LA PAROLA SI È FATTA CARNE... E LA CARNE PARLA
SUL LINGUAGGIO RELIGIOSO IN RAPPORTO ALLA CATECHESI

Salvatore Currò

Congresso dell'Équipe europea di Catechesi:
Il Verbo si è fatto carne (Gv 1,14). Linguaggio e linguaggi in catechesi
Malta, 30 maggio-4 giugno 2012

INTRODUZIONE

La problematica del linguaggio religioso apre sulla Rivelazione (sul Dio che parla e che ha già parlato in Gesù Cristo) e, allo stesso tempo, sulla verità umana del *parlare*. Le due aperture sono profondamente connesse. Nella mia riflessione, vorrei:

- porre la questione dell'*ispirazione* del linguaggio da parte della Rivelazione, spostando l'attenzione dalla preoccupazione di dire la Rivelazione alla preoccupazione di dire *secondo* la Rivelazione;
- incrociare la problematica umana (di tutti: credenti e non credenti) del linguaggio, cioè la problematica di dare *umanità* e *verità* al dire;
- indicare, come punto di connessione tra l'ispirazione della Rivelazione e la verità umana del linguaggio, un terreno al di là delle preoccupazioni di *comprensione* (o *ermeneutiche*), e precisamente il terreno dell'*esposizione* della (e alla) *carne* del linguaggio.

Tento una riflessione al limite tra il teologico e il filosofico o, più precisamente, il *fenomenologico*. Il carattere teologico del mio procedimento è nel fatto che la Rivelazione lo *ispira*, e non dunque il fatto che esso parte metodologicamente dai dati rivelati. Il carattere filosofico-fenomenologico è nel fatto che esso si gioca sul terreno del *senso* o della *verità* del linguaggio. La convinzione di fondo è che la Parola di Dio *risuona* davvero là dove l'umanità e il dire si manifestano nella loro verità; in altre parole: la verità della parola umana è condizione e luogo di risonanza della Parola di Dio.

Il percorso ha una dimensione pratica e teoretica, insieme. Si svilupperà nel modo seguente:

- la prima parte (pratico-teoretica) mette in evidenza la problematica attuale (ecclesiale, pastorale, umana) del linguaggio, mostrando che non c'è solo una sfida a *dare senso* al linguaggio ma, più radicalmente, a *dargli verità*;
- la seconda parte (teoretico-pratica) vuole rendere conto della verità del linguaggio, aprendo progressivamente verso la sua *carnalità* e mettendo in evidenza, ad un livello generale, le implicazioni per la pastorale catechistica.

La complessità della problematica e la sensazione di entrare in un campo nuovo di ricerca catechetica, mi portano a procedere per suggestioni, talvolta per

allusioni, più che per analisi rigorosa. Si tratta di aprire un nuovo orizzonte.

• LA PROBLEMATICA ECCLESIALE E UMANA DEL LINGUAGGIO: DALLA QUESTIONE DEL SENSO A QUELLA DELLA VERITÀ

• Il linguaggio nella prospettiva dell'evangelizzazione, del dialogo, dell'inculturazione e la sua funzione di interpretazione

In ambito ecclesiale, soprattutto là dove è questione di evangelizzazione, la problematica del linguaggio è trattata di solito all'interno delle questioni della *comunicazione della fede* o del *dialogo* sulla (e in rapporto alla) fede o dell'*inculturazione* della fede. Il dibattito può concentrarsi su una maggiore attenzione ai contenuti della fede o ai metodi, ai linguaggi tradizionali o ai linguaggi attuali, sull'esigenza di fedeltà alla tradizione o su quella di traduzione, inculturazione o reinterpretazione attuale. Si può insistere su una più o meno forte valorizzazione delle scienze umane (tra esse, le scienze della comunicazione), su un approccio più strumentale o dialogico alle culture, su una evangelizzazione più unilaterale o più dialogica. Ma si resta spesso, in fondo, in un approccio al linguaggio *in funzione di* (comunicare, dialogare, inculturare... evangelizzare). E, a dire il vero, spesso la comunicazione, il dialogo, l'approccio alla cultura, restano in una preoccupazione di evangelizzazione o di trasmissione della fede; preoccupazione legittima, ma, per quanto dialogica, pur sempre la *nostra* preoccupazione, e che rischia quindi di rimanere chiusa in una dinamica unilaterale.

In questa prospettiva, per l'evangelizzatore (il pastore, il catechista, l'educatore cristiano), *parlare* significa *interpretare* la fede in modo credibile ed intelligibile, *interpretare* il bisogno di vangelo nascosto nell'esperienza dell'altro (nei segni di ricerca di senso, nel desiderio di autenticità, ecc.). Quest'interpretazione è, in fondo, la *nostra* e, inoltre, è in rapporto alla *nostra* preoccupazione di favorire l'incontro con il vangelo. Anche la parola dell'altro è *interpretata*, più che in rapporto a ciò che l'altro dice, in rapporto a ciò che noi diciamo o desideriamo dire. Al di là degli atteggiamenti dialogici, in fondo, il terreno del dialogo e della ricerca di incontro è *il nostro*; e il linguaggio risponde alla nostra preoccupazione di evangelizzare.

La chiesa vive certamente anche delle esperienze in cui il terreno del dialogo e dell'incontro è comune. Si può pensare agli incontri interreligiosi; ai dialoghi ecumenici; ai vari tentativi di mostrare che i cristiani hanno un contributo da dare, in interazione con gli altri, per il bene della società e dell'umanità; alla presenza ed all'impegno dei cristiani nei progetti centrati sull'educazione o sulla solidarietà. Si può pensare anche ai piccoli incontri quotidiani di credenti e non credenti, in cui, anche quando il dialogo si porta sulle questioni religiose e quando c'è una effettiva testimonianza da parte del cristiano, l'incontro è nell'ottica di condividere le stesse preoccupazioni di vita, lo stesso cammino. Qui il linguaggio guadagna in reciprocità. Queste esperienze, spesso poco considerate o, dal punto di vista dell'educazione alla fede o della comunicazione della fede, considerate più deboli, mostrano tuttavia il senso dialogico del linguaggio. Ma anche qui, spesso, il linguaggio resta in un orizzonte di interpretazione. Si tratta di interpretare la vita e, per il cristiano, di interpretarla a partire dalla fede.

Ora, l'orizzonte dell'interpretazione è necessario sul terreno dell'evangelizzazione come sul terreno del dialogo di reciprocità. Ma il linguaggio è *più che interpretazione*, non si fa catturare nell'orizzonte dell'interpretazione.

- **Il primato della comprensione nella pastorale catechistica e la necessità di un orizzonte di verità, al di là dell'ermeneutica e al di là del soggetto che prende coscienza**

La riflessione catechetica, per il fatto che pensa la catechesi all'interno della missione evangelizzatrice della Chiesa, pensa tendenzialmente il linguaggio della catechesi (e il linguaggio religioso in generale) nell'ottica della comunicazione della fede. L'esigenza di assumere le sfide a una vera relazione e a un vero dialogo può spingerla a pensare il linguaggio in un'ottica di comunicazione dialogica. Ma, in fondo, il linguaggio resta in un orizzonte *interpretativo* o *ermeneutico*. Per mostrarlo, basta uno sguardo rapido a categorie centrali della recente riflessione catechetica. Si pensi, per esempio, alle categorie di *correlazione* (tra fede e vita, messaggio ed esperienza), *inculturazione*, *significatività* (del messaggio cristiano rispetto alla vita), *illuminazione* (della vita in rapporto al messaggio cristiano), *educazione*, *iniziazione*, *trasmissione*, ecc. Queste categorie sono state declinate su vari assi di riflessione: l'asse fede-cultura, chiesa-mondo attuale, fede-chiesa, memoria-interpretazioni attuali, chiesa-educazione, tradizione-attualità, *traditio-redditio*, ecc. Questi assi attestano, pure essi, una preoccupazione di fondo ermeneutica. L'ermeneutica ha nutrito la catechetica, come anche la teologia pratica e tutta la teologia tout court, così profondamente che il tentativo di metterla in discussione sembra temerario.

Ma è esattamente ciò che tenterò di fare qui, non per rifiutarla ma per ricondurla ad un orizzonte più originario, non dall'esterno ma dal suo stesso interno, per raggiungere un terreno dove non è più questione di interpretazione né di comprensione, un terreno per il quale la parola *verità* si addice di più che quella di *ermeneutica*. E tenterò di farlo a partire dalla questione del linguaggio, cercando la sua verità. La questione del linguaggio (della verità umana del linguaggio e della verità di Rivelazione del linguaggio della fede), in effetti, non è riducibile a questione di comunicazione, di dialogo o di interpretazione-comprensione. In altre parole: il linguaggio non è, nella sua originarietà e radicalità, uno strumento in vista della conoscenza, né della comunicazione, né del dialogo, né dell'interpretazione. Se si intreccia con l'esperienza della comunicazione (della relazione, del dialogo), se entra in un orizzonte di comprensione o di interpretazione, vi sfugge anche. Esso *entra senza entrarvi*. Semplicemente: quando si parla, si dice di più di ciò che dice; chi parla dice di più di ciò che l'altro comprende e di ciò che lui stesso pensa di dire. La parola *rompe* con il primato della comprensione. Questa rottura d'orizzonte è necessaria alla Parola di Dio; forse, ne è il senso. Dio parla al limite degli orizzonti, là dove la parola umana è alterata, ma come dall'interno di essa, come se essa si aprisse alla sua verità. La parola di Dio non è parola di uomini, ma Dio parla in parole umane.

Ma un certo *primato della comprensione* attraversa l'evangelizzazione, compresa la catechesi, al di là delle apparenze. Le questioni relative al posto da accordare alla conoscenza hanno interrogato molto la catechesi; essa è stata anche accusata da molte parti di aver sottovalutato l'attenzione all'apprendimento dei contenuti della fede, enfatizzando le questioni di metodo e privilegiando delle vie esperienziali che alla fine non portano all'incontro con Cristo. Non ci si può

nascondere che un certo imbarazzo, e qualche volta un senso di insignificanza, attraversano la pastorale catechistica. Ma, a mio avviso, i problemi devono essere spiegati, non a partire dal debole valore accordato alla conoscenza, ma piuttosto a partire dall'enfasi sul primato della comprensione.

Il rinnovamento della catechesi è stato, in fondo, un passaggio da una comprensione più dottrinale ad una comprensione più esperienziale (ed anche più biblica e più ecclesiale) della fede. Si è capito, anche in catechesi, che si impara *facendo*, coinvolgendosi con tutta la propria persona, implicandosi nell'esperienza ecclésiale, ma si resta all'interno di una preoccupazione di comprensione. Le nozioni di *esperienza* e di *esistenza* hanno fatto la loro parte. In queste nozioni, si possono riconoscere matrici filosofiche legate alla filosofia esistenziale e personalista e, più a monte, all'analitica esistenziale heideggeriana che è la sorgente principale dell'ermeneutica gadameriana e che ha operato una *ri-comprensione (esistenziale) della comprensione*. Lo stesso sforzo (importante e necessario) di rapportare la catechesi alle altre dimensioni costitutive del cammino di fede (la liturgia, la carità, la dimensione ecclesiale, la dimensione della conversione) e di situare la catechesi in un contesto ecclesiale vivo, resta spesso prigioniero del primato della comprensione. Normalmente, tutti questi sforzi sono animati dalla preoccupazione di aiutare la comprensione (certamente vitale, esistenziale, ecclesiale) della fede e da una logica (tradizionale ed attuale allo stesso tempo) dominata dalla comprensione: della comprensione (professione) della fede all'esperienza liturgico-celebrativa della fede alla conversione della vita (un progetto di vita secondo il Vangelo). Anche quando si parte (cronologicamente e pedagogicamente) da un'esperienza pratica (ad esempio un'esperienza di carità o di solidarietà) o da un'esperienza liturgica o di preghiera, lo si fa, spesso, in ottica di comprensione (esistenziale). Il primato (di senso) è della comprensione.

Una sorta di *dogma metodologico* attraversa l'esperienza ecclesiale: *prima di tutto la comprensione!* In un linguaggio più attuale: *prima di tutto il soggetto che prende coscienza* (*prendere coscienza* è la traduzione attuale di *comprendere*) *dell'importanza della fede per la sua vita!* O ancora: *prima di tutto il soggetto che afferra ermeneuticamente* (cioè in relazione alla sua vita) *il senso!* Non è un caso che i termini *comprendere*, *prendere coscienza*, *afferrare*, alludono ad una *presa* del soggetto. In effetti, in fondo, è in gioco una *posizione* al mondo, agli altri ed anche a Dio, che, nell'orizzonte del comprendere (prendere coscienza), è una *posizione di diritto*. Si ha il *diritto-dovere* di dare un senso alla propria vita, di comprendere, in qualche modo, il senso delle cose della vita, per esempio della sofferenza, delle relazioni con gli altri, di Dio stesso, *obbligato*, quest'ultimo, in certo modo, ad entrare in quest'orizzonte. È l'enfasi del soggetto moderno sulla libertà, l'autenticità, il senso; è l'enfasi sul soggetto in *posizione di diritto*.

La pastorale ecclesiale, forse, ha pagato, e continua a pagare, un prezzo troppo alto alla mentalità della modernità. Spesso essa è attraversata da una dinamica paradossale, che oso chiamare del *comprendere senza comprendere* o, dalla prospettiva dell'evangelizzatore, del *dire senza dire*, evocando il detto di Isaia (Is 42,18-20 e 44,18), ripreso da Gesù nel vangelo: «Vedendo, non vedono; e udendo, non odono né comprendono » (Mt 13,13). Supponiamo che la Rivelazione implichi, per essere accolta e compresa, una disponibilità (o una *de-posizione*) più che una posizione di diritto, una fiducia prima che una comprensione, una riconciliazione o una *ri-conoscenza* piuttosto che (o prima che) una conoscenza; supponiamo, ancora,

senza alcuna svalutazione della conoscenza né di ogni posizione attiva del soggetto, che la rivelazione sia radicalmente nel segno della grazia o del dono, dell'amore o del rispondere, piuttosto che del diritto. Se ciò fosse vero, una pastorale che si sviluppasse nell'orizzonte primario della comprensione sarebbe una pastorale che propone la Rivelazione in un orizzonte che la smentisce; sarebbe una pastorale che *dice senza dire*, che dice la Rivelazione senza dirla, che dice il vangelo senza dirlo. Il problema sarebbe allora di dare verità alla pastorale; *verità* più che *senso*.

- **I linguaggi altri, la deposizione del soggetto e la centralità della conversione**

Cosa significa questo in ottica di linguaggio? Su un piano più immediato, significa la necessità di riscoprire (o di riconciliarsi con) i linguaggi *altri* rispetto ai linguaggi della conoscenza, ad esempio il linguaggio del corpo, del contatto, sacramentale, del riconoscimento, della preghiera, della fiducia, ecc.. Non si tratta di *valorizzare* questi linguaggi in ordine alla comprensione della fede (l'ottica resterebbe strumentale e di primato del soggetto). Questi linguaggi, piuttosto, devono dare *sito* (contesto, orizzonte) alla conoscenza e devono veicolare un'esigenza prioritaria di *praticare* o di *abitare*, perché la fede, innanzitutto, *si pratica* e la Rivelazione *si abita*. Si tratta di fare spazio all'orizzonte *altro*, proprio della Rivelazione e allo stesso tempo proprio della vera umanità dell'uomo. Quest'orizzonte non è soltanto debordante rispetto alla conoscenza, e dunque dicibile solo negativamente, come *inconoscibile* o *inaccessibile* con le forze umane (significherebbe ancora pensarlo alla misura della conoscenza e del potere); è, piuttosto, il terreno dell'iniziativa di Dio, dove la conoscenza stessa trova, positivamente, orientamento, ampliamento, senso e verità. Quest'orizzonte è terreno sacro, terreno dove è possibile essere raggiunti da una parola *altra*, indirizzata al soggetto ma non cominciante dal soggetto; a condizione di togliersi i sandali (Cf. Es 3,5), o di una deposizione. Ma la deposizione del soggetto è anche il senso e la verità del soggetto. Se l'orizzonte ermeneutico scopre e costituisce il soggetto che parla e interpreta, storicamente situato in una tradizione, l'orizzonte al di là dell'ermeneutica lo rivela in quanto interpellato, chiamato, svegliato dalla Parola, deposto e, allo stesso tempo, riceventesi in dono. Ecco il terreno della possibile esperienza di fede ed ecco il terreno del possibile incontro o di un confronto vero tra il credente e il non credente.

In questo senso, la sfida fondamentale, dal punto di vista dell'evangelizzazione, non è sul rapporto tra esperienza soggettiva e fede; è piuttosto la sfida ad abitare il terreno della verità del soggetto, fino alla sua *de-posizione* e al *ricever-si* in dono. Questa sfida, sfida umana, è per tutti, per l'evangelizzatore e per l'evangelizzando, per il credente e per il non credente. Essa provoca immediatamente un atteggiamento non violento e di responsabilità per l'altro, di ascolto più che di sforzo di convincere, di vera libertà più che di paura dell'incontro, di reale messa in gioco più che di affermazione difensiva del proprio. Crea anche lo spazio in cui, quando si parla della Rivelazione, questa possa *risuonare* credibile, udibile, comprensibile. La Rivelazione risuona così in un orizzonte libero di qualsiasi unilateralità ed allo stesso tempo con la forza che le è propria e che è la forza della verità. Colui che dice la Rivelazione e colui che la ascolta abitano già il terreno che le è proprio [alla Rivelazione]; essi la *fanno*, in certo modo, mentre la ascoltano e la comprendono; e la comprensione si apre ad una nuova rimessa in gioco. La

conversione diventa prioritaria; non, prima di tutto, la conversione al cristianesimo, ma la conversione alla verità della vita, all'accoglienza responsabile dell'altro, a lasciarsi raggiungere dall'appello o dalla parola altra, a essere veramente se stesso.

- **La vera distanza, il vero terreno dell'incontro e il rischio del linguaggio ideologico**

Si può comprendere allora l'insufficienza, almeno sul piano fondamentale, di ogni interpretazione della situazione attuale in termini di *distanza* tra fede e vita o tra fede e cultura; distanza che sarebbe da colmare, creando ponti comunicativi. Si levano voci, sempre di più, che denunciano i limiti di un impegno pastorale unilateralmente orientato a colmare (a volte anche ad annullare) le distanze; e se ne levano altre che sottolineano il valore della distanza in ordine all'educazione alla fede ed alla sua comprensione. Il problema, in effetti, più che problema di comunicazione, è problema di verità. Il mantenimento di una sana distanza sul piano della conoscenza o ermeneutico permette di cercare il terreno più fondamentale e decisivo, il piano della conversione. In fondo, è per difetto di conversione (d'umanità vera) che non si incontra il Vangelo, cioè per la distanza rispetto all'orizzonte umano proprio del Vangelo. Il cardinale Ratzinger - papa Benedetto XVI lo ha fatto notare più volte, alludendo al fatto che la distanza si riferisce al mistero pasquale stesso, centro della vita cristiana e chiave di accesso all'umano. Le parole di Gesù, in effetti, portano in esse il mistero della Pasqua. In altre parole: l'esodo pasquale è il loro orizzonte. Soltanto abitando lo stesso orizzonte, cioè in una *de-posizione di amore*, in una sincera messa in gioco (esodo) di se stessi, quelle parole prendono senso. Ciò non significa la svalutazione delle mediazioni, ma piuttosto il loro prendere terreno, il loro radicamento.

L'aver individuato un problema comune (al credente e al non credente), una sfida comune alla conversione, un terreno comune; l'aver liberato, inoltre, il soggetto dalla tentazione dell'appropriazione (della Rivelazione o di se stesso, della sua identità), ci pone, gli uni gli altri (nella Chiesa e al di fuori di essa, tra credenti e non credenti), sensibili al rischio di non cadere in derive ideologiche e fondamentaliste. Il linguaggio porta i segni di questo rischio comune a tutti. All'interno della Chiesa questo rischio si manifesta come atteggiamento di chiusura (di paura, in fondo) dinanzi alla cultura attuale, come sterile opposizione tra tradizionalisti ed innovatori, tra i fautori della ri-proposizione della verità cristiana ed i fautori del dialogo. Ma queste dinamiche sono le stesse che si vivono al di fuori della Chiesa e spesso in contrapposizione alla Chiesa; si pensi a: la rigidità del laicismo, la chiusura nel proprio ego, la paura dell'altro, la ricerca di una identità in termini di affermazione di sé. Sono problemi e dinamiche intercambiabili, realmente di tutti. È il problema di un dire che diventa esercizio di proprietà, affermazione paurosa di sé; di un dire che si fa ideologia, cioè che si chiude nel primato del concetto (della comprensione) o in una verità pensata come proprietà. Ci si chiude nella preoccupazione di dire la verità, dimenticando il dire *in* verità. Il *dire in verità* è il dire proprio dell'uomo e allo stesso tempo, in ottica credente, il dire alla *misura* della Rivelazione.

- **Il vantaggio di un cammino esperienziale verso la verità del linguaggio**

La ricerca della verità del linguaggio può prendere allora due vie. Si può fare

(e si deve fare), in quanto cristiani (e ad es. nel quadro della teologia fondamentale), il percorso nella prospettiva di dare verità alla Rivelazione; questa via è molto importante in rapporto alla catechesi che si comprende, in fondo, a partire dalla Rivelazione e come servizio alla Parola. Ma si può fare (e si deve fare) il percorso (che qui ho privilegiato) della verità dell'umano e della parola umana (lasciandosi ispirare dalla Rivelazione). I due percorsi sono come le due facce della stessa medaglia. Il vantaggio metodologico della seconda via è che essa ci pone, dall'inizio, in dialogo con tutti, e ci aiuta più fortemente a pensare la catechesi, non come un fatto intraecclesiale, ma come fatto umano. È per questo che propongo qui un cammino (ma lo abbiamo già iniziato) verso la verità del linguaggio; una verità non imposta dall'esterno ma che deve manifestarsi dall'interno stesso dell'esperienza. Si tratta come di una *risalita* all'interno del dire per far sprigionare la sua umanità. Questa risalita, che non lascia l'ispirazione della Rivelazione (lo sottolineo), ci condurrà forse al di là (o al di qua) del linguaggio stesso, o alla *carne del linguaggio*. La Rivelazione stessa, d'altra parte, ce lo lascia presagire: se la Parola si è fatta carne, la parola deve avere una *carnalità* o, in altre parole, la carne deve parlare.

• ALLA RICERCA DELLA CARNE DEL LINGUAGGIO E DELLE IMPLICAZIONI CATECHETICHE

• Abitare il linguaggio o parlare rispondendo e il senso profetico della parola

Il linguaggio - lo abbiamo visto - non entra in un'idea o in un concetto e non si lascia dominare dall'uomo, alla maniera di uno strumento. Al contrario, esso rivela che l'uomo vive d'altro, in relazione con gli altri, situato in una storia che lo precede. L'uomo vive e si comprende grazie a questa trama di relazioni e *nel* linguaggio, a partire da parole dette, e da parole dette a lui. In effetti, *si abita* il linguaggio che, secondo la definizione di Heidegger, è la «dimora dell' Essere (*Haus des Seins*)», o ancora il «dire originario», «il modo dell'Evento (*die Weise des Ereignisses*)». Abitando il linguaggio, l'uomo si rivela, prima che come *il parlante*, come *il rispondente*, *il chiamato*: «L'uomo parla soltanto nella misura in cui risponde (*entspricht*) al linguaggio, in quanto ascolta la parola che questo gli rivolge (*Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört*)». C'è un primato della parola udita sulla parola detta. Ciò conduce ad una comprensione del soggetto in termini responsoriali. In effetti, prima che essere l'*uditore della parola*, come dice anche il titolo di un famoso libro di K. Rahner, egli è *colui che risponde*. La sua identità, già alla nascita, rivela una struttura responsoriale. La stessa esperienza del nome che è profondamente legato alla nostra identità, lo rivela. Il nome proprio è, in realtà, *improprio*, in quanto sfugge alla nostra proprietà; attesta una chiamata che ci precede e che ci costituisce come i *rispondenti*: l'*io mi chiamo*... nasconde il più originale e decisivo *io rispondo al nome di*... . Si intravede che ogni cammino umano che si voglia vero (compreso il cammino di educazione alla fede) e che non voglia scavalcare la verità di sé, implica, in fondo, più che una progettualità che si arricchisce progressivamente di nuovi elementi (esperienze, valori, ecc.) che si integrano in essa, una sorta di capovolgimento continuo *dal progettarsi al rispondere*. Si potrebbe dire: è un cammino o piuttosto un *salto* dal *progetto* alla *vocazione*, o anche: dall'*io* all'*eccomi*, dove l'*eccomi* dice la condizione responsoriale del soggetto. Si intravede anche che un cammino vero si fa con un linguaggio

(abitando un linguaggio) tutto attraversato da senso responsoriale. Il soggetto è così radicalmente espropriato del suo potere. Non si fa a partire da sé; la sua parola non è la prima.

Ma ciò non significa la disfatta del soggetto, né della sua iniziativa. Significa piuttosto la condizione, che è una sorta di *senza condizioni* (vera libertà), del soggetto. Il soggetto è, e resta, colui che si costruisce, colui che parla, ma una strana e paradossale dinamica lo costituisce: egli parla rispondendo. Egli deve parlare, poiché se non parla non sarà capace di ascoltare la parola che lo interpella, ma questa lo precede. Egli parla per primo per ascoltare una parola che è essa la prima. Prende l'iniziativa per lasciare l'iniziativa. La parola *responsabilità*, in effetti, nasconde in sé un legame profondo tra l'iniziativa del soggetto ed il suo rispondere, ma nasconde anche la priorità di senso (di senso, e non cronologico o educativo) del rispondere. Posso conoscere l'appello ed anche riconoscere colui che mi chiama in questo parlare-rispondere. Sono responsabile dell'appello che chiama (che mi chiama) perché l'appello si manifesta (a me) attraverso me stesso, in quanto io rispondo. In altre parole: la pratica della responsabilità precede (o *situa*) la coscienza (o la presa di coscienza) della responsabilità. La priorità del concetto è distrutta, così anche la logica (centrale nell'educazione, compresa l'educazione della fede) del *mettere in pratica* ciò che si è compreso. Si tratta piuttosto di *comprendere praticando*. Non si tratta di svalutare la comprensione ma di situarla. E ci si può chiedere se soprattutto la comprensione della fede non sia sfidata da questa priorità della pratica del credere. La priorità della pratica è una priorità di senso, di orizzonte. Questa priorità è determinata dall'impossibilità di rinchiudere l'appello nel concetto. E questa impossibilità non può significare il semplice riconoscimento che l'appello è al di là della conoscenza, ma deve significare l'*alterazione* del concetto, la responsabilità del pensare, l'alterazione del dire, che si fa *dire-di-risposta*. L'appello - possiamo dire con un linguaggio derridiano - entra nell'orizzonte del conoscere senza entrarvi; resta l'impossibile, anche se entrando nel possibile; ma questo entrare che si sottrae alla presa dà senso al possibile.

Quest'orizzonte *altro* dell'appello, o della parola che ci precede, o della parola alterata, è l'orizzonte che attraversa la nostra esperienza quotidiana. È l'orizzonte più lontano, perché non si lascia prendere dalla coscienza o dal dialogo e non entra in ciò che si dice; allo stesso tempo, è l'orizzonte più vicino perché ci riguarda più fortemente di qualunque coscienza di qualcosa. È il dire originario, cioè la pratica stessa del dire e ciò che si nasconde in essa, ciò che precede ogni *detto* e ciò che dà senso al detto. È, ad esempio, il primato (di senso) del dire *all'altro* sul dire *sull'altro*, del *dire amando* sul *dire l'amore*, del *dire rispondendo* sul *dire la risposta*, del *dire una parola altra* sul *dire esercitando un potere*, del *dire in verità* sul *dire la verità*, del *dire permettendo a Dio di dirsi* sul *dire Dio*. Questo dire originario, o questa pratica originaria, che allo stesso tempo comincia e non comincia da me, in effetti sembra avere un significato in rapporto all'altro (di responsabilità, di accoglienza, di amore, di disponibilità a lasciarsi amare) come anche un significato in rapporto a se stesso o, seguendo il linguaggio di Ricoeur, all'altro in se stesso. In rapporto all'altro, il soggetto si manifesta (è manifestato) il *responsabile*; in rapporto a se stesso, si manifesta (è manifestato) come il *non-cominciante in sé*, o, per dirlo con una linguaggio levinassiano, l'*an-archico*. In rapporto alla parola che lo precede, e che viene da fuori di sé (dell'altro, dagli altri...) e allo stesso tempo dall'interno di sé, come parola *altra* che abita il segreto di sé, il soggetto è l'*ispirato*, il *profeta*: colui

che parla di una parola *altra*.

- **Il contatto con la Scrittura, la sacramentalità della Parola e la scrittura della carne**

Quest'orizzonte della parola che ci precede, spessore di profondità e di trascendenza della vita quotidiana, rinvia, in contesto credente, al significato della Rivelazione. Nelle riflessioni precedenti, si è certamente riconosciuta l'ispirazione biblica e l'allusione alle strutture portanti della Rivelazione. Il primato della pratica, come *luogo* della conoscenza, evoca il primato anticotestamentario, molto avvertito soprattutto nella tradizione ebraica, della pratica della Parola rispetto alla conoscenza della Parola stessa; ma evoca anche la prospettiva neotestamentaria (giovannea in particolare) dell'amore come condizione di conoscenza. Il soggetto profeta fa pensare al profetismo biblico. Il soggetto rovesciato, che si ritrova perdendosi e in un'ottica di riceversi in dono, evoca l'esodo pasquale, il passaggio della schiavitù alla libertà nell'Antico Testamento, la morte-risurrezione del Cristo nel Nuovo Testamento. Ma non si tratta di un legame *tematico*. È piuttosto un legame di orizzonte, di analogia, come se si presagisse una sorta di alleanza possibile, pur nelle differenze, tra la verità dell'esperienza e la verità della Scrittura (e della Rivelazione). In rapporto a questo legame, la distanza culturale (sul piano dei significati, del contenuto) è colmata dalla pratica, o meglio ricondotta alla pratica del *rapporto* al testo, che si realizza, prima che per una sintonia sul piano intellettuale, per gli atteggiamenti della fiducia, del rischio di uscire da se stessi, della disponibilità a rispondere a un appello o ad accogliere un dono.

Il rapporto alla Scrittura, segno e modo del rapporto alla Rivelazione, è dunque più che rapporto di conoscenza e *al di là* di un piano di *significati*. È poco pensare la Scrittura come *segno* che rinvia a dei significati. Il rapporto alla Scrittura è rapporto con un fuoco che riscalda e illumina, o, per utilizzare un'immagine ebraica, rapporto con della cenere che, al soffio di colui che si avvicina e per la potenza divina, si fa fuoco. La Scrittura è più che un segno; è *quasi sacramentum* della Rivelazione, la quale, dal canto suo, ha un *orizzonte sacramentale*. La Scrittura è legata all'evento che l'ha prodotta e, allo stesso tempo, è orientata alla produzione dello stesso evento, prolungandolo, rammemorandolo e attualizzandolo (nel senso del *memoriale*). Ciò si produce in particolare nell'eucarestia, per un intreccio di parole, segni, contesto ecclesiale, che apre l'orizzonte della Rivelazione; ma passa anche per la conversione del soggetto. Questi si trova nell'evento che non parte *da lui* ma che si produce *per lui* e che, in certo modo, non si produce *senza di lui*.

Questa partecipazione del soggetto all'evento, in effetti, si struttura, più che attorno ad una presa di coscienza, attorno ad una messa in gioco del soggetto ed abitando un linguaggio simbolico, rituale, di parole legate a segni, sacramentale, carnale. È la carne - possiamo dire - prima che l'intelligenza, che si lascia prendere. In altre parole: è a partire dalla carne che si entra nell'evento. Questa entrata è, innanzitutto, l'*esser-ci*, la decisione fisica-spirituale, cioè *carnale*, di abitare. È il rischio di esporsi, di potersi bruciare. È come quando, in una situazione di vita quotidiana, ci si espone al rischio di essere se stesso, senza pensare troppo, o *sospendendo* il pensiero; è come se una parola *altra*, da dentro e da fuori allo stesso tempo, spingesse ad uscire dal proprio mondo e misteriosamente ad essere veramente se stessi. C'è un'intima connessione tra l'esposizione all'altro e alla verità di se stessi.

È l'*esposizione* del samaritano all'uomo incappato nei briganti (Lc 10, 29-37), è l'esposizione di Mosè al roveto ardente (Es 3, 1-6). È l'esposizione corporale o *carnale*, in quanto l'interiorità è *tirata* fuori (*estesa*) dalla corporeità, e in quanto questo *essere tirati* è il senso della *sensibilità* e dell'amore. È orientamento all'altro, ad altro, attraverso i sensi che sono la via dell'*essere toccati* e del *toccare* di risposta. La Parola tocca attraverso la carne, tocca la carne, è accolta innanzitutto nella carne. La Parola si è fatta carne e chiede di farsi carne. Prolungamento dell'incarnazione che, prima che essere *contenuto* della fede, è il processo stesso della fede, dell'accoglienza-risposta della (alla) Parola.

I segni dell'evento sono già nella carne; sono la *scrittura della carne*. Quando la carne risponde, rivela, a volte all'insaputa del soggetto stesso, la sua scrittura. Essa porta il segno, il sigillo, l'*immagine* di Dio, porta il segno della redenzione: carne ricevuta e allo stesso tempo chiamata alla risurrezione. Scrittura che è là, anche se non si è in grado di leggerla, anche se il soggetto stesso non è in grado di leggerla. Scrittura che attende interpretazione. La prima scrittura, in effetti, è la scrittura della carne, che è anche scrittura del legame di carne con gli altri (siamo legati per un legame carnale che precede la consapevolezza di essere fratelli), del legame sensibile, molto concreto, con il mondo. Bisogna riscoprire, forse, la convinzione medievale del primato del libro della vita rispetto al libro della Scrittura. Se il tempo recente è stato caratterizzato dalla centralità dell'ermeneutica, sia pur attraversata dal primato dell'appello sull' iniziativa del soggetto, il presente ci sfida, forse, a riscoprire il primato della carne, il legame della parola alla carne, la scrittura della carne. Dopo aver riscoperto, recentemente, la centralità della Parola, la Chiesa è forse sfidata oggi a liberare tutta la forza dell'Incarnazione della Parola e a scoprire tutto il peso della carne del Cristo.

- **L'esposizione della carne e il superamento delle prospettive dell'integrazione, il suono e l'immediatezza della parola**

Le implicazioni educative sono notevoli. Se la conversione è centrale, come abbiamo detto, essa è, in fondo, *conversione della carne*. Bisogna rielaborare, forse, un pensiero della conversione della carne sulla scia (ancora una volta) della dottrina medievale della conversione dei sensi. Una educazione della carne è un'educazione che fa perno sulla carne, che favorisce i processi della carne, che orienta i sensi a toccare, ascoltare, vedere, l'altro e... dell'altro; che aiuta l'*esposizione*; che aiuta, al tempo stesso, e prima di tutto per esposizione, a leggere la scrittura della propria carne. La carne (cioè, come abbiamo detto, lo spirito in quanto tirato dall'alterità del corpo: sé come un altro) parla in verità a chi vuole capire. Essa parla della creaturalità di sé, fa appello a riceversi in dono, apre a sentirsi amati, a riconoscere le ricchezza che si hanno, a riconciliarsi con le proprie debolezze (il corpo è debole), a aprirsi ai bisogni degli altri; apre alla sensibilità, cioè al legame carnale con gli altri (scritto nella nostra pelle prima che da scoprire per conoscenza); chiama al dono di sé, a farsi luogo di incarnazione della Parola. Una sorta di alleanza potrà stabilirsi tra la scrittura di sé (ciò che precede in sé la conoscenza di sé) e la Sacra Scrittura: questa presterà le parole per riconoscere e dare un nome a ciò che è scritto nel fondo di sé. Questo gioco delle scritture o questa alleanza delle due scritture sarà al cuore dell'educazione.

Un'educazione che fa perno sulla carne saprà accompagnare i processi, le

abitudini, gli atteggiamenti, la disciplina, le pratiche, senza scavalcarli troppo facilmente in nome dell'interiorità (troppo spesso pensata in opposizione all'esteriorità, al corpo, e quindi, in fondo, in una prospettiva dualistica). La presa di coscienza sarà situata in un processo carnale, nel cui cuore sarà decisivo l'appello-dono di amare e di lasciarsi amare. Una unità originaria, sul piano carnale, metterà fuori gioco i dualismi che attraversano spesso l'esperienza educativa, comprese tutte le preoccupazioni di integrazione: della fede e della vita, dell'interiorità e dei comportamenti, del razionale e dell'emotivo, ecc. Le prospettive dell'integrazione separano prima di unificare ; esse unificano separando ; misconoscono, in fondo, lo statuto della corporeità, dell'affettività, dell'emotività, dei comportamenti, che prenderebbero senso soltanto in quanto sostenuti dalle motivazioni, dall'acquisizione di valori, dall'accoglienza del messaggio cristiano.

In realtà, l'accento educativo dovrà essere messo, più che sulla dualità tra il sensibile-carnale e l'interiore-spirituale, sull'alternativa di verità che attraversa la vita in ogni momento: amo o non amo? sono chiuso nel mio mondo o sono aperto agli altri e ad altro? sono il proprietario o il riceventesi in dono? Tali dilemmi, che possono essere pensati come un ripresa della dottrina biblica delle *due vie* (altra dottrina da riscoprire) sono dilemmi della carne, dilemmi pratici. La comprensione della fede e lo stesso annuncio del vangelo, come anche ogni dinamica di accoglienza del vangelo, dovrebbero situarsi sul terreno di questi dilemmi, che è terreno di tutti e terreno della possibilità di essere nella vita o nella morte in ogni momento. È su questo terreno, in cui le sfide sono sui registri dell'amore, della fiducia, della riconoscenza, che prende senso la conoscenza, soprattutto quando si tratta di conoscenza della fede. La conoscenza accompagna tutte le pratiche, precede e segue (pedagogicamente) ogni pratica, ma rivela il suo senso in un terreno *altro* alla conoscenza (ed alla pedagogia). Quando qualcosa di decisivo si dà, la conoscenza è svalutata e prende la sua vera importanza, allo stesso tempo. Ciò si esprime normalmente con delle espressioni del tipo: conoscevo per sentito dire, ora conosco veramente. La conoscenza preliminare (il sentito dire) è necessaria all'incontro, ma l'incontro la relativizza, cioè le dà pienezza. Nella pratica educativa, ciò implica una grande attenzione al gioco o alla trama degli incroci tra parola, silenzio, scrittura, volti, relazioni; questa trama, luogo vivente dei processi dell'interpretazione, è, nella sua verità, il luogo dell'*esposizione* del soggetto.

La via della carne, dell'esposizione, risponde, in effetti, a un forte bisogno attuale, sia pur ambiguo, di *immediatezza*. Non si tratta, dal punto di vista educativo, di annullare le mediazioni (anche quelle intellettuali), ma di *appoggiarle* sulla carne o di ricondurle a essa. Si tratta di favorire l'esposizione del soggetto alla verità di se stesso, dell'altro e di Dio, di provocarlo a non prendere le vie della fuga, sull'esempio di Giona che sfuggiva a Dio, agli altri (i niniviti) e a se stesso, o della paura, sull'esempio di Adamo ed Eva che si nascondevano davanti a Dio coprendo la loro nudità (Gn 3,8), ma di lasciare raggiungere (toccare, parlare, vedere). L'immediatezza, l'essere liberi da sovrastrutture, l'*essere nudo*, è necessario all'incontro con la Parola. È l'immediatezza che viene dalla carne della parola, forse dal suo *suono* più che dal suo contenuto, da una *sintonia di suono* con il parlare di Dio. In effetti, proclamare la Parola è, in certo senso, prolungarne il suono, farla *ri-suonare*, suscitarne l'eco, *cat-echizzarla*. Il suono, prolungamento e espressione della carne, legame carnale, invisibile ma profondo, che fa la tradizione (passaggio di parola a parola, di contatto a contatto), è la prima mediazione, è l'immediatezza delle

mediazioni. Non è forse vero che si potrebbe pensare l'annuncio del vangelo come una sorta di tentativo di ricostruzione-prolungamento (impossibile, ma del genere dell'impossibile che dà senso al possibile) della voce di Gesù? La parola di Gesù, pur essendo parola pensata, aveva sicuramente l'immediatezza del provenire dalla carne. In fondo, era la carne a parlare. È probabilmente l'immediatezza che colpiva anche Pascal: «Gesù ha detto cose grandi in modo così semplice che sembra non le abbia pensate, ma in modo così preciso che è chiaro che le ha pensate. Questa chiarezza e questa semplicità insieme sono ammirevoli».