

ABITATE DALLA PAROLA TRACCIAMO SENTIERI DI SPERANZA NELLA RETE



*Mons. Domenico Pompili*¹

ABITARE

Abitare è tipicamente umano. Solo gli esseri umani “abitano”. Come scriveva Ivan Illich. «In numerose lingue, “vivere” è sinonimo di “abitare”. Chiedere “dove vivi?” significa chiedere qual è il luogo dove la tua esistenza quotidiana forma il mondo. Dimmi come abiti e ti dirò chi sei»².

Abitare è tipicamente umano perché presuppone un rapporto consapevole – fatto di scelte, sulla base delle condizioni presenti, e responsabile – fatto di relazioni con l’ambiente e con le persone. Le città italiane, con le loro piazze e le loro vie transitabili a piedi (a differenza delle megalopoli, dove le strade sono fatte per essere percorse in macchina) sono un esempio unico al mondo di sintesi tra bellezza, storia, socialità, dove gli “spazi comuni” sono altrettanto importanti di quelli privati.

Come ben sanno gli antropologi, l’abitare si pone in rapporto con una tradizione (con gli stili abitativi che si ricevono dalla propria cultura; con i significati e valori che si “traducono” nelle forme e nelle pratiche dell’abitare), ma contempla anche la possibilità di “fedeltà creatrice” e di innovazione.

Abitare significa dare forma al mondo, o, con le parole di Illich, «essere presenti nelle proprie tracce, lasciare che la vita quotidiana iscriva la trama della propria biografia nel paesaggio». Abitare è un’arte che si acquisisce e si trasmette per via esperienziale; non all’interno dello spazio tridimensionale e omogeneo che hanno in mente gli architetti, ma all’interno di mondi relazionali e di comunità che hanno una storia, un’identità, delle relazioni. Illich distingue opportunamente tra risiedere e abitare: il residente occupa un mondo

¹ *Domenico Pompili* (1963), sacerdote dal 1988 e giornalista, è sottosegretario della Conferenza Episcopale Italiana e direttore dell’Ufficio nazionale per le comunicazioni sociali della Chiesa italiana. Ha conseguito la licenza e il dottorato in teologia morale presso la Pontificia Università Gregoriana ed è incaricato della stessa disciplina presso l’Istituto Teologico Leoniano di Anagni (FR), affiliato alla Pontificia Facoltà Teologica Teresianum di Roma, dove insegna dal 1990. Vicario episcopale e direttore dell’Ufficio diocesano per i Beni culturali della sua diocesi, è componente del consiglio di amministrazione del quotidiano *Avvenire*. Mons. Pompili è stato tra i promotori del convegno *Testimoni digitali. Volti e linguaggi nell’era cross-mediale*, realizzato a Roma nell’aprile 2010, frutto dell’attenzione che la Chiesa italiana riserva alla dimensione della comunicazione. Con mons. Dario Edoardo Viganò, presidente della Fondazione Ente dello Spettacolo, dirige la nuova collana *LabMedia*, edita dalle Paoline.

² I. Illich, *Abitare*, discorso tenuto al Royal Institute of British Architecture di New York nel 1984, in I. Illich, *Nello specchio del passato*, RED, Como 1992, pp. 53-62 (ed. orig. *In the Mirror of the Past*, Maion Boyars, London 1992).

fabbricato da altri, che riceve “chiavi in mano”; l’ambiente, poi, non è considerato un bene comune da salvaguardare a vantaggio di tutti, ma una risorsa da sfruttare per massimizzare funzionalità e profitto, salvo poi produrre l’opposto: certe nostre periferie (anche se pianificate da grandi architetti) e certi quartieri-dormitorio ne danno un triste esempio. La differenza tra abitare e risiedere è anche discriminante rispetto a vecchie (materiali) e nuove (relazionali) povertà.

Forse molti spazi sono divenuti inabitabili perché si è persa l’arte di abitare, e la rassegnazione ai modelli prevalenti, quello passivo del consumo e quello rapace di uno sfruttamento intensivo miope verso il futuro e verso chi “abiterà” dopo di noi, ha spento questa capacità tipicamente umana, impoverendo l’uomo di oggi.

Abitare è, al contrario, un verbo programmatico, che indica uno stile responsabile e “agapico” di stare nell’ambiente.

Nel suo senso autentico, pienamente umano, abitare ha dunque a che fare con la questione del senso, dell’identità, della relazione: dare un ordine e una direzione allo spazio circostante a partire dai significati condivisi (trasformare il “caos” in “cosmo”, come dicono gli antropologi); iscrivere le tracce della propria biografia e di quella della comunità nel paesaggio; allestire uno spazio di prossimità, ospitalità, incontro sono tutti aspetti legati alla modalità tipicamente umana dell’abitare.

Su quest’ultimo aspetto occorre insistere particolarmente, perché la dimensione relazionale (con significati, valori, tradizione, persone) è quella più qualificante, quella di cui oggi abbiamo più bisogno.

A partire da questa dimensione di senso, responsabilità, relazionalità, il dare forma allo spazio non si attua nella polarità oppositiva pubblico/privato, o nelle modalità protettive che diventano difensive di uno spazio “proprio”, interno, contrapposto a uno estraneo, esterno.

Abitare vuol dire anche, infatti, prevedere dei luoghi intermedi (la soglia della casa, il portico della chiesa...) che sono anche dei luoghi “liminali” (da *limen*, soglia) atti a favorire il passaggio, l’incontro, l’accoglienza e predisposti per essere continuamente attraversati nelle due direzioni. È proprio grazie a questo attraversamento, infatti, e a questo limite che diventa apertura, che i due mondi (esterno e interno) respirano, vivono, si arricchiscono e possono definirsi in un modo non autoreferenziale, sulla base di questa non autosufficienza e complementarità. I mondi sociali tendono continuamente ad innalzare barriere, a volte visibili (i muri, i cancelli, la mancanza di collegamenti e l’isolamento), a volte invisibili ma non meno efficaci (i linguaggi settoriali che escludono, l’indifferenza sociale che rende invisibili tante realtà, l’incomunicabilità tra le generazioni e le culture...). Abitare vuol dire anche costruire collegamenti, ponti, e aprire soglie nei nostri mondi, perché pur conservando quella capacità di “dimorare in sé” che è necessaria per l’identità, siano aperti ad accogliere l’altro non come un pericolo per tale identità, ma al contrario come un’occasione di dialogo, confronto, approfondimento delle proprie ragioni spesso appannate dall’ovvietà e dall’abitudine. Come scrive la filosofa Luce Irigaray, «l’apertura di una soglia per l’approccio all’altro è possibile solo se stiamo laddove possiamo e dobbiamo essere»³. Tuttavia il divenire, senza il quale vi è solo irrigidimento e morte, si nutre sempre della relazione tra mondi, dell’apertura all’altro da sé. Il progetto di un mondo proprio e quello di un mondo condiviso non sono in competizione nell’abitare, ma anzi si definiscono a vicenda: «La prossimità all’altro, o più esattamente con l’altro, si scopre nella possibilità di elaborare con lui, o lei, un mondo comune che non distrugga il mondo proprio a ciascuno. Questo mondo comune è sempre in divenire»⁴.

³ L. Irigaray, *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 27 (ed. orig. *Le partage du monde*, 2008).

⁴ *Ivi*.

L'arte dell'abitare non può essere dunque principalmente quella di edificare mura, siano esse della casa o anche del tempio, ma è prima di tutto quella di allestire gli spazi dell'incontro, senza i quali, pensando di difenderci, resteremmo intrappolati in mondi-prigione: «Nei bordi della nostra dimora, soglie prepareranno l'incontro con l'altro: soglie all'orizzonte di un mondo che consentano di uscirne e di accogliervi un ospite (...) Costruire simili aperture richiede attività, ma anche passività: un'economia poco nota nella nostra tradizione occidentale, che l'incontro con l'altro ci costringe a scoprire, coltivare»⁵.

C'è una "buona passività", che consiste nel porsi in ascolto attento, per favorire l'accadere delle cose e l'avvicinarsi dell'altro. Fondamentali sono allora il silenzio e la disponibilità ad accogliere. Abitare non è infatti solo "riempire lo spazio", ma è anche "fare spazio", sottraendo piuttosto che aggiungendo: "Nel silenzio, l'altro può avanzare verso di noi, così come noi possiamo avanzare verso lui, o lei. (...) È l'annuncio di un riserbo, non solo in noi per appropriarci di ciò che accade, ma anche fuori di noi, per lasciargli uno spazio-tempo per accadere"⁶. E accogliere implica "disponibilità all'inaccaduto", capacità di ospitare ciò che ancora non si conosce, che non può essere maneggiato, controllato, a volte neppure compreso al di fuori di quell'atteggiamento di abbandono attivo che è la fede.

E su questa via le donne hanno molto da insegnare, come ci dice anche il Vangelo.

ESSERE ABITATI

Abitare non è solo costruire, così come comunicare non è solo parlare. La riduzione è frutto di un pregiudizio un po' "maschiocentrico", che non tiene conto di entrambe le componenti tipicamente umane dell'azione, ben messe in evidenza da Hannah Arendt in *Vita activa*, ovvero "far essere", dare inizio (in greco *achein*) e "far durare", mantenere nell'essere (in greco *prattein*). Il mondo di oggi è un mondo che si inebria dei nuovi inizi e di quello che Augé chiama "lo splendore dei ricominciamenti", ma che non riesce a far durare le cose (e da qui un consumismo sfrenato), le relazioni (che si sfilacciano ed evaporano), l'impegno (come dimostra per esempio la crisi della politica). E questo, forse, perché si è persa l'arte dell'abitare non solo come costruzione, ma anche come ospitalità e ascolto, che anzi sono preliminari a un abitare pienamente umano: in un certo senso solo "essendo abitati" si può poi abitare, far essere avendo ricevuto (ascoltato, ospitato), piuttosto che meramente "esprimendo se stessi". Una modalità che tesse legami tra alterità, piuttosto che affermare il sé.

L'esempio più alto di accoglienza è il sì di Maria all'annunciazione. Intanto perché il mistero dell'incarnazione non poteva aver luogo che a partire dal libero assenso della creatura: l'accoglienza presuppone la *libertà*, e la realizza. Come scrive Varillon «Maria è colei che, in nome di tutta l'umanità, ha detto sì a Dio. Dio desiderava questo sì dalla sua creatura: Dio ha troppo amore e rispetto per l'uomo per desiderare di salvarlo senza il suo consenso. Dio non vuole possederci. Non vuole neppure che noi lo possediamo come si possiede una preda. Vuole accoglierci nell'amore, il che presuppone che anzitutto noi lo accogliamo. Il consenso della libertà personale è necessario alla salvezza della persona. Maria è questo libero consenso. Ella è l'umanità che dice sì alla vera vita; la vita di Dio che il Figlio ci offre diventando uno di noi. (...) Maria ha accompagnato Gesù nella sua vita terrena. Lungo i secoli, accompagna la Chiesa nell'adorazione del suo unico Signore»⁷.

⁵ *Ivi*, pp. 27-28.

⁶ *Ivi*, p. 35.

⁷ F. Varillon, *Traversate di un credente*, Jaca Book, Milano 2008, p. 169.

Il “sì”, poi, non è un’adesione intellettuale, né avviene a partire da un calcolo del rapporto costi/benefici, rischi/vantaggi. È un *assenso totale* (“fiat”), una sporgenza su un ignoto di cui l’unica cosa che si sa è che stravolgerà la vita per come la si conosce fino a quel momento; è la vita intera che si fa “grembo”, accettando di essere riempita e trasformata da ciò che liberamente (ma a seguito di una interpellanza, di una proposta) accetta di ospitare. Accogliere non è un gesto di benevolenza e magnanimità che ci lascia uguali, magari solo un po’ più buoni e soddisfatti; è un accettare di lasciarsi plasmare da ciò che abbiamo ospitato, come quando san Paolo in Gal 2,20 scrive: «Non sono più io che vivo, ma Cristo che vive in me».

Molto più che dell’uomo, è tipico della donna accettare di non essere “l’evento”, bensì, piuttosto, ciò che rende possibile l’evento, il “sito” che ne predispone le condizioni di accadimento. È un “protagonismo debole”, una “buona passività” in cui l’azione è decentrata, in cui l’io fa un passo indietro per far essere l’altro. Inoltre, il sì sancisce una ridefinizione relazionale di sé («io sono la serva del Signore»).

Un altro esempio illuminante sulla sensibilità femminile e la sua capacità di abitare a partire dall’essere abitata è quello della donna cananea (Mt 15, 21-28), che implora Gesù per la guarigione della figlia, «crudelmente tormentata da un demone», con l’invocazione «Pietà di me Signore!». Emerge chiaramente la profonda capacità di *immedesimazione* della donna: la sofferenza della figlia è la sua sofferenza, vissuta sulla propria carne e non descritta dal di fuori («crudelmente» indica proprio questa empatia); il rapporto con l’altro è di unità profonda, non di interessamento dall’esterno⁸. I confini tra sé e l’altro sfumano, non c’è nessuna preoccupazione di difendere la propria individualità, di preservarsi dalla sofferenza, ma anzi si condivide quella dell’altro. Tipico della donna è l’essere-con, e la sua è una immedesimazione “oblativa”. Altrettanto significativa, in questa parabola, è la paradossale unità di tenacia e umiltà, affidamento e determinazione, che caratterizza l’atteggiamento di fede.

L’episodio delle nozze di Cana (Gv 2, 1-12) è altrettanto emblematico. Maria è colei attraverso la quale passa la manifestazione della gloria di Gesù; «è da lei che l’attenzione si proietterà poi su Gesù»⁹. La sensibilità di Maria, la sua capacità di intervenire (chiedendo) dopo aver ascoltato la situazione, si esprime in tre momenti:

1) la capacità di uno *sguardo sintetico sull’insieme*, la capacità di vedere simultaneamente quello che c’è e quello che manca, “ascoltando la situazione”; un dono contemplativo, una percezione complessiva che sa conservare il senso del tutto, uno sguardo partecipe che consente di cogliere insieme sia il dettaglio che l’insieme: «Il dono della sintesi è tipicamente femminile: saper vedere il punto focale con l’intelligenza del cuore e non attraverso il ragionamento o l’analisi immediata e puntuale di tutti gli elementi»¹⁰;

2) la capacità di *immedesimarsi nei bisogni degli altri* («non hanno più vino») e cogliere non solo l’essenziale che manca, ma anche quel “di più” che rende umana la vita, quella sovrabbondanza che è la grazia (il vino buono);

3) la capacità di farsi *intermediatrice* («Fate quello che vi dirà»), di attestare con autorevolezza l’autorità di Gesù, dimostrando per prima la propria fede: «Maria è colei mediante la quale la potenza di Gesù si manifesta sulla terra per l’intera umanità»¹¹. In questo senso Maria è letteralmente un “medium”: non tanto uno strumento ma, etimologicamente,

⁸ *La donna nel suo popolo. Meditazioni del Cardinale C.M. Martini*, Ancora, Milano, 1984, p. 26.

⁹ *Ivi*, p. 31.

¹⁰ *Ivi*, p. 32.

¹¹ *Ivi*, p. 38.

ciò che sta nel mezzo, e quindi uno spazio che dà visibilità a chi lo occupa (più che avere visibilità in se stesso).

Maria può dare perché prima di tutto riceve: ascolta, fa spazio: «La madre di Gesù rimane in noi come *la donna dell'ascolto*, immagine dell'umanità e della Chiesa in ascolto; immagine dell'atteggiamento fondamentale dell'uomo che, nella sua radicale apertura al soprannaturale, viene definito “ascoltatore della parola”»¹².

Infine, anche se gli esempi potrebbero continuare, si può evocare l'apparizione di Gesù risorto a Maria di Magdala (Gv 20, 11-18), e la domanda di Gesù: «Chi cerchi?». È a una donna che Gesù risorto sceglie di manifestarsi per primo; è una donna la *prima testimone*, chiamata ad accogliere, riconoscere, annunciare.

Ed è a una donna che viene consegnato, con la domanda (“chi” e non “che cosa cerchi”) l'annuncio che la salvezza è una persona, la persona di Gesù risorto. E questa rivelazione avviene in un incontro, in un clima emotivo di coinvolgimento (Maria piange), in una relazione che produce riconoscimento («Maestro mio»). È una bellissima immagine del nostro rapporto con Dio in Gesù: un rapporto che è prima di tutto incontro e relazione, e che può accadere se gli facciamo spazio nell'attesa e nell'ascolto.

DA STRUMENTI AD AMBIENTE: LA SVOLTA SOCIALE (E “FEMMINILE”) DEI MEDIA

Nel vangelo la donna è “ambiente” ricettivo alla parola perché decentrato, sensibile, disposto a farsi “abitare”; per questo la donna è “medium” della parola in un senso particolare: non certo come “emittente” che la produce e la trasmette direttamente, ma come luogo che la accoglie e la rende visibile, dando piuttosto la parola ad altri.

Con un passaggio forse un po' azzardato, ma non del tutto arbitrario, si può forse cogliere da un lato nel passaggio dei media da strumento ad ambiente, dall'altro nell'affermazione della rete come *metamedium* e nel passaggio dal modello della trasmissione a quello della relazione (evidente nei *social networks*), una sorta di “femminilizzazione” dei media, che può offrire nuove prospettive all'annuncio della buona notizia e costituire un contesto propizio per la valorizzazione del carisma paolino.

Detto in estrema sintesi, le prime metafore utilizzate dalla *media theory* per spiegare il funzionamento dei media e i loro effetti nel mondo sociale erano di tipo maschile: il modello era quello della trasmissione unidirezionale, top-down, e le immagini utilizzate quelle del “proiettile” (la cosiddetta *bullet theory*, basata sul modello stimolo-risposta) o dell'ago che inietta contenuti nel corpo sociale (la cosiddetta “teoria dell'ago ipodermico”). Già con la diffusione massiccia della televisione l'immagine sociale dei media cambia, e alcuni autori, a partire dallo stesso McLuhan con la sua idea di “villaggio globale”, insistono sul potenziale empatico, di reciproco coinvolgimento e preoccupazione per altri lontani che la televisione inaugura. Più recentemente, uno studioso come Meyrowitz ha sostenuto che la televisione, con la sua abbondanza di primi piani e con il senso di intimità che alimenta, favorisce qualità tipicamente femminili come la capacità di decodificare le emozioni e gli stati d'animo a partire dalle espressioni del volto¹³.

Lo stesso paradigma della comunicazione è stato poi messo profondamente in discussione dall'avvento del digitale: dallo strumento-trasmissione, secondo il modello

¹² Ivi, p. 87.

¹³ J. Meyrowitz, *Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna 1993 (ed. orig. *No sense of place*, 1985).

unilineare del broadcasting, si è passati all'ambiente-incontro, nello spazio orizzontale e interattivo della rete. Anche questa trasformazione può essere letta come il passaggio da un modello tipicamente maschile a una valorizzazione più "femminile" dell'incontro, dell'accoglienza, della relazione, del predisporre uno spazio dove tutti possano prendere la parola. La rete sembra valorizzare queste caratteristiche femminili, soprattutto nella sua più recente svolta "social": se infatti la fase della simulazione (*Second Life*) poteva essere letta come un prodotto e un'espressione di una "volontà di potenza" tipicamente maschile, come anche la fase della "consultazione" e dello scambio di informazioni del web 1.0, l'attuale svolta sociale del web 2.0, con l'affermarsi indiscusso dei social network (e, non a caso, un massiccio ingresso femminile tra la popolazione digitale), costituisce il trionfo della modalità relazionale su quella strumentale-informativa e della comunicazione fatica, che mira alla costruzione e manutenzione dell'*essere con*, rispetto a quella strumentale-referenziale. Se la televisione è stata un "moltiplicatore di mobilità" (accesso mediato a mondi lontani; possibilità di raggiungere i lontani con i propri messaggi), la rete è un moltiplicatore di connessione attraverso la riduzione della distanza; l'accento non è più sull'individuo (spettatore), ma sulle relazioni (svolta sociale dell'uso della rete).

Non solo dunque per i modi "relazionali" in cui viene ormai prevalentemente abitata, ma anche per le sue stesse caratteristiche di ambiente, la rete è in un certo senso più femminile che maschile: infatti non si caratterizza tanto per dei contenuti specifici, ma per la sua "virtualità", per la sua capacità generativa di ospitare e far essere una pluralità di realtà differenti.

La rete è un ambiente connettivo, al cui interno si tessono relazioni tra mondi, ma è in sé indeterminato. La rete è un grande ambiente virtuale, che non significa necessariamente fittizio, impoverito, bensì piuttosto "potenziale". Utilizzando il concetto in senso metaforico, piuttosto che in quello originario metafisico-cosmologico, si potrebbe azzardare un'analogia con il concetto di *chora* che Platone formula nel *Timeo*, e che è stato ripreso recentemente in ambito psicanalitico¹⁴ come una sorta di ricettacolo, di "grembo", che contiene in embrione tutte le materie prime, che vengono formate al suo interno per poi venire alla luce. Il linguaggio, per esempio, si radica in una forma presemantica ancora priva di articolazione, fatta di relazione, di contatto e di affetto anche senza parole (come la comunicazione tra una mamma e un bambino molto piccolo), affettività il cui senso precede quello della coscienza, a partire dal quale poi può essere articolato. La *chora* non è evento in sé, né linguaggio, né contenuto, ma sito e condizione dell'evento, dei linguaggi, delle relazioni; virtualità, appunto.

Leggere il virtuale come un "grembo di possibilità" significa riconoscerne da un lato la duttilità (contro ogni determinismo che vede la rete come produttrice di derive comunicative e relazionali), dall'altro richiamare alla responsabilità di far emergere, da questo indistinto, qualcosa di dotato di senso anziché di insensato, "fecondando" questo ambiente con parole e azioni di vita anziché di morte.

La rete è anche un grande "cerchio di immanenza", che può contenere tutto e da cui niente resta fuori, e questo può avere implicazioni negative (rifiuto della trascendenza, equivalenza totale dei contenuti e quindi indisponibilità alla verità, che è per definizione sottratta all'equivalenza), ma anche positive: se niente potenzialmente è estraneo alla rete, cade anche la categoria dello "straniero", del diverso, del lontano. O, almeno, le distanze possono essere ridotte, ci si può avvicinare, si possono predisporre le condizioni dell'incontro. La rete è un territorio da rendere mondo, da abitare; una nuova frontiera del vivere comune che va pensata. Allestire soglie, gettare ponti, tessere ambienti comuni tra i lontani sono doti tipicamente femminili, che la rete rende possibili e che grazie alla rete possono essere

¹⁴ Per esempio, nella lettura che Julia Kristeva fa di santa Teresa d'Avila, in *Teresa, mon amour*, Cortina, Milano 2010.

valorizzate e diventare ricchezza per tutti, a beneficio di quel “nuovo umanesimo” auspicato da Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate*.

SAN PAOLO E L'UNIVERSALISMO DELL'AMORE

Nella rete non ci sono trasmettenti e riceventi, ma soggetti in interazione; non c'è un sapere preconstituito che viene distribuito, ma una costruzione cooperativa del sapere, basata sullo scambio e la condivisione tra pari. È il modello dell'*users generated content*, che valorizza le potenzialità di partecipazione, relazione, cooperazione rese disponibili dalla rete.

Ma questa stessa modalità si presta, oltre che alla produzione e diffusione di contenuti estemporanei, anche alla comunicazione e all'ascolto di contenuti ricevuti, di parole a cui si lascia spazio, per renderle poi capaci di trasformarci e muoverci all'azione. Nell'ambiente orizzontale della rete, nella libertà dei figli di Dio che ci rende ugualmente degni, siamo chiamati a essere non solo cooperanti tra di noi, ma collaboratori di Dio, *zeou sunergòì* secondo la bellissima espressione di san Paolo in 1Cor 3,9. Se ci lasciamo abitare dalla parola, possiamo cooperare con Dio.

L'apostolo è chi ha ricevuto la buona novella (la resurrezione, la vittoria sulla morte); è colui o colei che accoglie questa possibilità inaudita, questa grazia evenemenziale che sfugge alle nostre possibilità di conoscenza. L'apostolo non è un sapiente, non è né un filosofo né un profeta (san Paolo, in 1Cor 8,2 scrive piuttosto che «Se uno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora conosciuto come bisogna conoscere»), ma uno che ha fatto spazio, che ha ospitato l'evento, la buona notizia. È a partire da questa accoglienza, che non è mai un possesso, che la parola può poi essere articolata.

E la verità dell'evento attraversa la nostra debolezza, viene ospitata nei nostri poveri vasi di argilla. Si tratta di un discorso senza prova (o non ci lascerebbe liberi), custodito in fragili contenitori: «Ma questo tesoro l'abbiamo in vasi d'argilla, perché tale potenza straordinaria sia di Dio e non venga da noi» (2Cor 4,7).

Prendere a modello l'apostolo Paolo, anche su quel territorio complesso e scivoloso che intreccia oggi il reale con il virtuale, è accettare la propria debolezza, nella certezza (anche rassicurante) che la forza di ciò che si annuncia non viene da noi: non ci sono dati, statistiche, miracoli o altri punti di appoggio che garantiscano la buona notizia. Solo la forza della grazia, che interpella la libertà.

Se la rete consente di superare le distanze, di avvicinare i lontani, di non sentire potenzialmente nessuno come veramente e inesorabilmente estraneo, allora essa si presta, forse più che altri ambienti mediali, a ospitare l'universalismo dell'amore che san Paolo ha con tanta forza messo in evidenza: un universalismo che supera ogni distinzione (tra greci, ebrei, cristiani) e che supera anche la legge, senza negarla ma trascendendola (le leggi sono sempre particolari, legate a specifiche tradizioni, usanze, costumi che variano da cultura a cultura). L'amore è universale e universalizzante perché si indirizza a tutti, senza eccezione. È universale a partire dalla struttura relazionale del suo rivolgersi, che è “per tutti”, a partire da una sovrabbondanza e da un'eccedenza che oblitera il “dovuto” e autorizza a deporre le differenze.

Se la rete è un ambiente orizzontale, potenzialmente “per tutti”, forse meglio di altri si presta a far comprendere questa verità.

Le opportunità della rete possono consentire di valorizzare il carisma paolino, soprattutto nella sua declinazione femminile: fedeltà creativa e dinamica, inseparabilità di spiritualità e missione; capacità di leggere i segni dei tempi, sensibilità all'ambiente e alle

persone che si traduce in attenzione umanizzante ai bisogni e ai desideri da essi sottesi; linguaggio affettivo-empatico-poetico più che rigoroso-distaccato-referenziale.

TRACCIARE SENTIERI DI SPERANZA

A partire dalle caratteristiche della rete (connettività costante, transitiva rispetto alla concretezza della vita quotidiana ed espansione dei suoi orizzonti relazionali ma anche valoriali) si riformula anche, in un modo adeguato ai tempi, l'apostolato, attraverso una comunicazione che è incontro, tessitura di relazioni e mondi: il *perpetual contact* del mondo digitale consente di essere "sempre in missione"; la riduzione della distanza consente di poter raggiungere e incontrare i "lontani"; il potenziale universalizzante dell'amore consente di rinnovare e rigenerare la persona, le comunità, i mondi sociali, la Chiesa, a partire dal qui e dall'ora, predisponendo nell'orizzontalità immanente della rete soglie che aprano alla buona notizia e alla speranza.

La speranza allora non è proiettata nel futuro di una giustizia a venire o di una possibile ricompensa agli sforzi del presente, ma è uno stile di vivere l'amore, che è la buona notizia, nel presente, come scrive un autore laico, che è rimasto affascinato dalla potenza della figura di san Paolo, «Quel che indica e fa esperire che io partecipo della salvezza – dal momento che sono l'operaio paziente dell'universalità del vero – si chiama speranza. La speranza non è l'immaginario di una giustizia ideale che sarà finalmente fatta, ma ciò che accompagna la pazienza della verità o l'universalità pratica dell'amore nella prova del reale»¹⁵.

¹⁵ A. Badiou, *San Paolo*, Cronopio, Napoli 2010 (ed. orig. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, 1997).