

A partire da... "altro" alla ricerca di un nuovo orizzonte dell'evangelizzazione

di Salvatore Currò, Docente di Catechetica e di Teologia pastorale presso l'Istituto Filosofico-Teologico Viterbese

Approfondimenti

La presente riflessione propone di considerare l'altro come orizzonte dell'evangelizzazione.

In che senso si parla qui di alterità? A cosa o a chi si allude parlando di *altro*? L'allusione, prima che a qualcuno e a qualcosa, è a un movimento. Si ipotizza che una ventata di novità per l'evangelizzazione possa giungere da *fuori*, da altrove. Si ipotizza cioè la possibilità di un rapporto col fuori a partire dal *fuori*, come se il fuori potesse costituire un luogo ermeneutico di ripensamento della proposta stessa. Pur se l'accento è posto sul movimento di alterità (a *partire* da altro), è evidente che l'altro o il *fuori* dovrà assumere via via dei precisi connotati. Per orientarci possiamo tener presenti tre dimensioni o riferimenti di alterità:

- l'altro è innanzitutto tutto ciò che è *oltre* le consuete preoccupazioni ecclesiali e che rischia di rimanere estraneo o non sufficientemente preso in considerazione (si può pensare ad attese, bisogni, interessi delle persone che entrano in contatto con la proposta cristiana, sensibilità culturali più generali...);

- l'altro è poi l'*altro uomo*: la concreta persona che entra in relazione con me, con chi annuncia; una persona con un volto ben preciso, con un nome, con una storia unica;

- l'altro è *Dio in quanto Altro*, in quanto cioè supera inesorabilmente, con la sua iniziativa sempre nuova e sorprendente, l'idea che di lui possiamo farci.

Le tre dimensioni o le tre alterità probabilmente si intrecciano, pur mantenendo ciascuna una sua specificità: il modo dell'intreccio dovrà chiarirsi strada facendo. Per adesso è sufficiente aver chiarito che *a partire da... altro va inteso come un partire dall'oltre, dall'altro e dall'Altro*.

L'altro perno è dato *dall'orizzonte*. Anche qui ci interessa, più che una nozione precisa, un'idea orientativa. Orizzonte è ciò per cui ci si intende (o non ci si intende) nella comunicazione. E non tanto il fatto che ci si incontra e ci si dice qualcosa, ma il terreno che rende possibile (o impossibile o

difficilissimo) l'incontro. Tale terreno comprende diversi elementi: le sensibilità e le precomprensioni che si hanno in riferimento ai contenuti del dialogo; la qualità delle relazioni; la disponibilità più o meno grande a mettersi in discussione di fronte all'altro o di fronte alla posta in gioco della comunicazione; il carattere di unilateralità o di reciprocità che può avere la relazione; lo stesso luogo fisico in cui ci si incontra e la percezione che si ha di esso.

Dire *orizzonte dell'annuncio* vuol dire quindi porre l'accento non tanto su ciò che si dice o che ci si dice (i contenuti) e nemmeno soltanto sul come ce lo si dice (il metodo) ma sul contesto o sul terreno o sul *sito* in cui si *situa* ciò che ci si dice. Tale terreno è composto da un intreccio inseparabile di elementi spesso *non detti*. La nostra prospettiva non è però quella di privilegiare il *non detto* rispetto al *detto*, piuttosto quella di *situare il detto*. Non è nemmeno quella di privilegiare il metodo rispetto ai contenuti; ma piuttosto quella di evidenziare il *luogo* a partire dal quale essi acquistano senso. L'ottica dell'orizzonte dell'evangelizzazione ci sembra ottica privilegiata per affrontare la questione culturale. Non si tratta di cercare facili rivestimenti culturali alla proposta cristiana e nemmeno facili integrazioni tra fede e cultura; nemmeno si tratta di pensare la proposta di fede e la cultura come due entità contrapposte che vanno poi integrate, come se la proposta di fede non avesse *già* un orizzonte culturale. L'orizzonte di cui parliamo è appunto l'orizzonte culturale dell'evangelizzazione.

Vogliamo verificarlo in rapporto all'oggi, ma allo stesso tempo in rapporto alla provocazione della Parola di Dio. Tale Parola, per risuonare in modo vivo ed efficace, richiede un orizzonte culturale adeguato a sé. Lo richiede anche se lo relativizza. Lo richiede mentre lo relativizza o lo fa come esplodere dall'interno. La ricerca di un nuovo orizzonte dovrà dunque attuarsi nel proposito di una più grande fedeltà all'oggi e allo stesso tempo di una più grande fedeltà a Dio.

In sintesi: la nostra ricerca ipotizza l'alterità come

nuovo orizzonte dell'annuncio e scommette su questo nuovo orizzonte per un dialogo più profondo con l'uomo di oggi e perché si sprigioni tutta la forza interpellante (di grazia, di rivelazione) della Parola.

La verifica della nostra ipotesi si articola in tre momenti, che sono come tre livelli o tre dimensioni dell'irruzione *dell'altro* nel cuore dell'evangelizzazione, come nuovo orizzonte. Prenderemo in considerazione progressivamente:

- il piano della comunicazione della fede;
- il piano della relazionalità e delle condizioni ecclesiali;
- il piano del coinvolgimento personale o della sincerità.

Ciascuno dei tre piani privilegia una dimensione dell'alterità e uno dei significati di orizzonte; ma essi si implicano: l'uno non si dà, in senso pieno, senza gli altri.

IL PIANO DELLA COMUNICAZIONE DELLA FEDE

Nella pastorale attuale si rischia di supporre che proposta di fede ed esperienza personale possano (o debbano) incontrarsi; a condizione naturalmente che l'esperienza venga approfondita nella direzione della fede e che la fede sia offerta in modo da risultare significativa per l'esperienza. Si rischia di supporre anche, riguardo a questa cultura, una disponibilità di fondo nei confronti della fede, intendendo la secolarizzazione *semplicemente* come oscuramento o assopimento di questa disponibilità, che però in linea di principio c'è e quindi può essere risvegliata. Si rischia di supporre un uomo costitutivamente orientato verso la fede. L'obiettivo, dentro questo orizzonte, non può che essere pensato come incontro significativo con la proposta cristiana. Tale incontro ha tutti i tratti di un incontro esistenziale e coinvolgente tutte le dimensioni di vita della persona; ha spesso anche i tratti, squisitamente educativi, di una graduale organizzazione dell'esistenza attorno al perno della fede in vista di un progetto di vita cristiana.

Ma tale orizzonte dell'integrazione fede-vita è all'altezza dei tempi attuali? Sembrerebbe di no! L'uomo di oggi non è più costitutivamente orientato verso la fede. È piuttosto l'uomo secolare, centrato su di sé, che vive nella società pluralista, multiculturale e multireligiosa. È l'uomo che relativizza ogni verità e ogni valore, non nel senso che li rifiuta, ma nel senso che li vaglia al tribunale della coscienza, li filtra a partire da istanze soggettive che fanno loro perdere il carattere di assolutezza.¹ Il progetto di vita è quindi autocentrato, organizzato attorno a criteri soggettivi e peraltro perde i tratti della stabilità, della continuità, della coerenza.² Questo centramento su di sé - questa solitudine, questo sentirsi carichi del compito di costruirsi quasi dal nulla, questo sentirsi senza storia - pur se vissuto nell'incertezza, nella debolezza e a volte nella paura, definisce l'uomo molto più radicalmente del suo sentirsi in relazione. Ogni relazione (con gli altri, con l'ambiente, con l'universo, con Dio) è sentita in certo modo a partire da questa *solitudine*. La stessa apertura alle esperienze religiose è fortemente segnata dall'istanza della secolarità e della soggettività. L'io esce da sé ma per tornare su di sé.

In questa situazione, il proporre all'interno dell'orizzonte dell'integrazione fede-vita nasconde una sorta di paradosso. Si offre una proposta, in un modo che suppone un'apertura all'esterno (ad una autorità esterna: l'autorità della proposta stessa e della Chiesa che se ne fa portatrice), ad un uomo che è invece ripiegato su di sé e che ha già relativizzato (ricondotto al soggettivo) ogni autorità esterna. Sembra che si dialoghi, ma gli orizzonti diversi impediscono un autentico incontro. Da una parte si lanciano ponti, si prospetta e si spiega la possibilità di realizzare un incontro significativo col Vangelo; dall'altra, sul piano più fondamentale, si comunica in definitiva la distanza irrimediabile del cristianesimo. L'interlocutore può assumere qualche elemento della proposta ma non può assumerne l'orizzonte. Ci si avvicina alla fede e all'esperienza ecclesiale ma nell'aria si avverte una radicale distanza.

¹ È interessante una delle conclusioni a cui arriva l'indagine sulla religiosità degli italiani dell'Università Cattolica di Milano: si riconosce alla Chiesa cattolica il diritto di annunciare i principi cristiani (lo si desidera anche), ma si rivendica allo stesso tempo una sorta di diritto a un rapporto discontinuo e soprattutto alla soggettivizzazione di tali principi (v. GARELLI F., *Gli italiani e la Chiesa*, in CESAREO V. - CIPRIANI R. - GARELLI F. - LANZETTI C. - ROVATI G., *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano, 1995, 242-244).

² In riferimento ai giovani, Garelli utilizza la categoria interpretativa della "differenziazione sociale" e parla di un modello di realizzazione "poli-centrica", più secondo lo schema del "mosaico" che quello del "baricentro" (Stereotipi sui giovani e questione educativa, in «Il Mulino» XLVIII(1999)5, 877-878).

Come colmare la distanza? Come realizzare un contatto su un terreno più fondamentale? Il terreno non potrà essere quello della disponibilità nei confronti della fede, ma dovrà essere il terreno dell'umano, più propriamente: *dell'umanità dell'umano*.

L'umano viene cercato non in quanto aperto alla fede ma in quanto tale. Il messaggio cristiano entra in gioco non primariamente nell'ottica di (dover) essere accolto, ma come risorsa (magari accanto ad altre e in dialogo con altre) che si apre sul senso vero dell'umano. Cambia l'ottica della pastorale: non è più quella del seguire Cristo per produrre umanità nuova ma, si potrebbe dire, quella del produrre umanità nuova con l'aiuto di Cristo e del suo vangelo. Il valore del messaggio, prima accordato o richiesto di diritto, ora va guadagnato sul campo... sul campo dell'umano. In avanscoperta ci sono i segni di umanità che esso produce; a partire da questi e in funzione di questi acquista senso il dialogo sulla fede. Il problema culturale non è più in ultima istanza l'allontanamento dalla fede, ma l'allontanamento dall'umano. Il dramma fondamentale non è più la frattura tra fede e vita, né la secolarizzazione o la cristianizzazione, ma, eventualmente, lo smarrimento del senso dell'umano. E non è più il dramma avvertito dalla Chiesa, ma il dramma di tutti. Pure il compito è di tutti: l'umanizzazione dell'umano.

Sono già in atto esperienze che si giocano su questo terreno. Ad esempio quelle esperienze di coinvolgimento su progetti di solidarietà, dove credenti e non credenti collaborano e dove il dialogo sulla fede, quando si realizza, è a partire e in vista dell'umano: tutto impregnato di umanità. Sono in quest'ottica anche quelle esperienze educativo-pastorali in cui la persona e la sua maturazione è posta al centro. Non la proposta da accogliere ma la persona con le sue istanze di crescita. La proposta entra in gioco in ottica *funzionale* rispetto al cammino di crescita della persona, cammino peraltro di cui la persona stessa rimane artefice. Questa impostazione fa sua la mentalità ermeneutica, secondo la quale i valori e le verità hanno non tanto un significato in sé, ma in quanto entrano nel circuito delle domande e delle attese dell'uomo; i valori non sono soltanto scoperti ma in qualche modo anche la fede agisce in quanto (la) risorsa preziosa di umanità.

Si compie una svolta. Si oltrepassa il dibattito

sulla prevalenza del messaggio o dell'esperienza e si va a riflettere sul sito da cui si parla (e del messaggio e dell'esperienza). Si tratta di prendere atto che non ci si può più basare sulla disponibilità, evidente o nascosta, alla fede (che si dava in regime di cristianità), ma che bisogna fare i conti con l'uomo secolare, centrato su di sé. Dunque si profila un'evangelizzazione che parte da *altro* rispetto alle preoccupazioni e agli interessi propri della comunità cristiana; che non ha come obiettivo ultimo il far accogliere la fede. Questo casomai è obiettivo penultimo (che non significa fare un più debole servizio alla causa dell'evangelizzazione).

Non ci si possono nascondere i rischi di questa impostazione, e in particolare quello di pensare la fede come una proposta strumentalizzabile in vista di esigenze umane o ritenute tali. La fede rischia di perdere la sua dimensione di appello all'esistenza. L'uomo rischia di celebrare il ripiegamento definitivo su di sé. Lo spostamento su altro potrebbe significare l'avvallo alla definitiva chiusura dell'uomo; potrebbe significare proprio la chiusura ad altro. Ma l'apertura dell'uomo ad altro (agli altri, alla possibilità di una Rivelazione, al confronto con Gesù Cristo) è richiesta non tanto dalle istanze veritative riposte in una proposta esterna al soggetto, ma dalle istanze dell'umanità dell'uomo, a rigore dalle istanze stesse della soggettività.

Il dialogo decisivo (che non esclude lo scontro) è sul senso della soggettività, sulla qualità dell'umano. Più che mostrare la significatività della fede in rapporto all'umano, il problema diventa: produrre una conversione dell'umano alla sua verità, che sola rende possibile una percezione significativa della fede. Superare la preoccupazione di condurre l'umano alla fede, di sondare l'umano in nome (e secondo l'ispirazione) della fede, per comprendere l'umano in modo diverso, non semplicemente pensandolo secondo la categoria del senso, della domanda o dell'attesa del senso.

Infatti, a partire da questa comprensione dell'umano, la Rivelazione è stata pensata come risposta o appello all'uomo che cerca o attende senso. Ci si è così preoccupati di mostrare la correlazione tra domanda o attesa di senso e Rivelazione come risposta (e appello) all'uomo che attende senso, e ci si è dimenticati di chiedersi se l'attesa di senso definisce davvero nel modo più radicale l'uomo. La Rivelazione cristiana parla in pienezza dentro

l'orizzonte del senso? O non viene piuttosto ridotta proprio nel suo significato più radicale?

Poniamo la questione che ci sembra decisiva: l'uomo mendicante del senso non è già un uomo che rivendica il diritto di avere domande e che si pone con un bisogno, con una povertà, che attende di essere colmata? E se l'uomo invece, più radicalmente, fosse non povero, ma ricco e chiamato a dare? Pieno di sé già interpellato a rispondere? E se l'io nella sua radicalità fosse l'interpellato, il *chiamato-a-rispondere*, prima che l'avente diritto a una risposta di senso? E se l'io fosse nella sua radicalità altro-che-io, come se fosse chiamato a perdersi e come se il ritrovarsi fosse dono che viene da *altro-che-sé* (alterità che attraversa radicalmente l'io)? E infine: se fosse questo il terreno umano in cui la Rivelazione può significare in pienezza?

Tutto ciò va verificato. Per adesso però è importante aver raggiunto una prima acquisizione: l'orizzonte di un possibile dialogo sulla fede non è l'orizzonte della disponibilità nei confronti della fede, ma l'orizzonte dell'umanità dell'umano.

IL PIANO DELLA RELAZIONALITÀ

Il terreno dell'umanità dell'umano si è andato delineando come il terreno su cui è possibile capirsi e su cui la fede può davvero continuare a risuonare carica di senso per l'uomo d'oggi (magari anche nel modo della contestazione dell'attesa del senso). Ma il capirsi, l'intendersi, alludono solo ad una dimensione dell'orizzonte: quella della comprensione o della *presa di coscienza* (dell'umano, della fede, in rapporto all'umano). Fa parte dell'orizzonte anche il contesto relazionale della comunicazione, la qualità di questa relazione e lo stesso luogo fisico in cui avviene. Il terreno dell'umanità dell'umano implica non solo che qualcuno parli a qualcun altro ponendo al centro l'umano e la sua qualità; ma implica la valorizzazione di tutte le potenzialità insite nella relazione; implica, più radicalmente, che *ci si parli insieme*; implica il riconoscimento che tutti si ha *diritto alla parola*. Si tratta di uscire da ogni unilateralità della comunicazione: non più parlare all'altro sforzandosi di interpretare l'orizzonte culturale dell'altro (necessariamente interpretato da me) ma parlare *con* l'altro; parlare all'altro facendosi parlare dal-

l'altro. La dimensione della comprensione deborda subito in una dimensione relazionale.

La logica della reciprocità e del tutti *soggetti* è di più (e altro) rispetto alla semplice attenzione metodologica a far intervenire tutti o anche rispetto al clima di appiattimento per cui tutti si è competenti su tutto. E piuttosto l'aria che si respira quando si fanno e si ricevono delle proposte. È la qualità di rispetto e di accoglienza che attraversa il proporre. È il riconoscimento reale di ciascuno come protagonista ultimo del proprio cammino.

Non ci si deve preoccupare che un tale cammino possa compromettere il valore di verità della proposta cristiana. La forza di verità del Vangelo emerge di più dentro un orizzonte di reciprocità, il quale, proprio perché di reciprocità, è più aperto ai doni dall'alto. Quando invece prevale troppo la preoccupazione di mostrare la verità del Vangelo provocando un orizzonte di unilateralità, si rischia di mostrare la sua debolezza, perché il Vangelo appare bisognoso di prove, di dimostrazioni. A rigore, più l'orizzonte è debole (nel senso che è impregnato non di imposizioni o di aggressività ma di rispetto, di ascolto, di accoglienza) più il Vangelo può mostrare la sua forza.³ Non è in questione qui l'annunciare o meno il Vangelo, nemmeno solo il modo dell'annuncio; piuttosto: l'orizzonte dell'annuncio.

L'essere soggetti, d'altra parte, non va pensato d'ostacolo rispetto all'accoglienza dell'iniziativa di Dio in quanto iniziativa trascendente. Ostacolo è piuttosto un clima impregnato troppo del senso di aver compreso bene l'iniziativa di Dio, un clima segnato quasi da un senso di appropriazione. Il paradosso potrebbe essere quello di voler testimoniare il primato di Dio, ma dentro un orizzonte che riconduce tale primato alla sicurezza dei ragionamenti. Il primato dell'iniziativa di Dio non coincide con la convinta, indiscutibile affermazione di tale primato. Esso ha più bisogno magari del clima di un effettivo mettersi tutti in gioco.

Il luogo-crocevia è il luogo dell'altro rispetto al luogo ecclesiale ma è anche il mio luogo, perché è luogo di umanità. È il luogo dove si scommette sul valore delle diversità. È il luogo dove si scommette sulla circolazione delle proposte, sull'ascolto e l'accoglienza, sull'apertura alla novità e a ciò che trascende. Più ancora che l'apertura del cristiano

³ Andrebbe pensata, in ottica pastorale, l'affermazione di S. Paolo: "Quando sono debole, è allora che sono forte" (2 Cor 12,10). Cfr anche la riflessione di P. Valadier sulla logica pastorale del "se vuoi" e della "kenosis" (*La Chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Queriniana, Brescia, 1989, 150ss.).

all'altro a partire da ciò che ha a cuore l'altro, è la comune apertura ad altro.

La permanenza di questo clima è legata al tener viva la qualità della comunicazione e della relazionalità, alla misura in cui più che di un confronto di umanità è esperienza di umanità.

Comunicazione della fede nell'orizzonte della comprensione dell'umano, ma nell'orizzonte delle relazioni centrate sull'umano. Dal piano della comprensione o della presa di coscienza siamo trasbordati al piano comunicativo-relazionale. Ma nella relazione l'io può essere più o meno coinvolto. La qualità di questo coinvolgimento non può essere fattore indifferente o secondario.

IL PIANO DELLA SINCERITÀ DEL SOGGETTO

La qualità della relazione interpersonale è dimensione fondamentale dell'orizzonte della comunicazione della fede. Ma il coinvolgimento del soggetto è necessario perché si dia una relazione di reciprocità e di accoglienza. Anzi tale coinvolgimento costituisce la dimensione decisiva dell'orizzonte, dentro cui soltanto la comunicazione della fede può significare. A dire il vero, più che di coinvolgimento si tratta di sincerità. Coinvolgimento dice un'attività dell'io preceduta da una consapevolezza e da una decisione, anche nel caso che si tratti di un lasciarsi coinvolgere. Con sincerità della soggettività tentiamo invece di descrivere una soggettività coinvolta passivamente, esposta, bruciata da altro-che-soggettività; soggettività tutta donata; soggettività perduta e ritrovata non per se stessa ma per dono.

Siamo troppo abituati a vedere il coinvolgimento per l'altro come frutto di una coscienza che si decide. Siamo troppo abituati a pensare il farsi prossimo come frutto di una coscienza dei valori o di

una coscienza di fede.

Qui prendiamo in considerazione non l'alterità come testimonianza della fede (adesione consapevole di fede che si fa impegno di amore per gli altri); nemmeno l'amore al prossimo come condizione per comprendere la fede, che supporrebbe già una comprensione della fede. Ci riferiamo invece all'alterità nel senso di radicale sincerità della soggettività, come orizzonte della comprensione o meglio ancora della significazione (cioè della possibilità di assumere significato) del discorso di fede. In altre parole, ciò che cerchiamo non è l'alterità in funzione della fede ma l'alterità come senso radicale dell'umano che, proprio perché tale, è orizzonte della significazione della fede.

L'alterità a questo punto non è più un semplice partire da altro (da altre sensibilità e prospettive o dai luoghi dell'altro) ma è l'impatto con l'altro uomo. Nella radicalità dell'esperienza dell'altro uomo cercheremo il senso dell'umano.⁴

Capita talvolta, nella relazione con l'altro, che l'altro sconvolga i nostri progetti e le nostre aspettative, e in modo radicale. Non solo nel senso che ci o mi costringe⁵ a modificare alcune mie precomprensioni, ma nel senso che le mette in scacco tutte, e proprio in quanto precomprensioni. È come se improvvisamente mi arrivasse un fulmine inaspettato, come se cadessi da cavallo e fosse messa in scacco radicalmente la mia stessa iniziativa: sono passivo, patisco un'iniziativa.

L'altro mi obbliga non perché parla alla mia coscienza, non nel modo di una minaccia o di una coercizione, non per la forza della persuasione, ma nel silenzio, senza preferire parola. Semplicemente perché è là, perché mi sopraggiunge, perché irrompe.

L'irruzione dell'altro è – nel linguaggio di Lévinas – l'epifania del volto.⁶ Il volto è l'altro in quanto altro (altri), è cioè l'altro che supera o meglio rompe

⁴ Per la prospettiva in cui ci siamo messi ci lasciamo scortare più che dalla riflessione teologica, dove l'alterità è generalmente compresa già dentro l'orizzonte della fede (v. ad es. il filone della teologia della liberazione), dalla riflessione filosofica e in modo particolare da quella fenomenologia che si è misurata con l'esperienza dell'altro. Un riferimento importante è MARTIN BUBER che ha colto nell'incontro con l'altro (nella relazione io-tu) l'evento ontologico fondamentale, a partire dal quale si snoda la vita umana costitutivamente attraversata dalla reciprocità (v. ad es., *Il principio dialogico e altri saggi*, ed. italiana a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993).

Significativa anche la riflessione sull'*inferno dell'altro* di JEAN-PAUL SARTRE, che coglie tutta la portata dello sconvolgimento dell'io da parte dell'altro (si veda l'analisi di *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, 285ss.). Ma è soprattutto EMMANUEL LÉVINAS il filosofo dell'alterità. La sua riflessione sulla *relazione all'altro* (più che sull'*esperienza dell'altro*) non soltanto raggiunge una profondità inaspettata ma ha una peculiare originalità, in quanto l'altro apre lo spazio di una ricomprensione radicale della soggettività e allo stesso tempo apre lo spazio della trascendenza. Terremo presente sullo sfondo del nostro discorso la riflessione levinasiana, rimasta ancora inesplorata nel suo potenziale ispiratore di cammini originali di riscoperta della trascendenza. Tra le opere di Lévinas si vedano in particolare: *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, con un testo introduttivo di S. PETROSINO, Jaka Book, Milano, 1980; *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introduzione di S. PETROSINO, Jaka Book, Milano, 1983; *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, con una conversazione inedita con Emmanuel Levinas, Jaka Book, Milano, 1983. Per un approfondimento del significato pedagogico-religioso che il pensiero di Lévinas potrebbe assumere, si veda: CURRÒ S., *Quando Dio viene al soggetto. Il significato religioso del pensiero di Lévinas e la provocazione per la pedagogia religiosa*, Armando, Roma, 2003.

⁵ L'uso della prima persona si rende quasi necessario per descrivere la radicalità dell'esperienza dell'altro.

⁶ Sull'epifania del volto, v. in particolare *Totalità e Infinito*, cit., 199ss.

l'idea o la coscienza dell'altro in me. Il volto parla da sé, autopresentandosi; e parla nel modo dell'obbligo. È il volto povero che contesta, senza proferire parola, la mia ricchezza. È il volto debole, ma che pure sconvolge improvvisamente il mio potere. È un volto che dona e che smaschera la mia incapacità di ricevere.

Non faccio a tempo a rialzarmi. Il volto d'altri mi fa passivo, mi trasforma in colui-che-riceve, in colui-che-è-ciò-che-è-grazie-ad-altri, in colui-che-vive-di-grazia; mi trasforma allo stesso tempo nel chiamato-a-rispondere, nell'assegnato-ad-altri.⁷ Esperienza (tutta esperienza subita) di grazia e di responsabilità allo stesso tempo. Non coscienza della grazia e della responsabilità, ma grazia-responsabilità che rompe con la coscienza, che sorpassa ogni presa di coscienza.

Mi vado riprendendo... vado riprendendo coscienza. Ma la coscienza (l'iniziativa) si porta i segni della ferita (dell'irruzione e del dono). È coscienza ferita (che non significa ancora coscienza della ferita). Riprende l'attività di coscienza, ma ricondotta alla soggettività accusata e graziata allo stesso tempo. Soggettività all'accusativo, non più al nominativo. Soggettività dell'io ribaltato in me o in eccomi. L'attività riprende, ma è attività come situata nella responsabilità riconoscente dell'eccomi.

Il rischio della *dimenticanza* è forte, forse è inevitabile. È pure inevitabile che il dono si trasformi in coscienza del dono e che la responsabilità o l'assegnazione all'altro si trasformi in coscienza della responsabilità e dell'assegnazione. E forse solo una nuova irruzione, e quindi ancora una volta solo il volto d'altri, può scongiurare il rischio di vivere solo della presa di coscienza della grazia e della responsabilità. Non è la coscienza che dà senso al dono e alla responsabilità, ma è il dono-responsabilità che dà senso alla coscienza, ofrendole come il sito da cui muoversi.

L'esperienza dell'altro – se esperienza si può chiamare, giacché se l'esperienza fosse intesa nel senso di una presa di coscienza dell'io, questa sarebbe piuttosto la contestazione o la messa in scacco di ogni esperienza – ha allo stesso tempo

un significato di trascendenza. L'io infatti, mentre viene esposto o denudato come sé (all'accusativo), viene anche smascherato come il non cominciante-nell'io, come altro-che-io, come proveniente-da-altro, come "an-archico", dice Lévinas. Si produce un'esplosione di infinito nella finitezza della soggettività. Non una presa di coscienza dell'infinito ma più radicalmente: una finitezza situata nell'in-finito o una finitezza desituata.

È come se improvvisamente mi mancasse il terreno sotto i piedi, come se improvvisamente la terra su cui poggio i piedi si rivelasse non di mia proprietà. È esperienza di nomadismo. Si imprime nell'animo un monito (che è più della coscienza del monito): ricordati che la terra che abiti è dono, non è tua anche se è tua; ricordati che la casa che tu costruisci non è tua; o: ricordati che se tu costruisci, costruisci nella continua ricezione di un dono e in un costante debito all'altro, ad altro. Ed è come se la costruzione del sé fosse più legata a un perdersi che a un impegno affannoso dell'io per sé; come se l'identità fosse un ritrovarsi per il corrispondere a una chiamata e a un dono piuttosto che un progetto gestito dall'io. Un'identità legata radicalmente all'interruzione (o sospensione) dell'io piuttosto che al suo lavoro di paziente progettazione, e al suo stare bene in sella. Un'identità più legata al rischio dell'accoglienza e del rispondere e del ritrovarsi nel terreno del senso, piuttosto che un'identità cercata a partire dalla domanda di senso, quasi a partire da un diritto al senso.

Ma il soggetto è radicalmente colui che domanda o il chiamato-a-rispondere? È colui che ha diritti (fosse anche il diritto ad avere delle risposte alla domanda di senso) o più radicalmente è colui che è chiamato a verificare costantemente la posizione (il sito) a partire da cui rivendica dei diritti? Si può rivendicare un diritto o porre una domanda a partire da uno stare in posizione o a partire dalla de-posizione da parte di altri e per grazia d'altri. Questa è la vera posta in gioco: soggettività posta o soggettività de-posta? Umanità dell'io che cerca e domanda o umanità della risposta e dell'accoglienza? L'io o l'eccomi?

⁷ Una tale descrizione della soggettività, radicalmente a partire dall'altro, è il filo conduttore di *Altrimenti che essere*, cit. Ma l'alterità di Lévinas è assolutamente etica. L'interpretazione dell'alterità come grazia ne è già uno sviluppo, che probabilmente Lévinas non condividerebbe per la paura di perdere la radicalità della responsabilità. Crediamo però che sia possibile prolungare il pensiero di Lévinas nella direzione della grazia o del dono, senza che la grazia del volto faccia perdere la responsabilità dinanzi al volto. Per gli sviluppi nella direzione del dono e per la comprensione della soggettività come tutta attraversata dal dono, teniamo sullo sfondo anche la riflessione sulla fenomenologia della donazione di JEAN-LUC MARION (si veda: *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino, 2001; in particolare la parte sul soggetto pensato come l'adonato, 304-390). Per un ulteriore confronto sulla comprensione del soggetto a partire dall'altro, si veda: RICOEUR P., *Sé come un altro*, a cura di D. IANNOTTA, Jaca Book, Milano, 1993.

Questa è la vera posta in gioco anche in rapporto alla questione della fede e dell'educazione alla fede. La nostra descrizione della soggettività è stata svolta in nome della sincerità della soggettività; ed è allo stesso tempo la contestazione e la liberazione della soggettività. È una descrizione sul terreno dell'umano. Ma è anche descrizione dell'orizzonte in cui soltanto la fede cristiana può significare; e significare non vuol dire più ormai la correlazione tra Rivelazione e ricerca di senso, ma la liberazione di tutta la portata di appello e di grazia della Rivelazione.

Non abbiamo descritto le implicanze esistenziali della fede; nemmeno abbiamo descritto la sua premessa. Abbiamo descritto l'orizzonte del discorso di fede, l'orizzonte che ne permette la comprensione quando ne parliamo e che mette l'interlocutore e noi stessi di fronte all'appello e al dono. Lo abbiamo descritto facendo appello all'umanità dell'umano e non alla domanda di senso o all'attesa religiosa che l'uomo avrebbe o dovrebbe avere.

La nostra descrizione portava certo l'eco della Rivelazione, da essa era ispirata, ma non per dimostrarla. Non un discorso sulla fede e sul suo senso per l'umano quanto piuttosto un discorso sull'umano ispirato dalla fede. E la fede fa la differenza. Forse (o sicuramente) solo a partire (come fonte di ispirazione) dalla Rivelazione cristiana è possibile che emerga il senso più radicale dell'umano... il senso che l'uomo d'oggi cerca (o sfugge? ... e magari proprio mentre lo cerca?).

Non è qui il luogo di esplicitare troppo l'ispirazione della Rivelazione nella nostra descrizione dell'umano. Ma qualche accenno può essere utile ai fini del nostro discorso. Lo facciamo alludendo a qualche pagina biblica. Si pensi a Giona: nella vicenda che l'omonimo libro descrive egli, più che colui che cerca, è il chiamato-a-rispondere; è colui che sfugge a un appello; è il chiamato-alla-responsabilità. Ed è la sua risposta o la sua resa all'appello, che lo mette in condizione (gli offre l'orizzonte) per poter comprendere il modo d'agire di Dio; nonostante permangano le difficoltà di comprensione (come mostra la finale del libro). Si pensi alla vicenda di Giobbe: la sua posizione di interrogante, di avente diritto a una risposta di senso riguardo alla sofferenza che lo ha colpito, viene di colpo sospesa; egli diviene improvvisamente il chiamato-a-rispondere, l'interpellato: "Dov'eri tu

quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza!" (38,4). È come se di colpo Giobbe fosse messo nella (de)posizione giusta.

La posizione giusta, la sincerità, la ritroviamo come messa in scena in quella nudità di cui parla Gen. 3. L'uomo e la donna appaiono, dopo il peccato, vergognosi di essere nudi, impauriti al sentire il passo di Dio (desiderosi di non sentirlo), e via via si pongono nell'atteggiamento del lanciarsi accuse o dell'attribuire responsabilità a Dio ("La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato" - 3,12). Emerge un'umanità che fugge da se stessa, nella difficoltà di lasciarsi raggiungere da Dio. E Dio è non colui che risponde a domande, ma casomai colui che le pone, sperando che l'uomo sia nella situazione di poterle udire: "Dove sei?" (3,9).

Domanda peraltro che è sulla posizione dell'uomo nei confronti di se stesso. La situazione della sincerità di fronte a se stessi emerge anche nel Vangelo come condizione (nel nostro linguaggio: orizzonte) di comprensione della parola di Gesù. Si veda ad es. la pagina della parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-12). Gesù racconta la parabola a coloro che hanno già preso posizione nei suoi confronti, ai capi del popolo, che hanno già deciso di ucciderlo (11,8). Questi appaiono non tanto come coloro che comprendono la parabola e non la mettono in pratica ma come coloro che, pur avvertendo che la parabola parla di loro, di fatto non possono comprenderla; non sono in quella situazione di disponibilità all'appello dentro cui soltanto è comprensibile la parabola.⁸

D'altra parte Gesù descriveva la strana situazione che si creava nel risuonare della sua parola riprendendo le parole di Isaia: "Ascoltate pure, ma senza comprendere, osservate pure ma senza conoscere" (Is 6,9; v. anche Mt 13,14). Queste parole evocano un comprendere che ha bisogno di un orizzonte di coinvolgimento personale nel senso della sincerità della soggettività.

Il comprendere senza comprendere ci può aiutare anche a cogliere la peculiarità della situazione religiosa e di fede attuale, appunto perché ci orienta a porre l'accento sul difetto di orizzonte. Il primo problema non è la poca conoscenza della Parola di Dio, ma la mancanza di quel terreno di cui essa ha bisogno per poter risuonare in quanto Parola di Dio. E non va sottovalutato il problema di una Parola spesso compresa senza essere compresa, compresa cioè dentro un orizzonte che non è quello

⁸ Per un approfondimento di questa parabola nell'ottica che abbiamo proposto, v. CURRÒ S. - DIMONTER R. (a cura di) *Giovani in cammino con la Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, 40ss.

esigito dalla Parola, e che è in definitiva l'orizzonte dell'io che rimane ripiegato su di sé. Tanti termini significativi della Rivelazione cristiana sono ormai compresi in un orizzonte nostro e quindi non sono compresi in tutta la loro portata o addirittura sono compresi senza essere compresi. Alludiamo a termini come: Parola di Dio, Rivelazione, ispirazione, verità, esodo, carità... Sarebbe interessante riflettere sulla decurtazione di senso che spesso queste parole hanno subito. Decurtazione che più che una comprensione parziale o incompleta è il riconducimento dei termini nel nostro orizzonte.

Nella prassi dell'evangelizzazione si avverte talvolta il problema. Normalmente si reagisce nella logica del chiarificare meglio i termini o del far interagire i significati oggettivi rispetto a quelli dati dal soggetto; e l'interazione può essere più nel senso di ricondurre il soggettivo all'oggettivo o di mostrare la significatività dell'oggettivo per il soggetto. In realtà queste logiche, che sembrerebbero contrapposte, sono la stessa logica, nel senso che si collocano dentro lo stesso orizzonte: è l'orizzonte del primato del comprendere o della presa di coscienza. È esattamente la logica che abbiamo voluto contestare a partire dal sito della sincerità della soggettività. Entra in gioco qui un altro caposaldo della pastorale attuale, che però mostra tutta la sua insufficienza... e proprio in rapporto al comprendere senza comprendere.

L'annuncio è normalmente pensato in rapporto al comprendere e il comprendere è pensato come condizione della testimonianza. La logica della trasmissione della fede è, dal punto di vista della propositività ecclesiale, logica di annuncio-celebrazione-testimonianza. Dal punto di vista del cammino di fede del soggetto, il processo è: dall'accoglienza (nel senso di presa di coscienza) della Parola, alla celebrazione liturgica, alla testimonianza di vita. Il

processo è presieduto dalla comprensione o dalla presa di coscienza della fede. Che la presa di coscienza sia nel senso di un annuncio biblico o esperienziale, con contenuti più teologici o più esistenziali, è da questo punto di vista secondario. In ogni caso l'orizzonte è quello del primato del comprendere, anche se il comprendere fosse inteso in termini esistenziali e anche se fosse la presa di coscienza dell'iniziativa di Dio.

Ma l'orizzonte della soggettività all'accusativo rompe col primato della presa di coscienza, pone anzi la rottura della coscienza come sito da cui acquista senso sia la conoscenza della fede come anche il celebrarla e il farla diventare progetto di vita. Il nuovo sito non solo permette di pensare cammini che invertono l'ordine, cioè che, in ottica educativa, partono dalla celebrazione o dall'impegno pratico (cosa questa ampiamente praticata ma sempre generalmente presieduta dall'obiettivo di prendere coscienza della fede); ma, più radicalmente, provoca delle interruzioni (di irruzione e di grazia) che situano la presa di coscienza nell'altro-che-io e nell'infinito.

Interruzioni della progettualità ma che danno senso alla progettualità. Insomma... piuttosto che ricondurre la grazia (e il celebrare) e la responsabilità (e il testimoniare) alla comprensione, ricondurre o situare il processo di comprensione nella grazia-responsabilità che non è coscienza della grazia e della responsabilità ma che è un'improvvisa, imprevedibile, sconvolgente circostanza, che non appartiene all'io, ma di cui l'io in definitiva vive: terreno non suo, orizzonte altro. A rigore, più che di orizzonte, si tratta della rottura di ogni orizzonte, si tratta di esodo, di perdita senza un ritrovarsi calcolato in partenza e che pure sopraggiunge... come grazia.