

La comunicazione tra fede e cultura

José M. Galván

1. Introduzione

Lo scopo di questo contributo, il cui contenuto si rifà alla mia relazione al Congresso “*Cristo nel cammino storico dell'uomo*” con motivo del Giubileo delle Università (Roma settembre 2000), sarà assai modesto: indicare alcuni elementi presenti nella cultura contemporanea, e in concreto nella moderna tecnologia di comunicazione, come possibili occasioni di rivalutazione a livello culturale del contenuto della rivelazione cristiana: in questo senso ho capito il titolo propostomi. Non si pretende sviluppare, al meno *in recto*, una teologia della comunicazione tecnologica; queste pagine potrebbero forse essere considerate piuttosto di natura apologetica, un tentativo di scoprire nuovi motivi di credibilità. “Dio ha parlato all'umanità secondo la cultura propria di ogni epoca. Parimenti la Chiesa, vivendo nel corso dei secoli in condizione diverse, ha utilizzato le risorse delle differenti culture per diffondere e spiegare il messaggio di Cristo”¹; anche la nuova cultura della comunicazione tecnologica dovrà diventare strumento di propagazione della Parola.

Perciò non soltanto sarà volutamente lasciato da parte il fondamento teologico della comunicazione, ma soprattutto non si terrà conto delle dimensioni negative che ha prodotto, produce e produrrà l'ipertrofia tecnologica della società contemporanea, prima di tutto il fatto che l'alta tecnologia è ancora patrimonio soltanto di una minoranza del genere umano. Questo si premette per evitare che l'indicazione unilaterale degli aspetti positivi, portatori di speranza, possa essere capita come una cecità incosciente di fronte ai gravi pericoli emergenti. Non manca chi si occupa di segnalare questi aspetti negativi.

L'argomento non è nuovo né originale. «I Padri del Concilio nel guardare al futuro e nel cercare di discernere il contesto nel quale la Chiesa sarebbe stata chiamata a compiere la sua missione, poterono chiaramente vedere che il progresso della tecnologia stava già “trasformando la faccia della terra” arrivando persino a conquistare lo spazio (cf. *Gaudium et spes*, 5). Essi riconobbero che gli sviluppi nella tecnologia delle comunicazioni, in particolare, erano di proporzioni tali da provocare reazioni a catena con conseguenze inattese... E' proprio dei fedeli del Popolo di Dio il compito di fare uso creativo delle nuove scoperte e tecnologie per il bene dell'umanità e la realizzazione del disegno di Dio per il mondo»². Si tratta soltanto di un tentativo di cooperazione coi fedeli laici chiamati ad adempiere questo compito, a far diventare la nuova tecnologia uno dei

¹ *Gaudium et spes*, 58.

² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXIV Giornata mondiale delle Comunicazioni Sociali*, 24.01.1990; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII/1 (1990) 157.

più potenti mezzi per vivere la carità fraterna cristiana di cui si è mai disposto.

D'altra parte, è sempre stato così: la tecnologia tende sempre a determinare in profondità la cultura e la vita dell'uomo. «L'orologio meccanico, per esempio, che è nato per regolare l'osservanza religiosa delle routine monacali finì per regolare assolutamente tutte le attività sociali»³. La fede, che costituisce l'elemento più profondo della vita dell'uomo, non può fare a meno dell'intorno vitale in cui si dà l'ascolto. Adesso questo intorno è la tecnologia delle reti, che ripercuote sulla forma di essere nel mondo, sulla nostra forma di essere con gli altri, sulla nostra forma di essere. Ed è da questa triplice esperienza esistenziale (essere nel mondo, essere con gli altri, essere se stessi) che noi ci apriamo nella fede alla Parola di Dio. Senza di esse non ci sarebbero neanche le domande che ci aprono alla struttura responsoriale della fede. La risposta credente oggi non può fare a meno della rete.

2. La civiltà della comunicazione tecnologica

Nel considerare la contemporaneità e le sue caratteristiche esterne, risulta quasi intuitivo stabilire che una delle consapevolezze più radicate nell'uomo del nuovo millennio consiste nell'importanza della comunicazione.

La comunicazione sembra essere diventata il fondamento della nostra società e della nostra cultura. Il grande sviluppo tecnologico, infatti, prima ci ha donato il computer come elemento onnipresente nella nostra esistenza, e dopo ha collegato tutti i computer in una rete connettiva che ormai abbraccia tutto il pianeta. Non è il computer il protagonista del nuovo millennio, ma proprio la comunicazione. E questa intesa non soltanto come trasmissione di contenuti più o meno intellettivi tra esseri razionali. Tutto tende all'intreccio globale: persone, animali, piante ed essere inanimati sembrano non poter vivere se non in totale interdipendenza. Tra poco ogni minimo oggetto che produciamo o usiamo, fornito dal suo potente ed economicissimo microchip in grado di ricevere e trasmettere informazione, darà il suo contributo, forse minimo, all'interconnessione universale. «Uno sciame in fermento sta tessendo una ragnatela sulla superficie del pianeta; stiamo avvolgendo il globo con una società in rete»⁴.

Quest'ultima frase è stata presa in prestito da Kevin Kelly, un dei guru della nuova tecnologia della comunicazione e della cosiddetta *new economy*, editore della famosissima rivista *Wired*. Continuo a citare un suo popolarissimo libro (*New rules for the New Economy*), la cui lettura, nonostante il suo carattere prettamente divulgativo, è assai istruttiva. Il testo, dal tono volutamente impattante, manifesta bene il cambiamento epocale in cui siamo coinvolti: «Nel 1950 un transistor costava cinque dollari; oggi costa la centesima parte di un centesimo; nel 2003 un transistor costerà un trascurabile nanocentesimo; un chip con un miliardo di transistori verrà a costare solo pochi

3 Fernando SÁEZ VACAS, *Educación y tecnología*, ed. America Iberica, Madrid 1999, p. 13.

4 K. KELLY, *Nuove regole per un nuovo mondo*, Ponte alle Grazie, Milano 1999, p. 17.

centesimi. Questo significa che i microprocessori stanno diventando abbastanza economici e minuscoli da poterli integrare in ogni oggetto che produciamo. Col tempo, ogni lattina avrà un chip sull'etichetta; ogni interruttore conterrà un chip; ogni libro avrà un chip incorporato nel dorso; ogni camicia avrà almeno un chip cucito nell'orlo; ogni prodotto sullo scaffale di un negozio avrà un bottoncino di silicio attaccato o incorporato in esso. Ogni anno nel mondo vengono prodotti diecimila miliardi di oggetti e verrà il giorno in cui ognuno conterrà la sua scheggia di silicio (...) Oggi il mondo è popolato da duecento milioni di computer; secondo Andy Grove della Intel entro il 2002 dovremmo avere cinquecento milioni di macchine installate. Eppure, per ogni costoso microprocessore montato in una di queste scatole di plastica, ce ne sono altri trenta, economicissimi, inseriti negli oggetti quotidiani. Nel mondo sono già sei miliardi i chip non per computer che pulsano, uno per ogni essere umano della Terra»⁵.

2.1. *Il falso dilemma uomo-macchina*

Cosa è cambiato nell'uomo con questo mutamento radicale? Da una parte non si possono attendere cambiamenti notevoli in ciò che costituisce la manifestazione dell'essenza stessa dell'uomo: il rapporto uomo-natura e – soprattutto – il rapporto uomo-macchina non muteranno nella loro sostanza. Un'altra cosa è che l'uomo, sempre libero, possa gestire in maniera sbagliata questi rapporti, o che nuove circostanze possano renderli specialmente difficili. L'immagine negativa e catastrofica che di questo rapporto forniva Stanley Kubrick in *“2001, un'odissea nello spazio”* si manifesta, adesso che la data è arrivata, assolutamente irrealistica e fuori posto, tanto da far pensare che il vero scopo di questo autore era in realtà un attacco frontale alla ragione, giudicata origine di ogni violenza. Il ruolo di dominio della macchina sull'uomo che fin d'allora è tanto presente nella produzione letteraria e cinematografica, non sembra avere altro scopo che quello di porre all'uomo di fronte alla questione della propria identità, per cercare, in maniera più o meno banale, una via di uscita alla chiusura antropologica a cui ha portato la civiltà dello scientismo esasperato.

Giovanni Paolo II, infatti, ha ricordato il ruolo strumentale della macchina in diverse occasioni, ricordando con forza la priorità della persona: «Mantenete assolutamente queste possibilità di incontro diretto con le persone: non sostituitele o svuotatele con le macchine. Potrebbero altrimenti facilmente aumentare in modo non sempre percepibile da voi, freddezze, mancanza di attenzione nello svolgersi della vostra azione di per sé valida e di grosso aiuto. Dovrebbe forse invece venir inventato un computer che ama, che sa essere fedele, che è pietoso e perdona? Penso proprio di no! Ma sono queste le azioni umane che sfruttano fino in fondo le possibilità della persona. Qui risplende la dignità dell'uomo con speciale chiarezza. Contribuite coscientemente al fatto che questa dignità costituisca chiaramente l'orizzonte delle vostre decisioni nel vostro lavoro e nelle vostre

5 *Ibidem*, pp.18-19.

attività»⁶.

Il problema del rapporto uomo-machina è, come si vede, un problema che si risolve in un senso o in un altro in base al modello antropologico disponibile. Per coloro per i quali il senso profondo della persona è svuotato, ed essa è ridotta alle sue funzioni, la tentazione della sostituzione dell'altro/a con una macchina è forte: a livello “funzionale”, la macchina è meno deludente dell'uomo.

Per contrastare i toni apocalittici di alcuni profeti del futuro dominio della macchina, viene in mente un commento di Jerome K. Jerome, il conosciuto autore di *Three men on a boat*, dopo la lettura di un romanzo rosa: «Questo libro è usurpato dall'Antico Testamento. E' una ripetizione della storia di Adamo ed Eva. L'eroe è un uomo e niente altro! Con due braccia, due gambe e una testa (o qualcosa che chiamano così). Si tratta semplicemente dell'Adamo di Mosè con un altro nome. E l'eroina non è niente altro che una donna! E' descritta come molto bella e dai lunghi capelli. L'autore può chiamarla Angelica, o qualsiasi altro nome gli venga in mente; ma evidentemente l'ha copiata direttamente, consapevolmente o meno, da Eva. Tutti i caratteri sono plagi sfacciati del libro della Genesi. Oh, se fosse possibile trovare un autore originale!».

Serva questa citazione umoristica per non dimenticare il bisogno assoluto di fondare qualsiasi riflessione antropologica, ed anche questa sulla nuova civiltà tecnologica, sulla protologia rivelata! *Nihil sub sole novum!*

2.2. *Il computer come strumento*

Risulta interessante constatare come la nuova civiltà, si diceva prima, è connotata fondamentalmente dall'idea di “comunicazione” piuttosto che dall'idea di “macchina”: persino il computer, macchina per eccellenza del momento attuale, sarà sostituito da nuove tecnologie, e molti indizi sembrano indicare che il cambio potrebbe avvenire prima del previsto. Ciò che invece rimane come scopo ultimo è la connessione in rete, la connettività. La civiltà del computer è soltanto un elemento circostanziale della civiltà della comunicazione tecnologica. Ma il concetto steso di comunicazione include l'affermazione di almeno due componenti: nodi e connessioni. La connessione non è mai fine a se stessa; ciò che conta sono i “nodi” connessi. E qui, in ultima istanza, si troverà sempre la persona umana.

Risulta specialmente illuminante il discorso improvvisato da Giovanni Paolo II durante la visita allo stabilimento di tecnologia informatica dell'Olivetti, a Scarmagno, durante la visita pastorale alla diocesi di Ivrea: «Ma torniamo al computer. Ho cercato di essere illuminato scientificamente e tecnicamente, ma cercato anche di ritrovare qualche cosa nella mia formazione personale. E ho ricordato questa idea del secolo XVIII: “l'homme machine”, l'uomo-macchina. Penso che qui, con il

⁶ *Discorso ai rappresentanti della ditta Nixdorf Computer, accolti in Vaticano il 16.10.1987: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, X/3 (1987) 862-864.*

computer, ci troviamo nella situazione opposta: piuttosto “machine homme”, macchina-uomo, macchina che sostituisce all'uomo. Questo è il problema fondamentale, perché dagli inizi le macchine sostituiscono l'uomo, soprattutto sostituiscono la sua mano, perché per l'uomo lo strumento di lavoro è soprattutto la mano. Così, esteriormente, si può dire che tutte le macchine sostituiscono la mano, non solamente la sostituiscono ma anche la moltiplicano. In questo consiste il progresso tecnologico, il progresso generato dalle macchine nella storia dell'umanità. Le macchine hanno saputo non solamente sostituire, ma anche moltiplicare le mani dell'uomo e l'opera di queste mani”⁷.

Il Pontefice concludeva così il suo discorso: “Passando attraverso questi splendidi strumenti prodotti dall'uomo, questi stupendi computers sempre più moderni, non ho potuto, ad esempio, entrare in dialogo con nessuno di questi strumenti, di queste macchine. Non ho potuto sentire una voce e soprattutto un sentimento umano. Non ho potuto essere accolto con amore come sono stato accolto con amore dalle persone. La conclusione è allora questa: se l'uomo può costruire gli strumenti, le macchine, che sono immagine in qualche misura anche della sua intelligenza, nello stesso tempo l'uomo, in se steso, rimane unicamente simile a Dio: era, è e sarà sempre immagine di Dio, somiglianza di Dio. Così si spiega la sua umanità, la sua definitiva, adeguata insostituibilità”⁸. L'opera delle mani dell'uomo rimanda al concetto di lavoro umano, e quindi a ciò che la creatura realizza nell'ambito della sua interazione con la creazione, della sua esistenza spazio-temporale come capace di conoscere e amare, di creare dialogo⁹. E' vero che siamo molto vicini a produrre una macchina in grado di simulare le funzioni dialogiche dell'uomo: la robotica umanoide avanza velocemente. Ma soltanto una permanenza ostinata nell'antropologia chiusa dello scientismo esagerato, propria del secolo scorso, può arrivare a pensare che queste funzioni siano veramente dialogiche. L'insostituibilità della persona va al di là di ciò che in fondo è riducibile alle coordinate del tempo e dello spazio, per raggiungere una radicale irripetibilità di ogni gesto veramente personale: in fin dei conti, non si dà dialogo significativo se manca ad ogni parola una dimensione di eternità.

3. Gli antecedenti

Quanto precede potrebbe essere considerato un veloce schizzo della situazione contemporanea. Si tratta adesso di approfondire i motivi della situazione attuale, che sembra segnata dal confronto di due forme complessive di guardare l'uomo e la realtà, due paradigmi opposti, l'uno con una salda tradizione nella cultura centroeuropea degli ultimi secoli, l'altro emergente e destinato,

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* a Scarmagno (Torino) 19.03.1990; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII/1 (1990) 690.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cf. J.M. GALVAN, *Ferialità e festività: la natura teologica del lavoro*, in AA.VV. *Liberare il lavoro: significato e prospettive nella società postmoderna*, Ares, Milano 1999 pp. 61-89.

all'apparenza, a trionfare. La cultura scientifica ci aveva portato ad un primo paradigma di *dominio* di tutto ciò che non è io; adesso siamo davanti a un modello di *intreccio*: bisogna tessere relazioni con tutto ciò che ci circonda. Dominio o intreccio, quindi, come due modelli opposti di capire la realtà che Kelly iconograficamente rappresenta nell'*atomo* e nella *rete*: «l'atomo è l'icona del ventesimo secolo. L'atomo vortica solitario. L'atomo è la metafora dell'individualità. L'atomo, però, rappresenta il passato. Il simbolo del prossimo secolo è la rete. La rete non ha centro, né orbita, né certezza; è una ragnatela indefinita di cause; è l'archetipo usato per rappresentare ogni circuito, ogni intelligenza, ogni interdipendenza, ogni fattore economico, sociale o ecologico, ogni comunicazione, ogni democrazia, ogni famiglia, ogni sistema allargato, insomma quasi ogni cosa ci sembri interessante e importante.»¹⁰.

3.1. Sviluppo e crisi del “modello atomico”

La crisi del paradigma di dominio era chiara da tempo, così come la sua radicale interna contraddizione. Cito Antoine de Saint-Exupéry: «Un ingegnere aveva detto un giorno a Rivière, mentre si chinava su un ferito accanto a un ponte in costruzione: 'Questo ponte, vale il prezzo di un volto schiacciato?' Nessuno dei contadini per cui quel ponte si costruiva avrebbe accettato mutilare quel volto spaventevole, per risparmiarsi la camminata per aggirare l'ostacolo. E, non ostante tutto, si costruivano ponti. L'ingegnere aveva aggiunto: 'L'interesse generale è costituito dagli interessi particolari: non giustifica niente altro'. 'E, non ostante – aveva risposto più tardi Rivière -, se la vita umana non ha prezzo, noi ci muoviamo sempre come se qualcosa superasse in valore la vita umana... Ma, che cosa?'»¹¹.

L'espressione “vita umana” in questo testo è intesa in chiave moderna, unicamente come insieme delle funzioni proprie dell'essere umano: in questo senso la vita stessa agisce come testimone dell'apertura a una dimensione trascendente, superiore, unica atta a dare un senso definitivo allo scorrere vitale, fino al punto di affermare che, in determinati casi, vale la pena fare dono della vita stessa. In definitiva, l'immagine della morte “utile” in questo testo è la manifestazione radicale della realizzazione personale del dono, che si avvera anche in ogni istante del percorso vitale. Ma, perché l'uomo ha dimenticato questo?

Le strade che hanno portato all'uomo a questa dimenticanza sono molteplici e vengono da lontano. Volendo semplificare, si può dire che da una parte siamo segnati da una carica culturale e sociologica proveniente dall'affermazione del principio di immanenza e dall'idealismo: ciò ha comportato la progressiva e concatenata apparizione delle fasi di *secolarità*, *autonomia*, *immanentizzazione*, *profanizzazione*¹². Questa linea consequenziale, anche se ormai superata nel

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Volo di notte*, 91-92

¹² Questa determinazione concettuale del contenuto della modernità è stata pressa da L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in AA.VV., *Salvezza cristiana e culture odierne*, Elledici, Torino 1985, 1 28-31.

ambito del pensiero, continua ad avere una forte spinta nella realtà esistenziale del nostro tempo, consistente nella pretesa di assolutizzazione del pensiero scientifico, indicato come unica via di redenzione davanti alla consapevolezza del limite dell'umanità. In base a ciò, ci si dovrebbe aspettare dall'ambito intramondano (profano) una risposta di senso alle domande fondamentali dell'uomo che, di fatto, non è arrivata.

In parole di Giovanni Paolo II, all'inizio del suo pontificato, «se la scienza è intesa essenzialmente come “un fatto tecnico”, allora la si può concepire come ricerca di quei processi che conducono a un successo di tipo tecnico. Come 'conoscenza' ha valore quindi ciò che conduce al successo. Il mondo, a livello di dato scientifico, diviene un semplice complesso di fenomeni manipolabili, l'oggetto della scienza una connessione funzionale, che viene analizzata soltanto in base alla sua funzionalità. Una tale scienza può concepirsi soltanto come pura funzione. Il concetto di verità diventa quindi superfluo, anzi talvolta viene esplicitamente rifiutato. La stessa ragione appare, in definitiva, come semplice funzione o come strumento di un essere che trova il senso della sua esistenza fuori della conoscenza o della scienza, nel migliore dei casi nella vita soltanto (...) Una scienza libera e asservita unicamente alla verità non si lascia ridurre al modello del funzionalismo o ad altro del genere, che limiti l'ambito conoscitivo della razionalità scientifica. La scienza deve essere aperta, anzi anche multiforme»¹³.

Questa via della scienza “chiusa”, che ha segnato momenti di grande euforia, è oggi segnata dalla delusione.

D'altra parte, un'altra spinta, lontana quanto la prima nel tempo, sembra contraddire la precedente tendenza scientificistica e, anche se storicamente non ha avuto finora un grande successo a livello culturale, sembra destinata in qualche modo a prevalere. Forse per questo, i suoi fautori appaiono a noi adesso come dei profeti della postmodernità; tra di essi si potrebbero citare Dostoevki, Nietzsche, Theillard de Chardin: con tonalità e orientamenti diversi, ci hanno ricordato che la chiusura dell'uomo nell'orizzonte della sua immanenza propugnata dalla prima spinta, non permette la scoperta di un vero senso del percorso della storia. In ciò viene a coincidere la delusione sulla possibilità salvifica della scienza a cui mi riferivo prima.

L'uomo del secolo XX si è trovato così paradossalmente spinto a porre nella pratica la sua fiducia nel progresso tecnico, e ad insistere in questo cammino, pieno di risposte immediate ed appaganti, pur intuendo con chiarezza meridiana che la strada non portava a nessuna parte, che non ci sarebbero state risposte definitive a quesiti veri. Alla fine del secolo tutti i nodi sono venuti al pettine. È una situazione di fine della strada: bisogna trovare un'altra via per continuare a

La concatenazione dei concetti è anche cronologica: in primo luogo la modernità ha recepito dall'ambito cristiano l'idea di secolarizzazione, con la consapevolezza del ruolo centrale dell'uomo nel cosmo; a questa è subentrato il pensiero di autonomia che poco dopo è stato strutturato, soprattutto da E. Kant, come immanentizzazione. Nel XX secolo, in parte con la spinta delle filosofie del finito, l'immanentizzazione si converte in profanizzazione dell'ambito religioso, diventando la scienza l'istanza ultima di risposta alle domande trascendenti.

13 *Discorso*, Colonia 15.11.1980, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III/2 (1980) 1200-1211.

camminare.

3.2. *Il sorgere e l'affermazione del paradigma di intreccio*

A questo punto si propone il nuovo paradigma di intreccio. La causa ultima del cambiamento del paradigma dominante non è da ricercare unicamente, in senso positivo, nel carattere relazionale della nuova tecnologia, o, in senso negativo, nell'incapacità del sistema precedente nella risposta a aspetti concreti del rapporto dell'uomo con la realtà oggettuale (crisi ecologica, per esempio). Ha a che vedere anche con la perdita globale di fiducia in un sistema filosofico e culturale che si è dimostrato insicuro, per non dire incapace, di dare una risposta agli interrogativi radicali dell'uomo: dolore, colpa, morte¹⁴. In concreto, gli elementi indicati da Giovanni Paolo II manifestavano con chiarezza la futilità di una situazione autoreferenziale dell'uomo in cui nessuna petizione di riposta a qualche istanza che non sia se stesso o la propria storia era ammissibile: ogni possibile speranza doveva provenire dall'immanenza. Questa fede nell'autoredenzione dell'uomo, così radicata nella cultura popolare, e dovuta probabilmente al forte impatto esercitato dal progresso tecnico nelle coscienze, non esiste più. E' addirittura sorprendente che sia mai esistita, visto che l'unica risposta proveniente dalla sola scienza empirica alla questione della teleologia dell'essere umano, consiste nell'idea di progresso; ma "progresso" è un concetto finalisticamente vuoto: il suo unico senso consiste nel dare sempre un passo in più, non si sa fino a quando o fin dove. L'uomo così diventa una sorta di "formica instancabile¹⁵", la cui immagine letteraria si può trovare nel Sisifo di Camus.

La fede nell'autoredenzione è stata sostituita dalla certezza che le istanze intra-umane non potranno mai dare una risposta definitiva alle questioni ultime. Se l'uomo postmoderno non si decide a abbandonare i suoi presupposti culturali dominanti, si vedrà costretto a scegliere tra la ricerca disperata di un sistema di redenzione immanente (neo-agnosticismi postmoderni), o rinunciare definitivamente a qualsiasi risposta alle domande radicali dell'essere e della storia (pensiero debole).

Sembra possibile, tutto ciò premesso, una conclusione: esiste una certezza diffusa sul fatto che la razionalità solamente scientifica, con il suo dominio oggettivo della realtà, non può arrivare alla verità delle cose. La verità non può essere racchiusa in asserzioni universali e assolute. Conoscere non è dominare, ma partecipare alla realtà, condivisione empatica. Siamo consapevoli di non poter mantenere ancora una forma di conoscenza oggettivante e non compromessa: la nostra conoscenza della realtà deve essere incontrante, appellante e rispondente, creatrice di vincoli. Nella strada del Terzo Millennio non è possibile andare avanti con la "sola" ragione: abbiamo bisogno di una ragione "accompagnata". Tale consapevolezza sembrerebbe costituire una delle poche basi comuni

¹⁴ Cfr. *Gaudium et spes* 21c.

¹⁵ Cfr. L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, in «Palabra» 54(1970)17-25; da notare che su questo argomento si può citare un'abbondantissima bibliografia, ma mi sembra specialmente significativa la data di questo piccolo lavoro, quasi profetico, di Polo.

dell'umanità in questo cambio di secolo: essa è presente in chi considera la verità come consenso, o in chi vede la soluzione dell'essere storico dell'uomo in una nuova ermeneutica (debolista) della carità, o nell'idea di ragione che si trova a fondamento della dottrina di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*, in cui si sottolinea che solo una ragione che si sa accompagnata è in grado di aprirsi a un dialogo creativo con la fede.

Queste diverse posizioni coincidono in un cambiamento di considerazione della trascendenza: mentre nella modernità non si poteva capire la trascendenza se non come l'ambito di dominio oggettivante che cominciava immediatamente in ciò che non sono io, adesso risulta imprescindibile stabilire con essa un vicolo relazionale. Recentemente è stato detto che il più chiaro sintomo che permette la diagnosi differenziale tra modernità e postmodernità si trova appunto nel tipo di relazione che si dà tra immanenza e trascendenza: è questa relazione ciò che è cambiato¹⁶. In definitiva, l'imporsi della ragione *accompagnata* costringe ad uscire di sé e a venire incontro all'altro che fonda la possibilità della compagnia. Questa necessità di trascendenza è, in definitiva, una riscoperta della questione metafisica: a questa istanza ci si deve rivolgere per assicurare che ciò che mi è trascendente possa essere anche destinazione del mio essere in novità di vita. Con altre parole, bisogna scoprire il nesso referenziale con la trascendenza che permetta interpretare l'io e il non-io come realtà relazionali. Sulla base della solidità di questo nesso relazionale si potrà fondare il "vale la pena" dell'autorealizzazione donale. La risposta credente alla questione dell'essere con l'idea di creazione e provvidenza divina si trova in perfetta corrispondenza con questa richiesta: «la fede muove alla ragione ad uscire dall'isolamento ed a scommettere volentieri a favore di tutto ciò che è bello, buono e vero. Così la fede diventa avvocata convinta e convincente della ragione»¹⁷.

E' possibile affermare anche in forma empirica che il paradigma relazione si trova alla base dell'apertura contemporanea alla realtà. Il sociologo Pierpaolo Donati arriva a conclusioni molto significative in base a diverse ricerche demoscopiche condotte in ambito italiano. In esse si riscontra che la dimensione religiosa della persona ha perso il suo carattere di "dato di fatto stabilito", per divenire un "fatto acquisito" tramite una libera elezione. Questo coincide pienamente con il cambio di paradigma di cui si parlava prima. Lo schema religioso della modernità, a livello sociologico, tendeva verso una immagine di Dio come fondamento del sistema che viene recepita come dato anteriore all'affermarsi della soggettività; questa immagine di Dio, mondanizzata, tende ad essere istituzionale, individualistica, non creatrice di dialogo, appunto perché anteriore a qualsiasi dimensione dialogica. Il modello religioso postmoderno, invece, è caratterizzato da una radicale soggettività, una dimensione esperienziale personale del fenomeno religioso che, inversamente del soggettivismo coesistente con la modernità, apre il singolo a dimensioni relazionali: nel periodo precedente la religione era soggettivizzata e Dio spersonalizzato; adesso è

16 Cfr. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, en *Divus Thomas* 101 (1998) 124-146.

17 *Fides et ratio*, n. 56.

l'idea di Dio ad essere soggettivizzata e la religione, almeno in quanto a credenze e atteggiamenti, comincia ad essere socializzata¹⁸.

4. La contemporaneità come luogo di ascolto

Il nuovo paradigma, pertanto, comporta una chiamata all'apertura del proprio essere che si realizza nel dialogo, e in questo compito radicale riceve man forte dallo sviluppo tecnologico, che è fondato sullo stesso principio. Ogni volta di più, l'uomo si trova immerso in un intorno tecnologico che lo richiama verso una connettività totale, a cui si sente chiamato anche dalla sua propria natura dialogica. Vediamo adesso alcune conseguenze di questa coincidenza, che a loro volta fondano prementi sollecitazioni all'agire della teologia.

4.1. Bisogno di esperienza e tecnologia di comunicazione

Tutto ciò comporta, in primo luogo, il sottolineare l'esperienza come elemento essenziale dello sviluppo della persona. Ma l'esperienza, nel senso ampio del termine, ha una valenza antropologica profondamente segnata dalla negatività: non si può certo dire che l'uomo esperisce la propria condizione esistenziale come adeguata alla propria realizzazione. In parole dell'attuale Pontefice, «oggi l'uomo è percorso da un'inquietudine esistenziale che manifesta, in forma e tonalità diverse, il suo bisogno di salvezza, di liberazione, di pace. Egli, attraverso gli incontri significativi della sua vita, impara a conoscere il valore delle dimensioni costitutive del proprio essere, prima di tutte quelle della religione, della famiglia e del popolo a cui appartiene. Da tali incontri, tuttavia, egli si accorge, in termini drammatici, di non possedere ancora il significato ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la sua strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito»¹⁹.

Arrivare, quindi, al «significato ultimo» degli eventi comporta per l'uomo l'essere «capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli»: verità, bontà e bellezza racchiudono l'unità dell'esperienza metafisica attraverso la quale l'uomo si apre a Dio. Per molti secoli la verità ha avuto il sopravvento, e la via verso Dio si poteva riassumere in *quia verum est, Deus est*. La crisi della verità che si produce nella nostra cultura dopo Cartesio fa perdere a questa via, se non validità, sì capacità di convinzione. Per questo l'uomo si è aggrappato al *bonum*, e la sua via verso Dio ha percorso i sentieri della libertà. Già Tommaso d'Aquino, rimandando il male alla sua chiave di senso, aveva asserito *quia malum est, Deus est*²⁰. Questa via sembra essere stata la più consone a questo secolo che finisce, ed è stata magistralmente riassunta nel “se Dio non esiste tutto è permesso” di Ivan Karamazov. Detto all'inversa, se non tutto è permesso, se cioè la libertà ha una

18 «Il senso religioso appartiene sempre meno alle culture stabilizzate (stabilite) nel tempo e diventa sempre più ricerca», DONATI, *op. cit.* p. 130.

19 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 22.02.1987

20 *Contra Gentiles*, 3, 75

teleologia, allora Dio esiste.

Ma anche questa via è in crisi. L'espressione "tutto è permesso" sembra, ai giorni nostri, non poter essere in nessun modo limitata da una libertà fondante, nel senso forte: impone, così, una sua apparente evidenza che impedisce l'inversione dell'argomento dostoevskiano. La *debolista ermeneutica della carità* non risulta sufficiente per dare solidità a questa via: il fatto che la vicenda del *Credere di credere* vattimiano abbia fatto la fine delle pompe di sapone, non ostante le aspettative che a suo tempo produsse, ne è una dimostrazione. All'uomo, è rimasta una sola strada per uscire dalla chiusura totale in sé stesso: la via del *pulchrum*. *Quia pulchrum est, Deus est* diventerà probabilmente l'argomento dell'esistenza di Dio nel futuro prossimo²¹.

Con tali presupposti le vie della trascendenza appaiono come patrimonio esclusivo degli artisti; certamente questi avranno un ruolo fondamentale nella futura e multimediale via di collegamento tra Dio e l'uomo. Tuttavia non bisogna dimenticare che, in senso profondo, ogni uomo è artista, e lo è nella misura in cui la sua interazione col creato, in comunione con gli altri uomini, svela la dimensione divina – trascendente – in esso nascosta: lo svelarsi del *pulchrum* è legato ad ogni attività umana, e non soltanto a quella che normalmente si chiama arte. La base di credibilità dei nuovi argomenti di Dio si trova nell'agire concreto, temporale, della libertà dei cristiani: non basta una professione teoretica della libertà fondamentale — alla base del *quia malum est Deus est* —, ma è richiesta una sua consistenza esistenziale nella realizzazione prassica concreta della vita dei cristiani. Per la teologia, puntare sull'argomento *quia pulchrum est Deus est*, comporta puntare sul lavoro come via verso Dio. A conferma di ciò si potrebbe richiamare il fatto che il Vaticano II indica il cammino inverso — la mancata testimonianza reale della vita dei cristiani — come una delle cause fondamentali dell'ateismo contemporaneo: «Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione»²². Così risulta evidente che «il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dalla esposizione conveniente della dottrina della chiesa, sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri»²³. È chiaro che il lavoro, ambito privilegiato di dialogo tra tutti gli uomini, credenti e non credenti, costituisce all'interno della vita dei membri della chiesa, un elemento fondamentale di annuncio.

Anche se con difficoltà, risulta evidente che la nuova via si sta facendo strada. Uno dei sintomi consiste nel fortissimo risveglio della coscienza estetica dell'uomo che si constata anche qui con

21 L'argomento è qui molto ridotto, per mancanza di spazio e non diretta attinenza. Ovviamente, non soltanto è possibile fare riferimento a questa via negativa, per giustificare la convenienza di intraprendere la via estetica verso Dio: la stessa perdita di significatività dei contenuti di verità o etici tramandati dalla modernità richiama vie di accesso alla verità cariche di dimensione esperienziale empatica, e perciò estetiche. Cfr. J. M. GALVÁN, *L'arte come via di evangelizzazione*, in H. FITTE, *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 284-293.

22 *Gaudium et spes* 19c.

23 *Gaudium et spes* 21e.

criteri meramente statistici, non soltanto nel “consumo” di arte. Nei nostri giorni il progresso tecnologico ha ridotto di moltissimo la richiesta di speciali capacità personali per la produzione di opere artistiche: tecnologie grafiche e audiovisive, computerizzazione di elementi di ritmo e armonia nella musica, persino programmi che controllano la coerenza e lo stile di una composizione letteraria, permettono a molti di produrre, fino a un certo punto, arte. Si sente più che mai il piacere di essere creatori. Davanti a questo fenomeno, ci si domanda se il fiorire di queste tecnologie non sia un sintomo della necessità contemporanea di sperimentare ed esprimere la propria dimensione trascendente nella produzione di bellezza.

All'interno della ricerca di rapporti significativi col cosmo, che non siano mai oggettuali, bensì coinvolgenti la persona ed il suo essere dialogico, sembra quasi evidente la speciale fecondità dell'esperienza artistica. In chi ne gode, essa comporta sempre il sorgere di una chiamata esterna a noi, segnata dalla soggettività dell'artista e piena di una complessità di evocazioni. Tale chiamata comporta simultaneamente un'apertura dell'essere personale, che non si produce nel caso di esperienze meramente oggettuali, e un arricchimento all'interno di se stessi, conseguenza del fatto che l'opera stessa si dona, si fa presente nell'osservatore come propria: è «diversa ma non distante»²⁴. Si dà una circolarità dialogica in cui possedere l'opera d'arte ed essere da essa posseduto comporta, in un apparente paradosso, un mutuo perfezionamento.

Lo stesso succede, e ancora di più, quando l'esperienza artistica si dà nell'artista stesso, nel momento della creatività. L'arte vera comporta il riconoscere l'alterità dell'opera, che è per l'artista rivelazione, esperienza di dono, e nello stesso tempo prodotto della propria capacità tecnica. Nella stessa misura in cui l'artista si apre e riceve il dono dell'ispirazione, egli è in grado di produrre come propria l'opera d'arte, che perciò gli appartiene e non gli appartiene simultaneamente. O meglio ancora: gli appartiene in quanto opera d'arte, appunto perché in un certo senso non gli appartiene, gli è stata donata.

Così il paradigma di intreccio fa diventare arte persino la tecnologia. La dimensione estetica dell'esistenza ha come base, appunto, il fare diventare interazione con gli altri qualsiasi interazione del singolo con la realtà materiale. L'elemento artificiale viene visto nel suo senso più alto, come prodotto dell'interagire libero dell'uomo con la creazione materiale, e, in quanto libero, creatore di dialogo interpersonale. La tecnologia diventa occasione di intreccio: la visione estetica la redime dal pericolo, a volte da alcuni indebitamente esasperato, di sostituirsi all'uomo, e la assume in una condizione pienamente umana. Non per caso, il periodo più alto della creatività artistica, il Rinascimento italiano, ha avuto una forte tendenza a identificare la figura dell'artista con la figura dell'ingegnere: sia l'uno che l'altro hanno il compito di usare la materia come dono. Se l'autocomprensione dell'uomo è quella giusta, la macchina non trionferà, e, frutto di un *ingegno* donale, finirà per essere in qualche senso assunta dall'essenza storica dell'uomo e servire alla sua

²⁴ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Para comprender la experiencia estética y su poder formativo*, Verbo Divino, Estella 1991, p. 15.

realizzazione teleologica: Antoine de Saint-Exupery indicava come «al termine della sua evoluzione la macchina si dissimula»²⁵, si umanizza. Anche in riferimento a questo punto il paradigma di dominio stava guidando l'umanità su una strada sbagliata: il bisogno di conoscenza delle leggi intrinseche alla realtà che permette la sua fattiva soggezione si manifestava anche nella primazia assoluta della scienza su ogni altro sapere. In qualche senso, l'ingegnere era diventato il dipendente del fisico. Il paradigma d'intreccio sta poco a poco rimettendo le carte a posto: a nulla serve la conoscenza se non è, come la ragione, “accompagnata”, se non si manifesta come parola data e ricevuta. In questo dialogo si realizza l'*ingegno* umano. L'artista e l'ingegnere fanno della conoscenza del mondo un servizio all'uomo.

4.2. *Il contributo della nuova tecnologia di comunicazione*

A questa stessa immagine relazionale ci sta portando la tecnologia. Man mano che si va avanti, più elementi del mondo e della propria esistenza possono essere capiti soltanto dall'interno della logica delle reti. Le reti sono sempre esistite. Ma soltanto adesso stanno prendendo il posto centrale dell'universo. Era impensabile fino a poco tempo fa che la chiave del successo economico fosse la capacità di offrire non prodotti competitivi, ma relazioni efficaci. Il problema è che, per la prima volta, lo sviluppo tecnologico e tutti i cambiamenti sociologici e economici che comporta (come, per esempio, la *new economy*) sembrano essere conformi allo stesso principio che informa e fonda la nostra natura: la relazionalità. Per la prima volta la tecnologia sembra avere un modello di struttura e di crescita che assomiglia molto a sistemi viventi e in concreto, all'uomo. «In passato era molto facile ignorare la tecnologia perché non penetrava negli spazi della nostra vita ai quali abbiamo sempre veramente tenuto: la nostra rete di amicizie, lo scrivere, il dipingere, il coltivare l'arte e la cultura, le relazioni, l'identità, le associazioni civiche, la natura del lavoro, l'acquisizione di benessere, il potere. Ma oggi la costante applicazione della tecnologia nella rete delle comunicazioni e dei trasporti ha completamente sommerso queste aree sociali. Il nostro spazio sociale è stato invaso dal telegrafo, dal fonografo, dal telefono, dalla fotografia, dalla televisione, dall'aeroplano e dall'automobile; poi dal computer, da Internet, e adesso dalla rete. La tecnologia non è più esterna, aliena, periferica; sta al centro della nostra vita»²⁶.

La proposta è quella di ascoltare la tecnologia in crescita. In concreto, dobbiamo ascoltare la tecnologia anche in ambito filosofico e teologico, perché essa ci sta portando verso un modello di nodi e connessioni che non soltanto potrebbe dare una chiave di soluzione al dilemma radicale dell'umanità, ma potrebbe e dovrebbe creare una interessante interfaccia culturale al messaggio della Rivelazione, una sorta di postmoderno *motivo di credibilità*. Non è più la nemica di altri tempi, anche se molti dei suoi aspetti sono ancora veramente pericolosi e molte delle fondatissime

25 Terra degli uomini (1939) pp.53-54.

26 KELLY, *op. cit.* p. 46.

antiche diffidenze non sono ancora superate.

La nuova cultura ha molte cose da dire. Come ogni dimensione delle realtà create, deve essere dal credente avvicinata in senso positivo, come qualcosa di proprio. Inoltre, ormai sono abbondanti gli esempi dei vantaggi che la nuova tecnologia può portare alla convivenza umana, non soltanto a livello di mero progresso materiale, ma proprio in ciò che fa questo progresso veramente umano, vera cultura, “coltivazione” dello spirito. La nuova tecnologia, per esempio, sta permettendo a persone altrimenti escluse l'accesso all'educazione superiore fornita dalle diverse “Open Universities”, che ormai vantano una sostanziale esperienza nel web-tutoring, sia come prima porta di ingresso a questo ambito di studio universitario, sia come complemento e perfezionamento degli studi compiuti con sistemi tradizionali²⁷.

Un altro esempio reale si sta producendo in Italia con lo sviluppo del Progetto LINK, come uso della tecnologia di rete per lo sviluppo territoriale. In questo caso, un'entità accademica di primo livello, la Scuola Superiore Sant'Anna ed altri atenei italiani, in collegamento in rete con diversi soggetti pubblici e privati, cercano di dare un contributo positivo a beneficio della società civile²⁸. Che questo beneficio non è da considerarsi soltanto dal punto di vista della crescita economica si desume sia dagli stessi criteri di valutazione del progetto²⁹, sia dai contenuti specifici, al servizio della persona, della ricerca e della produzione³⁰.

Un'altra conseguenza, per esempio, di questa onnipresenza tecnologica consiste nella necessità di difendere la propria *privacy*. Indubbiamente, si tratta di uno dei punti in cui si riscontra una maggiore sensibilità della società attuale. Questo non può essere inteso unicamente come un sistema di protezione davanti a un'aggressione ingiusta; il che sarebbe mantenersi ancora nel paradigma dell'atomo, dell'individualismo del ventesimo secolo. La rete possiede una dinamicità positiva che si manifesta, come si accennava prima, nella sua sintonia con i modelli organici. Se l'invasione della rete richiede l'affermazione della propria identità, è perché questa affermazione, appunto, diventa indispensabile per l'esistenza della propria rete che, in quanto tale, è composta da nodi e da connessioni. Non c'è relazione senza alterità, senza nitida distinzione tra i termini della relazione. Ma, nello stesso tempo, la relazione dà maggior risalto al soggetto in quanto *nodo*.

Forse ancora non si trova una via di uscita alla chiusura antropologica del secolo scorso, appunto perché ancora non si riesce a superare il modello atomico o, perché, se si supera nell'apertura alla rete, si dimentica una cosa tanto elementare come quella della doppia struttura (nodi e connessioni) che la compongono. Da una parte non è morto il paradigma di dominio della

27 Cfr. *Ibid.*, *passim*.

28 Cfr. AA.VV. *Le reti di innovazione e lo sviluppo territoriale. Analisi di una esperienza: il progetto LINK*, Scuola Superiore Sant'Anna, Città di Castello 2001.

29 Cfr. Luca Alessandro REMOTTI, *La valutazione dei risultati dei progetti innovativi ad alta tecnologia*, in *Ibid.*, pp. 65-81.

30 Cfr. ad esempio, Maria Chiara CARROZZA ed al., *CRIM – Centro di Ricerca Applicata in Microingegneria: progettazione e sperimentazione di servizi di ricerca e formazione per l'innovazione delle imprese*, in *Ibid.* pp. 106-115.

realtà, che vede in tutto ciò che non è l'io unicamente *oggetti* da controllare. Dall'altra, continua la crescita antitetica di un paradigma relazionale assoluto, che comporta il rischio di dimenticare l'io, come se la relazione fosse in grado di giustificare se stessa. Risulta difficile trovare una superante via di mezzo nell'ambito profano; ma la Rivelazione cristiana dà a questo interrogativo una risposta ricevuta duemila anni fa.

La teologia si trova di fronte, quindi, a un compito non certamente nuovo: come, rimasto folgorato nel 1928 davanti allo spettacolo della scienza utilitaristica, Bonhöffer decise di mutare radicalmente la sua forma di capire e fare la teologia, così il nuovo cambiamento epocale della tecnologia di comunicazione deve farci riflettere. Un esempio ancora migliore è Alberto Magno, che integrò al più alto livello la scienza ed ogni altro sapere del suo tempo nella sua proposta teologica. Se l'esempio di Alberto sembra migliore di quello di Bonhöffer, ed è stato anche molto più fecondo nei secoli, è perché quest'ultimo era un grande teologo ma non un grande scienziato.

5. La teologia si appresta a rispondere

Il titolo di questa ultima sezione è volutamente limitante. Non si tratta di dire che cosa deve rispondere la teologia davanti a queste stimoli, ma semplicemente si vuole indicare una necessità di sviluppo teologico che dovrà essere fondato sulle verità centrali della fede, sottolineando le coincidenze con la spinta che l'umanità riceve dalla crescita esponenziale della tecnologia di comunicazione.

La Rivelazione, infatti, ci parla di una condizione iniziale della creazione in cui tutto il creato partecipava in forma perfetta nel dialogo tra Dio e l'uomo. In quell'ambito qualsiasi interazione dell'essere personale con la natura materiale era di per sé segnata dalla struttura donale. La materia non era un insieme di "cose morte", ma una realtà donata all'uomo facente intrinsecamente parte della sua struttura dialogica. Si può dire che la materia godeva, nel disegno originale, di una trasparenza totale in virtù della quale non era di impedimento alla comunione interpersonale. Per questo l'agire materiale dell'uomo non era altro che l'accrescere e manifestare la bellezza del Paradiso ricevuto da Dio (cfr. Gen 2,15).

5.1. *L'intima comunione tra l'uomo e la creazione materiale*

Soltanto la realtà del peccato ha fatto perdere alla materia questa trasparenza originaria. La sostituzione dello Spirito di Verità con lo spirito della menzogna fa sì che l'interazione dell'uomo con la materia diventi difficile, e la sua chiave relazionale, come manifesta la storia di Caino e Abele, non sempre si raggiunge. Ma il Verbo, Verità della creazione, si dà nuovamente nell'Incarnazione per ripristinare l'ordine primigenio. In Cristo ogni dimensione materiale della

creazione raggiunge nuovamente la sua potenza relazionale. Che la natura sia “naturalmente” intrecciante è una verità, pertanto, non desumibile dall'esperienza diretta del cosmo, che sembra indicare il contrario o lascia almeno una forte perplessità nello spirito umano. La verità salvifica, infatti, non manifesta pienamente la sua potenza se non nella fede e in attesa di una pienezza futura. Proprio per questo ciò che costituisce un elemento centrale del ruolo salvifico dell'Incarnazione – la comunione di tutta la creazione in Cristo – sembrerebbe ricevere un forte sostegno nella tensione escatologica con cui si manifesta dalla tecnologia di rete.

Che tra l'uomo e il resto della creazione ci sia un legame comunionale profondo dovrebbe essere una verità facilmente accettata nella cultura attuale, in cui la sensibilità ecologica è particolarmente sviluppata. Tante volte il cristianesimo è stato accusato di atteggiamenti antiecologisti. La verità è che il racconto biblico e lo sviluppo dogmatico della fede della Chiesa sembrano indicare tutto il contrario: il Concilio Vaticano II, riassumendo la Tradizione perenne, afferma che, «unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore»³¹. L'uomo non può non sentirsi in comunione con tutto il creato con il compito specifico di portarlo al suo fine: la lode del creatore.

Ciò comporta un ruolo di dominio da parte dell'uomo sul resto del creato che non è comunque da interpretare come potere assoluto che ne renda lecito lo sfruttamento illimitato: la superiorità dell'uomo è una partecipazione alla signoria del Creatore, dalla quale dipende. Il suo ruolo è essere il rappresentante nella creazione della Trinità creatrice, nella conoscenza della verità e nell'amore di tutte le cose: «L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo: a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori, là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino. Perciò, riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa delle cose»³². Più avanti insiste ancora: «L'uomo, infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra»³³

In riferimento alla base biblica di queste affermazioni, bisogna sottolineare innanzitutto la positività della creazione materiale manifestata nei due racconti genesiaci. Il mondo materiale è uscito “buono” dalle mani di Dio, strumento – tramite il lavoro – di manifestazione dello specifico

31 *Gaudium et spes*, 14a.

32 *Gaudium et spes*, 14b.

33 *Gaudium et spes*, 34a.

ruolo dell'uomo nel mondo. Il fondamento di questa asserzione si trova nell'esposizione del contenuto dell'affermazione dell'uomo come immagine di Dio: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (Gen 1,27-28).

Alla costituzione dell'uomo come immagine di Dio si devono rimandare anche gli elementi centrali della benedizione con cui si chiude il racconto sacerdotale della creazione (Gen 2,1-3). Ne fa riferimento il seguente testo della *Dies Domini*: «Uscito com'è dalle mani di Dio, il cosmo porta l'impronta della sua bontà. È un mondo bello, degno di essere ammirato e goduto, ma destinato ad essere coltivato e sviluppato. Il “completamento” dell'opera di Dio apre il mondo al lavoro dell'uomo. «Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto» (Gen 2,2). Attraverso questa evocazione antropomorfica del lavoro divino, la Bibbia non soltanto ci apre uno spiraglio sul misterioso rapporto tra il Creatore e il mondo creato, ma proietta luce anche sul compito che l'uomo ha verso il cosmo. Il lavoro di Dio è in qualche modo esemplare per l'uomo»³⁴.

Si può dire che l'artificioso espediente che porta l'agiografo a “contenere” l'azione divina nello schema dei sette giorni ha lo scopo di mettere in luce il parallelismo tra la Settimana di Dio e le settimane degli uomini, unite dal comune atteggiamento di signoria: il Signore la cui Parola onnipotente crea tutte le cose («Dio disse ... e così avvenne»), mosso unicamente dalla libera decisione di trasmettere la sua bontà («ed era cosa molto buona»), trasmette il suo essere Signore alla sua creatura-immagine («dominate», siate “signori” anche voi), per attenderla nella pienezza del suo Riposo del Settimo Giorno. Questo è lo schema “settimanale” della Storia della Salvezza, al quale viene sincronizzata la settimana degli uomini, anche essa con un settimo giorno che ricorda periodicamente la tensione escatologica – fine dei tempi – che scaturisce dall'originaria Alleanza: così ha sempre giustificato Israele il riposo sabbatico³⁵. Se lo schema settenario della Storia della Salvezza include questi sei giorni in cui «farai ogni lavoro»³⁶, il suo simbolismo non può essere visto se non nel sottolineare il compito della creatura-immagine di coinvolgere in sé tutto il creato materiale per portarlo al Riposo del Signore del settimo giorno.

Analizziamo adesso il contenuto teologico di queste indicazioni bibliche, alla luce della pienezza della rivelazione trinitaria. In primo luogo, bisogna porre come premessa la affermazione che la creazione non avrebbe senso se non fosse capita come evento interpersonale. In altre parole, Dio non avrebbe creato una creazione non personale, o una creazione personale non chiamata al dialogo con Lui.

La Sacra Scrittura, di fatto, insiste nel presentare un Dio volto al mondo, aperto a un uomo col quale vuole stabilire una comunione di vita eterna che si chiama salvezza. Ma con la stessa

³⁴ *Dies Domini*, 10.

³⁵ Cfr Es 31,12-17; 20,8-11; Dt 5,12-15.

³⁶ Dt 5,13.

insistenza si sottolinea che Dio non ha nessun bisogno di avere quella dimensione comunione con la creatura: è in sé stesso pienezza di vita, e da tale pienezza onnipotente scaturisce la stessa creatura amata. Nell'Antico Testamento questa pienezza di vita, necessariamente confessata ma non ancora svelata, viene chiamata santità (*qadosh*); nel Nuovo Testamento si svela il *qadosh* come trisantità della vita personale intradivina: Padre e Figlio e Spirito Santo. Dio è pertanto comunione in sé stesso, e per questo può essere comunione verso il mondo.

Se esiste, dunque, una creatura amata, lo è all'interno di quell'amore che Dio è nella sua vita intratrinitaria. Altrimenti, la realtà comunione *ad extra* metterebbe in crisi la trascendenza divina. L'essere della creatura viene quindi rimandato a ciò che costituisce la stessa vita trinitaria come *communio*: le *processioni eterne*.

5.2. La Trinità, fondamento ultimo di ogni comunicazione

Dobbiamo alla grande teologia medievale occidentale la possibilità di capire l'agire trinitario *ad extra* come effetto temporale delle processioni eterne: con ciò la dottrina trinitaria si apre al contenuto ultimo della salvezza come il realizzarsi di una comunione eterna di vita tra l'uomo e Dio: questa, infatti, si dà nella misura in cui ci è dato di partecipare a ciò che costituisce l'intimità della vita di Dio. Ma questa considerazione delle missioni delle Persone divine potrebbe comportare il rischio di capirle come una sorta di "prolungamento" delle processioni nel creato; ugualmente, l'idea di inabitazione della Trinità nell'anima potrebbe dare l'idea di una "discesa" delle Persone per operare la salvezza. Gran parte della terminologia comune, anche con base biblica, soffre di questo limite. La realtà è che il mondo creato, tramite l'Incarnazione e il Dono dello Spirito, viene *ammesso* alla vita intratrinitaria, e la persona umana passa a partecipare a ciò che di quella vita è proprio: come il conoscente nel conosciuto e l'amante nell'amato; conosciuti nel Verbo, amati nell'Amore. Probabilmente, il limite della parola razionale si trova, a questo punto, nella necessità di scegliere tra la salvaguardia della trascendenza divina e il possibile pericolo di interpretazione estrinsecistica della salvezza.

La Trinità, infatti, nello stesso tempo è paradossalmente chiusa e aperta: l'infinito essere divino svuota il senso di questi termini. Tommaso, fondandosi sull'analogia psicologica di Agostino, ricorda: «Dio, conoscendosi, concepisce nell'intimo di sé il suo Verbo e questo è anche l'Idea nella quale conosce tutto quello che conosce, poiché è conoscendo sé stesso, che conosce tutte le cose. Da questa concezione del Verbo egli procede all'amore di tutte le cose e di sé stesso ... Quando questo cerchio è chiuso, nulla vi può essere aggiunto»³⁷. L'apertura della Trinità alla conoscenza e

³⁷ *De Potentia* 9, 9: «Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium

all'amore della creatura si ha, pertanto, in ciò che nella Trinità è più chiuso, ermetico: la presenza di Dio a se stesso come conosciuto e come amato. Conseguentemente, l'apertura, o per meglio dire, l'ammissione della creatura, non può che essere una *grazia*, una partecipazione assolutamente gratuita a quella Conoscenza e a quell'Amore.

A questo punto l'immagine luminosa della Terza Persona ci fa ritornare a quella della Seconda, dalla quale procede. Prendendo nuovamente un'idea già espressa, e mettendola in relazione con la necessità della grazia appena accennata, dobbiamo ricordare che è l'Incarnazione, missione visibile del Verbo, la causa che ci permette la partecipazione alla vita intradivina. La grazia di Cristo è *gratia capitis*. In quest'ottica dobbiamo constatare la grande convenienza iconografica dell'affresco di Papa nel rappresentare il Verbo nelle vesti della sua Incarnazione, fregiato con i segni della sua Passione, ma ormai nella sua Gloria vittorioso, pienamente assentato nella sua mediazione celeste. Non poteva essere altrimenti, perché la dinamica della nostra ammissione alla luce trinitaria passa attraverso la Croce e la Risurrezione.

E così le due missioni visibili, Incarnazione e Dono dello Spirito, diventano, come la teologia classica ha costantemente ribadito, la causa della missione invisibile: l'inabitazione trinitaria. Il livello della grazia, nel dipinto, è rimandato al piano della sua realizzazione sacramentale: la Luce che rifulge nel petto del Verbo, la troviamo nell'Ostia della Prima Messa, memoriale permanente dell'economia dell'Incarnazione ad opera dello Spirito-Luce. Ma questo percorso del Verbo, dalla sua condizione celeste alla condizione di Presenza sacramentale, non dimentica il nesso di *coniunzione* che è costituito dalla mediazione della Parola, rappresentata nei pennacchi della cupola.

intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. unde dixit quidam, quod monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam»

A questo punto ci sono tutti gli elementi per un'adeguata rappresentazione pittorica di una teologia della storia. Tutto sembra voler sottolineare l'importanza che Giovanni Paolo II vuole dare al mistero del Verbo fatto Uomo: bisogna affermare non soltanto che «con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito *in certo modo* ad ogni uomo»³⁸, ma è necessario aggiungere che con questo evento, in cui il Verbo si è fatto veramente carne, tutto il cosmo è stato *in certo modo* unito a Lui³⁹, inondato dalla Luce che per Lui viene dal Padre, che li avvolge e avvolge in Loro tutto il creato. E' doveroso dire, dunque, che ogni elemento del creato nasconde una dimensione cristica, che ogni storia può avere una valenza salvifica che tocca ad ogni uomo scoprire. Spogliarsi dell'amore di sé per vivere nell'Amore intratrinitario non richiede necessariamente abbandonare il mondo materiale, ma trasformarlo in "traslucido", cioè relazionale. I diecimila miliardi di oggetti che oggi ci circondano, che tramite la tecnologia del microchip sono diventati altrettanti nodi di un gigantesco collegamento globale, costituiscono per il credente una sorte di continuo e muto richiamo a ciò che fonda e dà senso ad ogni intreccio: la Trinità creatrice.

In conclusione, siamo davanti a un paradosso: da una parte la chiave trinitaria della storia ci porta a vedere la materia come elemento pienamente inserito nel dialogo tra Dio e l'uomo, e quindi una nuova e promettente continuità tra la rivelazione cristiana e il paradigma di intreccio che la tecnologia di rete ha favorito; da un'altra parte, a nessuno sfugge che, di fatto, la natura continua palesemente a non essere sperimentata come l'ambito dialogico che invece dovrebbe essere. La posizione credente non può non porsi la questione sul perché ciò che la fede protologica insegna di fatto non avviene.

Evidentemente la partecipazione alla vita intratrinitaria ha fondamentalmente una dimensione dinamica e relazionale, che dipende in senso proprio dalla stessa natura dell'azione divina che chiama l'uomo a sé: la grazia è innanzitutto una nuova relazione tra Dio e l'uomo, nel mantenimento della quale l'uomo, in tutto il suo essere unitario somato-spirituale e includendo in sé tutto il creato, viene trasformato in figlio di Dio.

L'uomo lasciato da solo con la rete finirà da essa stessa imprigionato, strozzato. Ma l'uomo ricreato in Cristo sarà in grado di vedere in essa uno strumento privilegiato per realizzare nella storia ciò che costituisce il suo compimento definitivo: la vita eterna di comunione personale con Dio e con gli altri nella propria condizione di essere materiale. La rete e in genere le nuove tecnologie diventeranno l'occasione del moltiplicarsi degli atti di carità fraterna fondata nella comune filiazione. Potrà essere specialmente chiaro che nell'esistenza non è possibile separare una sfera mondana da un'altra cristiana, scissione che invece sembrava favorire il paradigma atomico di

38 *Gaudium et spes*, 22.

39 GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 50 : « L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne", e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione ».

dominio. Spirito e corpo in unità sostanziale, l'uomo sarà specialmente consapevole di essere e operare come *ipse Christus* nella storia, senza che nulla rimanga fuori del suo riferirsi al Padre: «Sia che mangiate, sia che beviate, fate tutto per la gloria di Dio (1Cor 10,31)»

Ma sappiamo che questa dinamica assunzione a figlio avviene nel Figlio eterno tramite una modalità di *redenzione*. L'originario disegno divino è stato cancellato dalla libertà umana: e l'uomo, una volta trovatosi fuori del dialogo intratrinitario, coinvolge anche tutta la natura materiale, che nel suo peccato perde l'originaria struttura dialogica, e diventa isolante. «Alla struttura personale del peccato si aggiunge la sua portata cosmica; quando l'uomo si ribella contro Dio, si ribella simultaneamente contro il suo essere imparentato con Dio (chiave trinitaria!). Fa violenza a se stesso; diventa distruttore di se stesso. E come può peccare soltanto con le cose di questo mondo ed in esse (aversio-conversio!), queste vengono incluse nella sua autodistruzione. Il peccato produce disordine e caos nel mondo. E' il becchino della creazione»⁴⁰.

La cancellazione del peccato ad opera dell'economia redentrice dell'Incarnazione consiste positivamente nel reinserimento dell'uomo nel dialogo trinitario, il che avviene coinvolgendo nuovamente tutte le sue dimensioni costitutive, assunte dalla Seconda Persona, *perfectus homo*. Il diventare nuovamente figli nel Figlio si estende a tutta la creazione. La grazia redentiva ripete la portata cosmica dell'Incarnazione e converte la creazione in creazione redenta, nuovamente trasparente al dialogo interpersonale. Soltanto che questa trasparenza, come in genere tutti i frutti della redenzione, si danno nella tensione escatologica del *già ma non ancora*, nel genere della creazione salvata *in spe* (cfr. Rom 8,18-24).

Il messaggio relazionale del nuovo paradigma tecnologico diventa accessibile all'uomo, pertanto, grazie al Cristo. In Lui si danno i due elementi fondamentali di incontro personale fondante (filiazione), e di riparazione redentrice di fatto (giustificazione), che permettono il superamento del paradosso che l'uomo è nella sua condizione storica. Rimane chiaro il ruolo primordiale e antecedente dell'annuncio della Buona Novella; ma è anche tangibile che si trovi nella stessa realtà della tecnologia di rete un forte richiamo e una marcata concordanza correlativa al contenuto di questa Rivelazione. Questa correlazione potrà essere senza dubbio un nuovo e forte *motivo di credibilità* per spingere una *nuova evangelizzazione*.

40 M. SCHMAUS, *Dommatica cattolica*, Marietti, Casale Monferrato 1959, vol 3. p. 184.