) che misurano la qualità sulla quantità di “fruitori”⁴. È, questa, un'opinione che troverebbe molti consensi.

E più ampi consensi raccoglierebbe quanto da più parti si viene scrivendo sul fenomeno tristissimo del bullismo giovanile, cioè della violenza di cui sono autori giovani e ragazzi fuori e dentro la scuola⁵. Scrive Antonio Polito: «Vediamo in azione giovani che sembrano aver del tutto smarrito il senso del limite, la linea di confine che passa tra la vita reale e quella virtuale, e che spesso nella vita reale sembrano quasi recitare per il pubblico dei social, ansiosi di costruirsi un'identità di successo, perché oggi si ha successo se si è famosi, qualsiasi sia il motivo della fama»⁶. Afferma Furio Colombo: «[Quando] non sai chi sei, non sai dove vai e non sai perché, la possibilità di una rissa è una buona divagazione e un buon esercizio, e poi si vedrà. E l'aggressione violenta, lo

4. P. DI STEFANO, «Il bullismo sconcerta. Ma la scuola merita di più», in *Corriere della Sera*, 22 aprile 2018, 26.

5. Cfr G. CUCCI, «Bullismo e cyberbullismo: due fenomeni in aumento», in *Civ. Catt.* 2018 I 24-36; ID., «Contrastare il bullismo», ivi 2018 I 141-155.

6. A. POLITO, «L'autorità perduta delle scuole», in *Corriere della Sera*, 20 aprile 2018, 21.

stupro e la ripetizione (come conferma) del gesto violento già compiuto, dà una illusione di identità labile ma migliore del niente»⁷.

Naturalmente, il discorso sui fatti di cronaca conduce a quello sulle responsabilità degli adulti, in primo luogo degli insegnanti e dei genitori, poi della stessa società, che oggi non brilla per la diffusione e l'incoraggiamento dati ai saperi e ai valori.

Se ogni tanto si parla e si scrive dello stato materiale di molti fatiscenti edifici scolastici, e spesso della scarsa retribuzione economica di certe classi di insegnanti, quasi mai si parla e si scrive della solitudine e della frustrazione nella quale questi lavorano, privati come sono dell'autorità di cui una volta godevano come funzionari dello Stato deputati alla formazione dei futuri cittadini; era un ufficio stimato e rispettato. Forse un dato, più di altri, la dice lunga sulla loro situazione: è stato calcolato che, a fine carriera, un professore di scuola secondaria guadagna in Germania 74.538 euro, in Italia 39.304⁸.

Dicevamo del rispetto. Che giovani e ragazzi, sensibili agli effetti della dominante cultura per-

missiva, contestino per futili motivi e ostentino spavalderia e disprezzo per questo o quell'insegnante, è cosa che si può capire. Meno comprensibili sono gli episodi che vedono i genitori erigersi a «sindacalisti dei figli», al punto da aggredire, anche con percosse, l'insegnante che al rendimento scolastico del ragazzo ha assegnato una valutazione non ritenuta equa dai genitori. Questo «giustificazionismo» a priori dei figli, fino all'intolleranza, denota quanto sia decaduto nella nostra società di adulti il senso della responsabilità etica sotto i colpi del dilagante permissivismo⁹.

Scuola ed educazione civica

Il Rapporto dell'Istituto Toniolo ha dato rilievo alla relazione che intercorre tra l'assenza di valori fondanti la vita associata e il disorientamento dei giovani che cercano di affermare il loro progetto di vita all'interno della società. Il recente fenomeno del bullismo, collegato alla crisi della famiglia e della scuola, conferma, a suo modo, quell'assenza ed è espressione di quel disorientamento.

7. F. COLOMBO, «Insegnanti e altri destini del bullismo», in *Il Fatto Quotidiano*, 29 aprile 2018, 13.

8. Cfr A. POLITO, «L'autorità perduta delle scuole», cit.

9. Cfr A. GRASSO, «Di troppa tolleranza si muore», in *Corriere della Sera*, 28 aprile 2018, 51.

Si capisce allora perché da più parti si corra ai ripari e si proponga di ripartire dalla scuola, dei cui problemi deve farsi urgentemente carico lo Stato. È, anzi, la coscienza di essere parte di una stessa comunità storica e politica che riconosce diritti e impone doveri, è il senso cioè dello Stato che va formato nei giovani e nei ragazzi. Tra le proposte autorevolmente avanzate a questo fine, ne presentiamo due: la prima di carattere culturale, la seconda di carattere civile.

Il latinista Ivano Dionigi, già rettore dell'Università di Bologna, ha parlato della scuola che «dovrà formare i cittadini digitali, come in passato ha formato i cittadini agricoli, i cittadini industriali, i cittadini elettronici», ma tenendo conto che «la macchina è ordinata, prevedibile, programmabile», mentre «l'uomo è disordinato, imprevedibile, imperfetto, risolve i problemi, ma rimane problema a se stesso». Di qui la necessità di un nuovo umanesimo, che curi ogni *telos* e ogni *dia-logos* e non lasci dormire la ragione, identificandola con superficialità con il solo sapere scientifico-tecnologico¹⁰.

Sabino Cassese, giudice emerito della Corte Costituzionale, ritiene indifferibile l'introduzione, nei corsi scolastici, dell'educazione civica, oggi ridotta, quando la si fa, ad appendice del corso di storia. I giovani e i ragazzi devono sapere da dove veniamo, come l'Italia si è andata costituendo in Stato democratico e con quali leggi, come queste si immergono nella vita concreta, come funzionano i partiti, i sindacati, le Ong, come si affronta un tema cruciale quale l'immigrazione, quanto è importante l'informazione, insomma diritto e politica¹¹.

Come si dice da anni, «la scuola oggi deve essere "umanizzante" non tanto per la presenza di discipline comunemente qualificate come "umanistiche" o "scientifiche" o "tecniche", quanto per l'interesse dichiarato e assolutamente rivolto e destinato all'uomo; è tutto l'uomo da formare e promuovere attraverso un rapporto di interazione che si stabilisce fra educatore ed educando nell'ambiente presente»¹².

È opportuno tener presente che oggi nei giovani e nei ragaz-

10. Cfr I. DIONIGI, «Il nuovo umanesimo che ci salverà», in *la Repubblica*, 18 aprile 2018, 37.

11. Cfr L. BERBERI, «I sindaci e l'educazione civica a scuola», in *Corriere della Sera*, 28 aprile 2018, 23.

12. E. SILVESTRINI, *L'educazione come processo interiore*, Roma, Borla, 1992, 461.

zi il tema della coscienza morale è soggetto a equivoci, stravolgimenti, caricature e strumentalizzazioni ideologiche senza loro colpa. Essi crescono ignorando quella coscienza morale che il card. John Henry Newman ha mostrato essere apertura del cuore a un «sapere con un altro» (appunto, *conscientia*). Questo fa la differenza rispetto a una vita meramente autoreferenziale, vittima del mito del progresso diventato sostituto della verità, che non si interroga più riguardo ad esso: in quale direzione? Per chi? Per che cosa?

Così, tutto tende a essere soggettivo, nel senso della libertà di arbitrio: faccio quello che voglio, che sento, che desidero, che mi dà

«benessere», dimenticando che «benessere» non è l'equivalente del vero «bene». Così inteso, il «soggettivo» comporta rischi non lievi per la persona e per la comunità.

È necessario pertanto ricordare e capire che ogni singola persona non è e non può sentirsi legge a se stessa e non può comportarsi con aspirazioni assolute che si contrappongono a quelle degli altri, chiusa in se stessa come una monade, come non avesse limiti e fragilità. Forse, il vero problema oggi non consiste tanto nel riaffermare la centralità della persona umana quanto nell'imparare e nell'insegnare la maniera di far crescere la propria soggettività in armonia con la propria e con l'altrui dignità¹³.

13. Cfr B. ESPOSITO, «Perché tanta confusione, disonestà, litigiosità ed egoismo ai nostri giorni?», in www.padrebruno.com/perche-tanta-confusione-disonesta-litigiosita-ed-egoismo-ai-nosti-giorni

GIOVANNI CUCCI

ESPERIENZA RELIGIOSA E PSICOLOGIA

Torino, Elledici, 2017,

432, € 22,50.

Quando la psicologia si occupa di tematiche religiose, concentra prevalentemente l'attenzione sugli aspetti patologici o ritenuti tali. È un approccio acritico, spesso viziato dal pregiudizio nei confronti della religione, stigmatizzato dall'A., che mostra come psicologia e religione possano interagire e fornire un contributo prezioso all'analisi delle questioni ultime e perennemente irrisolte.

Facendo riferimento a una serie di ricerche di autorevoli studiosi, p. Cucci dimostra l'importanza dell'interazione fra psicologia e fede religiosa e i limiti di un approccio teso a escluderla. Terreno di confronto sono lo sviluppo morale, la conversione, la mistica, il peccato e la morte, tematiche che riconducono alle domande su Dio e riguardano anche chi giunge alla sua negazione.

Un'etica laica totalmente autonoma da elementi religiosi, come quella propugnata dal contrattualismo filosofico, può essere sufficiente per costruire un contesto di giustizia sociale ispirato al bene comune, ma non coinvolge la sfera dell'interiorità della persona e del suo cuore. Una morale priva di religione non è concepibile, perché qualsiasi scelta etica ha una connotazione religiosa.

La conversione morale ha elementi in comune, ma anche profonde differenze rispetto a quella religiosa: tema poco approfondito dalla psicologia o analizzato alla luce dell'influenza del contesto sociale in cui vive il soggetto e del suo livello di salute mentale. Punti di osservazione che escludono aspetti peculiari, come emerge da ricerche più accurate citate nel testo. Casi di conversione si verificano anche in contesti sociali laici e, soprattutto, in maniera inaspettata e improvvisa per il soggetto. Per questo la conversione viene paragonata all'innamoramento, e in quel «lasciar-essere», come lo definisce l'A., nell'abbandonarsi a Dio sta la differenza dal dover essere, ossia dalla volontà di agire propria della conversione morale.

Un altro terreno di confronto (e di scontro) è la mistica. In passato la psicologia e la psichiatria hanno liquidato l'estasi mistica come disturbo della personalità. Ma analisi più approfondite hanno colto la complessità del fenomeno, contribuendo a individuare casi autentici, come quelli di Teresa d'Àvila e di Ignazio di Loyola, con le peculiarità dell'estasi mistica e gli elementi che la differenziano dalla crisi depressiva. L'interazione con la religione appare indispensabile anche su questo tema, perché solo una chiave di lettura interdisciplinare può consentire di indagare un fenomeno così complesso e fornire gli strumenti per decifrarlo.

La seconda edizione di questo libro è stata ampliata con altri due capitoli sul senso di colpa e senso del peccato e sulla morte. Il senso di colpa (non esclusivamente morale) viene percepito come fonte di angoscia e di dolore, dovuto spesso a un fallimento. L'analisi interdisciplinare dell'A. confuta questa concezione, perché l'incapacità di sperimentare la colpa e la negazione sono tipiche di soggetti con disturbi della personalità. Il senso di colpa, analizzato con un'ottica religiosa, è un importante campanello di allarme che può portare al riconoscimento del male compiuto. Riconoscere la propria responsabilità davanti a Dio segna il passaggio al senso del peccato, associato a una dimensione trascendente, all'immagine di Colui che è stato offeso e al quale chiedere il perdono.

La società contemporanea tenta di rimuovere tutto ciò che è fonte di angoscia, come l'idea della morte, che però riemerge in vari campi della cultura e si esprime in diverse manifestazioni, in quanto è parte della vita, anche se la più dolorosa e drammatica. La perdita di una persona cara segna un punto di non ritorno per ogni individuo (credente o ateo). Un'esperienza che sconvolge l'esistenza e il mondo interiore, ma da cui, paradossalmente, può iniziare una rinascita. Questo è possibile attraverso un percorso complesso e difficile, come insegnano le esperienze di soggetti che imparano ad accettare il limite ineluttabile della dimensione umana e la sua precarietà e a mettere in atto la forma suprema di amore che non contempla il possesso. Un percorso in cui si incrociano psicologia e fede.

Annalisa Latartara

ANDRÉ LOUF

EGESU DISSE: «BEATI QUELLI CHE
ASCOLTANO».
IL VANGELO SECONDO LUCA

Magnano (Bi), Qiqajon, 2018, 272, € 24,00.

André Louf (1929 – 2010) fu un teologo e biblista belga, monaco trappista della Comunità di Mont-des-Cats. Studioso dei Padri, è stato un apprezzato

zato autore spirituale. Nel 2004 papa Giovanni Paolo II lo invitò a comporre i testi per la «Via Crucis» del Venerdì santo al Colosseo.

Il presente volume raccoglie una serie di omelie inedite, a commento dei Vangeli domenicali dell'Anno liturgico C, centrate sul Vangelo di Luca. In esse non è difficile cogliere un filo conduttore: quello del mistero di Cristo nel suo cammino verso la Pasqua di morte e risurrezione, che è anche il cammino del cristiano. Nonostante la riserva escatologica e il perdurare, nella storia del mondo, di tanti elementi negativi, prevale, nella riflessione dell'A., la certezza di una «presenza» che nulla potrà più togliere: «È lo Spirito Santo che ci fa oltrepassare quella barriera tra il tempo e l'eternità, o meglio: che ci permette di vedere come Gesù non soltanto la oltrepassava costantemente, ma che la sua pasqua l'ha abolita una volta per tutte» (p. 17).

Si tratta di vedere, con gli occhi della fede, «la terra intera gravida della presenza di Gesù» (p. 25). Quindi, «beati noi se, avendo intuito la presenza di questo tesoro, gli dedichiamo il nostro tempo, vendiamo tutto quello che costituisce per noi un ingombro per scavare pazientemente nelle profondità di questo tempo di grazia e gustarne sempre di più il frutto nascosto» (p. 49).

In effetti, «se la morte di Gesù era anche la nostra morte, la sua vita di risorto può essere già fin d'ora la nostra vita» (p. 89). «Vita ancora mortale, e già risorta; vita ancora immersa nel tempo e che si proietta fin d'ora al di là del tempo, come un misterioso slancio nell'eternità» (ivi). Insomma, «Gesù continua a operare per la vita tra di noi, e la potenza di pasqua, appena scalfita da venti secoli di segni e prodigi, è sempre attiva, nonostante ogni epoca abbia le sue "porte chiuse" e i suoi "muri della vergogna", come cantiamo nella liturgia» (p. 95).

Questa certezza è resa possibile dall'ascolto accogliente e trasformante della Parola, perché «Dio non cessa di ascoltare colui che lo ascolta» (p. 39).

Enrico Cattaneo

ERNESTO SANTUCCI

L O SCARTO
Roma, Avigliano,
 2018, 144, € 16,00.

Lo sguardo del gesuita p. Ernesto Santucci sugli emarginati parte da lontano. È uno sguardo partecipe, che lo porta a schierarsi dalla parte degli ultimi, sin dai primi anni Ottanta, in una Napoli ferita dal terremoto, con una comunità-alloggio ai Quartieri Spagnoli, una delle zone più degradate della

città, per poi fondare «Il Pioppo», comunità terapeutica per tossicodipendenti, e quindi approdare sull'altra sponda dell'Adriatico, in un'Albania ancora profondamente segnata dagli anni della dittatura, per ricostruire, materialmente, chiese e campanili.

L'A. affida a due racconti – quelli di Gigino e Salvatore, due ragazzi che hanno concluso tragicamente la loro vita, in una cella di Poggioreale o in uno scantinato con un ago infilato nel braccio – il grido di dolore di una città dai due volti, che da un lato produce, cerca una rinascita sociale, ma dall'altro alimenta il divario sociale, le marginalità, crea sacche di disagio. Napoli è l'emblema di fragilità sociale che in questi anni, complice la crisi, è aumentata a dismisura, causando «nuove povertà».

È lo «scarto», «una umanità dolente – scrive Santucci – che fa a pezzi il tuo perbenismo: le tue belle idee su un mondo ideale naufragano, si scontrano con le molte realtà che ti vengono incontro ogni giorno, che ti provocano e che molto spesso non hanno soluzione. Ti arrabbi, ti guardi attorno e non trovi nessun aiuto né dai privati né dalle istituzioni. Perché? Perché questi esseri umani, questi miei fratelli sono considerati “scarti”, pezzi venuti male, difficilmente inseribili. Uomini e donne che “non servono”, praticamente inutili, secondo il nostro modo di vedere miope e limitato, quindi non resta che scartarli, gettarli nella spazzatura» (p. 9). «Io – racconta p. Santucci –, proprio di questi “scarti” mi sono innamorato, li ho sentiti vicini, ho cercato in tutti i modi di recuperarli, di reinserirli in un contesto umano e sociale» (pp. 9 s).

Nella seconda parte del libro vengono esaminati i fattori che hanno portato al fallimento dell'inclusione e al paradosso di un'economia a due velocità, dove chi non regge il passo è inevitabilmente e drammaticamente tagliato fuori. In primo luogo, i meccanismi del mondo finanziario, con le «bolle speculative» che hanno divorato il piccolo risparmio, creato nuovi poveri ed estromesso, sovvertito e annullato quelli che erano i canoni dell'economia reale.

Non solo in Italia, nel Mediterraneo o in Europa, ma dappertutto la globalizzazione – e con essa la finanza che ne muove le fila – ha creato un effetto domino, dove i fattori moltiplicatori delle crisi partono da gigantesche compensazioni delle banche centrali e finiscono per alimentare lo sfruttamento di manodopera. Nasce da qui la progressiva emarginazione di chi non è utile, funzionale alla nuova società: «Non consumi, non servi».

In Italia la situazione è peggiore, e la crisi non è solo economico-lavorativa, ma ha provocato un crollo dei valori: oggi amicizia, famiglia, mutualità sembrano parole prive di senso.

C'è la possibilità di un cambiamento, di un'inversione di rotta? Piccoli, ma significativi segnali vengono, ad esempio, dall'economia della condivisione, dal riciclaggio e dal riuso dei rifiuti, con il recupero delle materie prime. Occorre promuovere un'economia che generi inclusione, ripristinando i legami sociali e ricostruendo le identità collettive.

Completano il libro i contributi di Luigi Ciotti, fondatore di «Libera»; del giudice minorile Piero Avallone; del sociologo Antonio D'Amore; e dello scrittore Domenico Verde, che evidenziano perché tanti ragazzi come Giginno e Salvatore vanno educati alla legalità e formati al lavoro.

Francesco Bellofatto

MARCO PAPPALARDO

CARISSIMO VESCOVO... 100 GIOVANI SCRIVONO E I VESCOVI RISPONDONO

Torino, Elledici, 2018, 160, € 11,90.

512

Certamente papa Francesco mostra una sensibilità del tutto particolare nei confronti dei giovani, tanto che proprio a loro ha dedicato l'ultimo Sinodo dei Vescovi sul tema «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale». La sua convinzione profonda è che i giovani debbano diventare sempre più protagonisti della loro vita e della vita della Chiesa.

Muovendosi su questa linea, un gruppo di vescovi ha accettato un confronto aperto con 100 giovani che li hanno interpellati, confidando senza remore sogni, progetti, dubbi, difficoltà e speranze. Le varie lettere, le e-mail, i post, i messaggi e le relative risposte sono stati raccolti da Marco Pappalardo, giornalista pubblicista, docente di Lettere e autore di testi a carattere religioso e formativo, in questo interessante volume.

Scrivendo nell'Introduzione, a proposito delle tematiche proposte dai giovani: «La Chiesa che vorrei», «La Chiesa che mi piace o non mi piace», le vicende personali o di un gruppo, le questioni etiche, quelle sociali, le domande di senso e sulla fede, idee e proposte, considerazioni e consigli, provocazioni e ringraziamenti: tutto questo scritto in poche righe, in brevi post, ma anche in lunghe e articolate riflessioni» (p. 11).

Nel progetto sono stati coinvolti studenti, lavoratori, disoccupati, credenti, non credenti, praticanti e non, di un'età compresa tra i 16 e i 30 anni. Dalle loro parole traspare la sincera volontà di manifestare il proprio mondo interiore, di comprendere meglio se stessi e la realtà, di progettare un futuro positivo.

I vari interventi sono stati suddivisi in base al tema che li caratterizza, e sono stati toccati numerosi argomenti: l'amore, l'amicizia, il discernimento, la scuola, il lavoro, la morale, la tecnologia, la fede, la Chiesa.

Alcuni vescovi hanno scelto di rispondere a ogni singola lettera, altri hanno preferito dare risposte cumulative; da tutti gli interventi emerge gran-

de franchezza e non affiora alcuna forma di paternalismo, ma la volontà di offrire suggerimenti utili, di dire parole chiare e piene di speranza.

Dalle riflessioni dei giovani è emersa la richiesta di essere sostenuti dagli adulti nel momento in cui essi devono operare scelte importanti. Dal canto loro, i vescovi si sono posti in un atteggiamento di ascolto, senza preclusioni. «Se un piccolo gruppo di Vescovi – scrive papa Francesco nella Presentazione del volume – si è lasciato coinvolgere da 100 giovani che hanno avuto il coraggio di dire ciò che pensano, quanto più possiamo fare se collaboriamo tutti per costruire una comunità che dialoga, si confronta e agisce insieme con coraggio e trasparenza. Condivideremo un sogno comune e cammineremo con la certezza di avere al nostro fianco Gesù risorto, amico e Signore della nostra vita, come quel giorno i due discepoli sulla strada di Emmaus» (p. 9).

Maurizio Schoepflin

513

FRANÇOIS FÉDIER

MARTIN HEIDEGGER E IL MONDO EBRAICO

Brescia, Morcelliana, 2016, 224, € 16,00.

«Hannah Arendt ha ragione: con Heidegger si ha davvero a che fare con un maestro. Ma non con quel che noi Francesi chiamiamo “un maître a penser”, una guida intellettuale, qualcuno da cui si va a cercare una dottrina bell’e pronta». Presso di lui, invece, «si imparano i rudimenti che servono ad apprendere tutto il resto» (p. 11). Heidegger è dunque un maestro: ma quale significato dare alle accuse che gli vengono rivolte, ancora oggi, riguardo al suo presunto antisemitismo? Egli era o no un antisemita? In questo volume di François Fédier, filosofo francese allievo di Jean Beaufret e direttore della traduzione in lingua francese della *Gesamtausgabe* (l’edizione integrale delle opere di Heidegger), vengono raccolti alcuni contributi che gettano una luce su questo tema.

La scintilla si è riaccesa quando, nel dicembre 2014, il curatore tedesco della *Gesamtausgabe*, Peter Trawny, ha pubblicato, sul settimanale *Die Zeit*, estratti dei *Quaderni neri* (*Schwarze Hefte*), un vero e proprio diario personale tenuto dall’inizio degli anni Trenta sino al 1970 dallo stesso Heidegger; e poi, nel 2015, ha pubblicato un volume in cui dà la sua interpretazione. Ma occorre dire sia che questa sua iniziativa contravviene all’indicazione dello stesso Heidegger, il quale, a motivo della frammentarietà degli *Schwarze Hefte*, per evitare un loro possibile

fraintendimento, voleva che fossero pubblicati solo alla fine dell'edizione integrale delle sue opere; sia che lo stesso curatore forza un'interpretazione antisemita di alcuni passi, estrapolandoli dal contesto e non rispettando il pensiero del filosofo tedesco. Egli arriva così a sostenere in Heidegger un «antisemitismo specifico», qualificato come «storico-destinale» (p. 61).

Il testo è diviso in cinque capitoli e due appendici. Qui segnaliamo soltanto alcuni suoi punti nodali. Un primo punto riguarda l'accusa rivolta a Heidegger di non aver preso posizione nei confronti del nazismo. Raccogliendo le testimonianze delle persone che lo conoscevano – prima fra tutte, quella del suo allievo Walter Biemel –, l'A. fa notare che negli anni cruciali del nazismo (1942-44) Heidegger era l'unico professore a non iniziare le lezioni con il saluto hitleriano, e che in precedenza, nei nove mesi trascorsi come rettore (dal maggio 1933 al febbraio 1934), aveva interdetto nei locali universitari di Friburgo-in-Brisgovia l'affissione del «Manifesto contro gli ebrei» e aveva vietato «di procedere all'“autodafé” dei libri di autori ebrei e marxisti» (p. 22) davanti ai locali dell'università. Riguardo ai corsi tenuti dal filosofo tedesco in quel periodo, gli studenti avvertivano chiaramente una critica al potere, «al punto da temere a volte di vedere Heidegger arrestato dalla polizia segreta di Stato» (p. 24).

Un secondo punto concerne l'esame specifico dei passi più «scottanti» in merito all'antisemitismo. Prendendo in considerazione una lettera scritta da Heidegger a Victor Schworer nel 1929, l'A. afferma che nel filosofo tedesco non c'erano «tendenze antisemite prima che si installasse il nazismo» (p. 46). Alla stessa lettera invece hanno fatto riferimento i detrattori, interpretandola in senso contrario. Un secondo riferimento testuale in relazione agli *Schwarze Hefte* è il passo – contenuto a p. 93 dell'originale tedesco – in cui Heidegger prima parla degli ebrei, e poi aggiunge: «Nota per gli asini fatti e finiti: questa osservazione non ha niente a che vedere con l'“antisemitismo”» (p. 99). Il curatore tedesco ne aveva forzato l'interpretazione in senso antisemita.

Simone Loria

GIUSEPPE DE RITA – ANTONIO GALDO
PRIGIONIERI DEL PRESENTE. COME USCIRE
 DALLA TRAPPOLA DELLA MODERNITÀ
 Torino, Einaudi, 2018, 112, € 14,50.

Viviamo in una società prigioniera del presente, dominata dalla tecnologia, dalla velocità e dal consumismo, invasi da un senso di caos, di fragilità

e di debolezza, in cui l'Io moderno è ripiegato in maniera narcisistica su se stesso e sui propri interessi. Questo libro è una preziosa analisi critica fatta da Giuseppe De Rita, fondatore e presidente del Censis, e da Antonio Galdo, giornalista e scrittore.

La schiavitù del presente, come sottolineano gli AA., ha portato a un mutamento della nostra identità nella vita privata, nella sfera dei sentimenti, nella dimensione pubblica, nella comunicazione politica, giocata sull'efficacia dell'attimo per catturare il consenso. E nella sfera economica il conflitto fra il capitale e il lavoro ci ha resi prigionieri del presente, tramutando il primo in difesa della rendita e dei compensi ingiustificati di manager, a scapito del secondo, trasformato in insicurezza e precariato, senza la ricerca di obiettivi di crescita e di investimenti a lungo termine per il bene comune.

Ma da questa prigione si può uscire, sottraendosi proprio a quel «tempo liquido» che contraddistingue la nostra epoca. Come sottolineava Seneca, citato nel testo, «solo gli spiriti tranquilli e sereni possono ripercorrere ogni istante della propria vita, mentre quelli sempre carichi di impegni, come se fossero sotto un giogo, non possono voltarsi e guardare indietro», perdendosi negli abissi della temporaneità.

Il primo capitolo è dedicato al tempo liquido e al linguaggio di oggi, sempre più semplificato e degradato sull'onda di un nuovo analfabetismo, che va contrastato con una nuova ambizione formativa e multiculturale, basata sulla ricchezza semantica.

Il secondo capitolo tratta il tema del presentismo e dell'egemonia digitale, che ha portato al fenomeno dello «sciame» sul web, con una frammentazione del sapere fondata su una somma di opinioni emotive che disorientano invece di indirizzare verso il pensiero razionale. Per farci capire chi siamo diventati nel mondo globalizzato, dominato dall'impero digitale, il card. Ravasi, presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, ha utilizzato una metafora del filosofo Søren Kierkegaard: «La nave è finita in mano al cuoco di bordo e ciò che indica il comandante con il suo megafono non è più la rotta ma quello che mangeremo domani».

Al dominio tecnologico delle *big five* americane, mappato dall'industria dei *big data*, gli AA. contrappongono un'idea di sapore kantiano: quella del «cambiare se stessi», non rinunciando mai al senso critico, al coraggio e alla libertà di opinione, non arrendendosi al conformismo e sfidando la rete sul proprio terreno, recuperando, in definitiva, la centralità dell'uomo.

Nel terzo capitolo, dedicato all'«economia presentista», gli AA. conducono un'analisi chiara di come la prevalenza della finanza sull'economia stia creando una «ricchezza finta», sgretolando il capitale e il lavoro, con l'arricchimento di pochi a danno di molti e del futuro dei giovani.

In questo contesto problematico, gli AA. cercano di cogliere gli elementi utili per far evolvere la precarietà professionale verso la solidità del lavoro,

ripartendo, da un lato, dalla formazione e dalla professionalità e, dall'altro, dal canale della rappresentanza del lavoro, nella ricerca di una nuova identità del Sindacato per tutele e battaglie condivise e non più presentiste e frammentate.

La redistribuzione della ricchezza, come pure l'aumento del reddito dei cittadini e la riduzione delle disuguaglianze, è il principale compito della politica, il cui ruolo – analizzato nel quarto capitolo del libro – è purtroppo ormai ridotto a «un evento calcistico» sconcertante, senza competenza e senza idee, nel quale dominano i proclami e la propaganda, che allontanano il potere politico dalla società civile.

Gli AA. concludono chiedendo alla politica un cambio radicale di paradigma, per svolgere un faticoso e preciso lavoro finalizzato al rilancio dei valori fondanti del Vecchio Continente, alla ricostruzione della piramide della rappresentanza e del legame con il corpo sociale.

SERGIO ROMANO

ATLANTE DELLE CRISI MONDIALI
 Milano, Rizzoli,
 2018, 288, € 20,00.

Di fronte a uno scenario complessivo pericolosamente instabile, Sergio Romano utilizza la storiografia e l'analisi del presente per esaminare i tanti focolai di crisi che, nel corso degli ultimi decenni, hanno contribuito ad alimentare il disordine mondiale e le tensioni che tendono ormai a caratterizzare le relazioni internazionali.

Dal Medio Oriente all'Africa, dall'ex blocco sovietico all'America Latina, la fine della «guerra fredda» sembra aver accentuato la conflittualità presente in tanti ambiti regionali, avendo favorito, tra l'altro, anche il riarmo nucleare in Asia. A proposito poi della litigiosità che contraddistingue il mondo musulmano, l'A. scrive: «Non vi è zona del mondo in cui vi sia una più alta concentrazione di guerre, conflitti civili, terrorismo, crisi di regime, transizioni politico-istituzionali. E non vi è paese della regione in cui non vi sia, dietro la crisi internazionale, una crisi dello Stato» (p. 83). Appare inoltre importante evidenziare come in Medio Oriente si stia combattendo, giorno dopo giorno, uno spietato conflitto tra le due maggiori anime dell'islam: la sunnita e la sciita.

L'A. non manca però di dedicare grande attenzione ai rapporti esistenti nell'ambito dell'Unione Europea (Ue), mettendo lucidamente in rilievo la

fondamentale differenza che distingue i Paesi fondatori da quelli di Visegrad. I componenti del gruppo originario avevano fatto proprio un progetto unitario con l'intenzione di rinunciare – sia pure gradualmente – a quelle potestà nazionali che si erano rese responsabili di due guerre mondiali. I quattro di Visegrad invece sono usciti dal blocco sovietico con la speranza di riconquistare una sovranità della quale, per decenni, erano stati privati. Hanno sì aderito all'Ue, ma per poter attingere a sostanziosi aiuti economici e offrire ai loro cittadini la possibilità di inserirsi in un mercato del lavoro più ampio.

A proposito delle prospettive dell'Ue, Romano individua l'esistenza di almeno quattro fattori che dovrebbero concorrere alla realizzazione di un'Europa federale. Anzitutto, la cosiddetta «Brexit», che dovrebbe rendere più agevole una sempre maggiore integrazione ed essere dunque considerata un'opportunità da cogliere. In secondo luogo, l'avvenuta elezione di un Presidente statunitense tendenzialmente isolazionista, alla luce della quale – sostiene l'ex ambasciatore – «la UE ha l'obbligo e l'interesse a pensare a sé stessa, soprattutto in materia di difesa» (p. 200). Il terzo punto riguarda i vari movimenti euroscettici che, malgrado i tanti proclami, si rivelano piuttosto indecisi sul da farsi e appaiono, dunque, sostanzialmente incapaci di svolgere un ruolo da protagonisti. L'ultimo aspetto concerne l'auspicabile affermazione della cosiddetta «Europa a cerchi concentrici», che, in quanto tale, potrebbe avanzare alla volta della progressiva unificazione, anche senza il consenso di tutti i membri. Appare difficile negare, d'altra parte, come solo gli Stati continentali e le grandi confederazioni siano ormai in grado di affrontare le sfide imposte dalla globalizzazione. Una considerazione, questa, che dovrebbe essere sufficiente a spingere l'Ue verso un'integrazione più piena.

Queste affermazioni e questi auspici fanno di Romano un europeista convinto, che vede però un'Ue piuttosto lontana dagli Usa, mentre a suo avviso – soprattutto per ragioni di carattere economico – i diversi governi del vecchio continente dovrebbero avviarsi sulla strada di un progressivo «disgelo» con la Russia. A quest'ultima egli dedica osservazioni assai acute, che tuttavia non eliminano le perplessità relative alla sua scarsa cultura democratica e all'aggressività della sua politica estera. In altri termini: è desiderabile che una cosiddetta «democrazia» diventi il nostro principale partner commerciale? E che, sul versante delle relazioni con gli Stati Uniti, i Paesi europei considerino ormai conclusa la lunga e fortunata stagione dell'atlantismo?

LUCA M. BUCCI

TEOLOGIA DELLA MALATTIA. I TENTATIVI DEI TEOLOGI DEL NOVECENTO

Milano, Glossa, 2018, XXXIV-360, € 24,00.

L'esperienza della malattia interroga sotto vari aspetti il pensiero credente. Anzitutto, la sofferenza dell'innocente contesta la giustizia del creato e interpella l'antico alleato divino, che sembra scivolato in un'incomprensibile latitanza. In secondo luogo, il paziente è colpito non solo a livello psicofisico, ma barcolla nelle sue intime risorse morali, non riconoscendo più attuale l'originaria promessa di felicità. Infine, la condizione angosciata di chi fronteggia patologie croniche (inguaribili, anche se in parte curabili) induce a semplicistiche soluzioni di ordine spirituale: il mutismo indifferente, la resa codarda, l'accanimento vitalistico, la deriva doloristica.

518

Appare dunque urgente che la teologia contemporanea ripensi le proprie categorie teoriche (colpa, prova, speranza, abbandono) e formuli in maniera coerente il rapporto tra la dimensione passiva (l'affetto, il turbamento, la debolezza) e quella attiva (il discernimento critico, la libera volontà, le opere della fede) della decisione morale, contrastando la rimozione della morte, la privatizzazione del costume, la tecnicizzazione degli atti assistenziali. In tale prospettiva, Luca Bucci, sacerdote cappuccino di Genova, in questo volume offre una preziosa compilazione ragionata delle voci religiose che hanno tematizzato più puntualmente il nesso tra malattia, coscienza credente, esegesi biblica e cifre filosofiche fondamentali.

L'indice scandisce ordinatamente tale ricognizione, segnalando gruppi di autori che condividono una preoccupazione teorica prevalente. Congar, Guardini e Rahner prestano una decisa attenzione al significato spirituale del patire e alle corrispondenti domande di senso: un «buon uso» della malattia non esclude la protesta, ma apre varchi di crescita personale, anche attraverso la condivisione della vita ecclesiale. Von Balthasar e Tillich analizzano la rilevanza dell'angoscia: il primo, in chiave direttamente teologica; il secondo, nel confronto con la cultura moderna (in particolare psicoanalitica).

La *theologia crucis* protestante è attualizzata da Barth e Bonhoeffer. Per quest'ultimo, l'etica cristiana non deve respingere la vita, ma affermarla ed esserle fedele, così che la salute (bene penultimo) possa rinviare simbolicamente alla salvezza. La «teologia militante» di Moltmann, Metz e Pannenberg legge i fermenti di critica sociale e le nuove istanze di liberazione come segni anticipatori di un Regno che autorizza a sperare in ciò che viene e verrà come dono di Dio. Schillebeeckx procede da una coraggiosa meditazione dei testi evangelici – in particolare i racconti di guarigione – per qualificare la promessa messianica in un Dio che vuole la pienezza di felicità dell'uomo da lui creato.

Le linee di ricerca della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Angelini in primo luogo, ma anche Sequeri, Chiodi, Mazzocato) esercitano un influsso determinante sulle riflessioni di Bucci. La nozione di vita è depurata da vizi bio-naturalistici e restituita alla sua valenza etica, quale anticipazione biografica di un bene incondizionato il cui compimento è garantito e rivendicato dal Dio della promessa. D'altro canto, viene denunciata la precipitosa assimilazione di ogni sofferenza alla croce di Cristo. La malattia impone una conversione, esigendo un rinnovato atto di fede nel principio di ogni speranza.

Il volume documenta utilmente un'ampia esplorazione testuale. Le considerazioni critiche sui teologi esaminati necessiteranno (in un'auspicata prosecuzione d'indagine) di una ripresa originale più profonda e di un confronto più serrato rispetto ai referti fenomenologici che la letteratura contemporanea ha dischiuso.

Paolo Cattorini

OPERE PERVENUTE

ARTE

BALZAROTTI R. M. - FABRIS L. M. F., *La sala del futuro. Linee guida per la rigenerazione delle Sale della Comunità*, Santarcangelo di Romagna (Rn), Maggioli, 2018, 208, € 40,00.

LUCIANI R. - SEGRETO S., *Volgeranno lo sguardo. La Passione di Gesù; storia, Sindone, iconografia*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2018, 304, € 20,00.

ECCLESIOLOGIA

CAMELI J. L., *Church, Faith, Future. What We face, What We Can Do*, Collegeville (Mi), Liturgical Press, 2017, 108, \$ 19,95.

Chiesa (La) peccatrice perdonata (MONASTERO DI BOSE), Bose (Bi), Qiqajon, 2016, 168, € 14,00.

COCCOPALMERIO F., *A commentary on chapter eighth of Amoris Laetitia*, New York/Mahwah (NY), Paulist Press, 2017, 60, \$ 12,95.

GAILLARDETZ R. R., *By What Authority? Foundations for Understanding Authority in the Church*, Collegeville (Mi), Liturgical Press Academic, 2018, 246, \$ 24,95.

GALANTINO N., *Il rinnovamento missionario della Chiesa italiana. Alla luce di «Evangelii gaudium»*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2018, 192, € 14,00.

POLITICA

CASELLI G. C. - LO FORTE G., *La verità sul processo Andreotti*, Bari - Roma, Laterza, 2018, 122, € 12,00.

TOSO M., *Cattolici e politica*, Bologna, Società Cooperativa Sociale Frate Jacopa, 2018, 96, € 10,00.

PSICOLOGIA

DE VULPILLIÈRES P., *L'homme tue et la femme rend fou. Comprendre l'architecture de la Société du Suicide*, Paris, le retour aux sources, 2017, 192, € 15,00.

SPIRITUALITÀ

GAIANI P., *Che ci si creda o no. Racconti brevi di varia umanità*, Gorle (Bg), Velar, 2018, 80, € 5,00.

GALANTINO N., *Vivere le parole. Per un vocabolario dell'esistenza*, Milano, Piemme, 2018, 254, € 18,00.

PITTA A., *Rivestirsi di Cristo. La vita come sequela*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2018, 120, € 8,00.

ZAGANO PH., *Meditazioni quotidiane per l'Avvento e il Natale*, ivi, 2017, 208, € 14,00.

SCIENZE

DE ROBERTIS E. M. - SÁNCHEZ SORONDO M., *Cell Biology and Genetics*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2018, 336, s.i.p.

SOCIOLOGIA

Generazione Z. Guardare il mondo con fiducia e speranza (P. BIGNARDI - E. MARTA - S. ALFIERI), Milano, Vita e Pensiero, 2018, 184, € 16,00.

TEOLOGIA

MARANASI P., *Figure del male. Questioni aperte sul «diavolo»*, Assisi (Pg), Cittadella, 2017, 346, € 23,50.

PITTA A., *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Brescia, Queriniana, 2018, 240, € 18,00.

VARIE

IRBERRI J. L. - LOWEY C., *Il cammino di sant'Ignazio. 660 km a piedi in Spagna da Loyola a Manresa*, Milano, Terre di Mezzo, 2017, 240, € 20,00.

MARTELLOZZO F., *I pellegrinaggi dalle mille avventure. In Ciad un popolo trova la sua unità per superare la povertà e le divisioni religiose*, Villa del Conte (Pd), Bertato, 2017, 288, € 17,00.

NOTA. Non è possibile dar conto delle molte opere che ci pervengono. Ne diamo intanto un annuncio sommario, che non comporta alcun giudizio, e ci riserviamo di tornarvi sopra secondo le possibilità e lo spazio disponibile.

LA CIVILTÀ CATTOLICA

RIVISTA QUINDICINALE DI CULTURA DELLA COMPAGNIA DI GESÙ, FONDATA NEL 1850

ABBONAMENTI

ITALIA

1 anno € 95,00; 2 anni € 160,00; 3 anni € 240,00

ZONA EURO

1 anno € 120,00; 2 anni € 210,00; 3 anni € 320,00

ALTRI PAESI

1 anno € 195,00; 2 anni € 330,00; 3 anni € 540,00

Puoi acquistare un quaderno (€ 9,00 per l'annata in corso, € 15,00 per gli arretrati), sottoscrivere o rinnovare l'abbonamento alla nostra rivista con carta di credito o prepagata, bonifico e PayPal.

direttamente sul sito: laciviltacattolica.it

oppure tramite
c/c postale:

n. 588004
intestato a La Civiltà Cattolica,
via di Porta Pinciana, 1
00187 Roma

c/c bancario:

intestato al Collegio degli scrittori
della Civiltà Cattolica
IBAN IT 71 B 02008 05038 000003380976
BIC SWIFT: UNCRITMM

[IVA assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74, 1° comma, lett. c), D.P.R. 633/1972 e successive modifiche]
Direzione, amministrazione e gestione della pubblicità: via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma.
Telefoni: centralino (06) 69.79.201; fax (06) 69.79.20.22; abbonamenti (06) 69.79.20.50



Poste italiane spa
sped. in a. p. DL 353/03
(conv. L. 46/04) art. 1 c. 1
DCB - Roma

laciviltacattolica.it | facebook.com/civiltacattolica
info@laciviltacattolica.it | twitter.com/civcatt