

## A PARTIRE DA... *ALTRO*.

### ALLA RICERCA DI UN NUOVO *ORIZZONTE* DELLA CATECHESI

Salvatore Currò\*

#### Introduzione. L'ipotesi dell'alterità come orizzonte della catechesi

Il titolo dato a questa ricerca evoca l'ipotesi che la sostiene e che chiede verifica. Si intrecciano due indicazioni: il richiamo a un movimento di *alterità*; l'invito a porre l'attenzione, nell'interpretazione dei problemi attuali della catechesi e nella ricerca di strade nuove, sull'*orizzonte*. L'*altro* e l'*orizzonte*. L'altro o l'alterità come orizzonte della catechesi. Ma i termini, che fanno da perno alla nostra ipotesi, richiedono una preliminare e almeno orientativa spiegazione.

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 la catechesi possa giungere da *fuori*, da *altrove*. Da *altrove* rispetto a che cosa? Rispetto alla catechesi stessa, rispetto alla proposta cristiana e alla comunità cristiana stessa. 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 specifiche preoccupazioni ecclesiali (di catechesi, di evangelizzazione) e che rischia di rimanere estraneo o non sufficientemente preso in considerazione (si può pensare a: 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, col catechista; 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. È non tanto il fatto che ci si incontra e ci si dice qualcosa ma il *terreno* che rende possibile (o impossibile o difficoltoso) 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.

---

\* Docente di Catechetica e di Teologia pastorale presso l'Istituto Filosofico-Teologico Viterbese.

Dire *orizzonte della catechesi* 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 della catechesi 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* della catechesi. 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<sup>167</sup>.

In sintesi: la nostra ricerca ipotizza l'alterità come nuovo orizzonte della catechesi 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 della catechesi o dell'insinuazione dell'alterità come nuovo orizzonte della catechesi. Prenderemo in considerazione progressivamente

- il piano della comunicazione catechistica;
- 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.

## **1. Il piano della comunicazione della fede: dall'*integrazione fede-vita all'umanità dell'umano***

Il dibattito catechetico post-conciliare si è focalizzato in gran parte sul rapporto tra fede e vita, tra messaggio cristiano ed esperienza. L'approfondimento della dimensione esperienziale del

---

<sup>167</sup> Si tratta di due fedeltà antitetiche o da conciliare? O si tratta in definitiva di un'unica fedeltà... semplicemente della fedeltà o *sincerità*? La riflessione catechetica si è lasciata molto ispirare in questi anni dal *principio della duplice fedeltà* (v. la sua formulazione in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, 1970, n. 160). Tale principio ha però *funzionato* in genere in rapporto al metodo e ai contenuti della catechesi (il *documento base* lo presenta come “la legge fondamentale del metodo catechistico”); non ha funzionato invece in rapporto all'orizzonte culturale. È come se ci si fosse dimenticati che contenuti e metodo sono *già* dentro un orizzonte culturale. L'orizzonte è rimasto quindi spesso in verificato e dato per scontato. Crediamo inoltre che i due versanti della fedeltà siano stati spesso pensati come versanti da comporre con una sorta di gioco d'equilibrio che finisce per impoverire sia la fedeltà a Dio che la fedeltà all'uomo. Ci si è concentrati più sul contenuto e sui referenti della fedeltà (Dio e l'uomo) che sulla *fedeltà* in quanto tale. Il testo allude però a una pista che forse andava più percorsa, quando afferma che “non si tratta di due preoccupazioni diverse, bensì di un unico atteggiamento spirituale”.

messaggio come anche la ricerca della dimensione religiosa e di trascendenza dell'esperienza sono stati al centro della riflessione<sup>168</sup>. L'ottica dell'integrazione fede-vita, segnalata come centrale già dal *documento base*<sup>169</sup> e sentita come ottica privilegiata per far fronte al “dramma” della “rottura tra vangelo e cultura”<sup>170</sup>, ha guidato i progetti catechistici e pastorali più significativi di questi anni<sup>171</sup>. L'altalena delle accentuazioni, ora sul messaggio ora sull'esperienza, si è via via risolta in un equilibrio, almeno sul piano ufficiale e in linea di principio. Il modello ufficiale della catechesi italiana si configura come *kerigmatico-esperienziale* e si caratterizza per un sapiente dosaggio e una sapiente integrazione tra l'elemento biblico-teologico-liturgico-ecclesiale e l'elemento esperienziale-etico-sociale.

Ma la scommessa sull'integrazione fede-vita dentro quale orizzonte si colloca? A pensarci bene tale scommessa suppone, almeno in linea di principio, 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 suppone anche, riguardo a questa cultura, una disponibilità di fondo nei confronti della fede; la secolarizzazione è intesa *semplicemente* come oscuramento o assopimento di questa disponibilità, che però in linea di principio c'è e quindi può essere risvegliata. Si suppone 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<sup>172</sup>.

Ma tale orizzonte, soggiacente all'impostazione catechetico-pastorale 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<sup>173</sup>. Il progetto di vita è quindi autocentrato, organizzato attorno a criteri soggettivi e peraltro perde i tratti della stabilità, della continuità, della coerenza<sup>174</sup>. 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

---

<sup>168</sup> Per una ricostruzione dello sviluppo del movimento catechistico nell'ottica del rapporto messaggio cristiano - esperienza, v. GEVAERT J., *La dimensione esperienziale della catechesi*, Elledici, Leumann-TO, 1984. Per un riferimento specifico al mondo giovanile: CURRÒ S., *Il contesto e le condizioni ecclesiali dell'educazione religiosa degli adolescenti. La prospettiva dell'accoglienza*, in «Catechesi» LXV(1996)2, 41-53.

<sup>169</sup> V. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, cit., nn. 52-55.

<sup>170</sup> PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, Esortazione apostolica sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 1975, n. 20.

<sup>171</sup> Per cogliere la portata di rinnovamento catechistico e pastorale del principio dell'integrazione fede-vita, v. MEDDI L., *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Leumann-TO, 1995.

<sup>172</sup> Cf. ad es. TONELLI R., *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Roma, 1996, 109ss.

<sup>173</sup> 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).

<sup>174</sup> In riferimento ai giovani Garelli utilizza la categoria interpretativa della “differenziazione sociale” e parla di un modello di realizzazione “policentrica”, più secondo lo schema del “mosaico” che quello del “baricentro” (*Stereotipi sui giovani e questione educativa*, in «Il Mulino» XLVIII(1999)5, 877-878).

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.

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 e della catechesi: 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 scristianizzazione 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 *prodotti*; la fede agisce in quanto (la) risorsa preziosa di umanità<sup>175</sup>.

La valorizzazione dell'umano e l'evidenziazione della carica di umanità della fede la ritroviamo, a dire il vero, anche nella *catechesi esistenziale* o *esperienziale* sviluppatasi attorno e dopo il Concilio. Ma nei percorsi di tale catechesi rimane in fondo l'ottica della funzionalità dell'umano in rapporto all'accoglienza della fede. Il percorso va in genere: dalla sollecitazione della domanda

---

<sup>175</sup> Su questa linea si pone ad es. la proposta di TRENTI Z., *Educare alla fede. Saggio di pedagogia religiosa*, Elledici, Leumann-TO, 2000. Sul significato e sul valore di una pastorale (soprattutto giovanile) centrata sulla persona v. CURRÒ S., *Il giovane al centro. Prospettive di rinnovamento della pastorale giovanile*, Paoline, Milano, 1999.

di senso, all'accoglienza della fede colta come significativa (cioè come risposta e ulteriore appello allo stesso tempo) in rapporto alla domanda di senso, al riorientamento della vita in senso cristiano. L'umano è già accostato in vista della fede. L'obiettivo che ispira e presiede a tutto il processo è l'accoglienza della fede<sup>176</sup>.

L'impostazione della centralità dell'umano, che pure sembra non differisca molto, sul piano dei contenuti e del metodo, dalla catechesi esperienziale, opera in realtà, su un piano radicale, un rovesciamento. Tale rovesciamento è anche in rapporto alla *catechesi kerigmatica*, che segue il movimento: dall'annuncio cristiano alla vita (per mostrare la significatività del messaggio e indurre la scelta di fede), e che tuttavia si colloca anch'essa sullo stesso orizzonte di fondo: quello appunto dell'integrazione fede-vita. Le due catechesi differiscono molto meno di quello che potrebbe sembrare; è di più ciò che le unisce<sup>177</sup>.

Rispetto all'una e all'altra la catechesi sul terreno dell'umano compie una svolta. Essa oltrepassa il dibattito sulla prevalenza del messaggio o dell'esperienza e va a rinnovare il *sito* da cui si parla (e del messaggio e dell'esperienza). Essa prende 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. Oltrepassamento radicale dell'integrazione fede-vita<sup>178</sup>. Si profila una catechesi che parte da *altro* rispetto alle preoccupazioni e agli interessi propri della comunità cristiana; una catechesi che non ha come obiettivo ultimo, nell'intenzione del catechista, 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 può 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* della catechesi 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

---

<sup>176</sup> Si veda ad es. il *classico* della catechesi esistenziale: *il catechismo olandese*. Il percorso muove dalla domanda di senso iscritta nel mistero dell'esistenza, passa per le più significative esperienze (religiose e non) che la interpretano e approda a Cristo; questi, accostato nella sua umanità e via via nella pienezza del suo mistero, è l'interprete più autorevole del senso. L'approdo è l'incontro esistenziale col Cristo, che apre a un progetto cristiano di vita (*Il nuovo catechismo olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi*, con la "Dichiarazione della Commissione Cardinalizia" del 15 ottobre 1968 e il "Supplemento del Nuovo Catechismo", Elledici, Leumann-TO, 1969).

<sup>177</sup> A riprova di ciò si possono vedere i due volumi del *Catechismo dei giovani*. Il primo (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il Catechismo dei giovani/1. Io ho scelto voi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993) segue il movimento: dall'esperienza di vita degli adolescenti al messaggio; il secondo (Id., *Il Catechismo dei giovani/2. Venite e vedrete*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997) è la presentazione dell'evento di Gesù Cristo raccontato in modo da risultare significativo per la vita. Sembrerebbero l'uno il rovescio dell'altro. In realtà le preoccupazioni di fondo, le finalità, il modo d'intendere il rapporto della vita col vangelo sono identici.

<sup>178</sup> Affermava già alcuni anni fa Z. Trenti: "Dove la catechesi tende a tale integrazione [tra fede e vita], parte da un presupposto sempre meno evidente nell'adolescente di oggi. La fede potrebbe essere assente dalla sua vita. Perciò l'integrazione può forse interpretare il momento iniziale di un processo di secolarizzazione, quando si delineano le prime incrinature che compromettono una solidarietà della fede con la vita tacitamente e ovviamente presagita. Ma ormai la nostra situazione è diversa: per molti giovani non si tratta più di scoprire un rapporto e una solidarietà minacciata, ma di recuperare e rifondare la propria fede" (*Giovani e proposta cristiana. Saggio di metodologia catechetica per l'adolescenza e la giovinezza*, Elledici, Leumann-TO, 1985, 65).

percezione significativa della fede. In questi anni la riflessione catechetica si è preoccupata poco del senso radicale dell'umano. Si è preoccupata di condurre l'umano alla fede piuttosto che di sondare l'umano in nome (e secondo l'ispirazione) della fede. L'umano è rimasto insufficientemente verificato.

Ma qual è la comprensione (inverificata) dell'umano nella catechesi recente? In termini molto sintetici si può rispondere che esso è stato pensato secondo la categoria del *senso*, della domanda o dell'attesa del senso. Di conseguenza (cioè 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, che ci si è dimenticati di chiedersi: ma l'attesa di senso definisce davvero nel modo più radicale l'uomo? E la Rivelazione cristiana parla in pienezza dentro l'orizzonte del senso? O non viene piuttosto *ridotta* proprio nel suo significato più radicale?<sup>179</sup>

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.

## **2. Il piano del luogo fisico e relazionale: dalla catechesi nel contesto ecclesiale alla catechesi della reciprocità e dei luoghi-crocevia**

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, della fede in rapporto all'umano). Fa parte dell'orizzonte anche il

---

<sup>179</sup> È fin troppo facile mostrare come la categoria della ricerca di senso (con le sue varianti) sia, nei documenti del magistero, nei catechismi, nella riflessione catechetica, la categoria privilegiata di approccio all'uomo e a questa cultura. Tale categoria è utilizzata in vista della possibilità di un dialogo tra umanità e fede, per trovare uno spazio per l'evangelizzazione. Mostriamo una sola esemplificazione, tratta dal recente documento *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000* (29 giugno 2001).

Nello sforzo di discernimento dell'oggi (nn. 36ss.), si indica “il *desiderio di autenticità*” come “prima opportunità” (n. 37). Tale desiderio, spiegato nelle sue diverse espressioni, si connette poi con la ricerca di senso, sentita come possibilità di dialogo e via di accesso all'incontro col vangelo. Dicono i vescovi: “Guardiamo con interesse alla *rinnovata ricerca di senso* che sta, almeno un poco, riavvicinando molti uomini e donne del nostro paese all'esperienza religiosa e in particolare a Gesù Cristo. Dopo stagioni di forte contrapposizione tra credenti e non credenti, emerge un rinnovato desiderio di incontro, che non va tradito” (n.38).

Il fatto poi che la lettura sia già in partenza *in vista* dell'evangelizzazione, lo mostra la domanda iniziale (che dà la prospettiva): “Quali sono *le potenzialità e gli ostacoli* che si incontrano oggi nelle nostre comunità e nel nostro paese per quanto riguarda la diffusione della Buona Notizia cristiana?” (n. 36).

Prevale l'ottica di vedere come il vangelo e la cultura possono incontrarsi e rimane disattesa la strada di una più radicale lettura della cultura *in nome* (o secondo l'ispirazione) del Vangelo.

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

Le istanze relazionali nella comunicazione della fede sono evocate, nel dibattito catechetico recente, ad es. dalla categoria dell'*essere soggetti*. Gli interlocutori sono avvertiti non più come i *destinatari* del processo catechistico ma ne sono i soggetti attivi<sup>180</sup>. Tuttavia sono soggetti attivi... del processo catechistico; lo sono cioè in definitiva in rapporto ad una proposta ecclesiale. Il sospetto è che l'essere soggetto sia così *già* limitato, *già* condizionato da preoccupazioni ecclesiali. In altre parole, il sospetto è che la reciprocità e la corresponsabilità del cammino siano *già* incanalati.

La prassi ecclesiale è di fatto ricca sotto questo aspetto di esperienze che si presentano contraddittorie: iniziative sinceramente orientate (e con molto zelo pastorale a volte) a realizzare una comunità cristiana di persone impegnate e protagoniste, vengono a realizzarsi in un circuito relazionale che distrugge già in partenza il protagonismo. Si realizza il paradosso della promozione di una Chiesa-popolo di Dio ma all'interno di processi relazionali (orizzonte relazionale) che nega sistematicamente la Chiesa-popolo di Dio. Mentre si afferma si nega. Si afferma su una base più fondamentale che di fatto nega<sup>181</sup>.

Alcune difficoltà incontrate dal rinnovamento catechistico, ad es. le difficoltà nella catechesi degli adulti (catechesi prioritaria nei documenti ufficiali ma largamente disattesa nella pratica) sono legate sicuramente alle carenze di reciprocità nell'orizzonte relazionale che accompagna le iniziative. Quando la logica rimane quella della catechesi *per* gli adulti e non ci si pone invece nella logica del *camminare con*, difficilmente si producono esperienze significative<sup>182</sup>.

È ormai tempo che alla logica dell'unilateralità (manifesta o sottilmente nascosta) subentri la logica del cammino tra soggetti tutti attivi. Una tale logica si rende necessaria anche nelle situazioni (per es. quelle più marcate educativamente: con i fanciulli, con i giovani...) in cui il catechista è chiamato a essere molto propositivo sui valori e sui contenuti della fede. La logica della reciprocità e del *tutti soggetti* è infatti 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. È 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 può giustificare pensando che un tale cammino comprometta il valore di verità della proposta cristiana. La forza di verità del vangelo emerge di più dentro un orizzonte di reciprocità che, 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

---

<sup>180</sup> Afferma il *Direttorio generale per la catechesi* (Congregazione per il Clero, 1997): "Nel processo di catechesi, il destinatario deve poter manifestarsi soggetto attivo, consapevole e corresponsabile e non puro ricettore silenzioso e passivo" (n.167).

<sup>181</sup> Per un approfondimento del rapporto (e delle dissonanze) tra valori e processi relazionali nella prassi ecclesiale e per ulteriori esemplificazioni, v. CURRÒ S., *Rinnovamento ecclesiale e pastorale giovanile. Cultura, processi e centralità dei soggetti*, in «Note di pastorale giovanile» XXXV(2001)7, 18-27.

<sup>182</sup> Si veda Id., *Lo stile del "laboratorio" con i giovani e le famiglie*, in «Via Verità e Vita», LI(2002)187, 34-36.

o di aggressività ma di rispetto, di ascolto, di accoglienza) più il vangelo può mostrare la sua forza<sup>183</sup>. 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 terreno relazionale della *reciprocità* e del *tutti soggetti*, come terreno di ripensamento e rivitalizzazione della catechesi, raccoglie e allo stesso tempo contesta per certi aspetti un altro importante principio del rinnovamento catechistico recente: il principio per cui la catechesi ha bisogno del contesto ecclesiale come contesto vitale<sup>184</sup>. Tale principio coglie il valore dell'orizzonte relazionale della catechesi ma allo stesso tempo lo restringe in un'ottica intraecclesiale, che mostra segni di insufficienza.

Di fatto la prassi catechistica attuale ha una forte connotazione intraecclesiale. La comunicazione della fede nei luoghi *altri* rispetto alla comunità cristiana (si pensi ad esperienze formative in luoghi extraparrocchiali o con presenze di non credenti) è certamente promossa e incoraggiata nell'ottica di una Chiesa che si fa missionaria. Ma con la sottile convinzione che il modello più naturale della catechesi rimane quello nel luogo ecclesiale. Le iniziative extraparrocchiali sono in definitiva come preparatorie ad una catechesi in senso pieno, che avviene nel grembo della comunità cristiana. Lo stesso insegnamento della religione nella scuola, che si cerca di pensare non in termini subordinati né preparatori né funzionali rispetto alla catechesi parrocchiale ma a partire dalla dignità delle istanze educative e culturali, conserva tutto sommato un carattere di subalternità rispetto alla catechesi, almeno sul piano del valore attribuito in rapporto al divenire cristiani.

Ma è proprio vero che il divenire cristiani si realizza nel contesto ecclesiale? Per certi versi questa impostazione sembra molto limitativa (almeno per la dimensione catechistica, cioè dell'approfondimento della coscienza della fede), soprattutto quando il contesto ecclesiale viene pensato come contesto a sé rispetto al contesto territoriale (esterno) e quest'ultimo viene pensato semplicemente come il luogo della testimonianza cristiana (della missione); testimonianza che si apprende in sostanza *dentro* la comunità cristiana. Ma... è possibile sostenere l'idea che si diventa cristiani anche a partire da *altro* rispetto alla comunità cristiana? A partire cioè da un contesto che è insieme di credenti e non credenti, che si caratterizza non primariamente per il fatto di *fare*

---

<sup>183</sup> Andrebbe pensata, in ottica pastorale, l'affermazione di S. Paolo: "Quando sono debole, è allora che sono forte" (2 Cor 12,10). Cf. 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.). Si tratta di interessanti annotazioni, anche se si fondano più sull'esigenza di una Chiesa più democratica e più attenta alle strategie del dialogo imposte da questa cultura, che su un'esigenza di radicalità dell'umano e di trascendenza.

<sup>184</sup> V. ad es. *Direttorio generale per la catechesi*, cit., n. 158: "La pedagogia catechistica riesce efficace nella misura che la comunità cristiana diventa riferimento concreto ed esemplare per il cammino di fede dei singoli. Ciò avviene se la comunità si propone come fonte, luogo e meta della catechesi. Concretamente, allora, la comunità diventa luogo visibile di testimonianza credente, provvede alla formazione dei suoi membri, li accoglie quale famiglia di Dio, costituendosi ambiente vitale e permanente di crescita della fede"; oppure n. 141: "La comunità cristiana è in se stessa catechesi vivente. Per ciò che è, annuncia, celebra, opera e rimane sempre il luogo vitale, indispensabile e primario della catechesi". Cf. anche la riflessione di E. Alberich su *Catechesi e comunità* (in *La catechesi oggi. Manuale di catechistica fondamentale*, Elledici, Leumann-TO, 2001, 223ss.), che sviluppa con sistematicità il principio per cui la catechesi si rapporta costitutivamente al contesto ecclesiale.

*Chiesa* ma ad es. per una forte carica di umanità e dove dei cristiani si rapportano con altri a partire e in vista di istanze autenticamente umane?

La prassi offre alcuni esempi che danno da pensare. A volte in contesti fortemente orientati alla realizzazione di obiettivi di promozione di umanità (di solidarietà, di lotta per la giustizia...), dove ci si ritrova su una piattaforma che non è quella ecclesiale, si realizzano cammini di formazione, di crescita, che portano ad un'esperienza di fede: il non credente si apre alla conoscenza del vangelo, il già credente avverte degli apporti insostituibili (che vengono dal non credente e dalla ricchezza della situazione) per il suo cammino di fede. D'altra parte succede anche che itinerari di gruppo troppo vissuti nel contesto ecclesiale o troppo nella logica di un *prima* di formazione ecclesiale che *poi* diventa (o dovrebbe diventare) testimonianza per gli altri, manifestano segni di debolezza e non sembrano convincenti.

Questo senso di debolezza lo si avverte anche in quegli itinerari formativi supportati da una comunità cristiana vivace e caratterizzati dalla compresenza e integrazione delle dimensioni costitutive della vita cristiana: approfondimento consapevole della fede, impegno di servizio, partecipazione liturgica. Si tratta pur sempre di un itinerario ecclesiale, dentro l'orizzonte di una Chiesa che si costruisce da sé e *per* gli altri. Non stiamo qui semplicemente sostenendo l'idea di una catechesi supportata da una comunità cristiana credibile e aperta agli altri; stiamo piuttosto avanzando l'idea di un contesto pluralista per approfondire la coscienza della fede e dell'essere credenti. Stiamo ipotizzando un orizzonte relazionale in cui già in partenza il vangelo interagisce con altre proposte e a partire - come si diceva - dal porre al centro l'umano, e in cui delle persone che camminano su obiettivi di umanità e che sono diverse relativamente alla percezione del vangelo e al rapporto con la fede, si ritrovano a parlare insieme di fede come (possibile) risorsa di umanizzazione dell'umano.

È evidente che la crescita di fede ha bisogno di altre dimensioni più di tipo intraecclesiale: ad es. l'Eucaristia, la preghiera, anche un confronto di fede con altri che condividono più pienamente la fede e le risorse ecclesiali. Il problema però è se, nell'ottica di un cammino di comprensione della fede, non sia più produttivo e più confacente al senso stesso del vangelo puntare in primo luogo su ciò che finora è stato considerato secondario o subordinato. Insomma: dalla centralità della catechesi nel *luogo ecclesiale* alla centralità della catechesi in *luoghi*, potremmo dire, *di confine*, perché al confine o all'incrocio tra comunità ecclesiale e territorio. *Luoghi-crocevia*, perché all'incrocio tra istanze ed esperienze diverse che vogliono aprirsi tra loro e all'ulteriore, e perché al punto di incrocio in cui la fede chiede già cultura e in cui un'istanza di umanità fa già da condizione per cogliere il senso del vangelo o ne è già un segno. È l'esprimere visibilmente l'inseparabilità di fede e cultura, l'impossibilità di una separazione netta tra intra ed extraecclesiale. È anche l'esperienza che la comunità cristiana cresce misteriosamente anche a partire da un movimento *da fuori*, a partire da *altro da sé*. È forse il rendere effettivo, dall'ottica teologica, il primato del Regno di Dio e il pensare la Chiesa immediatamente e costitutivamente in rapporto al Regno di Dio<sup>185</sup>.

Le esperienze di catechesi di confine o dei luoghi-crocevia potrebbero così costituire il luogo vitale, la palestra di un'autentica inculturazione del vangelo, di un vangelo già compreso a partire dai segni che esso produce e a partire dai quali soltanto può essere compreso; potrebbe essere il luogo in cui già in partenza il cristiano è con chi non lo è; il luogo in cui la Chiesa è già lievito nel territorio e si costruisce a partire dal territorio. Si cerca di riconoscere già in partenza e già

---

<sup>185</sup> Siamo consapevoli che l'ottica qui ipotizzata si distanzia da quella proposta nel documento pastorale dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000, che invece distingue "due livelli": la "comunità eucaristica" e la realtà di quei "battezzati" che "hanno un rapporto con la comunità ecclesiale che si limita a qualche incontro più o meno sporadico, in occasioni particolari della vita, o rischiano di dimenticare il loro battesimo e vivono nell'indifferenza religiosa" (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, cit., n. 46). Sullo sfondo c'è l'idea di un dinamismo missionario dagli uni verso gli altri piuttosto che quello del crescere insieme.

nell'orizzonte ciò che invece in altre prospettive si cerca di recuperare dopo. Ancora una volta: si cerca di rompere con la logica di impegnarsi a unire o a integrare ciò che l'orizzonte sistematicamente (e più radicalmente) separa: fede e cultura, Chiesa e territorio, i cristiani e gli altri, l'acquisizione della fede e lo sforzo o la ricerca delle modalità per testimoniarla.

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 all'altro a partire da ciò che ha a cuore l'altro, è la comune apertura ad altro<sup>186</sup>.

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.

### **3. Il piano della sincerità del soggetto: dal primato della *presa di coscienza* al primato dell'*eccomi* della responsabilità e della grazia**

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, in questo 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*.

---

<sup>186</sup> È molto stimolante la riflessione di FOSSION A., *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Cerf, Paris, 1990, 333ss. Essa si propone di rompere con l'ecclesiocentrismo e descrive un movimento di reciprocità dal luogo ecclesiale al luogo dell'altro, dall'accogliere al ricevere accoglienza... e viceversa. La nostra riflessione, rispetto a quella di Fossion, cercherà nel seguito di ricondurre il movimento di reciprocità all'orizzonte del soggetto-interpellato (dall'altro e da Dio); in tal modo crediamo di radicalizzare il decentramento e di introdurre un più forte senso della trascendenza.

Tale radicalizzazione di orizzonte è anche in rapporto al progetto di DERROITTE H., *La catechesi liberata. Fondamenti per un nuovo progetto catechistico*, pref. di G. Adler, Elledici, Leumann-TO, 2002, dove pure si trovano proposte coraggiose e innovative, anche in rapporto al coinvolgimento ecclesiale in spazi di incontro pluralisti, caratterizzati dalla libera circolazione della parola e dal dialogo sulla dignità dell'uomo (v. in particolare 112-113).

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<sup>187</sup>.

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* costringe<sup>188</sup> 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 proferire parola. Semplicemente perché è là, perché mi sorraggiunge, perché irrompe. L'irruzione dell'altro è - nel linguaggio di Levinas - *l'epifania del volto*<sup>189</sup>. Il volto è l'altro in quanto altro (*altri*), è cioè l'altro che supera o meglio *rompe* 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 volto che dona e che maschera 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<sup>190</sup>. 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.

---

<sup>187</sup> 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 Levinas il filosofo dell'alterità. La sua riflessione sulla *relazione all'altro* (più che sull'*esperienza dell'altro*) non soltanto raggiunge una profondità insospettata 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 Levinas si vedano in particolare: *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, con un testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1980; *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983; *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, con una conversazione inedita con Emmanuel Levinas, Jaca Book, Milano, 1983. Per un approfondimento del significato pedagogico-religioso che il pensiero di Levinas potrebbe assumere, si veda: CURRÒ S., *Quando Dio viene al soggetto. Il significato religioso del pensiero di Levinas e la provocazione per la pedagogia religiosa*, Armando, Roma, 2003.

<sup>188</sup> L'uso della prima persona si rende quasi necessario per descrivere la radicalità dell'esperienza dell'altro.

<sup>189</sup> Sull'epifania del volto, v. in particolare *Totalità e Infinito*, cit., 199ss.

<sup>190</sup> Una tale descrizione della soggettività, radicalmente a partire dall'altro, è il filo conduttore di *Altrimenti che essere*, cit. Ma l'alterità di Levinas è assolutamente etica. L'interpretazione dell'alterità come grazia ne è già uno sviluppo, che probabilmente Levinas non condividerebbe per la paura di perdere la radicalità della responsabilità. Crediamo però che sia possibile prolungare il pensiero di Levinas 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.

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, offrendole 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 Levinas. 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 *de-situata*.

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 recezione 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 dal l'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 *po-sizione* (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*?

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<sup>191</sup>.

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

---

<sup>191</sup> Per un approfondimento di questa parabola nell'ottica che abbiamo proposto, v. CURRÒ S. - DIMONTE R., a cura di, *Giovani in cammino con la Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, 40ss.

orizzonte che non è quello 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 catechistica 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 catechesi attuale, che però mostra tutta la sua insufficienza... e proprio in rapporto al comprendere senza comprendere.

La catechesi è normalmente pensata 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-testimoniaza. 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<sup>192</sup>. Il processo è presieduto dalla comprensione o dalla presa di coscienza della fede. Che la presa di coscienza sia nel senso di una catechesi biblica 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, imprevista, 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

---

<sup>192</sup> Vale la pena riportare, a titolo esemplificativo (ma gli esempi potrebbero essere tanti), il seguente testo, relativo alla catechesi dei fanciulli, per la linearità con cui presenta la logica o la scansione in questione: "L'itinerario di base, che il progetto dell'iniziazione cristiana nel catechismo dei fanciulli e dei ragazzi [...] promuove, sviluppa un ascolto-accoglienza della Parola, la celebrazione dei sacramenti, la testimonianza di vita. Dalla Parola al sacramento, alla vita nuova: è questa la dinamica profonda dell'esistenza cristiana. La Parola svela progressivamente il disegno di Dio, la celebrazione inserisce nel mistero pasquale di Cristo, la testimonianza rende ragione della propria fede e la esplicita nella missionarietà. Nel catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi queste tre dimensioni dell'esistenza cristiana si richiamano reciprocamente e trovano la loro migliore espressione nei contenuti e nella pedagogia dell'anno liturgico e nella celebrazione eucaristica nel giorno del Signore" (UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Il Catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi. Nota per l'accoglienza e l'utilizzazione del Catechismo della C.E.I.*, 1991, n.5).

orizzonte, si tratta di esodo, di perdita senza un ritrovarsi calcolato in partenza e che pure sopraggiunge... come grazia.

### **Conclusioni. Piste di ripensamento della catechesi: a) la costruzione-decostruzione o il riconducimento all'eccomi; b) la parola eco della Parola**

Abbiamo tentato, nell'interpretazione della problematica catechistica, uno spostamento d'attenzione sull'orizzonte, cogliendo tale orizzonte su tre livelli che si implicano profondamente. Allo stesso tempo abbiamo percorso la via dell'alterità, intuendone la portata di rinnovamento. Man mano che si approfondiva il livello dell'orizzonte si approfondiva anche il senso dell'alterità. Il livello del coinvolgimento di sé e l'alterità come ribaltamento e ritrovamento della soggettività costituiscono il perno più radicale della nostra ipotesi, a partire dalla quale si intravedono nuovi compiti per la catechesi e per la riflessione catechistica e forse anche un ripensamento stesso della catechesi. Indichiamo due piste per proseguire il cammino, senza percorrerle troppo ma semplicemente per mostrare le promesse di fecondità e di rinnovamento insite nell'alterità.

#### **a) La costruzione-decostruzione o il riconducimento all'eccomi**

Il compito della catechesi pensato in genere come compito di mediazione (tra Parola di Dio e esperienza dell'uomo, tra cammino personale e esperienza ecclesiale...) o di raccordo o correlazione (tra fede personale e impegno comunitario, tra liturgia e testimonianza) si profila come *riconducimento*. Ricondurre all'orizzonte a partire dal quale la fede è compresa e aiutare allo stesso tempo la radicalizzazione dell'orizzonte. Riconducimento del discorso di fede (nelle sue diverse forme: annuncio, dialogo, interazione a partire da un'occasione, da un problema...) al terreno dell'umanizzazione dell'umano, e allo stesso tempo al terreno della reciprocità e alla circostanza dell'eccomi<sup>193</sup>. Ciò avviene sicuramente con le modalità più svariate e attraverso la valorizzazione di strumentazioni e metodologie già sperimentate nella prassi educativa ecclesiale ma ricollocate nella nuova ottica. Strumentazioni e metodologie rapportati a uno stile educativo che potremmo chiamare *costruttivo* e *decostruttivo* allo stesso tempo; uno stile che incoraggia e che provoca, che favorisce il progetto ma che lo interrompe anche... in vista dell'oltrepassamento di orizzonte.

Uno stile che non può non implicare il coinvolgimento di sé (proprio nel senso della sincerità della soggettività) dell'educatore. L'eccomi, in qualche modo e paradossalmente, l'educatore lo può produrre, proprio quell'eccomi che è improducibile, giacché è eccomi di grazia e di risposta. L'educatore è nell'educazione in faccia a un volto. Ogni volta che l'agire educativo (pur presieduto da un compito, da obiettivi, da una idealità) subisce l'interruzione del volto (che sospende, ma situandoli, compito, obiettivi e idealità), si introduce un fulmine di alterità e di grazia.

Si introduce un'interruzione che produce un'altra interruzione. La risposta all'appello si fa misteriosamente appello. La circostanza della responsabilità si fa circostanza di grazia. La risposta alla grazia si fa appello. La responsabilità dell'educatore produce (ma non automaticamente o nel modo di un attivismo calcolante) la responsabilità dell'altro, perché si fa possibile occasione di grazia per l'altro.

---

<sup>193</sup> Per un approfondimento del riconducimento dell'educazione religiosa, e in modo particolare della sua dimensione liturgica, all'orizzonte dell'alterità, v. CURRÒ S., *Il senso della rivelazione nell'educazione religiosa e l'apporto della liturgia. L'ottica dell'alterità*, in MONTAN A. - SODI M. (edd.), *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, 153-177. Lo studio cerca di mostrare come tale riconducimento abbia il valore di una più radicale fedeltà alla Rivelazione.

Attraverso la costruzione-decostruzione si profila una catechesi sì preoccupata del progetto di vita (graduale organizzazione delle dimensioni di vita attorno al perno della fede, della coscienza di fede) ma che allo stesso tempo lo relativizza (nel senso che lo situa) radicalmente. Il perno del progetto non può che essere infatti coscienza di fede, ma il perno più radicale è la sincerità del sé (o l'infinito che si introduce nel finito), che non appartiene all'educatore... e nemmeno all'educando o soggetto... perché soggetto rovesciato.

## **b) La parola eco della Parola**

A pensarci bene cambia il senso stesso della parola della catechesi. Si tratta di parola che serve la Parola, secondo la definizione tradizionale di catechesi; ma il senso di tale parola e di tale servizio sono rinnovati dal sito dell'alterità e della grazia. La parola della catechesi non potrà comprendersi e misurarsi primariamente in rapporto al suo significato, in rapporto cioè a quanto veicola correttamente i contenuti della Rivelazione e nemmeno in rapporto a quanto evoca la correlazione tra la Rivelazione e l'esperienza umana.

Anche l'applicazione alla catechesi della comprensione della parola secondo il modello (mutato dalle scienze della comunicazione) del significante che rinvia a un significato, e quindi secondo un modello che concepisce il linguaggio come *strumento* (per capirsi, per comunicare), impoverisce notevolmente la parola della catechesi. Anche qui si tratta di rompere con l'orizzonte che pone al centro la comprensione.

Quando ci si parla non si usa un linguaggio (come fosse uno strumento) ma in certo modo *si abita il linguaggio*. Prima che essere proprietari o manipolatori della parola, beneficiamo dell'evento di cui è portatrice, viviamo dell'evento. Mentre la utilizziamo siamo interpellati a metterci nella posizione giusta per prenderne tutta la ricchezza... di storia, di tradizione, di dono. Il senso della parola è nell'evocare un evento o, meglio ancora, nel farsi traccia di un evento permettendogli di darsi<sup>194</sup>.

Ma più ancora: il senso della parola è dato in rapporto all'altro. Prima che parlare di qualcosa si parla all'altro. Si può parlare in faccia al volto o a sue spese. È dal sito dell'alterità che emerge il senso più radicale della parola<sup>195</sup>. Non solo si parla sempre all'altro. Ma quando l'altro irrompe, la mia parola è parola di risposta. Anche se è parola detta all'altro, è più radicalmente parola detta dall'altro in me. Parlo di una parola non mia. La parola si fa traccia dell'an-anarchia del soggetto, del soggetto come altro-che-io, dell'infinito-nel-finito. Parola di sincerità.

La parola detta dall'altro-in-me attraverso di me, attraverso la mia risposta, è parola *ispirata*. L'ispirazione definisce una parola che non nasce dal significato (cioè dalla coscienza di aver compreso qualcosa) e nemmeno dall'io (dall'io che comprende) ma che nasce da altro, dall'altro... dall'Altro. Solo sul terreno di una parola ispirata (il terreno dell'eccomi) può significare la Parola, la Rivelazione.

La catechesi è servizio alla Parola non come semplice offerta di strumentazione al deposito della Parola, cioè a una Parola già statica. Ma servizio alla Parola vivente. Parola umana investita radicalmente dal vento della Parola divina. Parola che dice più di quello che dice. Parola detta attraverso di me ma che non viene da me. Parola che fa da *eco*, che fa *risuonare* la Parola, non perché prima la comprende e poi la trasmette; ma parola che comprende mentre trasmette e che mentre trasmette comprende; parola che non si appropria mai della Parola e che, per non appropriarsi, si espone sempre all'alterità e alla grazia dell'eccomi; parola che, dal sito dell'alterità, può farsi davvero *eco della Parola*. È il senso antico e sempre nuovo del *katechén*.

---

<sup>194</sup> Il superamento della concezione strumentale del linguaggio e la comprensione del linguaggio in rapporto all'evento (il linguaggio come *dimora dell'essere*) sono il filo conduttore della riflessione di HEIDEGGER M., *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1973.

<sup>195</sup> Si veda il saggio di Levinas *Ermeneutica e al di là*, in *Di Dio che viene all'idea*, cit., 125-135.