

Domande di senso nelle pieghe dell'esistenza dell'uomo di oggi

Istituto Teologico Patti, 26/11/2010

Questo intervento si articola in tre parti:

- 1) Secolarizzazione e domande di senso: i caratteri della cultura contemporanea e le sfide per la fede
- 2) Rete e condizione postmediale: nuovi bisogni e nuove opportunità
- 3) La questione educativa nell'era digitale: testimoniare la fede con la vita

1) Secolarizzazione e domande di senso: i caratteri della cultura contemporanea e le sfide per la fede

Compito della Chiesa è prima di tutto osservare e comprendere il proprio tempo. Come ricorda la *Gaudium et Spes* n.4:

“Bisogna conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico. Per svolgere questo compito è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo così che, in modo adatto a ogni generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche”.

Il tempo presente è complesso e contraddittorio. Gli aspetti problematici sono evidenti; tuttavia, essi fanno emergere in controluce i “perenni interrogativi”, e i “bisogni di verità non caduche” (*Caritas in Veritate*) che la Chiesa deve saper raccogliere.

In particolare si possono riconoscere:

- l'ossessione per la libertà: essa è intesa in modo riduttivo come scioglimento da qualunque vincolo che potrebbe limitarla. L'idea di libertà come assenza di costrizioni, per poter essere aperti a ogni possibilità, è quella prevalente nei discorsi della cultura contemporanea. Si tratta però di un'idea
 - o *irrealistica*: essa si scontra da un lato contro i limiti personali, le incapacità, le paure; dall'altro non considera i condizionamenti sociali ed economici sui desideri individuali)
 - o *individualistica*: l'altro è visto come un limite alla libertà individuale, o un ostacolo, o uno strumento. Non si può essere liberi da soli. C'è un'idea falsa di autonomia che non tiene conto della natura profondamente relazionale dell'essere umano: negli Orientamenti Pastoralis n.9 si legge a riguardo: “solo l'incontro con il ‘tu’ e con il ‘noi’ apre l'io a se stesso”
 - o *astratta*: la libertà è intesa come puro gioco delle possibilità, che prescinde da come la realtà e le persone ci interpellano. Su questo scrive K. Rahner: “la libertà non è la facoltà neutrale di fare ora questo e ora quello”, ma

“intende e attua il soggetto unitario nella totalità irripetibile della sua storia”. Nella libertà reale il soggetto “non fa qualcosa, ma fa se stesso” (*Corso fondamentale sulla fede*, pp. 132-133).

- In nome della difesa della propria libertà si rifiuta l'autorità. Ma come dimostrano le derive evidenti della “società orizzontale”, il rifiuto dell'autorità produce disorientamento e, alla fine, violenza. Lo sosteneva già H. Arendt:

“L'autorità riposava su un fondamento nel passato che faceva da costante pietra angolare, dando al mondo la permanenza e il carattere durevole di cui gli esseri umani hanno bisogno precisamente perchè sono mortali – gli esseri più fragili e più futili che si conoscano. La sua perdita equivale a una perdita degli assetti del mondo, che infatti da allora ha cominciato a decentrarsi a cambiare e a trasformarsi con una rapidità incessante. La perdita dell'autorità è identica alla perdita della stabilità e della solidità del mondo. Queste riflessioni si fondano sulla convinzione che è importante stabilire delle distinzioni” (Arendt *La crise de la culture*, 1972, p. 126; ed. it *Tra passato e futuro*).

Se tutto è equivalente, tutto diventa possibile; se non ci sono criteri di distinzione e valutazione, gli esiti anziché liberanti diventano nefasti:

“Nei miei lavori sul totalitarismo ho tentato di mostrare che il fenomeno totalitario, con i suoi sorprendenti tratti antiutilitaristici e il suo strano disprezzo per i fatti, è *basato in ultima analisi sulla convinzione che tutto è possibile...* I sistemi totalitari tendono a dimostrare che l'azione può essere basata su qualunque ipotesi e che, nel corso di un'azione condotta in modo coerente, l'ipotesi particolare diventerà vera, reale, di una realtà di fatto...La nostra tecnologia, che nessuno può accusare di non funzionare, è basata su questi principi e le nostre tecniche sociali, il cui vero campo di sperimentazione si trova nei paesi totalitari, devono solo recuperare un certo ritardo per essere in grado di fare per il mondo delle relazioni umane ciò che è già stato fatto per il mondo degli oggetti prodotti dall'uomo” (ivi, 117; 119)

- Anche la religione, e in generale ogni idea di *trascendenza*, di *sacralità* (sacro significa separato) e in senso ancor più lato di *distinzione*, come già osservava la Arendt, è rifiutata come ambito di oppressione e limitazione delle potenzialità del sé. La valutazione (che sempre stabilisce distinzioni) è vista a sua volta come strumento di limitazione, e si entra così in un *regime di equivalenze* dove tutto è lecito e legittimo, purché non pretenda di affermare una superiore pretesa di validità. In questo regime di equivalenze generalizzate, in cui tutto è opinione e tutto è merce negli scaffali del supermarket culturale, persino la critica diventa, paradossalmente, antidemocratica. L'unica democrazia, l'unica libertà, la più alta tolleranza (ovvero “indifferenza alla differenza”) è il conformismo generalizzato che paradossalmente colpisce nella cultura dell'autonomia e dell'espressività individuale.
- Il rifiuto della trascendenza, o meglio la contrapposizione tra un orizzonte immanente in cui l'essere umano sarebbe libero e una trascendenza che limiterebbe questa libertà produce un dualismo esasperato: da un lato un fondamentalismo laico che, sostenendo che “tutto è profano”, impone la negazione della trascendenza, e persino la cancellazione del dubbio sull'esistenza di altro, in

nome della libertà, con effetti talora veramente grotteschi; dall'altro, anche in chiave reattiva, proliferano i fondamentalismi religiosi, che sostengono che "tutto è sacro" e negano, in forme diverse ma speculari, la libertà, la fiducia nella capacità di valutazione, la legittimità del dubbio come movente dell'approfondimento e del dialogo.

Altri aspetti della cultura contemporanea che segnalano disagi, ma anche bisogni sono:

- la perdita del senso del tempo, non solo nella sua articolazione come durata (il valore del passato come radice, del presente come spazio di esperienza e del futuro come orizzonte di attesa), ma anche nella qualità dei singoli momenti (non solo "presente assoluto" come istante da riempire e collezionare, ma anche capacità di attesa, di tempi vuoti e non saturati, di silenzio, di ricordo). Sulla crisi del passato, che non solo non libera ma ci rende più vulnerabili ai condizionamenti, scrive la Arendt:

"Senza tradizione, che sceglie e nomina, che trasmette e conserva, che indica dove si trovano i tesori e qual è il loro valore, non può essere riconosciuta alcuna continuità del tempo, e conseguentemente non c'è, umanamente parlando, nè passato nè futuro, ma solamente il divenire eterno del mondo, e in esso il ciclo biologico degli esseri viventi" (Arendt op. cit., p. 14).

E ancora:

"Con la tradizione, noi abbiamo perso il nostro solido filo conduttore nei vasti domini del passato, ma questo filo costituiva anche la catena che legava ognuna delle generazioni successive a qualche aspetto del passato... Noi siamo in pericolo di oblio, e tale oblio – a parte le ricchezze che può farci perdere, - significherebbe umanamente che noi ci priviamo di una dimensione, la dimensione della profondità dell'esistenza umana. Perchè la memoria e la profondità sono la stessa cosa, o piuttosto la profondità non può essere raggiunta dall'essere umano che attraverso il ricordo" (ivi, p. 125).

Al contrario, reinterpretare il passato è fonte di libertà e critica delle possibile derive del presente:

"C'è un elemento di sperimentazione nell'interpretazione critica del passato, interpretazione il cui scopo principale è scoprire l'origine reale dei concetti tradizionali, per poter estrarre di nuovo lo spirito originale, che è così tristemente evaporato dalle stesse parole chiave della lingua politica – come libertà e giustizia, autorità e ragione, responsabilità e virtù, potere e gloria – lasciando dietro dei gusci vuoti, adatti a regolare qualunque tipo di conti, indipendentemente dalla loro natura" (ivi,p.26)

- Un aspetto evidente della cultura contemporanea è dunque la desacralizzazione generalizzata; tuttavia, è altrettanto evidente che gli sforzi di delegittimazione di questa dimensione costitutiva dell'umano (come ha mostrato, nella sua monumentale opera, Julien Ries) non riescono a cancellare il bisogno di sacro, e le diverse forme di risacralizzazione cui assistiamo continuamente. Ne spiega bene il motivo F. Varillon:

."Al dil à dei suoi bisogni vitali elementari, l'uomo avverte il bisogno di vivere più intensamente, più liberamente, più totalmente. Vuole sfuggire alla precarietà, alla fragilità della sua esistenza e contemporaneamente all'angoscia (...) Per questo egli *tende a sacralizzare ogni potenza che lo supera e che gli sembra capace di realizzare la sua speranza* (...) Tutto ciò che sembra possedere in sé una potenza, un'energia eccezionalmente promettente attrae l'uomo: ed egli *fissa su questa potenza il mistero della sua speranza*" (*Gioia di credere, gioia di vivere*, pp. 215-216).

La tecnica è oggi certamente un ambito di ri-sacralizzazione, così come lo è il consumo: lo ha mostrato molto efficacemente G. Ritzer nel suo saggio *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo* (Bologna, Il Mulino, 2000). Il consumo rappresenta un interessante tentativo di costruzione di un "infinito orizzontale", attraverso il continuo spostamento del desiderio su nuovi oggetti. Come scrive Illich "In un certo senso i bisogni sono delle carenze moderne, mentre le scelte sono offerte legittimate e prescritte da professionisti"¹.

Se l'esperto è il nuovo sacerdote, i templi si sono trasformati nelle nuove "cattedrali del consumo", dove le prescrizioni degli esperti, attraverso la moda, dettano i codici di comportamento: non solo cosa è "in" e "out", quali sono i "must" e che cosa va desiderato (tutte indicazioni facilmente reperibili in quelle nuove bibbie che sono le riviste femminili, e oggi anche quelle maschili, capaci di prescrivere ogni sorta di comportamento, da quello alimentare a quello sessuale), ma anche i tempi, i ritmi del consumo. Anche il consumo ha infatti il suo calendario, che è quello delle stagioni (che impongono cambiamenti nell'abbigliamento, nelle attività del tempo libero, nelle mete dei viaggi, nella periodicità delle diete), ma anche quello dei saldi, delle offerte speciali, dei last minute, delle nuove festività profane (come san Valentino e Halloween) importate da tradizioni estranee solo per poter generare nuovi bisogni e nuovi rituali di consumo. Nel mondo desacralizzato, i rituali sono amministrati dagli "esperti", che diventano i nuovi sacerdoti, i soli legittimati a prescrivere cosa fare, e come farlo, per accedere agli idoli del momento (dei quali diventano essi stessi certificatori e garanti).

La religione oggi è vista come nemica della libertà, perché identificata come fonte di proscrizioni, di divieti che limitano il diritto oggi percepito come fondamentale nel mondo occidentale, ovvero il "diritto al godimento"². Solo in nome di questo diritto, riconosciuto come sacro e inalienabile, si è oggi disposti a fare sacrifici (le diete, le estenuanti sedute in palestra, i dolorosi interventi di chirurgia estetica etc.).

Il movimento di desacralizzazione/risacralizzazione è del tutto evidente nella cultura contemporanea, tanto che Varillon formula la diagnosi efficace: "*Oggi tutto è Dio, tranne Dio stesso*", riconoscendo altresì che

" Non c'è bisogno di una profonda osservazione del nostro mondo, così come esso va, per constatare che questo movimento quasi universale di de-sacralizzazione si accompagna a un movimento, non meno universale, di ri-sacralizzazione. Che cosa

¹ I. Illich, *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, 2009, p.77.

² Una pungente riflessione su questo aspetto del vivere contemporaneo è in S. Zizek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

non viene sacralizzato? Tutto, la scienza, il progresso, il partito politico e molte altre cose! O molte altre persone! (...) Uno studio più approfondito del nostro universo sedicente desacralizzato mostra che l'uomo ha sempre bisogno di miti e riti. Il 'sacro' è dappertutto, dal linguaggio sportivo fino agli oroscopi e ai veggenti, passando per i carnevali e i cenoni solenni. La tendenza a sacralizzare, infatti, è una costante dell'umanità".

- Questa tendenza si esprime anche nel passaggio dal simbolo all'idolo. L'idolo produce, in un certo senso, il movimento opposto a quello del simbolo: quest'ultimo, infatti, apre, al di là di sé stesso, la relazione con qualcosa di assente, che si situa su un diverso piano di realtà³. L'idolo, invece, non invita ad altro da sé, ma è una immagine "piena", che si presenta come carica di valore in sé, sigillata nella propria autosufficienza. Se può fare a meno del sacro, l'essere umano non può fare a meno degli idoli, sui quali travasare il proprio bisogno di andare al di là dell'immediatezza.

Se sacro (da sacer) significa separato, messo a distanza, appartato, sottratto al mondo delle disponibilità, l'idolo invece è esibito, relativamente accessibile, comunque visibile. Se il sacro è uno "spaziamento che distingue", l'idolo è un oggetto o un'immagine che ha la forza della presenza; se il simbolo allude, o significa "in enigma" (come scrive Ricoeur), l'idolo è "presenza chiusa, compiuta nel suo ordine, aperta su niente e da niente e murata in una 'stupidità di idolo'", in una compiutezza che chiude, "senza accesso e senza passaggio". L'idolo è "iper-rappresentazione", che non rimanda ad altro ma esibisce "una presenza integrale, che rimanda solo al proprio essere-presente, alla propria immediatezza e alla propria immanenza, alla propria evidenza che si manifesta da sé". L'idolo sembra dunque soddisfare il desiderio di autosufficienza tipico del nostro tempo. E basta osservare le immagini pubblicitarie per rendersi conto di quanto "piene" e idolatriche esse siano.

Ma il rischio dell'idolatria non è solo lo spettro di un fallimento, bensì anche il segnale di un bisogno profondo. Come scrive Theobald "Quando l'apostolo Paolo vede gli uomini lasciarsi 'trascinare senza alcun controllo verso idoli muti' (1Cor 12,2), non cede a una visione pessimistica delle cose; riconosce con lucidità questo assoggettamento, definito idolatrico perché ci spossa insensibilmente della nostra interiorità spirituale, come se qualcuno ci privasse della nostra capacità di rizzare le orecchie, per dar credito alla voce dell'altro e scoprirci così portati a mescolare la nostra voce a quella del prossimo" (*Trasmettere un Vangelo di libertà*, p. 7). E' questa lucidità e questo desiderio che vanno recuperati, per contrastare il rischio di afasia che minaccia il mondo contemporaneo.

- Un'ultima caratteristica della cultura contemporanea sulla quale è importante richiamare l'attenzione (anche perché si tratta di un aspetto profondamente legato alla presenza dei media) è la sua immersività quasi "tattile" (i media sono estensioni dei nostri sensi, scriveva McLuhan, e oggi siamo continuamente immersi, come scrive l'antropologo David Le Breton, in un "bagno sensoriale totale") con tutte le

³ Tra i tanti testi sul simbolo, una lettura accessibile ma di grande profondità è P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia, Morcelliana.

conseguenze che ne derivano; perdita della distanza, della distinzione-valutazione e della critica, con il rischio di quella che Benedetto XVI nella CV definisce una “tirannia del dato di fatto”; equiparazione tra intensità e verità (come afferma il filosofo contemporaneo Nancy, “Vero è ciò che mi tocca”: frase ambigua perché non reversibile: la verità tocca, ma non tutto ciò che ci tocca è vero); separazione tra pathos e logos e rifiuto di quest’ultimo come elemento che “raffredda” il sentire; disgiunzione tra emotività radicalizzata e funzionalità strumentale e molto altro.

2) Rete e condizione postmediale: nuovi bisogni e nuove opportunità

I media oggi non sono più, se mai lo sono stati, degli strumenti: intanto hanno perso, con la crossmedialità e la convergenza, i confini tra di loro, sia rispetto alle funzioni che ai contenuti: il telefono serve per mandare mail, girare e scambiare video, scattare e conservare le foto e per molto altro; sul computer si guardano i programmi televisivi (o gli spezzoni salienti su You Tube) e i film, si ascolta la musica, si fa e-shopping etc.

Inoltre, hanno perso i loro confini con l’ambiente, dato che noi siamo sempre connessi (si parla appunto di *perpetual contact*) e il nostro ambiente – non solo quello domestico ma anche quello urbano – è sempre più mediatizzato (cartelloni, schermi, musica e video nei luoghi di ristoro, nei centri commerciali, nelle stazioni della metropolitana...): ormai non siamo esposti ai media solo quando accendiamo la TV o leggiamo il giornale, ma viviamo immersi in un ambiente che, per le sue caratteristiche, gli studiosi definiscono come “post-mediale” dato che i media sono letteralmente “sciolti” nell’ambiente e che noi siamo immersi costantemente in un “bagno” di stimoli mediatici che ci “massaggia” (per McLuhan il medium, oltre che il messaggio, è anche il “massaggio”) e che rischia di anestetizzarci e farci perdere la capacità di vigilare.

6

Si tratta a pieno titolo di un nuovo “contesto esistenziale” (OP, n. 51), all’interno del quale prende forma “la percezione di noi stessi, degli altri, del mondo” (ivi).

Da un lato è impossibile sottrarsi a questo ambiente: come già affermava McLuhan diversi anni fa, “Il punto è che ogni volta che usiamo un’estensione tecnologica di noi stessi, necessariamente la abbracciamo. Ogni volta che guardiamo la TV o leggiamo un libro, assorbiamo queste estensioni di noi stessi nel nostro sistema individuale, e sperimentiamo una automatica ‘chiusura’ o uno spostamento della percezione; non possiamo sfuggire a questo continuo abbraccio delle nostre tecnologie quotidiane, a meno che non sfuggiamo alle tecnologie stesse e ci ritiriamo in una caverna come eremiti”.

Dall’altro è anche vero che più si è immersi nell’ambiente, più l’ambiente stesso diventa invisibile, più è difficile sottrarsi ai suoi effetti: si corre così il rischio di cadere nel ruolo di quello che McLuhan chiamava “l’idiota tecnologico”, ovvero chi sta così “dentro” il sistema integrato dei media da perdere di vista il suo funzionamento, e alla fine anche la propria libertà.

Come scriveva anche De Chardin, “Se vogliamo vivere la pienezza della nostra umanità e del nostro cristianesimo, bisogna superare questa insensibilità che tende ad occultarci le cose a mano a mano che diventano troppo vicine o troppo grandi” (*Il fenomeno umano*, p. 34).

La rete oggi è soprattutto ambiente in cui ci si immerge, e lo si fa secondo una modalità relazionale “orizzontale”, dove il principio di autorità non esiste e tutto è equivalente. Inoltre, la rete – il world-wide-web – è un campo totale non solo privo di un centro, ma

anche di un “fuori”, che traduce nel potentissimo codice binario del digitale qualsiasi cosa, e che quindi può contenere tutto “dentro”, promuovendo un “cerchio magico” di immanenza totale. Quali prospettive si presentano in questo nuovo contesto per l’azione, o meglio la relazione educativa?

Gli ostacoli sono chiari, ma forse vale la pena partire dalle opportunità, sottolineandone almeno due: 1) la riduzione della distanza, che comporta la caduta dell’autorità (come dato acquisito) ma anche la possibilità di guadagnarsi un’autorevolezza; 2) il carattere cooperativo delle pratiche digitali, basate sulla condivisione, lo scambio (peer-to-pee, files sharing), la costruzione collaborativa e dal basso di materiali e saperi (user generated content), il carattere processuale, partecipato, aperto, pubblico della conoscenza (open source). Il sapere non è più un deposito in mano a pochi, che lo distribuiscono, ma un patrimonio disseminato e aggiornabile attraverso una partecipazione condivisa e continua. E’ questa la modalità di apprendimento (ma anche di comunicazione in generale) che i giovani oggi conoscono: non un processo monodirezionale, una trasmissione (di qualcosa di già dato e compiuto) seguita da una ricezione (passiva), ma un circuito di scambio e partecipazione il cui risultato, mai definitivo, è più della somma della parti che lo hanno costituito, e non è già totalmente presente da qualche parte prima che questo processo abbia inizio. E’ una modalità “generativa” di comunicazione e di apprendimento: quanto ciascuno può portare nella relazione ha infatti un effetto “moltiplicatore” rispetto alla conoscenza individuale.

Se l’immersività impedisce la riflessione e la critica, la riduzione della distanza, mettendo in crisi l’autorità, favorisce un rapporto educativo basato sulla reciprocità, l’esperienza, l’incontro.

Ma il farsi vicino, l’entrare in comunicazione non può non tener conto della mutata sensibilità, che è indifferente all’astrazione e disinteressata ai concetti, mentre ha bisogno della dimensione della concretezza, dell’incarnazione si potrebbe dire.

7

In un contesto “orizzontale” come quello contemporaneo, un’azione educativa “top down” è quindi mal tollerata, per non dire rifiutata; è un contesto che presenta dei rischi, ma anche delle straordinarie opportunità; ed è, comunque, un contesto dal quale non si può oggi prescindere. Esso costituisce l’occasione di una sfida, che può far evolvere l’attuale stato di crisi (educativa e in senso più lato comunicativa e culturale) verso una direzione più umanizzante e in grado di restituire tutta la sua profondità e la sua carica di novità alla relazione educativa, in crisi, e forse anche giustamente, nel suo tradizionale modello “trasmissivo”.

Se poi si considera la trasformazione dei nuovi media da una dimensione prevalentemente “personal” (orientata alla consultazione, alla produzione e all’intrattenimento) a una prevalentemente “social” (con la fortissima diffusione, negli ultimi anni, dei social network come Facebook) si coglie un bisogno fortissimo di “essere-con”, che si manifesta in forme “deboli” di comunicazione prevalentemente fatica (la chiacchiera) e che rivela ingenuità come lo scambiare la connessione per la comunicazione, i contatti per amici, il virtuale per il reale. Tuttavia, con i limiti che emergono chiaramente (come si è messo in evidenza anche nella ricerca presentata a TD, i cui risultati sono ora pubblicati nel volume *Abitanti della rete*, a cura di C. Giaccardi, Vita e Pensiero 2010), nondimeno altrettanto chiaramente emergono i bisogni relazionali e lo sforzo di superare la frammentazione, l’individualismo, lo sfilacciamento del tessuto sociale, la scomparsa di luoghi di aggregazione al di fuori degli spazi di consumo.

Un bisogno reale e profondo, che attende risposte meno banali,

3) La questione educativa nell'era digitale: testimoniare la fede con la vita

Nella prefazione a "Educare alla vita buona del Vangelo", Orientamenti Pastoralisti per il decennio 2010-2020), il Card. Bagnasco scrive parlando della Chiesa (ma lo stesso può valere per ogni azione autenticamente umana): "Non c'è nulla, nella nostra azione, che non abbia una significativa valenza educativa".

Forse se fossimo più consapevoli di questo, della ricaduta educativa – o diseducativa – di ogni nostra azione; se fossimo consapevoli che ciò che facciamo, che lo vogliamo vedere o no, ha effetti su altri, forse riusciremmo a declinare in termini responsabili la nostra libertà, che senza questa consapevolezza del legame e delle interdipendenze che ci costituiscono resta una parola vuota, ideologica e spesso, paradossalmente, non è che il paravento delle nostre schiavitù.

Le risposte "povere" che la cultura contemporanea diffonde in abbondanza devono portarci a riconoscere le vere domande: Il "Che cosa cercate?" di Gesù "è una prima chiamata che incoraggia a interrogarci sul significato autentico della propria ricerca. E' la domanda che Gesù rivolge a chiunque desidera stabilire un rapporto con lui: è una pro-vocazione a chiarire a se stessi cosa si stia cercando davvero nella vita, a discernere ciò di cui si sente la mancanza, a scoprire cosa stia realmente a cuore" (OP n. 25).

Dove trovare dunque la risposta ai bisogni fondamentali (di senso, verità, libertà e relazione) che la cultura contemporanea, e il nostro modo di abitare l'ambiente mediale esprimono?.

Sulla **libertà**, un bisogno insopprimibile che il cristianesimo prende estremamente sul serio, e a cui solo la buona notizia del Vangelo è oggi in grado di dare una risposta non effimera, tre punti soprattutto è importante sottolineare:

- contro i dualismi esasperati della contemporaneità, non c'è contrapposizione tra divino e umano, tra sacro e profano: Dio non chiede all'uomo di rinunciare alla sua umanità per farsi suo servo, ma si fa servo dell'uomo per innalzare la sua umanità: come scrive Varillon, Dio si è fatto uomo perché l'uomo potesse farsi Dio. L'uomo non diventa dio negando Dio, come vorrebbe il fondamentalismo laico, ma accogliendo il Dio che si fa uomo e che, con l'incarnazione, abolisce ogni contrapposizione o, come diremmo con il linguaggio della politica, ogni "conflitto di interessi". E' illuminante a questo riguardo quanto scrive Theihard de Chardin:

"In ciò che Egli ha di più vivo e di più incarnato, Dio non è lontano da noi, fuori della sfera tangibile, ma ci aspetta a ogni istante nell'azione, nell'opera del momento. In qualche maniera è sulla punta della mia penna, del mio piccone, del mio pennello, del mio ago – del mio cuore, del mio pensiero (...) Simili a quelle terribili energie fisiche che l'Uomo riesce a disciplinare e a far compiere loro cose prodigiosamente delicate, l'enorme potenza dell'attrazione divina si applica ai nostri fragili desideri, ai nostri microscopici oggetti, senza spezzarne la punta" (*Il fenomeno umano*, pp. 39-40).

E ancora, soprattutto:

"In virtù della Creazione, e ancor più dell'Incarnazione, *niente è profano* quaggiù per chi sa vedere" (ivi, p. 41).

La tecnica dunque non è l'arma profana con cui rivendichiamo la nostra autonomia da qualunque Dio (questa, della contrapposizione, è l'infanzia della libertà, necessaria ma ancora immatura), ma uno dei tanti luoghi in cui si esprime il sacro di cui siamo fatti. Niente è profano: naturalmente per chi sa vedere, per chi non si ferma alle apparenze o ai luoghi comuni culturali, o ai dualismi sterili.

Tra Dio e l'uomo non c'è sfida e contrapposizione; Dio non ci vuole sottomettere, né tantomeno annientare con al sua potenza, ma ci valorizza e rende sacro lo sforzo delle nostre mani e del nostro ingegno.

- In secondo luogo, Dio non solo non vuole limitarla, ma ha bisogno della nostra libertà: la buona notizia è una proposta, che sta a noi accettare o rifiutare; Dio non si impone ma si propone, e accogliere questo invito (o rifiutarlo) è affidato alla nostra libertà. Se Dio ci avesse voluti schiavi, si sarebbe imposto con la sua potenza e non avrebbe scelto di mandarci suo figlio, che esprime la propria regalità attraverso lo scandalo della croce. Dio ci si fa vicino attraverso Gesù nel rispetto della nostra libertà (Dio ci vuole liberi) e nella forma dell'incontro tra persone, non della trasmissione autoritaria di una verità astratta, che ci sovrasta e ci annienta. Il suo è un mistero discreto e in-evidente (Theobald , p. 84), per lasciarci liberi.
- Accogliere la buona notizia non solo richiede la nostra libertà come condizione imprescindibile, ma ci rende pienamente liberi nell'amore: la parola che è verità e vita è prima di tutto una parola di amore e di comunione; la verità è una persona che ci ama così tanto da dare la sua vita per noi, e che ci invita a fare altrettanto con i nostri fratelli. Come scrive Theobald "Essere di Dio, e scoprirsi tali, è liberante" (p. 43). E, ancora, "L'esperienza della liberazione è essenzialmente relazionale" (p. 45): è dall'altro che io ricevo la mia possibilità di essere libero (contrariamente a quanto afferma la cultura dominante): "Lasciarci liberare, attraverso l'altro, dall'attaccamento alla nostra libertà" (ivi. p. 55).

Il secondo bisogno fondamentale è quello di verità: una verità che non può mai essere posseduta, ma solo ascoltata e cercata, e poi testimoniata, nella consapevolezza (che ci rende umili e non arroganti e violenti) dei nostri limiti. La testimonianza è oggi la modalità con cui parlare al mondo, che ha bisogno della concretezza, della visibilità, ma anche della speranza alimentata dal vedere che ci sono testimoni credibili, e dalla fiducia nel fatto di poter diventare a propria volta testimoni. Il testimone è credibile perché riesce a trasmettere il fatto che la verità lo ha toccato, e insieme il desiderio di fare dono agli altri di questa esperienza, quasi ne fosse un puro tramite e non un protagonista. Il testimone è credibile perché crede: come dice San Paolo: "Ho creduto, perciò ho parlato" (2Cor 4, 13).

Theobald parla di questa esperienza in modo provocatorio e radicale: "Ciò che chiamiamo, talvolta in modo distratto, 'parola di Dio' è una parola *radicalmente umana*, addirittura la più umana che possa esistere: quella che porta la vita nelle nostre attraversate difficili o felici. Essa si apre il cammino fino alle orecchie dell'altro perché è colma del desiderio che *la si possa non soltanto ascoltare, ma che si possa a nostra volta prendere la parola*, nonostante tutto ciò che vi si oppone, individualmente e collettivamente. Questa parola è il *vangelo della libertà*, notizia della bontà radicale, *eu-aggelion* (...); vangelo di Dio, perché ogni parola di vita supera colui che la proferisce e colui che l'ascolta (...); vangelo *di libertà*, perché tale parola può venire soltanto dall'intimo del cuore umano per manifestare la sua perfetta concordanza con se stesso, perché nulla può rivelare la libertà divina se non la libertà umana (*Trasmettere un vangelo di libertà*, p. 10).

Anche negli OP si insiste molto, opportunamente, sul valore della testimonianza, da declinare nel mondo “secondo gli ambiti fondamentali dell’esistenza umana, cercando nelle esperienze quotidiane l’alfabeto per comporre le parole con le quali ripresentare al mondo l’amore infinito di Dio” (n. 3).

Per testimoniare bisogna dunque saper prima ascoltare: da un lato ascoltare il mondo, per poterne intercettare i bisogni; dall’altro, soprattutto, ascoltare la Parola, per poterla calare nel mondo: “Il Testo forma i testimoni, che siamo noi, e ci insegna *come* mettere in relazione ciò che ci accade *oggi* – ‘gli avvenimenti che si sono compiuti in mezzo a noi’, (Lc 1,1), con il Risorto e gli effetti di risurrezione della sua presenza; in altre parole: come percepire questi ‘avvenimenti’, interpretarli, in quanto testimoni del Risorto, sensibili agli effetti di risurrezione nel nostro mondo” (Theobald, p. 60).

La comunicazione non è trasmissione, ma incontro, accoglienza, comunione. Così anche la comunicazione della fede non può essere trasmissione, ma ascolto, incontro con Gesù attraverso il volto del prossimo, accoglienza della testimonianza: “Qui arriviamo al luogo misterioso della ‘generazione’ della fede, radicalmente ‘intrasmissibile’ e *nello stesso tempo* debitore a persone nelle quali fede e parola singolare fanno corpo” (ivi, 11).

Come si legge negli OP al n. 4: “Questa fede vogliamo annunciare, senza alcuna imposizione, testimoniando con gioia la bellezza del dono ricevuto, consapevoli che porta frutto solo quando è accolto nella libertà”.

Il bisogno di **relazione** e il bisogno di **comunione** trovano risposta a partire dalla relazione originaria che ci costituisce come esseri pienamente umani: e l’accoglienza dell’altro, la sollecitudine nei suoi confronti, la testimonianza come invito rivolto alla sua libertà sono tratti di uno stile comunicativo e relazionale che si distingue dal far proselitismo, dalla persuasione, dalla seduzione che dominano nella cultura contemporanea: “è il contagio del nostro interesse per tutti e per ciascuno che, forse, ci meriterà l’interesse di alcuni verso la sorgente di vita che per noi è il Cristo” (Theobald, p. 25).

Solo a partire da queste premesse è possibile riscoprire una “fraternità non sovvertita” (Theobald p. 85) e realizzare una continua opera di educazione reciproca nell’amore, come si legge anche negli OP: “In Gesù, maestro di verità e di vita che ci raggiunge nella forza dello Spirito, noi siamo coinvolti nell’opera educatrice del Padre e *siamo generati come uomini nuovi, capaci di stabilire relazioni vere con ogni persona*. E’ questo il punto di partenza e il cuore di ogni azione educativa” (n. 25).