

## Pensare per credere e annunciare

---

L'attuale clima culturale scoraggia la fatica del pensare a favore di modalità del conoscere che privilegiano la mediazione di immagini, emozioni e pensieri semplici. La tendenza non riguarda solo il pensiero in generale ma coinvolge la stessa teologia mettendo in questione l'utilità dell'intelligenza critica della fede per vivere la relazione con Dio. Mons. Giacomo Canobbio, noto teologo e docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà teologica di Milano, ripercorre la tradizione biblica e cattolica – in particolare teologica – che esclude la possibilità di un «credere senza pensare», posizione che non rispecchia un semplice retaggio del passato: «Chi avverte il compito di annunciare la verità [...] deve saperla mostrare come plausibile, e non solo raccontando esperienze, ma anche mostrando quale sia la condizione di possibilità delle stesse». Coltivare la disciplina del pensiero rappresenta un servizio che eccede l'ambito ecclesiale, poiché più generalmente può aiutare a raccogliere criticamente le sfide lanciate dai nuovi poteri forti della tecnologia globalizzata.

---

Nelle frettolose divulgazioni della teoria evuzionista, fino ad alcuni anni fa, si ripeteva spesso l'espressione fatta risalire al primo teorico dell'evoluzionismo, Jean-Baptiste Lamarck, «la funzione crea l'organo». Toccherà agli studi dei due secoli successivi mostrare l'ingenua semplificazione contenuta nella notazione. In essa si custodiva tuttavia un aspetto di verità, messo in evidenza dalle recenti ricerche delle neuroscienze: l'uso degli strumenti tecnologici sta rimodellando alcu-

ne aree del cervello di molte persone, con la conseguenza di provocare una trasformazione delle forme del pensare, e perfino di accentuare il discredito nei confronti del pensare.

Non mancano lamenti al riguardo: si andrebbe perdendo la capacità di riflettere con pacatezza sui problemi, i processi logici non costituirebbero più la modalità comune per costruire convinzioni, nei dialoghi le ragioni retrocederebbero per lasciare posto ad asserzioni non giustificate, nell'insegnamento si farebbe leva sul senso della vista più che su quello dell'udito, nella predicazione si dovrebbe toccare il cuore anziché la mente... Il lamento denota sempre il disagio di alcuni di fronte a fenomeni che ad altri sembrano segno del rinnovamento necessario per essere al pari dei tempi.

La questione, una volta che ci si sia liberati dalle superficiali impressioni, appare notevolmente seria, poiché attiene non soltanto al pensare in generale, ma anche e soprattutto al pensare la fede. In ogni periodo della storia la critica nei confronti della teologia di scuola si è espressa con dovizia. Per rendersene conto basterebbe ricordare la separazione, intervenuta in epoca moderna, tra le discipline teologiche: mentre nella grande teologia medievale teologia e dottrina spirituale andavano insieme, fino a coincidere<sup>1</sup>, nell'epoca moderna la teologia spirituale diventa necessaria critica a una teologia priva di afflato 'spirituale'. Oggi tale critica riappare avvalendosi anche di riferimenti ad autorevoli figure del passato, chiamate a testimoniare l'inutilità della teologia, cioè dell'intelligenza critica della fede per vivere la relazione salvante con Dio.

## Non la fede pensata, ma la mistica?

Per attenerci a esempi ampiamente conosciuti, ci si richiama volentieri all'atteggiamento di due teologi medievali coevi, Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, ambedue santi e teologi famosi.

Del primo si ricorda che non voleva concludere la *Summa theologiae* perché riteneva che quanto scritto fino a quel momento fosse soltanto paglia. Stando alla testimonianza di Bartolomeo da Capua, il sei dicembre 1273, festa di san Nicola, durante la celebrazione della messa Tommaso fu colpito da qualcosa che lo sconvolse profondamente. Dopo quella celebrazione non scrisse più nulla. Reginaldo, il suo segretario, lo stimolava insistentemente a riprendere, ma il Maestro

rispondeva di non potere perché tutto ciò che aveva scritto era come paglia per lui. Verso la fine di dicembre dello stesso anno, mentre si trovava a San Severino, nel castello della sorella Teodora, insieme al suo compagno e ad altri frati del suo Ordine, aveva suscitato le preoccupazioni della sorella per un comportamento strano, quasi fosse fuori di sé. Teodora ne chiese conto a Reginaldo, che spiegò la condizione di Tommaso a partire dal giorno di san Nicola, da quando aveva rifiutato di scrivere o dettare alcunché. Il compagno insisteva nel chiedere al Maestro di dirgli perché si rifiutasse di scrivere. Allora, sospirando, Tommaso gli avrebbe confidato: «Promettimi, in nome del Dio vivo e onnipotente e della tua fedeltà al nostro ordine, e dell'amore che nutri per me, che non rivelerai mai, finché sarò vivo ciò che ti dirò. Tutto ciò che ho scritto è come paglia per me, in confronto a ciò che ora mi è stato rivelato». Guglielmo di Tocco, uno dei primi biografi del Santo, attesta che Tommaso avrebbe poi aggiunto: «L'unica cosa che ora desidero è che Dio, dopo aver posto fine alla mia opera di scrittore, possa presto porre termine anche alla mia vita»<sup>2</sup>.

Del secondo si fa notare che insegnava a chi volesse accostarsi a Dio di abbandonare la scienza. È noto il passaggio del capitolo settimo dell'*Itinerario della mente a Dio*, nel quale, dopo aver presentato nel capitolo sesto Francesco come modello di contemplazione, il serafico Dottore scrive che, se si vuol realizzare il passaggio perfetto a questa, «occorre tralasciare le operazioni intellettive e che l'affetto totalmente si trasferisca e si trasformi in Dio»<sup>3</sup>; e poco più avanti aggiunge: «Se poi mi domandi come possano avvenire queste cose, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non l'attenta lettura; lo sposo, non un maestro; Dio, non un uomo; la caligine, non la chiarezza»<sup>4</sup>.

L'eco di questa concezione si può trovare ancora più avanti, nell'opera del XIV secolo *La nube della non conoscenza*<sup>5</sup>, una guida alla contemplazione, che invita a lasciare tutto dietro di sé per immergersi nella nube oscura dove si può incontrare Dio.

Si tratta di alcuni esempi tra i tanti, che di quando in quando vengono rispolverati per giustificare che nella relazione con Dio si dovrebbe abbandonare ogni forma di conoscenza intellettuale, per fare posto all'emozione, al cuore: il pensiero, infatti, rivelerebbe un'intenzionalità di dominio, poiché costringerebbe Dio entro i limiti umani, non rispettandone la trascendenza.

Abbandonando il pensiero si aprirebbe invece la strada alla mistica, nella quale tutti i ragionamenti si dissolvono per lasciare posto alle immagini, che notoriamente alludono senza la pretesa di definire, sono polisemiche e quindi maggiormente fluide, si pongono in maniera aperta in rapporto alla realtà che vogliono significare e quindi liberano dalle strettezze dei concetti. Coerentemente, si suggerisce che nella predicazione si dovrebbe usare più la parola che impressiona che non quella che conduce gradualmente l'uditore a comprendere; che nella catechesi si dovrebbero raccontare esperienze di vita, anziché spiegare le verità della fede: il cristianesimo, si ripete, è stile di esistenza e non un complesso di dottrine; queste si sarebbero accresciute in epoche nelle quali si volevano stabilire dogmi, condannare errori, difendere dottrine. Ora che si è compreso che nessuno possiede la verità; che questa è eventualmente frutto di temporaneo consenso; che la pretesa di possedere e difendere la verità ha prodotto e continua a produrre violenza, si dovrebbe rinunciare a considerare il cristianesimo come insieme di dottrine vere perché rivelate, la fede come adesione a un sistema dottrinale, la pratica cristiana come attuazione di norme.

Non manca chi cerca avallo alla necessità di abbandonare il pensiero, o almeno di ridimensionarne il valore nell'ambito della fede, nell'insegnamento di Papa Francesco, il quale nella esortazione apostolica *Gaudete et exultate*, stigmatizzando le tendenze gnostiche presenti nell'attuale cultura, richiama i limiti della ragione che pretende di stabilire dove e come si trovi Dio:

Dio ci supera infinitamente, è sempre una sorpresa e non siamo noi a determinare in quale circostanza storica trovarlo, dal momento che non dipendono da noi il tempo e il luogo e la modalità dell'incontro. Chi vuole tutto chiaro e sicuro pretende di dominare la trascendenza di Dio (n. 41).

Ancora più critico nei confronti del pensare, Francesco si mostrerebbe nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium* dove, richiamando l'insegnamento del concilio Vaticano II (cfr. *Lumen Gentium* 12) sul *sensus fidei*, afferma, tra l'altro, che

la presenza dello Spirito concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà divine e una saggezza che permette loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione (n. 119).

Sembra di trovare in questi passaggi un invito a riconoscere il valore della fede dei semplici, di coloro cioè che accolgono e vivono i contenuti della fede senza porsi tante domande, che procedono seguendo una intuitiva mozione dello Spirito, non cedendo alle complicate ricerche della teologia.

Nulla da eccepire sulla necessità di non cadere nella pretesa di costringere Dio in concetti umani, di riconoscere valore alla fede dei semplici. Ci si può domandare tuttavia se l'uso strumentale di questi richiami pontifici non sia pericoloso in un tempo in cui il pensare è svalutato: si corre il rischio di avallare tendenze che, peraltro, in altri passi dei documenti magisteriali si denunciano come limite. Questi andrebbero sempre letti nella loro integralità e in connessione tra di loro, benché l'abbondanza degli stessi e la dilatazione degli interventi papali crei qualche difficoltà a capire il valore di ciascuno di essi oltre che il legame che sussiste tra gli stessi. Il rischio di un loro uso strumentale è oggi accresciuto dai cosiddetti *social*, che portano a selezionare e semplificare insegnamenti più articolati, creando la sensazione di avere conosciuto quanto il Magistero voleva insegnare semplicemente perché si è letto un *tweet* o un titolo di giornale.

## Crederne senza pensare?

Come avviene per ogni visione, non si può negare neppure a quella appena allusivamente descritta qualche aspetto di pertinenza. Si deve riconoscere infatti che nella storia del pensiero teologico – in verità non quello dei grandi maestri, bensì quello dei «piccoli uomini», che Antonio Rosmini associava alla piaga della mano sinistra della Chiesa, l'insufficiente educazione del clero, dovuta all'insegnamento di costoro che, abbandonati gli scritti dei Santi e dei sapienti propinavano agli alunni i loro piccoli libri<sup>6</sup> – si è a volte preteso di rinchiudere i contenuti della fede in formule fisse da imparare a memoria, chiedendo di rinunciare a pensare, poiché la fede sarebbe *sacrificium intellectus*. Ma si tratta ovviamente di storture. In verità la tradizione teologica ha sempre custodito l'umiltà del pensiero (l'apofatismo appartiene alla teologia occidentale almeno quanto a quella orientale), ma senza mai rinunciare a pensare, che è una forma irrinunciabile dell'esperienza; anche dell'esperienza di Dio, come attestano i numerosi scritti dai quali anche oggi si attingono linguaggi e stili di esistenza credente.

Merita, a questo riguardo, ricordare che ancora nel concilio Vaticano I la fede è descritta, con citazione di *Rm* 12,1 (secondo la Vulgata) come *obsequium rationi consentaneum* (ossequio conforme a ragione)<sup>7</sup>, e quando si illustra il rapporto tra la fede e la ragione, si mostra la non contraddizione tra le due, anche quando sono in causa le verità soprannaturali. Si evidenzia anzi che la fede apre a possibilità di conoscenza che la ragione da sé non raggiungerebbe:

Invero la ragione, illuminata dalla fede, con una ricerca laboriosa, pia, umile, per dono di Dio raggiunge una certa intelligenza, fruttuosissima, dei misteri: sia per analogia con ciò che conosce naturalmente, sia dal nesso dei misteri tra loro e con il fine ultimo dell'uomo<sup>8</sup>.

Gli aggettivi (nel testo latino sono avverbi: *sedulo, pie et sobrie*) che qualificano la ricerca rivestono un valore singolare non solo per i teologi, ma anche per ogni fedele. «Laboriosa» indica la diligenza nel meditare la parola divina; «pia» insinua un atteggiamento religioso, suscitato da un incontro con il sacro; «umile» mette in guardia contro la tentazione di superare i limiti della ragione umana di fronte al Mistero<sup>9</sup>.

Il testo del Vaticano I raccoglie una convinzione che viene da lontano e che era stata espressa in una citatissima espressione di Sant'Agostino: *fides si non cogitetur, nulla est*<sup>10</sup>, che potrebbe essere tradotta liberamente con «non c'è fede senza pensiero». Poco prima infatti, Agostino scrive:

Chi infatti non vedrebbe che il pensare precede il credere? Nessuno certo crede alcunché, se prima non ha pensato di doverlo credere. Infatti, per quanto repentinamente, per quanto velocemente alcuni pensieri precedano a volo la volontà di credere e immediatamente questa li segua e li accompagni quasi fosse strettamente congiunta, tuttavia è necessario che tutte le cose che si credono siano credute per il precedente intervento del pensiero. Del resto, anche credere non è altro che pensare assentendo (*cum assentione cogitare*)<sup>11</sup>.

Si tratta di una convinzione che attraversa i secoli e richiama lo stretto nesso tra pensare e credere: la persona umana non può accedere ad alcune realtà senza pensare. Certamente, il pensiero è guidato dalla realtà che si trova di fronte, che attira o respinge, coinvolgendo inevi-

tabilmente le emozioni<sup>12</sup>. Tuttavia, se ciò che attira è la realtà trascendente, il pensare riceve stimoli non immaginati prima: la fede non solo implica il pensare, ma gli apre anche orizzonti infiniti.

Il pensiero di Agostino è ripreso da Tommaso d'Aquino. Nella *Summa theologiae* considerando l'atto interiore della fede<sup>13</sup>, il Dottore Angelico pone sulla bocca dei suoi interlocutori la citazione di Agostino sopra citata (*credere est cum assentione cogitare*), ma come prova del suo contrario, perché «la cogitazione comporta una certa ricerca», mentre secondo Giovanni Damasceno «la fede è un consenso senza ricerca»<sup>14</sup>. Nella sua risposta Tommaso non accetta che si contrappongano le due *auctoritates* alle quali egli stesso si affida frequentemente. Riprende anzi da Agostino due dei tre modi di intendere il *cogitare*: uno di carattere generale, per indicare qualsiasi considerazione attuale dell'intelletto; l'altro particolare, cioè «la considerazione dell'intelletto, che avviene con una certa ricerca, prima di giungere alla perfezione dell'intelletto mediante la certezza della visione». Se si assume questo significato, osserva Tommaso, si può accettare la descrizione agostiniana del credere perché

nell'atto del credere c'è una ferma adesione a una parte e, in ciò, chi crede ha qualcosa in comune con chi sa e con chi intende, e tuttavia la sua conoscenza non è resa perfetta da una visione evidente, cosa per cui ha qualcosa in comune con chi dubita, con chi ha dei sospetti e con chi ha delle opinioni.

Di conseguenza, si deve dire

che nella fede non c'è la ricerca della ragione naturale, che dimostra ciò che si crede. Tuttavia, c'è in essa una certa ricerca di quelle cose per mezzo delle quali l'uomo è indotto a credere; per es., che sono cose dette da Dio e confermate dai miracoli<sup>15</sup>.

Merita attenzione la sottolineatura della somiglianza di condizione tra il credente e il dubbioso o il sospettoso; serve a dire che nell'atto del credente non c'è mai la certezza assoluta: nella mente del credente permane una certa inquietudine<sup>16</sup>, anche perché la conoscenza della fede non acquieta il desiderio, ma lo alimenta<sup>17</sup>, poiché introduce in un mondo sconfinato nel quale gradualmente l'intelletto si perfeziona<sup>18</sup>.

Sulla scorta dei grandi teologi, nella tradizione cattolica si è ripetuto a iosa che l'assenso del credente non è cieco, è piuttosto *rationabile obsequium*, comporta cioè una decisione capace di addurre le ragioni che la giustificano: intelligenza e volontà stanno insieme quando si tratta di credere.

Si può pertanto affermare che presumere di decidere quando non si conosce, per quanto è possibile, la realtà alla quale si dà l'assenso è presunzione peggiore di quella di chi ritiene di poter rinchiudere il Mistero nelle misure abituali della conoscenza umana. Si può anche aggiungere che supporre di giungere a Dio scavalcando l'azione del pensare, in una specie di scorciatoia mistica<sup>19</sup>, è un'illusione. Non è un caso che i mistici siano arrivati a dichiarare il limite del pensare dopo aver consumato energie e tempo a pensare. Una mistica che, *a priori*, escluda il pensiero non ha elementi critici di verifica e potrebbe tradursi in inganno.

A questo riguardo merita di essere considerato un passaggio del *Cur Deus homo* del teologo e mistico Sant'Anselmo di Canterbury (o d'Aosta). Nel capitolo primo del libro primo di questa famosa opera, ponendo la questione che intende trattare (perché un Dio uomo), spiega la ragione che spinge i suoi interlocutori a chiedergli la soluzione:

Non lo fanno per arrivare alla fede mediante la ragione, bensì per gioire (*delectentur*), con l'intelligenza e la contemplazione, di quanto credono, e per essere sempre preparati, per quanto possibile, a soddisfare chiunque chieda ragione della speranza che è in noi [1Pt 3,15].

Nel passo citato colpisce soprattutto la connessione tra intelligenza e contemplazione, peraltro con la precedenza dell'intelligenza rispetto alla contemplazione. Anselmo, che è tra gli assertori della assoluta trascendenza di Dio (non si può dimenticare la descrizione che di Lui propone nel *Proslogion*: «Ciò di cui non si può pensare nulla di più grande»), lascia intendere che non si può contemplare senza mettere in funzione l'intelletto. Procedendo nella lettura, si scopre che la questione *cur Deus homo* non interessa soltanto i dotti (*litterati*), ma anche le persone poco istruite (*illitterati*): anche queste desiderano capire la ragione del mistero del Dio-uomo. Dalla comprensione e dalla contemplazione, che segue, si impara poi a dare risposte soddisfacenti a chiunque chieda ragione della speranza che è in noi.



L'uso del termine 'soddisfacenti' (*ad satisfactionem*) lascia chiaramente intendere che non bastano risposte frettolose, a modo di slogan, che rimandano al mistero da accettare; si devono piuttosto offrire risposte capaci di argomentare e mostrare la pertinenza di ciò che si crede. Anselmo, in questo, si presenta maestro eccellente: all'inizio del capitolo cui stiamo prestando attenzione dice che le ragioni che egli adduce piacciono e sono ritenute soddisfacenti. Certo, le ragioni addotte non conducono alla fede, ma mostrano che i credenti non sono ingenui creduloni, incapaci di rendersi conto delle obiezioni che vengono rivolte alla fede e di rispondere agli interrogativi che sorgono anche nel proprio spirito.

Si tratta di una sfida, oggi ancora più provocante per un duplice motivo: anzitutto, nel comune modo di pensare tendenzialmente si identifica fede con opinione personale; in secondo luogo, si ritiene che la fede non abbia alcuna valenza veritativa, poiché l'unica verità sostenibile è, almeno temporaneamente, quella scientifica.

Quanto al primo motivo, serpeggiante anche in ambienti ecclesiali, si confonde la decisione personale, necessaria per l'assenso credente, con l'opinabilità dei contenuti della fede. Quanto al secondo, anch'esso pervasivo, si destituisce di valore ogni asserzione che non abbia fondamento e riscontro empirici.

## Pertinenza del ricorso al passato?

A fronte di queste notazioni ci si potrebbe domandare se abbia senso riferirci a pensatori del passato, che rispecchiano un'idea ormai obsoleta del pensare. Che aiuto può venire da persone che avevano a disposizione libri manoscritti, si erano educati a procedere secondo sillogismi, erano dotati di cervelli modellati dal loro pensiero logico?

La questione è spinosa, ma denota che si ritenga impossibile lasciarsi educare dalla tradizione che ci ha preceduto. Chi ha lunga esperienza di insegnamento avverte sulla sua pelle la difficoltà a far leggere passi di Agostino, Anselmo, Tommaso. Vuol dire che si deve lasciar perdere tutto il bagaglio di pensiero che ci sta dietro le spalle? È nota la proposta che agli inizi del secolo XIX aveva avanzato August Comte: si dovrebbe lasciare all'infanzia e alla giovinezza dell'umanità la teologia e la filosofia metafisica e si dovrebbe invece ora assumere la filosofia positiva. Nella proposta del pensatore francese, come dei

suoi, spesso inconsapevoli, epigoni, si nasconde la convinzione che l'attualità è il criterio dal quale farsi guidare nella conoscenza della realtà. A volte non ci si rende conto che, procedendo in questo modo, anche il ricorso alla Bibbia, frequentemente contrapposto alla fatica del pensare, si espone all'insignificanza: il libro della rivelazione di Dio, al di là di ogni retorica sulla sua attualità, è ciò che di più obsoleto si possa immaginare. In effetti, in alcuni ambiti della cultura è considerato al pari dei libri delle favole, e chi volesse giustificare la pertinenza antropologica dei racconti in essa contenuti, dovrebbe faticare non poco, peraltro con scarsi risultati, a convincere; a meno che si limiti a dire che la Bibbia contiene la rivelazione di Dio, e quindi va accettata qual è senza cercare ragioni, o a presentarla come ipotetica sapienza tra le tante sapienze dei popoli. Nell'un caso e nell'altro non ci si può illudere di costruire una nuova apologetica, il cui scopo non è di dimostrare la verità dei contenuti della fede, bensì il valore di essi per chiunque sia alla ricerca della verità dell'esistenza umana. E la ricerca della verità si mette in movimento a due condizioni: che si supponga che esista; che non ci si limiti ad asserzioni fascinose.

Chi avverte il compito di annunciare la verità – senza la consapevolezza che si ha qualcosa da portare, ogni annuncio risulta privo di fondamento – deve saperla mostrare come plausibile, e non solo raccontando esperienze, ma anche mostrando quale sia la condizione di possibilità delle stesse. Prestando attenzione ai diversi generi letterari della Bibbia, si impara che in essa non ci sono soltanto narrazioni: quando si vuole convincere, si argomenta. Varrebbe la pena considerare, al riguardo, i discorsi che costellano il libro degli *Atti degli Apostoli* o le lettere paoline. Sarebbe altrettanto utile prestare attenzione allo sviluppo letterario degli scritti del Nuovo Testamento, pur riconoscendo i limiti del cosiddetto 'metodo della storia delle forme': se nel primo annuncio si utilizzavano formule brevi, capaci di impressionare, gradualmente si incastonano queste formule in narrazioni o in discorsi o in testi argomentativi con lo scopo di spiegare cosa stia all'origine di esse e per mostrare quali conseguenze si debbano trarre da esse.

Un percorso simile si riscontra nei Simboli di fede: mentre le formule battesimali più antiche – si pensi a quella contenuta nella *Tradizione apostolica* attribuita a Ippolito di Roma – sono estremamente sintetiche, con il passare del tempo si avverte la necessità di ampliarle per

rispondere alle questioni dottrinali che sorgono nei diversi contesti culturali. Ciò sta a dire che i contenuti di fede originari richiedono spiegazione, che può venire solo da attenta considerazione – *cogitatio* – delle implicazioni in essi inscritte. Detta considerazione avviene mediante processi lunghi, a volte perfino carichi di polemiche, come la storia dei concili attesta.

Tenendo conto di quanto allusivamente richiamato, ci si potrebbe domandare se compito degli annunciatori della fede non sia anche quello di aiutare le persone a pensare, non solo la fede, ma a pensare *tout court*, uscendo da stili di comunicazione veloci, che non lasciano tempo per soppesare quanto si dice/ascolta.

Meriterebbe attenzione, a questo proposito, l'opera del filosofo di origine coreana Byung-Chul Han, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*<sup>20</sup>, che si prefigge di indicare il vantaggio della rivitalizzazione della vita contemplativa anche per quanto attiene alla conoscenza, da distinguere dall'informazione. Questa induce un modo di impostare l'esistenza secondo ritmi incalzanti, alla ricerca di esperienze sempre nuove, incapaci di creare qualcosa di duraturo: «Si inizia sempre da capo, si fa *zapping* tra le 'possibilità di vita' proprio perché non si è più capaci di concluderne nessuna»<sup>21</sup>. La conseguenza è che

verità e conoscenza acquistano un che di arcaico. Esse riposano infatti sulla durata. La verità deve perdurare; di fronte a un presente sempre più breve, svanisce. E la conoscenza è il risultato di una riunione temporale che inserisce passato e futuro nel presente. Sia la verità sia la conoscenza sono chiaramente contrassegnate da un'estensione temporale<sup>22</sup>.

Le notazioni di Byung-Chul Han appaiono pertinenti anche in relazione alla fede, che ha un rapporto incancellabile con il tempo e con la durata: il suo valore non dipende dall'attualità, bensì dalla verità che porta in sé riguardo all'esistenza umana e al suo senso definitivo. Questo, appunto perché definitivo, non può mutare continuamente: appartiene all'ordine della conoscenza e non dell'informazione. La scoperta di esso, meglio detto: l'appropriazione di esso, richiede capacità di indugiare *cogitando*, mettendo cioè in atto una ricerca che raggiunga mete riconosciute come vere, non solo per un attimo, bensì per sempre, e proprio per questo non sono appannaggio di qualcuno, ma disponibili per tutti.

Su questo sfondo si può comprendere l'azione pastorale della Chiesa come educazione alla ricerca della verità della vita.

## Educare alla ricerca della verità

A occhi critici l'azione pastorale della Chiesa, soprattutto negli ultimi decenni, appare come una specie di corsa nella quale si tenta di inseguire il tempo. La preoccupazione per l'attualità sembra diventata quella dominante. Constatando che le folle non seguono più i riti e gli insegnamenti della Chiesa, si moltiplicano le iniziative, si elaborano sempre nuovi piani pastorali, al punto che non si è ancora terminato di leggerne uno che già si profila il prossimo. Ci si può domandare se in questo modo si stia effettivamente ascoltando l'invito del Vaticano II a scrutare i segni dei tempi. Con una punta di sarcasmo si potrebbe dire che il verbo 'scrutare' è stato dimenticato in nome del desiderio di essere attuali. Il verbo infatti suppone considerazione attenta, che porta ad ascoltare, cercare di capire, soppesare, le provocazioni che vengono dalla realtà, indagando le domande, anche inesprese, che da essa sorgono. Infatti proprio la ricerca spasmodica della novità, indotta in buona parte dal vorticoso progresso tecnologico, denota una insoddisfazione di fondo, che si pensa di appagare rincorrendo sempre nuove informazioni, che – va ricordato – sono confezionate da alcune agenzie che ritengono di essere deputate a pensare per tutti.

Nell'estate scorsa è apparso anche in italiano un libro che dà a pensare. L'autore è il giornalista americano Franklin Foer. Già il titolo dell'opera appare inquietante: *I nuovi poteri forti. Come Google, Apple, Facebook e Amazon pensano per noi*<sup>23</sup>. Ma sono ancora più inquietanti i dati che offre. Vi si racconta infatti l'intenzionalità, nemmeno tanto nascosta, dei big della tecnologia.

Google ha dato origine, tra le altre, ad Alphabet, una holding alla quale fanno capo società che si occupano di tecnologia, biotecnologie (Calico), investimenti finanziari (Google Ventures, Google Capital) e ricerca (Google X Lab e Nest Labs). Ogni cosa che Alphabet fa è ufficialmente per migliorare il mondo (*Don't be evil* era il motto originario dei fondatori di Google, Larry Page e Sergey Brin). Per questo, stando alle dichiarazioni di Eric Schmidt<sup>24</sup>, la politica di Google «è arrivare al limite dell'inquietante senza oltrepassarlo»<sup>25</sup>. Ma qual è il

limite che non si vuole oltrepassare? E c'è un limite allo sviluppo della tecnica? Emanuele Severino sembra perentorio al riguardo:

L'incremento indefinito della potenza della tecnica presuppone [...] che nella tecnica si faccia largo la coscienza che non esistono e non possono esistere limiti assoluti al suo agire<sup>26</sup>.

Stando a Franklin Foer, pare che l'identità del soggetto non costituisca più un limite invalicabile. In effetti, nell'ultimo decennio si sono accolti con entusiasmo i prodotti e i servizi di alcune grandi aziende: si fanno acquisti su Amazon, si socializza su Facebook, ci si affida a Google per ogni tipo di informazione e Apple fornisce gli strumenti digitali. Queste aziende hanno venduto (spesso regalato) la loro efficienza e le loro idee asserendo di voler migliorare la vita delle persone e la diffusione della conoscenza, ma in realtà puntavano a un unico obiettivo: ottenere il monopolio assoluto del loro mercato. Espandendosi, questi nuovi poteri forti si sono proposti come difensori delle individualità e del pluralismo, ma i loro algoritmi hanno schiacciato gli utenti in una condizione di assoggettamento e li hanno privati della loro privacy. Senza che le persone se ne accorgessero, hanno fatto incetta di una merce molto ambita: i loro dati personali. Chi sono, dove abitano, cosa piace loro leggere, quali sono i loro gusti sessuali e il loro orientamento politico. I big mondiali della tecnologia sanno tutto dei loro utenti. Di più: pensano, scelgono e decidono per loro. Hanno prodotto un nuovo tipo di ignoranza e stanno guidando le persone verso un futuro privo di autonomia e di libero pensiero. Persino alcuni dei progetti più nobili di Google, come quello di digitalizzare e rendere pubblici milioni di libri, assume, a parere di Foer, tinte fosche.

La più grande raccolta editoriale del mondo non è stata digitalizzata tanto per renderla disponibile alle persone, ma per addestrare le macchine alla conoscenza: per farli leggere a un'intelligenza artificiale<sup>27</sup>.

Da qui a immaginarci macchine con intelligenze artificiali più colte e più efficienti di ogni essere umano, il passo è breve. Google-Alphabet sembrerebbe poi non credere né alla concorrenza né ai limiti legali,

ma a un futuro di cooperazione dove tutti, sotto la sua guida, opereranno per costruire un mondo da sogno dove, secondo Foer, «le persone dovranno pensare sempre meno» e saranno meno libere:

Siamo sorvegliati per essere manipolati, e sebbene parte di questa manipolazione sia ben accetta, perché andiamo a nozze con i consigli musicali forniti dall' algoritmo, siamo contenti di vedere la pubblicità di un paio di sneaker o abbiamo bisogno di aiuto per setacciare l'enorme quantità di informazioni che riceviamo, c'è un altro modo per descrivere la comodità della macchina: è la resa del libero arbitrio, in cui gli algoritmi decidono al posto nostro<sup>28</sup>.

Le osservazioni di Foer potrebbero apparire troppo critiche nei confronti della tecnica più avanzata, ma non è difficile rendersi conto che la tecnica in mano a pochi sta determinando il modo di vivere di gran parte della popolazione del mondo. Più libero, più aperto al futuro? Ma quale futuro? Si può constatare che il futuro da sperare è già tracciato da forti poteri economici.

Basta questo per gli umani? Non si deve certamente demonizzare lo sviluppo della tecnica: la vita umana (almeno quella di molti) è sicuramente migliorata grazie alla tecnica. E si può immaginare che migliorerà ulteriormente. Ma riuscirà a migliorare le relazioni? Riuscirà a rendere gli umani più liberi, maggiormente in grado di decidere da sé? E soprattutto maggiormente felici? Si tratta di interrogativi ineludibili, che non vogliono mettere in discussione i progressi della tecnica, ma solo rendere guardinghi rispetto a entusiasmi acritici.

Non potrebbe essere questo il compito della Chiesa in tutte le sue articolazioni: aiutare le persone a vivere criticamente nell'attuale contesto culturale? Ma vivere criticamente suppone pensare, lasciandosi suggerire dalla verità i contenuti del pensiero. Non si tratta di opporsi ai movimenti culturali (sarebbe peraltro impresa fallimentare), ma di stimolare le persone a rendersi conto di ciò che è in gioco per il loro presente e per il futuro dell'umanità. Il cristianesimo nel corso del tempo si è certamente 'adattato' alle situazioni sociali e culturali, ma ha anche sempre mantenuto distanza critica nei confronti di esse. Lo ha fatto in forme diverse: a volte opponendosi e condannando (si pensi alle encicliche papali del secolo XIX, almeno fino a Papa Leone XIII),

altre volte aprendosi al dialogo (si pensi al Vaticano II, soprattutto alla *Gaudium et spes*), altre volte mediante la lucida azione di alcuni profeti. Oggi lo può fare anzitutto facendo crescere coscienze critiche. Ma questo comporta che soprattutto i pastori trovino il tempo per ripensare i contenuti della fede e per esporli in nuovi linguaggi verbali e/o rituali. E non in forma di slogan – brutto vezzo che si è introdotto anche nella comunicazione ecclesiastica – e neppure nella forma del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, bensì in forma argomentata, capace soprattutto di porre e suscitare domande.

Negli anni Sessanta del secolo scorso Hans Urs von Balthasar in un lucido saggio, *L'oblio di Dio e i cristiani*<sup>29</sup>, invitava a considerare la rivelazione a partire dalla domanda umana sull'essere, e in modo icastico annotava:

Ove il problema venga meno, la risposta [della rivelazione] non ha più alcuna possibilità di cogliere nel segno. Se la cristianità non formula più la domanda insieme con il mondo, non la pone anzi in modo più profondo e urgente di questo, non saprà nemmeno formulare la risposta di Dio così come essa si interpreta e vuole essere interpretata. [...] la risposta che si accingesse a sostituire, a rimuovere il problema o a renderlo superfluo, è destinata ad apparire come finita, come una 'soluzione brevettata'<sup>30</sup>.

Ovvio che questo è un compito che il singolo fedele non è in grado di svolgere. Resta tuttavia un compito che le guide delle comunità cristiane non possono dimenticare. E non lo svolgeranno con Twitter, Instagram, Whatsapp. Questi canali possono servire, forse, per provocare domande, non per offrire soluzioni. Queste richiedono tempi lunghi, processi mentali faticosi, capacità argomentative: condizioni indispensabili per far sì che le verità della fede vengano assimilate e diventino fonte di stili di esistenza non effimeri. Chi ha qualche contatto con le persone sa che queste non cercano soluzioni a buon mercato, che possono essere cancellate da comunicazioni emotivamente più coinvolgenti. Se nella comunicazione del Vangelo si pensa di diventare efficaci perché si è in grado di formulare messaggi 'pubblicitari', ci si illude: le agenzie pubblicitarie hanno mezzi e capacità migliori per convincere le persone e suscitare in esse desideri effimeri. L'annuncio del Vangelo non ha desideri effimeri da suscitare, ma stili di esistenza capaci di resistere all'usura del tempo e agli urti della vita.

Certamente, nell'annuncio del Vangelo si potrà/dovrà prestare attenzione anche ai desideri effimeri, ma aiutando a capire che essi sono epifenomeno del desiderio di vincere la morte. Infatti la questione umana fondamentale attiene alla morte e alle morti disseminate nella vita. Se è vero che nei desideri, che hanno a che fare con la speranza, si nasconde *il* desiderio, si dovrà almeno verificare se e come questo possa trovare realizzazione. Nel termine desiderio si nasconde l'idea che la vita umana può trovare compimento solo mediante un dono. La tecnica, che nel suo sviluppo, è cifra dell'insaziabilità degli umani, non pare in grado di soddisfare la sete di pienezza, che lei stessa risveglia nell'animo delle persone. Torna alla mente l'incipit delle *Confessioni* di sant'Agostino: «Ci hai fatti per te (*ad te*), Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposi in te».

Nell'inquietudine che l'informazione segnala e suscita si può trovare un punto di intersezione per il centro della fede cristiana, la vittoria sulla morte. Ma non lo si può mostrare né con parole obsolete né con i linguaggi abbreviati dell'informazione. Si richiede piuttosto un lavoro paziente che prenda avvio dalla radice dell'inquietudine e, argomentando, apra alla meta, per ora anonima, a cui essa tende.

Un esempio di metodo, a questo riguardo, potrebbe diventare il capitolo 17 degli *Atti*, nel quale Paolo mostra l'abilità del retore che prende spunto da quanto ha visto per mostrare quale sia lo sbocco della ricerca attestata, pur in modo piuttosto superficiale, dai suoi curiosi interlocutori.

Ciò richiede però che si conosca in maniera approfondita sia il messaggio che si vuole trasmettere sia le domande che nella cultura dominante sono presenti relativamente all'esistenza umana e al suo destino. E la conoscenza non si raggiunge senza la *cogitatio*.

*In conclusione:* nessuna demonizzazione della cultura attuale e della tecnica che la modella. Piuttosto una lettura critica di essa, nel senso alto del termine, capace cioè di cogliere la domanda di futuro che in essa si accenna, per mostrare, argomentando, che la risposta potrà essere frutto solo di un dono. Se però la tecnica diventa il nuovo volto dell'onnipotenza, e a essa ci si sottomette, non ci si potrà attendere alcun dono che acquieti l'animo umano. In tal senso la speranza cristiana, l'oggetto precipuo dell'annuncio, diventa provocazione alla tecnica in nome di un compimento umano, che può venire soltanto da Dio. E appunto per questo si delinea come compimento per tutti, pro-



ponendosi così come critica alla tendenziale distruzione del soggetto e al monopolio di qualcuno a discapito dei tutti.

---

<sup>1</sup> Caso emblematico è Tommaso d'Aquino, il quale se «non ha scritto quella spiritualità che ci aspetteremmo, è perché in verità la sua *Somma di teologia* può rimpiazzarla. [...] la dottrina spirituale di Tommaso è una dimensione implicita, necessaria alla sua teologia» (J.-P. Torrel, *Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 31-32).

<sup>2</sup> Cfr. J. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 325-326.

<sup>3</sup> San Bonaventura, *Itinerario della mente a Dio – Le scienze ricondotte alla Teologia*, Introduzione - Traduzione - Commento di E. Mariani, L.I.E.F., Vicenza 1984, p. 136.

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 138.

<sup>5</sup> A cura di Pietro Boitani, Adelphi, Milano 1998<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 100-101.

<sup>7</sup> Cfr. DH 3009. Su questa descrizione della fede in contrapposizione a quella che la ritiene *sacrificium intellectus*, cfr. R. Maiolini, *Obsequium... non sacrificium. La grandezza (poco riconosciuta) del capitolo III sulla fede della Costituzione Dei Filius del Vaticano I*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - R. Maiolini (dir.), *Il sacrificio*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 203-248.

<sup>8</sup> *Documenti dottrinali del Magistero*, a cura di G. Canobbio, Queriniana, Brescia 1996, n. 62 (traduzione di T. Citrini).

<sup>9</sup> Cfr. Z. Alszeghy - M. Flick, *Come si fa la Teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*, Edizioni Paoline, Alba 1974, p. 25.

<sup>10</sup> *De praedestinatione sanctorum*, II,5.

<sup>11</sup> *Ibi*: trad. it. di Maria Palmieri, in Sant'Agostino, *La predestinazione dei Santi*, in Id., *Tutte le opere*, XX: *Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1987, p. 229.

<sup>12</sup> Su questo aspetto anche la teologia sta finalmente riflettendo, uscendo da una concezione del pensare come azione quasi asettica: cfr. L. Vantini, *Il Sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2017.

<sup>13</sup> *Summa theologiae* II-II, q. 2, a. 1. La traduzione che usiamo è a cura di Fernando Fiorentino, in Tommaso d'Aquino, *Somma di teologia*, volume III, Seconda Parte della Parte Seconda, Città Nuova, Roma 2018.

<sup>14</sup> *De fide orthodoxa* IV, 11.

<sup>15</sup> *Summa theologiae* II-II, q. 2, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 14, a. 1 ad 5<sup>um</sup>: «La fede ha qualcosa di perfetto e qualcosa di imperfetto: perfetta è la fermezza stessa che appartiene all'assenso, imperfetta invece è la mancanza di visione per cui rimane ancora un moto di cogitazione nella mente del credente; dunque, dal lume semplice che è la fede viene causato ciò che è perfetto, cioè l'assentire; in quanto invece tale lume non è perfettamente partecipato, non viene eliminata totalmente l'imperfezione dell'intelletto, e così il moto di cogitazione in esso rimane non acquietato» (traduzione a cura di P. Roberto Goggi, in S. Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate*, Volume secondo, *La Verità* [questioni 10-20], ESD, Bologna 1992, p. 439).

<sup>17</sup> Cfr. *Summa contra Gentiles* III, 40.

<sup>18</sup> Si rilegga *Summa theologiae* II-II, q. 8, a. 8, ad 2<sup>um</sup>: «La fede non può precedere

generalmente l'intelletto. Infatti, l'uomo, credendo, non potrebbe assentire ad alcune cose proposte, se in qualche modo non le comprendesse. Ma la perfezione dell'intelletto è conseguente alla fede come virtù, mentre a questa perfezione dell'intelletto consegue una qualche certezza della fede».

<sup>19</sup> Con questa espressione non si vuole ovviamente svalutare la mistica, bensì sottolineare che l'esperienza mistica, nella quale Dio si dà allo spirito umano avvolgendolo fino quasi a includerlo in sé, non può essere facilmente supposta e quindi essere addotta come via di accesso a Dio, soprattutto quando si vuole evitare la fatica del pensare.

<sup>20</sup> Vita e Pensiero, Milano 2017.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 20.

<sup>22</sup> *Ibi*, pp. 49-50.

<sup>23</sup> Longanesi, Milano 2018.

<sup>24</sup> Amministratore delegato di Google dal 2001 al 2011 e da allora Presidente del Consiglio di amministrazione.

<sup>25</sup> F. Foer, *I nuovi poteri forti*, p. 68.

<sup>26</sup> *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 122.

<sup>27</sup> F. Foer, *I nuovi poteri forti*, p. 71.

<sup>28</sup> *Ibi*, pp. 262-263.

<sup>29</sup> *In Spiritus creator. Saggi teologici III*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 269-282.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 272.