

*Gianfranco Ravasi **

UN DITTICO BIBLICO E CULTURALE

Un'autobiografia tra teologia e cultura

SOMMARIO: I. UNA COSTELLAZIONE DI RIFERIMENTO – II. LA PRIMA TAVOLA DEL DITTICO: LA BIBBIA – III. LA BIBBIA «GRANDE CODICE» CULTURALE – IV. LA SECONDA TAVOLA DEL DITTICO: LA CULTURA – V. LE NUOVE PROSPETTIVE DELLA SCIENZA – VI. L'INFOSFERA

È arduo comporre una sorta di autobiografia teologica, quando si ha alle spalle un lungo itinerario di anni, di esperienze e di coordinate culturali molto variegata, come è accaduto alla nostra vicenda personale. Essa è stata scandita da una trilogia cronologica legata all'insegnamento accademico presso i Seminari Arcivescovili Milanesi e la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale (1970-1992), all'incarico di Prefetto della Biblioteca - Pinacoteca Ambrosiana (1989-2007) e, infine, alla funzione di capo-dicastero vaticano del Pontificio Consiglio della Cultura, conclusasi nel 2022 col raggiungimento dell'80° compleanno e con la promulgazione della Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* (19 marzo 2022), con la quale Papa Francesco unificava quel Consiglio con la Congregazione dell'Educazione Cattolica nel nuovo Dicastero della Cultura e dell'Educazione, presieduto dal card. José Tolentino de Mendonça.

I. UNA COSTELLAZIONE DI RIFERIMENTO

Se si volesse identificare un profilo comune alla trilogia sopra indicata, si potrebbero delineare alcune dimensioni di indole generale. Innanzitutto, un personale atteggiamento di taglio eclettico e simbolico, retto dalla *curiositas*, incline all'accumulo «barocco» più che alla riduzione esclusiva della specializzazione. Il nostro percorso è stato, perciò, non omogeneo, più fluido e variegato, con un impegno netto anche nella divulgazione, nella consapevolezza che essa comporta una necessaria approssimazione

* Gianfranco Ravasi è Presidente emerito del Pontificio Consiglio per la Cultura, in passato Professore di Sacra Scrittura presso il Seminario Arcivescovile di Milano.

e semplificazione, ma anche un allargamento notevole dell'orizzonte, marcato ora anche dall'uso dei *social*.

Questa attitudine di base è stata retta da una sorta di costellazione di riferimento. Essa ha la sua prima «stella» nella Parola, il *lógos* biblico trascendente, e nelle parole storiche in cui si esprime. Il canone delle Scritture ha costituito quasi la nostra «lingua materna», avendo accompagnato anche a livello esistenziale l'intero arco della biografia. Un secondo riferimento capitale è stato il *dialogo* nella sua accezione etimologica di intreccio (*dià-*) tra due discorsi (*lógoi*), quello cristiano e quello dei vari ambiti religiosi e culturali. L'approccio di base potrebbe essere ben formulato con il famoso asserto del *Trattato politico* di Spinoza: *Sedulo curavi humanas actiones / non ridere, non lugere, neque detestari, / sed intelligere* (I,4).

Si potrebbe anche adottare come motto l'appello paolino: «Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è *kalón* (bello/buono)» (1 Ts 5,21); con la coscienza, però, dei contrappunti dialettici, come lo stesso Apostolo ribadiva: «I Greci cercano la sapienza (*sophían*), noi invece annunciamo Cristo crocifisso, per i Giudei scandalo e per i pagani stoltezza» (1 Cor 1,22-23). La tentazione del duello fondamentalista dev'essere superata con l'opzione del «duetto», ove anche due voci estreme (basso o soprano) si intrecciano in armonia, pur conservando la loro identità, così da evitare ogni sincretismo.

Una terza «stella» ideale è stata rappresentata dalla *cultura* nella sua accezione attuale, che non è più circoscritta al perimetro nobile dell'aristocrazia del pensiero colto – pur sempre fondamentale – costituito dalla filosofia, dalla scienza, dalla teologia e dalle varie discipline artistiche, ma si è allargato a una dimensione antropologica, includendo i molteplici modelli di creatività e di elaborazione sociale. È significativo che nella classicità greca e latina i termini per definire la «cultura» (vocabolo coniato su base latina dall'Illuminismo tedesco, *Cultur/Kultur*) erano rispettivamente *paideia*, che evoca l'educazione e la formazione globale, e *humanitas* con evidente richiamo alla pienezza della persona. Intrecciare l'eredità sempre vivente del passato con la novità della modernità, ossia la memoria con la ricerca, è, quindi, indispensabile per creare una figura umana, una cultura e una società autentiche.

II. LA PRIMA TAVOLA DEL DITTICO: LA BIBBIA

Tenendo come riferimento gli archetipi evocati della Parola, del dialogo e della cultura, proponiamo una semplificazione simbolica della nostra personale esperienza attraverso un dittico, che ha come titoli proprio la Bibbia e la cultura. La prima tavola di questa rappresentazione potrebbe essere imponente per le infinite componenti che comporta. Le Scritture, infatti, oltre ad avere una struttura dialogica Dio - umanità (si pensi solo ai Salmi, a Giobbe, a Qohelet), sono profondamente «incarnate», come esige la stessa storicità della Rivelazione: «Il *lógos* divenne carne (*sárx*)» (Gv 1,14), laddove *sárx* è, appunto, storia e cultura.

A quest'ultimo proposito è evidente, tra l'altro, che l'inculturazione e l'interculturalità caratterizzano i settantatré libri biblici. Si parte dalle civiltà mesopotamiche, da cui proviene Abramo, rilevanti soprattutto nella definizione della cosmologia/creazione (i miti di *Enuma Elish*, *Ghilgamesh*, *Atrahasis*) e del diritto (il codice di Hammurabi), ove si segnala anche il contributo hittita. Si procede poi con le culture nomadiche (ad es., la Pasqua, che ha alla base un rito pastorale primaverile, storicizzato da Israele) e con quella cananeo-fenicio-ugaritica, importante per la lingua ebraica, per l'elaborazione del calendario (le feste associate alla mietitura e alla vendemmia, ossia la festa delle Settimane/Pentecoste e quella delle Capanne) e della simbologia teologica nuziale da parte della profezia.

Si può proseguire considerando la civiltà egizia, da cui provengono Mosè col prototipo dell'Esodo, ma anche le suggestive contaminazioni sapienziali. Oppure si dovrebbe rimandare col post-esilio alla cultura persiana, che ha offerto un contributo notevole all'escatologia resurrezionista, così come farà quella ellenistica con la dottrina sull'immortalità dell'anima, che occhieggia nel libro della Sapienza, oltre che con l'uso della *koiné* linguistica. Nel Nuovo Testamento decisivo è il terreno giudaico, sul quale sono ben piantati i piedi di Cristo e della stessa Chiesa delle origini, come insegnano la cosiddetta *Third Quest* storiografica e alcune categorie teologiche come il «Regno di Dio» e il messianismo.

Imponente è, infine, il dialogo interculturale aperto da Paolo con la civiltà greco-romana attraverso il rimando implicito alla filosofia della nuova Stoà nel concetto di «corpo di Cristo» (1Cor 12) e nei vari cataloghi etici dei vizi, delle virtù e dei doveri, per non parlare poi dell'originale rielaborazione del lessico greco nelle categorie teologiche fondamentali del pensiero paolino (*cháris*, *nómos*, *sárx*, *pístis*, *so'tér*, *kyrios*, *parousía* etc.).

Curiose sono anche le citazioni dirette di autori greci (1 Cor 15,33 con Menandro; Tt 1,12 con Epimenide; At 17,28 con Arato). Questo dialogo, che non ignora le punte dialettiche dell'originalità cristiana (soprattutto con la cristologia), sarà continuato dalla successiva tradizione ecclesiale.

Si determinerà, infatti, un vero e proprio campo di alleanze e di necessarie tensioni, che vedrà coinvolte nell'epoca patristica importanti personalità cristiane come Clemente Alessandrino, Origene, Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano, Lattanzio, Eusebio, Girolamo, Ambrogio, Agostino e così via. Certo è che, pur nelle fasi polemiche, l'aspetto positivo del confronto era sempre molto marcato. Già nel II secolo, Giustino nella sua *Prima Apologia* non esitava a scrivere: «Cristo è il *lógos* di cui fu partecipe tutto il genere umano; e coloro che vissero secondo il *lógos* sono cristiani, anche se furono giudicati atei come, fra i Greci, Socrate ed Eraclito ed altri come loro» (46,2-3).

Come emblema di questo dialogo dell'antica letteratura cristiana potremmo assumere un trattato scritto da un grande Padre della Chiesa d'Oriente come Basilio di Cesarea, il suo *Discorso ai giovani*, composto tra il 370 e il 375. Indirizzandosi forse ai suoi nipoti, egli esaltava la preziosità della letteratura classica – prodotta dagli *éxotheren* («quelli di fuori»), come lui chiamava gli autori pagani – sia per l'argomentare, cioè i loro *lógoi* («discorsi») da usare nella teologia e nell'esegesi, sia per la stessa testimonianza di vita, ossia le loro *práxeis*, «gli atti, i comportamenti» nell'ascetica e nella morale. E concludeva, spingendo i giovani cristiani a considerare i classici (come i citatissimi Platone e Plutarco) un *ephódion*, un «viatico» per la loro istruzione e formazione, ricavandone «profitto per l'anima» (IV,8-9). In questa luce l'elaborazione della cristologia secondo categorie filosofiche greche («natura», «sostanza», «persona»...), operata dal Concilio di Calcedonia del 451, fu un originale atto di inculturazione, che permise di trascrivere il messaggio cristiano nelle nuove coordinate culturali proprio attraverso la classicità greca, il suo linguaggio e le sue categorie concettuali.

Certo, come si è detto, questo confronto già allora generava interrogativi. Un autore cristiano rilevante come Tertulliano (II-III sec.) non esitava a chiedersi nel *De praescriptione haereticorum* (7,9): «Cos'hanno in comune Gerusalemme e Atene?». Esistono, infatti, chiaramente alcune faglie nette di divergenza tra la visione antica e quella cristiana. Solo per esemplificare, ricordiamo che la classicità ha uno dei suoi cardini nella ciclicità del tempo, col conseguente predominio del presente. Il cristianesimo ha,

invece, una concezione lineare della storia, segnata dalla cesura operata da un evento capitale, quello di Cristo, e dotata di una meta escatologica, che intreccia tempo ed eterno. Il motto stoico *nec spe nec metu*, che fa cadere il timore, ma anche la speranza, è superato dal futuro salvifico cristiano, polo finale di attrazione e di senso, e questo stesso futuro travalica l'approdo della tragedia greca, che non conosce la salvezza.

Inoltre, la classicità ha la sua bandiera nell'antropocentrismo, per cui l'uomo è *métron áriston*, l'unità di misura perfetta dell'essere, la cui autonomia si scontra solo con l'enigmatico e indecifrabile Fato-*Anánke*. Per il cristianesimo il tema dell'incarnazione divina sparpaglia le carte e introduce una nuova e trascendente unità di misura. Ne consegue che l'uomo non ha aperta davanti a sé solo la via della ragione, della disciplina e dell'auto-sufficienza, insegnata da stoici ed epicurei sia pure su percorsi differenti, ma ha di fronte anche il sentiero d'altura della grazia e di una salvezza nella comunione con Dio, che trasfigura e trasforma il suo statuto creaturale.

III. LA BIBBIA «GRANDE CODICE» CULTURALE

In questa prima tavola del nostro dittico ideale, oltre al rilievo dell'atteggiamento di dialogo e di confronto, è da segnalare un'altra prospettiva, che ha costituito un riferimento fondamentale anche per la nostra attività esegetica. Consapevole che l'incarnazione biblica comporta un aspetto culturale particolare di taglio letterario, abbiamo ritenuto indispensabile rimandare alla dimensione estetica delle stesse Scritture, nella certezza che il loro linguaggio simbolico e narrativo non sia solo veicolo di *verum* e di *bonum*, ossia di valori teologici e morali, ma anche di *pulchrum*. In questa linea, allora, non è indispensabile solo l'analisi esegetico-teologica, ma pure quella estetica: si pensi solo allo splendore letterario assoluto di certe pagine di Giobbe, dei Salmi, del Cantico dei cantici, di Isaia, delle parabole di Gesù e così via, nella certezza che non si tratti solo di un rivestimento, ma di un elemento strutturale compatto col messaggio stesso.

C'è, però, un altro movimento da compiere, oltre a quello centripeto: si deve, infatti, procedere oltre l'autore sacro verso il lettore, ossia lungo la tradizione, che non è solo quella teologica, ma anche quella artistica, se è vero, come affermava l'artista William Blake (1757-1827), che «la Bibbia è il nostro grande codice» culturale, una formula divenuta il titolo del celebre saggio di Northrop Frye (1981). È l'approccio della *Wirkungsgeschichte*, che cerca di identificare l'insonne e feconda presenza delle Scrit-

ture nella nostra civiltà occidentale, attraverso appunto la «storia degli effetti», secondo tipologie molteplici e differenti.

Muovendoci lungo una traiettoria puramente esemplificativa, ci dobbiamo accontentare di indicare solo alcuni modelli, che cerchino di rappresentare in modo emblematico questo immenso influsso. Un primo modello potrebbe essere definito *reinterpretativo* o *attualizzante*: si assume il testo o il simbolo biblico, e lo si rilegge e incarna all'interno di coordinate storico-culturali nuove e diverse. Pensiamo alla figura di Giobbe, che, dopo esser divenuta per secoli un'immagine del Cristo paziente nell'arte sacra (ad es., la *Meditazione sulla Passione* o il *Compianto sul Cristo morto* del Carpaccio), si trasforma in un segno personale nell'opera autobiografica *Ripresa* di Soeren Kierkegaard: in Giobbe il filosofo danese legge la sua esperienza infranta di amore e il tentativo di recuperarla dal passato ad opera di Dio. Scriveva Kierkegaard: «Io non leggo Giobbe con gli occhi come si legge un altro libro, ma lo metto sul cuore... Ogni sua parola è cibo, vestimento e balsamo per la mia povera anima».

E, per stare allo stesso filosofo, pensiamo al sacrificio di Isacco (Gen 22), così come è letto da lui in *Timore e Tremore*: il terribile e silenzioso cammino di tre giorni affrontato da Abramo verso il monte della prova diventa il paradigma di ogni itinerario di fede, segnato dalla luce e dalla tenebra, in cui il credente deve giungere fino alla spogliazione totale di tutti gli appoggi umani, compresi gli affetti e le relazioni fondamentali. Un esegeta, Gerhard von Rad, in una sua opera intitolata *Il sacrificio di Abramo* (Morcelliana 2009), raccoglierà attorno al testo biblico, oltre a quelle di Kierkegaard, le reinterpretazioni attualizzate di Lutero, di Rembrandt e del filosofo polacco agnostico Kołakowski. Ma già la tradizione giudaica nella *'aqedah*, cioè nella «legatura» sacrificale di Isacco sull'altare del monte Moria, aveva visto il mistero della sofferenza del popolo ebraico e si era interrogata sul silenzio di Dio (in part. in connessione con la tragica vicenda della *shoah* per le persecuzioni naziste).

Potremmo continuare a lungo nella documentazione di questo tipo di rilettura, che domina nell'arte sacra, attenta a ricondurre eventi evangelici all'«oggi» della Chiesa: pensiamo alle raffigurazioni popolari, al folclore, ai riti tradizionali, che cercano di far rivivere la passione di Cristo o altri momenti della sua esistenza all'interno della quotidianità, delle architetture e delle presenze che popolano l'orizzonte quotidiano.

C'è, però, un altro modello da individuare: esso elabora i dati biblici in modo sconcertante e per questo lo potremmo definire *degenerativo*. Non

intendiamo qui riferirci al fatto che anche il brutto morale (bruttura) ed estetico (bruttezza) può essere assunto e trasformato dall'arte: pensiamo solo al tema della colpa e del male, così come lo trasforma e lo redime Dostoevskij nei suoi celebri romanzi, o alle prime due cantiche della *Divina Commedia* (*Inferno* e *Purgatorio*) o all'affermazione paradossale del poeta francese Alfred de Musset: «I canti più belli sono i più disperati». L'arte ha, infatti, anche una funzione catartica. Rainer M. Rilke nella prima delle sue *Elegie Duinesi* dichiarava che «il bello è solo l'inizio del tremendo (*Schrecklichen*)», perché penetra nell'oscuro dell'anima, apre ferite, ha sempre come due tagli, uno di gioia e uno di angoscia, e taglia in due il cuore. Noi, invece, intendiamo ora un altro aspetto negativo, eppur fecondo.

Nella stessa storia della teologia e dell'esegesi si sono verificate spesso deviazioni e deformazioni interpretative rispetto al testo sacro, che si è, così, trasformato in un pretesto per parlare d'altro («allegoria») o persino per ribaltarne il senso originario. Lo stesso accade anche nella storia della cultura. Prendiamo ancora come emblema il libro di Giobbe. La tradizione, infatti, ignorando l'altissimo poema che costituisce la sostanza dell'opera, si è attestata quasi esclusivamente sul prologo e sull'epilogo (capp.1-2 e 42). Qui Giobbe appare solo come l'uomo paziente, che supera la prova ed è alla fine ricompensato da Dio. In realtà il corpo centrale dell'opera presenta, invece, il dramma della fede posta di fronte al mistero di Dio e del male. L'approdo di una ricerca lacerata e acra è in quella professione di fede, che suggella realmente l'intero scritto: «Io ti conoscevo per sentito dire; ora i miei occhi ti vedono» (42,5).

L'arte cristiana, invece, sulla scia di un'interpretazione riduttiva già presente nel Nuovo Testamento (Gc 5,11) e nei Padri della Chiesa, si accontenterà di un Giobbe collocato sul letamaio, pronto a sopportare le più atroci sofferenze, l'ironia della moglie e la contestazione degli amici, in attesa della liberazione finale. Ma la «degenerazione» del significato autentico del libro biblico può essere ulteriormente illustrata all'interno dell'enorme ripresa letteraria, che la storia di Giobbe ha subito (da Goethe a Dostoevskij, da Roth a Singer, da Bloch a Camus).

Esemplare in questo senso è la *Risposta a Giobbe* di Carl G. Jung (1952), in cui il celebre sofferente biblico si erge come simbolo della moralità e della responsabilità di fronte a un Dio del tutto libero da ogni etica, nella sua onnipotenza e onniscienza. Cristo sarà colui che, provenendo da Dio ed entrando nell'umanità, riuscirà a imparare la lezione morale

di Giobbe e ad ergersi contro la durezza «immorale» e l'insondabilità del Padre celeste. Come è evidente, il testo biblico è ormai solo uno spunto, sul quale si intessono nuove trame e nuovi significati, e questo accade per molte figure bibliche: sempre per stare nell'ambito psicoanalitico, si ricordi l'elaborazione della figura di Mosè e delle origini della religione ebraica, compiuta da Sigmund Freud nei tre saggi sull'*Uomo Mosè e la religione monoteistica* (1913).

Tuttavia, dobbiamo riconoscere che, se è già segno di fecondità e di forza dell'originale biblico anche la lettura deviata, una grandiosa testimonianza di potenza spirituale e culturale la Bibbia la offre, quando è fatta trasparire in tutta la sua ricchezza simbolica e teologica. È per questo che vorremmo parlare di un terzo modello di tipo *trasfigurativo*. L'arte riesce spesso a rendere visibili risonanze segrete del testo sacro, a ritrascriverlo in tutta la sua purezza, a far germogliare potenzialità, che l'esegesi scientifica solo a fatica conquista e talora del tutto ignora. È ciò che Paul Klee affermava in senso generale, quando nella sua *Teoria della forma e della figurazione* (Feltrinelli 1970) scriveva che «l'arte non ripete le cose visibili, ma rende visibile ciò che spesso non lo è». Gaston Bachelard diceva di Chagall che nei suoi quadri «egli legge la Bibbia e subito i passi biblici diventano luce».

In questo senso ci sembra particolarmente indicativa la grande musica, che nel periodo storico che va dal '600 agli inizi dell'800 ha spesso superato le arti figurative nel divenire interprete della Bibbia (Carissimi, Monteverdi, Schütz, Pachelbel, Bach, Vivaldi, Buxtehude, Telemann, Couperin, Charpentier, Haendel, Haydn, Mozart, Bruckner etc.). Si immagini solo cosa possa significare un oratorio come *Jefte* di Carissimi o il *Vespro della Beata Vergine* di Monteverdi o la *Passione secondo Matteo* di Bach o, per venire ai nostri giorni, la *Passione secondo Luca* di Penderecki o i *Chichester Psalms* di Bernstein.

Per avere un esempio specifico ed essenziale, basterebbe seguire la suprema rilettura, che Mozart fa di un salmo letterariamente modesto, il brevissimo 117(116); un salmo, però, caro a Israele, perché proclamava le due virtù fondamentali dell'alleanza, che lega Dio al suo popolo, cioè *veritas et misericordia*, come dice la versione latina della Volgata usata dal musicista, ovvero «amore e fedeltà», in una traduzione più vicina all'originale ebraico (*hesed we'emet*). Ebbene, il *Laudate Dominum* in fa minore dei *Vespri solenni di un Confessore* (K 339) di Mozart riesce a ricreare la cari-

ca teologica e spirituale, ebraica e cristiana del salmo, come non saprebbe mai fare nessuna esegesi testuale diretta.

L'arte e le varie espressioni culturali possono, quindi, rivelarsi ripetutamente animate dall'immaginario e dall'ideologia biblica. La tradizione culturale diventa chiave di interpretazione – ora libera, ora corretta, ora deviata – della stessa Scrittura, tant'è vero che un teologo come Marie-Dominique Chenu, nella prefazione all'edizione italiana del suo volume sulla *Teologia nel XII sec.* (1957), confessava: «Se dovessi rifare quest'opera, darei un'attenzione molto maggiore alla storia delle arti, sia letterarie sia plastiche, perché esse non sono soltanto delle illustrazioni estetiche, ma dei veri luoghi teologici».

È quella *via pulchritudinis*, che è stata una filigrana della stessa catechesi medievale, tant'è vero che i pittori senesi del Trecento nei loro *Statuti d'arte* proclamavano: «Noi siamo coloro che rivelano agli uomini che non sanno lettura le cose meravigliose operate per virtù della fede». E lo scrittore argentino Jorge Luis Borges esprimeva la convinzione che «gli uomini lungo i secoli hanno ripetuto sempre due storie: quella di un vascello sperduto che cerca nei mari mediterranei un'isola amata, e quella di un Dio che si fa crocifiggere sul Golgota». Già nel suo saggio *Mimesis* (1946) il critico tedesco Erich Auerbach aveva riconosciuto nella Bibbia e nell'Odissea i due modelli cruciali per la nostra cultura. E un filosofo così fieramente anticristiano come Nietzsche nei materiali preparatori dell'opera *Aurora* (1881) ugualmente confessava che «per noi Abramo è più di ogni altra persona della storia greca o tedesca. Tra ciò che sentiamo alla lettura dei Salmi e ciò che proviamo alla lettura di Pindaro e di Petrarca, c'è la stessa differenza tra la patria e la terra straniera».

IV. LA SECONDA TAVOLA DEL DITTICO: LA CULTURA

Parlavamo sopra di un dittico: concluso l'abbozzo della prima tavola di natura biblica, passiamo ora al secondo quadro. Esso ha occupato soprattutto il nostro impegno internazionale nel servizio della S. Sede all'interno del dicastero vaticano della Cultura, che ci ha spinto a entrare in territori da noi precedentemente frequentati in modo sommario. Si tratta dell'orizzonte in cui siamo immersi e nel quale si registrano cambi di paradigma globali a livello antropologico, sociale, religioso. In esso si accendono sfide che provocano il cristianesimo stesso, il quale, come si diceva,

di sua natura è insediato nelle vicende umane e non invita il discepolo a decollare da esse verso cieli mitici o misticheggianti.

Come suggestivamente affermava lo scrittore inglese Gilbert K. Chesterton, «tutta l'iconografia cristiana rappresenta i santi con gli occhi aperti sul mondo, mentre l'iconografia buddhista rappresenta ogni essere con gli occhi chiusi». Senza ovviamente escludere la trascendenza e l'assoluto, il culto e la contemplazione, il compito del cristiano è quello di essere coinvolto nella storia e nello spazio, nei limiti e nella pesantezza dell'esperienza contingente. Getteremo, allora, uno sguardo su alcuni di questi cambi di paradigma (che sono il segno di un cambio d'epoca, come ama ripetere Papa Francesco), caratteristici della nostra epoca postmoderna. Lo facciamo attraverso due movimenti: il primo comprende un percorso di indole esemplificativa generale, mentre il secondo sarà decisamente più circoscritto e affidato ad alcuni emblemi particolarmente significativi.

Una prima rilevazione riguarda l'erosione delle identità culturali, morali e spirituali e la stessa fragilità dei nuovi modelli etico-sociali e politici, la mutevolezza e l'accelerazione dei fenomeni, la loro fluidità quasi aeriforme (codificata ormai nella nota simbologia della «liquidità» prospettata dal sociologo Zygmunt Bauman). Questi fenomeni incidono evidentemente anche sull'*antropologia*, in particolare giovanile. Il tema è ovviamente complesso e ammette molteplici analisi ed esiti. Indichiamo solo il fenomeno dell'io frammentato, legato al primato delle emozioni, a ciò che è più immediato e gratificante, all'accumulo lineare di cose più che all'approfondimento dei significati.

La società, infatti, cerca di soddisfare tutti i bisogni, ma spegne i grandi desideri ed elude i progetti a più largo respiro, creando così uno stato di frustrazione e soprattutto la sfiducia in un futuro. La vita personale è sazia di consumi eppur vuota, stinta e talora persino spiritualmente estinta. Fiorisce, così, il narcisismo, ossia l'autoreferenzialità che ha vari emblemi simbolici come il *selfie*, la cuffia auricolare, o anche il «branco» omologato, la discoteca o l'esteriorità corporea. Ma si ha anche la deriva antitetica del rigetto radicale, espresso attraverso la protesta fine a se stessa o l'indifferenza generalizzata, ma anche con la caduta nelle tossicodipendenze o con gli stessi suicidi in giovane età.

Si configura, quindi, un nuovo fenotipo di *società*. Per tentare un'esemplificazione significativa – rimandando per il resto alla sterminata documentazione sociologica elaborata in modo continuo – proponiamo una sintesi attraverso una battuta del filosofo Paul Ricoeur: «Viviamo in

un'epoca in cui alla bulimia dei mezzi corrisponde l'atrofia dei fini». Domina, infatti, il primato dello strumento rispetto al significato, soprattutto se ultimo e globale. Pensiamo alla prevalenza della tecnica (la cosiddetta «tecnocrazia») sulla scienza; oppure al dominio della finanza sull'economia; all'aumento di capitale più che all'investimento produttivo e lavorativo; all'eccesso di specializzazione e all'assenza di sintesi, in tutti i campi del sapere, compresa la teologia; alla mera gestione dello stato rispetto alla vera progettualità politica; alla strumentazione virtuale della comunicazione che sostituisce l'incontro personale; alla riduzione dei rapporti alla mera sessualità che emargina e alla fine elide l'*eros* e l'amore; all'eccesso religioso devozionale che intisichisce anziché alimentare la fede autentica e così via.

Infine, affrontiamo solo con un'evocazione la *questione religiosa*. La «secolarità» è un valore tipico del cristianesimo sulla base dell'assioma evangelico «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio», ma anche della stessa incarnazione, che non cancella la *sárx* per una gnosi spiritualistica. Proprio per questo ogni teocrazia o ierocrazia non è cristiana, come non lo è il fondamentalismo sacrale, nonostante le ricorrenti tentazioni in tal senso. C'è, però, anche un «secolarismo» o una «secolarizzazione», fenomeno ampiamente studiato (esemplare è *L'età secolare* di Charles Taylor, Feltrinelli 2009), che si oppone nettamente a una coesistenza e convivenza con la religione. E questo avviene attraverso vari percorsi: ne facciamo emergere due più sottili (la persecuzione esplicita è, certo, più evidente ma è presente in ambiti circoscritti).

Il primo è il cosiddetto «apateismo», cioè l'apatia religiosa e l'indifferenza morale, per le quali che Dio esista o meno è del tutto irrilevante, così come nebbiose, intercambiabili e soggettive sono le categorie etiche. È ciò che è ben descritto da Papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium*: «Nella cultura dominante, il primo posto è occupato da ciò che è esteriore, immediato, visibile, veloce, superficiale, provvisorio. Il reale cede il posto all'apparenza. In molti Paesi, la globalizzazione ha comportato un accelerato deterioramento delle radici culturali con l'invasione di tendenze appartenenti ad altre culture, economicamente sviluppate ma eticamente indebolite (62)». Il pontefice introduce anche il secondo percorso connettendolo al precedente: «Il processo di secolarizzazione tende a ridurre la fede e la Chiesa all'ambito privato e intimo. Inoltre, con la negazione di ogni trascendenza, ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo

aumento del relativismo, che danno luogo ad un disorientamento generalizzato... (64)».

In pratica si avalla la concezione secondo cui la religiosità è solo una spiritualità interiore e personale, è un'esperienza da relegare tra le volute degli incensi e il brillare dei ceri nello spazio sacro dei tempi, separata dal pulsare della piazza. Questi due aspetti del «nuovo ateismo» non escludono, certo, la presenza di un ateismo più conservatore ancora vincolato all'attacco critico e fin sarcastico (alla Hitchens, Dawkins, Onfray, Odifreddi...), oppure la figura dei cosiddetti *nones*, che cancellano ogni religiosità, affidandosi però paradossalmente a rituali pagani.

Sono solo alcuni spunti di analisi riguardo a fenomeni, che ci hanno coinvolto nell'ultima fase della nostra esperienza. Essi diventano altrettante sfide pastorali, che si allargano a temi ulteriori rilevanti come i concetti di «natura umana» e di «verità», con la relativa questione del *gender*, o come i problemi sollevati dall'ecologia e dalla sostenibilità (si veda la *Laudato si'*), nei cui confronti i giovani sono particolarmente sensibili, o l'incidenza dell'economia appiattita sulla finanza, che crea l'accumulo enorme di capitali, ma anche la loro fragilità «virtuale», generando crisi sociali gravi e, in connessione, la piaga della disoccupazione o della sottoccupazione mal retribuita. Al riguardo, è esplicito il messaggio dell'enciclica *Fratelli tutti*. Pensiamo anche a temi più specifici come il nesso tra estetica e cultura, in particolare il rilievo dei nuovi linguaggi musicali per i giovani e, a più largo raggio, il legame tra arte e fede e così via.

Importante, però, è ribadire che l'attenzione ai cambi di paradigma socio-culturali non dev'essere mai né un atto di mera esecrazione, né la tentazione di ritirarsi in oasi sacrali, risalendo nostalgicamente a un passato mitizzato. Il mondo in cui ora viviamo è ricco di fermenti e di sfide rivolte alla fede, ma è anche dotato di grandi risorse umane e spirituali, delle quali i giovani sono spesso portatori: basti solo citare la solidarietà vissuta, il volontariato, l'universalismo, l'anelito di libertà, la vittoria su molte malattie, il progresso straordinario della scienza, l'autenticità testimoniale richiesta da molti, anche non credenti, alle religioni oppure alla politica e così via. Ma questo è un altro capitolo molto importante da scrivere in parallelo a quello finora abbozzato e che esula dall'approccio limitato che abbiamo scelto.

V. LE NUOVE PROSPETTIVE DELLA SCIENZA

Cercheremo ora di restringere l'orizzonte così vasto e variegato finora evocato, introducendo due itinerari, che possiamo considerare capitali nella contemporaneità, quelli della scienza e della comunicazione, e che sono stati l'oggetto del nostro impegno di ricerca in questi ultimi anni. Sono le strade, che soprattutto le giovani generazioni percorrono con entusiasmo, convinte che qui si annidano le risposte più fondate a tante loro attese. Effettivamente si tratta di vie affascinanti, anche se tuttora agli esordi, capaci di creare vere e proprie rivoluzioni.

Iniziamo con un'incursione, sia pure semplificata, nel campo della scienza con tre esempi. Innanzitutto, la *genetica* con la scoperta del DNA e della sua flessibilità e persino della sua modificabilità, che ha registrato esiti differenti: da un lato, si è sviluppata la ricerca volta a eliminare le patologie; d'altro lato, però, si è ipotizzato l'uso dell'ingegneria genetica per migliorare e mutare il fenotipo antropologico, prospettando un futuro con il genoma umano radicalmente modificato. È in quest'ulteriore prospettiva, che si apre l'ancora confuso panorama del trans- e post-umanesimo.

Questa manipolazione del DNA genera un delta ramificato di interrogazioni di varia indole, per ora solo futurologiche, a partire da quella di base sulla stessa specie umana: questi nuovi fenotipi antropologici saranno ancora classificabili nel genere *homo sapiens sapiens*? Le questioni si fanno roventi a livello teologico ed etico: questi interventi nel cuore della vita umana sono compatibili e, quindi, giustificabili con la visione biblica dell'uomo come luogotenente o viceré o «immagine» del Creatore, oppure sono da classificare nel peccato capitale/originale del voler essere «come Dio», nell'atto dell'*hybris* adamica, giudicata nel capitolo 3 della Genesi?

Un secondo ambito ove la ricerca si sta inoltrando in modo deciso è quello delle *neuroscienze*. Per la tradizione platonico-cristiana mente/anima e cervello appartengono a piani diversi, l'uno metafisico, l'altro biochimico. La concezione aristotelico-cristiana, pur riconoscendo la sostanziale autonomia della mente dalla materia cerebrale, ammette che quest'ultima è una condizione strumentale per l'esercizio delle attività mentali e spirituali. Un modello di natura più «fisicalista» e diffuso nell'orizzonte contemporaneo non esita, invece, anche sulla base della teoria evuzionista, a ridurre la mente e l'anima radicalmente a un dato neuronale, per altro già in sé impressionante: il nostro cervello, che pesa solo 120-180 grammi,

contiene una galassia di un centinaio di miliardi di neuroni, tanti quante sono le stelle della Via Lattea.

Di fronte a questa complessità, dobbiamo sottolineare che è di scena anche qui l'identità umana, che certamente ha nel cervello – mente (comunque si intenda la connessione) uno snodo fondamentale per cui, se si influisce strutturalmente su questa realtà, si va nella linea di ridefinire l'essere umano. La sequenza dei problemi filosofico-teologico-etici si allunga, allora, a dismisura: come collocare in un simile approccio la volontà, la coscienza, la libertà, la responsabilità, la decisione, la calibratura tra gli impulsi esterni e quelli intrinseci, l'interpretazione delle informazioni acquisite e soprattutto l'origine del pensiero, della simbolicità, della religione, dell'arte, in ultima analisi l'«io»?

Questa prospettiva ci ha condotto, senza soluzione di continuità, a un terzo esempio altrettanto impressionante e delicato, quello delle «macchine pensanti», cioè dell'*intelligenza artificiale*. Allo stato attuale la cosiddetta robotica sta generando macchine sempre più autonome. È indubbia la ricaduta positiva nel campo della medicina, dell'attività produttiva, delle funzioni gestionali e amministrative. Ma, proprio in quest'ultimo settore, sorgono quesiti sul futuro del lavoro, che è concepito nella visione classica e biblica come una componente dell'«ominizzazione» stessa (il «coltivare e custodire» e il «dare il nome» agli esseri viventi e non), la cui mancanza genera, perciò, uno squilibrio sociale e personale. Squilibrio che si acuisce, se si configura una classe privilegiata di ideatori, programmatori e proprietari di simili macchine.

Gli interrogativi si fanno forse più urgenti sul versante antropologico, dato che già oggi alcune macchine hanno una notevole capacità di «appropriarsi» della parola, creando, così, in modo autonomo informazione. C'è, poi, ancor più rilevante il versante etico. Quali valori morali possono essere programmati negli algoritmi, che conducono la macchina pensante a processi decisionali di fronte a scenari che le si presentano davanti e nei cui confronti deve operare una decisione capace di influire sulla vita di creature umane? Le inquietudini riguardano in particolare la cosiddetta «intelligenza artificiale forte» (*artificial general intelligence* o *strong AI*) i cui sistemi sono programmati per un'autonomia della macchina fino al punto di migliorare e ricreare in proprio la gamma delle sue prestazioni, così da raggiungere una certa «autocoscienza». Finora è sembrato stabile il discrimine tra macchina con intelligenza artificiale e persona umana, secondo l'asserto del filosofo statunitense del linguaggio John R

Searle, per il quale i computer posseggono la sintassi, ma non la semantica; in pratica non sanno quello che fanno. Ma le prospettive della citata «intelligenza artificiale forte», che è convinta di poter varcare questa linea di demarcazione con l'avvento di macchine non solo pensanti ma autoco-scienti, rimescola le carte e richiede nuove attenzioni e interrogazioni, ma anche qualche demitizzazione.

VI. L'INFOSFERA

Il secondo itinerario che la cultura e la società contemporanea hanno imboccato e che abbiamo dovuto affrontare a livello generale è talmente rilevante nei suoi esiti da aver già creato secondo alcuni un nuovo fenotipo antropologico. Si tratta della nuova comunicazione di massa. Ha colto con acutezza questo fenomeno uno dei migliori filosofi «digitali» contemporanei, Luciano Floridi delle università di Oxford e Bologna con la sua opera *Quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Dopo le precedenti grandi svolte della storia e della scienza moderna, ossia le tre rivoluzioni antropologiche (la copernicana, la darwiniana e la psicanalitica) entra in scena una rivoluzione informatica, che riesce a mutare le coordinate globali della stessa democrazia, oltre che della cultura.

È ormai scontato il rimando ai primi passi condotti da Marshall McLuhan (1911-1980) con le sue primordiali considerazioni sul contrappunto tra contenuto e comunicazione, con l'assioma ormai abusato fino allo stereotipo, secondo il quale anche «il mezzo è messaggio», per cui, come lo studioso canadese ironizzava in uno dei saggi della *Sposa meccanica*, «i modelli di eloquenza non sono più oggi i classici ma le agenzie pubblicitarie». Ma si è andati ben oltre. Infatti il segno più rilevante del mutamento in corso riguardo agli equilibri tra contenuto e comunicazione è nel fatto che ora la comunicazione non è più un *medium* simile a una protesi che aumenta la funzionalità dei nostri sensi permettendoci di vedere o di sentire più lontano (tele-fono, tele-scopio, tele-visione), ma è divenuto un *ambiente* totale, globale, collettivo, un'atmosfera che non si può non respirare, neanche da parte di chi si illude di sottrarvisi; appunto un'«infosfera».

Si delinea, così, nell'odierna comunicazione non più un'«estensione di noi stessi», come intendeva McLuhan (*The Extension of Man* era il sottotitolo del suo saggio *Understanding Media* del 1964), ma il trapasso a una nuova «condizione umana», a un inedito modello antropologico i cui tratti

sono comandati da questa realtà onnicomprensiva della quale *internet* è il vessillo imperante. Anche Galileo col telescopio credeva solo di «estendere» le capacità visive, ma alla fine creò una rivoluzione non solo cosmologica, ma anche epistemologica e antropologica, per la quale l'uomo non era più il centro dell'universo (la «rivoluzione copernicana»). Siamo, quindi, immersi in un «creato» differente rispetto al «creato» primordiale.

In esso ci sono già molti nuovi cittadini a titolo pieno, quelli che a partire dal 2001 con Mark Prensky sono stati chiamati *digital natives*, rispetto a quelli delle precedenti generazioni, che al massimo possono aspirare ad essere «migranti digitali», incapaci – come accade appunto agli immigrati – di perdere l'antico accento. Immersi in questo nuovo «ambiente» generale e globale, rimane, comunque, sempre più difficile e insensato adottare il rigetto apocalittico. Tuttavia, bisogna essere sensibili e criticamente sorvegliati, così da non diventare «info-obesi», cioè integrati totali.

Non si deve, dunque, piombare nell'isolazionismo impossibile o nella critica radicale. Ma è necessario avanzare alcune riserve. A livello puramente linguistico emerge subito un fenomeno problematico di base: simili ai cittadini della Babele biblica, rischiamo di non comprenderci e di essere inabili al dialogo, divenuti vittime di una comunicazione malata, bulimica quantitativamente e qualitativamente, spesso ferita dalla violenza, approssimativa e aggrappata a stereotipi, all'eccesso e alla volgarità e persino alla falsificazione. Abbiamo bisogno, perciò, di un'*ecologia linguistica*: il «comunicare» autentico, come indica la matrice latina, è un mettere a disposizione dell'altro (*cum*) un *munus*, cioè un «dono», una «missione». È, quindi, una condivisione di valori, di confidenze, di contenuti, di emozione.

Un'ulteriore riserva da segnalare riguarda un altro fenomeno informatico a prima vista positivo, ossia la *moltiplicazione* esponenziale *dei dati* offerti. Essa, infatti, può indurre a un relativismo agnostico, a un'anarchia intellettuale e morale, a una flessione della capacità del vaglio selettivo critico. Risultano sconvolte le gerarchie dei valori, si disperdono le costellazioni delle verità ridotte a un giuoco di opinioni variabili nell'immenso paniere delle informazioni. Si attua in modo inatteso quel principio, che Thomas Hobbes aveva formulato nel suo celebre *Leviathan* (1651): *Auctoritas non veritas facit legem* (II,26); è l'autorità potente e dominante che determina le idee, il pensiero, le scelte, il comportamento, e non la verità in sé, oggettiva. La nuova autorità è appunto l'opinione pubblica prevalente, che ottiene più spazio e ha più efficacia all'interno di quella massa

enorme di dati offerti dalla comunicazione informatica e che, così, crea le «verità». Emblematico della deriva a cui si può essere condotti è il trionfo delle *fake news*, la fandonia che insistita e proliferata in *internet* si rigenera come verità pseudo-oggettiva.

Un'altra nota critica punta alla degenerazione sottesa a una componente di per sé positiva. Sotto l'apparente «democratizzazione» della comunicazione, sotto la *deregulation* imposta dalla globalizzazione informatica, che sembrerebbe essere principio di pluralismo, sotto la stessa molteplicità contenutistica precedentemente segnalata, si cela in realtà una sottile operazione di *omologazione* e di *controllo*. Non per nulla le gestioni delle reti sono sempre più affidate alle mani di magnati o di *mega-corporations* o di centri di potere, che riescono abilmente e sapientemente a orientare, a sagomare, a plasmare a proprio uso (e ad uso del loro mercato e dei loro interessi) contenuti e dati, creando, quindi, nuovi modelli di comportamento e di pensiero. Esempolari sono i recenti casi legati all'uso strumentale sociopolitico dei dati Facebook o all'irruzione informatica esterna nelle vicende elettorali di una nazione.

Un'ultima osservazione critica riguarda l'accelerazione e la moltiplicazione dei contatti, ma anche la loro riduzione alla *virtualità*. Si piomba, così, in una comunicazione «fredda» e solitaria, che esplode in forme di esasperazione e di perversione. Si ha, da un lato, l'intimità svenduta della *chat line* o di Facebook oppure, per stare nell'ambito televisivo, quella dei programmi cosiddetti di *reality*; si ha la violazione della coscienza soggettiva, dell'interiorità, della sfera personale. D'altro lato, si ottiene come risultato una più accentuata solitudine, un'incomprensione di fondo, una serie di equivoci, una fragilità nella propria identità, una perdita di dignità. È stato osservato che non appena i computer si sono moltiplicati e le antenne paraboliche sono fiorite sui tetti delle case, la gente si è chiusa nelle case e ha abbassato le serrande. Paradossalmente, l'effetto dello spostarsi verso la realtà virtuale e verso mondi mediatici è stato quello della separazione gli uni dagli altri e della morte del dialogo vivo e diretto nel «villaggio».

Di fronte a questo orizzonte così problematico, forte può essere la tentazione dello scoraggiamento e dell'atteggiamento rassegnato o dimissionario, nella convinzione dell'inarrestabilità di un simile processo destinato a creare un nuovo standard umano. Non è, certo, cristiano l'atteggiamento disincarnato di chi si rinchiude nel suo piccolo mondo antico, accontentandosi di seguire le regole del passato, deprecando le degenerazioni

dell'era presente. Per i giovani, poi, questo è per eccellenza il loro mondo, in cui sono nati e si trovano a loro agio.

Il filosofo e sociologo francese Edgar Morin – pur osservando che i nuovi mezzi sorti per distinguere la realtà dalla manipolazione e la verità dalla menzogna, come la fotografia, il cinema e la televisione, sono stati usati in molti casi proprio per favorire l'illusione, la manipolazione e la menzogna – ha dimostrato, con molti altri studiosi di questi fenomeni, come la nuova comunicazione possa, in ultima analisi, generare una realtà più ricca e complessa, e persino più feconda anche umanamente. È ciò che spesso si sperimenta anche a livello ecclesiale nell'annuncio e nell'impegno pastorale attraverso i nuovi *media* e che abbiamo potuto in prima persona verificare a livello culturale generale.

È, dunque, indispensabile continuare a elaborare una riflessione teologica e pastorale sulla stessa comunicazione nei tempi di *internet* e sulle modalità con cui innestarvi l'annuncio evangelico. Alla base, quindi, c'è la convinzione che la rete sia un «dominio» dotato di grandi potenzialità spirituali. È necessario continuare la ricerca per la costruzione di una grammatica comunicativa pastorale. Questa sollecitazione deve coinvolgere non solo i «tecnici» della civiltà digitale, ma anche gli operatori ecclesiali nel loro continuo e costante confronto col profilo antropologico contemporaneo del nativo digitale e della nuova società *social*, e, quindi, in modo privilegiato col mondo dei giovani.

Concludiamo questo nostro sguardo sulla necessità dell'attenzione alla cultura da parte della Chiesa con una dichiarazione fatta da un testimone ineccepibile, che ci ricorda l'esigenza di coniugare umanesimo e tecnologia e, quindi, fede e cultura contemporanea. È un po' il succo semplificato del profilo socio-culturale, che abbiamo voluto rappresentare. Si tratta di Steve Jobs, il fondatore di Apple, che in un suo intervento davanti a un pubblico giovanile non esitava ad affermare: «La tecnologia da sola non basta. È il connubio tra la tecnica e le arti liberali, tra la scienza e l'umanesimo a darci quel risultato che ci fa sorgere un canto nel cuore».