

La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto

José M. Galván

1. Introduzione: presupposti

Si suppone che questa relazione deva rispondere, in primo luogo, al titolo che la precede. E bisogna dire che il titolo ammette diverse interpretazioni. A livello teologico profondo si potrebbe analizzare come l'oggi costituisce sempre la condizione di ogni incontro tra Dio e l'uomo nella fede. Ma questo sarebbe molto noioso.

La mia pretesa è molto più modesta: ciò che mi occuperà è individuare qualche elemento della nostra contemporaneità per il quale mi sembra che nel futuro immediato sarà facilitato il credere, l'ascolto della Parola. Ciò comporta, ovviamente, lo stabilirsi di una certa "interfaccia" tra la cultura dominante e il contenuto della fede. Salvo restando che il fatto che ci siano fattori favorevoli all'apertura alla Parola non vuole dire che siano sparite le difficoltà di prima, o che non siano nate di nuove.

In ogni caso, le parole che seguono devono essere ascoltate con un doppio presupposto. Non bisogna perdere di vista, in primo luogo, il carattere di questa relazione come introduzione ai lavori congressuali. Si tratta unicamente di aprire la strada, suggerire percorsi. Il contenuto di quanto dirò, pertanto, non ha la pretesa di essere definitivo; altrimenti si richiederebbe un fondamento teologico che non sono in grado di fornire e che, pertanto, nessuno deve aspettare. Il secondo presupposto è costituito dal fatto che si è cercato di porre alla base della riflessione i due concetti-guida dell'anno giubilare: il mistero trinitario e l'Eucaristia.

2. Caratteristiche della contemporaneità

2.1. *L'età della comunicazione tecnologica*

Nel considerare la contemporaneità e le sue caratteristiche esterne, si può concludere che l'importanza della comunicazione costituisce una delle consapevolezze più radicate nell'uomo del nuovo millennio.

La tesi è questa: la comunicazione è diventata il fondamento della nostra società e della nostra cultura in base al grande sviluppo tecnologico che prima ci ha donato il computer come elemento onnipresente nella nostra esistenza, e che dopo ha collegato tutti i computer in una rete che ormai abbraccia tutto il pianeta. Non è il computer il protagonista del nuovo millennio, ma proprio la comunicazione.

E non soltanto la comunicazione intesa 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".

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 popolare libro (*New rules for the New Economy*), la cui lettura è assai istruttiva:

"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 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"².

Cosa è cambiata nell'uomo con questo mutamento epocale? Da una parte non si devono attendere cambiamenti notevoli. Penso sia importante, prima di introdurci nella descrizione dei mutamenti epocali a cui dobbiamo riferirci, leggere questa citazione di Jerome K. Jerome, il conosciuto autore di *Three men on a boat*. Il testo è un commento 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 plaghi sfacciati del libro della Genesi. Oh, se fosse possibile trovare un autore originale!"

Tanto per non dimenticarci del bisogno assoluto di fondare qualsiasi riflessione antropologica sulla protologia rivelata. *Nihil sub sole novum!*

2.2. I due paradigmi.

Una cosa però, sicuramente è cambiata, e i segni si scoprono un po' dappertutto. In concreto, è cambiato il paradigma con cui l'uomo si rapporta a tutto ciò che non è se stesso. La cultura scientificistica ci aveva portato a un 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.

"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

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

2 *Ibidem*, pp.18-19.

sistema allargato, insomma quasi ogni cosa ci sembri interessante e importante. Laddove l'atomo rappresenta la semplicità cristallina, la rete trasmette l'idea della complessità caotica³.

2.2.1. I limiti del paradigma atomico-dominante

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?’⁴.

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 multiforme⁵.

Il sistema del secolo XX non andava. Si è dimostrato poco affidabile per risolvere i problemi ultimi dell'uomo (morte, dolore, colpa) e della sua presenza nel cosmo (crisi ecologica)

La chiave ultima di questo mutamento è difficile di precisare, ma molto probabilmente ha a che vedere con la perdita di fiducia in un sistema filosofico e culturale che si è dimostrato poco affidabile, se non fallimentare, all'ora di dare risposta agli interrogativi radicali dell'uomo: dolore, morte, colpa. In concreto, gli elementi indicati da Giovanni Paolo II manifestavano con chiarezza una situazione autoreferenziale dell'uomo in cui nessuna petizione di riposta a qualche istanza che non sia se stesso o la propria storia è ammissibile: ogni possibile speranza deve provenire dall'immanenza. Questa fede nell'autoredenzione dell'uomo, che è stato profondamente radicata nella cultura e che ancora lo è a livello popolare, dovuta probabilmente al forte impatto esercitato dal progresso tecnico nelle coscienze, non esiste più. In ultima istanza, viene da domandarsi come sia stata possibile la sua esistenza, visto che l'unica risposta teleologica possibile proveniente dalla sola scienza empirica 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 instancabile⁶”, il cui paradigma letterario si può trovare nel Sisifo di Camus.

3 *Ibidem*.

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

5 15.11.1980 Colonia Discorso (vol. III/2 (1980) 1200-1211

6 Cfr. L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, in «Palabra» 54(1970)17-25; da notare

La fede nell'autoredenzione è stata sostituita dalla certezza che le istanze intraumane non potranno mai dare una risposta definitiva alle questioni ultime. Da qui che l'uomo postmoderno, se non si decide a abbandonare i suoi presupposti culturali dominanti, si veda costretto a scegliere tra la ricerca disperata di un sistema di redenzione immanente (neognosticismi postmoderni), o la rinuncia definitiva a qualsiasi risposta alle domande radicali dell'essere e della storia (pensiero debole).

Sembra possibile, pertanto, 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 oggettivamente e incompromessa: 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". Sembra che questo costituisca una delle pochi basi comuni di tutta l'umanità in questo cambio di secolo: è presente sia 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 cambiato⁷. 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"⁸.

Sembra sia possibile affermare anche in forma empirica che il paradigma relazione si trova alla base dell'apertura contemporanea alla realtà. Il sociologo Pierpaolo Donati, in un lavoro a cui ci siamo prima riferiti, arriva a conclusioni molto significative in base a diverse ricerche demoscopiche condotte in ambito italiano. Si costata in esse, infatti, 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

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.

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

8 *Fides et ratio*, n. 56.

cambio di paradigma di cui si parlava prima. Lo schema religioso della modernità 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 l'idea di Dio ad essere soggettivizzata e la religione, almeno in quanto a credenze e atteggiamenti, comincia ad essere socializzata⁹.

2.2.2. La rete come nuovo paradigma di intreccio

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”¹⁰.

Una delle conseguenze di questa onnipresenza tecnologica consiste nella necessità di difendere la propria privacy. Ma questo non può essere inteso unicamente come un sistema di protezione davanti a un'aggressione ingiusta; questo sarebbe mantenersi 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.

Forse ancora non si trova una via di uscita alla chiusura antropologica del secolo scorso, 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

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

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

struttura (nodi e connessioni) che la compongono. Da una parte non è morto il paradigma di dominio della 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, fino a dimenticare l'io, come se la relazione fosse in grado di giustificare se stessa. Una superante via di mezzo risulta difficile da trovarsi.

2.3. Arte e tecnologia: importanza della dimensione estetica

Lascio ad altri l'arduo compito di sviscerare la dinamica interna di questa tensione, che si trova alla base del nostro convegno, e le sue concrete conseguenze nella vita degli uomini. Ma la prendo come punto di partenza, perché questa incapacità dell'uomo di arrivare a una soluzione, che in qualche modo si intuisce come necessaria, questa radicale impotenza che con tante diverse tonalità si è manifestata nel corso della storia, ha in prospettiva teologica una significatività sostanziale. 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»¹¹.

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, se non validità, sì capacità di convinzione a questa via. Allora 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*¹². 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 teleologia, allora Dio esiste.

Ma anche questa via è in crisi. L'espressione “tutto è permesso” sembra, nei nostri giorni, non poter essere limitata da una libertà fondante, nel senso forte: impone, così, una sua apparente evidenza che impedisce l'inversione dell'argomento dostoievkiano. 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 momento produsse, ne è una dimostrazione. Allora, è rimasta all'uomo una sola strada per uscire dalla chiusura totale in sé stesso, e questa via è quella del *pulchrum*. *Quia pulchrum est, Deus est* diventerà probabilmente l'argomento dell'esistenza di Dio nel futuro prossimo¹³.

11 GIOVANNI PAOLO II, Discorso 22.02.1987

12 Contra Gentiles, 3, 75

13 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.

Sembrirebbe allora che le vie della trascendenza saranno patrimonio esclusivo degli artisti, ed è vero che questi avranno, ritengo, un ruolo fondamentale nella futura e multimediale via di collegamento tra Dio e l'uomo. Ma 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»¹⁴. 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»¹⁵. 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 con criteri meramente statistici. 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. Così anche la tecnologia diventa occasione di intreccio. La visione estetica redime la tecnologia e la assume in una condizione pienamente umana.

“A poco a poco la nostra casa si farà senza dubbio più umana. La macchina stessa più si perfeziona e più si nasconde dietro il suo compito. Sembra che tutto lo sforzo industriale dell'uomo, tutti i suoi calcoli e le sue notti di veglia su disegni e tracciati altro scopo non abbiano, come segno visibile, che la sola semplicità, come se occorresse l'esperienza di più generazioni per liberare a poco a poco la curva di una colonna, di una carena o di una fusoliera di aeroplano, fino a raggiungere la purezza elementare della curva di un seno o di una spalla. Sembra che il lavoro degli ingegneri, dei disegnatori, dei calcolatori d'ufficio tecnico non sia in apparenza che di levigare e cancellare, di alleggerire qual raccordo, di equilibrare quell'ala, finché non se ne perda il senso, finché non ci sia più un'ala attaccata a una fusoliera, ma una forma perfettamente sbocciata, sprigionata infine del suo guscio, una specie di insieme spontaneo, misteriosamente legato, e della natura stessa del poema. Sembra che la perfezione sia raggiunta non quando non vi è più nulla da aggiungere, ma quando più nulla vi è da togliere. Al termine della sua evoluzione la macchina si dissimula”¹⁶

2.4. Ascoltare la tecnologia

La proposta, pertanto, deve essere 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, ma potrebbe creare una interessante interfaccia

14 Gaudium et spes 19c.

15 Gaudium et spes 21e.

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

culturale al messaggio della Rivelazione, una sorta di postmoderno motivo de credibilità. Non è più la nemica di altri tempi, anche se molti dei suoi aspetti sono ancora veramente pericolosi e molte delle fondatissime antiche diffidenze non sono ancora superate. La cosa non è nuova: come, rimasto folgorato nel 1928 davanti allo spettacolo della scienza utilitaristica, Bonhöffer decise di mutare radicalmente la sua forma di capire la teologia, così il nuovo cambiamento epocale della tecnologia di comunicazione deve farci riflettere. Altro esempio 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 è migliore di quello di Bonhöffer, è perché quest'ultimo era un grande teologo ma non un grande scienziato.

D'altra parte, è sempre stato così: la tecnologia tende 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"¹⁷. La fede 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 non può fare a meno della rete.

2.5. Ma la natura è "naturalmente" intrecciante?

Ecco il dilemma. San Tommaso contro Hegel.

La materia non sono "cose mortali", inesistenti. La materia è anche chiamata alla consumazione. Quindi al dialogo! La questione è come renderla trasparente (lavoro, arte)

Priorità del lavoro sull'arte: l'uomo, creato ut operaretur, ha bisogno di essere artista soltanto dopo il peccato originale. Prima tutto era bellezza: non c'era bisogno di "tirla fuori".

Una cosa è giudicare il mondo con l'occhio del musicista -una visione oltremodo interessante, bellissima, sublime- ma un'altra cosa è vedere il mondo nelle dimensioni della miseria e dell'abiezione e sapere, ma sapere esattamente, dove Dio si incontra con tutto ciò, quale miseria lo avvicina agli uomini, e quale lo allontana da loro. (Fratello del nostro Dio, III p. 427)

3. Origine trinitario di ogni intreccio: Trinità e materia

3.1. La Trinità come relazione. L'ad intra e l'ad extra.

Visto che fino a adesso l'arte ha avuto un ruolo importante nel discorso, prendo, per continuare, un esempio dalla pittura. Si tratta dei recentissimi affreschi di Rodolfo Papa nella Cappella di Gesù Nazareno della basilica di San Crisogono in Trastevere. Senza voler giudicare la qualità artistica dell'opera, mi sono subito sentito attratto dalla rappresentazione della Trinità, a mio avviso, il centro della composizione dei diversi affreschi e la fonte unica della loro Luce. La rappresentazione è incentrata nella Persona del Verbo, realisticamente raffigurato come Uomo, che si ritaglia sul fondo dell'immagine luminosa del Padre, dal quale sembra provenire la Luce che si sprigiona dal cuore del

Figlio per illuminare tutte le cose.

In primo luogo il dipinto mi ha fatto notare un legame con la cosiddetta tradizione teologica orientale. Tale collegamento è da ricercare però non nelle rappresentazioni della Trinità che, sulla scia dell'icona di Rublov, sembrano dominare l'arte sacra orientale e i libri di teologia occidentale; piuttosto nell'espressione classica dei Padri d'Oriente della processione dello Spirito Santo *ex Patre per Filium*, alla quale si contrappone la formula occidentale *ex Patre Filioque*. Come è risaputo, si tratta di due formulazioni non contraddittorie, la loro contrapposizione assomiglia piuttosto al *contrasto* richiesto per l'armonia di un dipinto o di una composizione musicale. Come diceva Gustave Thibon, uno dei segni cardinali della mediocrità è vedere contraddizione dove non c'è che contrasto.

La formula orientale *per Filium* è più trinitaria di quella occidentale, giacché manifesta con profondità il fatto che il Figlio è ciò che è, unicamente nella misura in cui riceve il suo essere dal Padre: *Dio da Dio, Luce da Luce*. E dal Padre riceve anche l'essere principio spiratore della Terza Persona, giacché soltanto l'essere generato lo distingue da Colui che eternamente lo genera.

Il dipinto di Papa rappresenta un'adeguata espressione di questi rapporti intratrinitari. Risulta nello stesso tempo evidente all'osservatore che quella Luce che da Padre proviene è originariamente il nesso d'amore tra il Padre e il Figlio, e che il Figlio la sprigiona appunto in quanto per Amore ha ricevuto il suo essere dal Padre che lo avvolge. Si dà pertanto un'identificazione tra Luce e Amore che, anche se non coincide pienamente col simbolismo trinitario del testo del Simbolo niceno, in cui $\text{f}\tilde{\text{n}}\text{j}^{\text{TM}}\text{k}\text{fw}\tilde{\text{t}}\text{O}\text{j}$ è nome del Verbo, non manca di avere un sostanziale fondamento biblico e un originale valore simbolico. In fin dei conti, anche le fiamme di Pentecoste possono essere considerate come fonte di Luce, oltre che Fuoco di Amore.

Quell'Amore-luce si espande dal Figlio ed illumina tutte le cose e le include nell'ambito del Mistero trinitario. A questo punto il dipinto di Papa mi porta alla memoria i versi di Dante.

*Ciò che non more e ciò che può morire
non è se non splendor di quella idea
che partorisce, amando, il nostro Sire;*

*ché quella viva luce che sì mea
dal suo lucente, che non si disuna
da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea,*

*per sua bontate il suo raggiare aduna,
quasi specchiato, in nove sussistenze,
etternalmente rimanendosi una.¹⁸*

In entrambi i casi, poeta e pittore presentano la dimensione immanente e la dimensione economica della Trinità in unità ordinata, facendo dipendere la seconda dalla prima. Altre rappresentazioni dello Spirito Santo, come la Colomba, possono meglio manifestare la sua condizione personale diversa alle altre due Persone; ma nello stesso tempo provocano una certa difficoltà a rappresentare l'adeguato rapporto tra l'*ad intra* e l'*ad extra*.

¹⁸ *Paradiso*, Canto XIII.

L'identificazione della Luce che inonda tutte le cose con la Terza Persona permette di capire intuitivamente che la presenza della storia nella Trinità non risulta da una sorte di "effetto" esterno ad Essa, ma proprio dall'introduzione della creazione all'interno della Luce che è la realtà nessuale personale della Vita intratrinitaria.

Siamo probabilmente davanti al punto più discusso, ma anche più potenzialmente fecondo, della teologia trinitaria del XX secolo. A questo punto le parole razionali diventano fortemente carenti. Con il tempo, ci siamo abituati a una serie di termini teologici che, anche se hanno avuto il pregio di permettere un proficuo approfondimento del mistero nel momento riflesso dell'ascolto, forse hanno fatto perdere forza alla nostra capacità integrale - non soltanto razionale - di penetrare il significato reale di ciò che ci viene rivelato.

3.2. Dalle processioni alle missioni. Teologia della storia

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 sorte 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"¹⁹. L'apertura della Trinità alla conoscenza e 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

¹⁹ *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 intellectuum 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"

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 rifugge 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 congiunzione che è costituito dalla mediazione della Parola, rappresentata nei pennacchi della cupola.

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”²⁰ — e ciò è già una consistente amplificazione del concetto classico —, 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 Lui²¹, 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.

Diecimila miliardi di oggetti collegati

3.3. La condizione concreta del cosmo tra peccato e redenzione

Le conseguenze cosmiche del peccato, e la grazia come intrecciante.

3.3.1. Peccato

“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

²⁰ *Gaudium et spes*, 22.

²¹ 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 ».

(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"²²

3.3.2. Redenzione e grazia

“Vedere la grazia come qualcosa che coinvolge tutto l'essere dell'uomo, raggiungendo tutti i suoi strati; cioè, come un elemento formale inerente all'uomo che si fonda in Dio stesso. Tutti gli aspetti polarizzati della grazia trovano qui il loro senso più radicale. Senso che diventa cosmico quando si capisce che quella consumazione soprannaturale, gloriosa, è il destino di tutta la creazione (Cf Ap 21,1.2.23), In parole di Guardini, nella visione della creazione redenta, la gloria rifugge su gloria, la pienezza dell'esistenza umana compiuta nella pienezza di una nuova ed traboccante esistenza"²³

“La grazia esiste nell'uomo perché prodotta continuamente (Il Sent. d. 16, a, 2, q. 3). In questa forma si sottolinea il carattere dinamico della grazia senza che venga meno l'aspetto statico. Inoltre, non si può negare che la *qualitas* insegnata da S. Tommaso esiste in quanto viene continuamente prodotta da un'azione creatrice. La grazia inerente include in sé, pertanto, un carattere e un aspetto di relazione, che costituisce persino il suo fondamento"²⁴

“Il diritto all'eredità che ha il giusto per essere coerede con Cristo si riferisce a tutto il cielo e tutta la terra, alla pienezza della vita divina e della sua beatitudine, a tutta la creazione"²⁵. Questa affermazione, ovviamente, ha carattere escatologico. Ma non solo!

Il messaggio della vita: vita nuova ed eterna diventata accessibile all'uomo grazie al Cristo, con due elementi fondamentali: uno personale, dato dall'incontro (filiazione), un altro oggettivo, fondato sulla *qualitas* nuova (giustificazione)²⁶.

“I carnali non possono fare cose spirituali, né gli spirituali possono fare cose carnali. Anche ciò che fanno secondo la carne, è spirituale, perché lo fanno in Cristo Gesù”(Ignazio di Antiochia).

Tutto ciò che fa il giustificato partecipa del nuovo essere che ha ricevuto nel nascere da Dio. Nel battezzato non c'è, pertanto, una sfera mondana insieme alla cristiana; il suo spirito e il suo corpo hanno pienamente ricevuto nel suo essere e nel suo operare la qualità di essere in Cristo; “Sia che mangiate, sia che beviate, fate tutto per la gloria di Dio (1Cor 10,31)”²⁷

22 Schmaus 184

23 GER 155b

24 Schmaus 187/3

25 Schmaus 189

26 Cf. Schmaus 81

27 Schmaus 185/IV