

Parlare di fede dopo (la provocazione del Papa a) Firenze

Salvatore Currò*

Speaking of Faith after (the Provocation of the Pope at) Florence

► SOMMARIO

Il discorso di Papa Francesco a Firenze ha spostato l'accento dalla preoccupazione di elaborare una visione antropologica cristiana alla necessità di prolungare gli atteggiamenti (o i sentimenti) di Gesù Cristo, quelli indicati nell'inno cristologico di Fil 2, 3-11. Gli atteggiamenti indicati sono l'umiltà, il disinteresse e la gioia. Essi rinviano a uno stile di azione e quindi anche di linguaggio. Dal punto di vista catechetico ci si può interrogare sullo stile della parola, problema in genere ignorato dalla catechetica e dalla teologia in genere. La parola non è soltanto veicolo di contenuti e non significa soltanto per quello che dice. Essa ha un corpo, è suono, dice una qualità di relazione. Queste dimensioni diventano particolarmente importanti quando la parola è chiamata a mediare la Parola o a farsene eco. La provocazione del Papa spinge allora a interrogarsi su una parola umile, disinteressata e gioiosa. Non è forse vero che la parola ecclesiale fa problema più per gli atteggiamenti che la attraversano che per quello che dice?

► PAROLE CHIAVE

V Convegno ecclesiale nazionale; Linguaggio; Papa Francesco; Stili di vita.

* **Salvatore Currò**, catecheta, è docente invitato per «Pastorale giovanile» nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

1. Dalla visione agli atteggiamenti, dal prendere posizione al posizionarsi in Cristo

Il discorso di Papa Francesco a Firenze¹ ha immesso aria nuova nel Convegno ecclesiale e ha aperto nuove possibilità di cammino alla Chiesa italiana. È come un invito a *cambiare registro*, e lo si coglie nell'approccio stesso alla questione del nuovo umanesimo, centrale nel Convegno e nell'attuale riflessione della Chiesa italiana. Il Papa rinuncia a elaborare una visione cristiana dell'uomo; orienta piuttosto, riprendendo l'invito di S. Paolo ai Filippesi, ad avere gli stessi sentimenti di Cristo Gesù (Fil 2,5). I tratti dell'umanesimo cristiano non sono gli elementi di una *visione*, ma sono i *sentimenti* (gli atteggiamenti, lo stile, il modo di porsi) di Gesù: «Non voglio qui disegnare in astratto un “nuovo umanesimo”, una certa idea dell'uomo, ma presentare con semplicità alcuni tratti dell'umanesimo cristiano che è quello dei “sentimenti di Cristo Gesù”».

Il cambiamento di registro è significativo. Potremmo anche esprimerlo così: dalla preoccupazione di definire o ridefinire un'antropologia cristiana alla preoccupazione di riflettere e intervenire sulle questioni (umane, sociali, ecclesiali) con atteggiamenti evangelici, evidentemente cercando soluzioni nel dialogo con tutti. L'apporto specifico cristiano sarebbe nel *prolungamento* dei sentimenti di Gesù, i quali «non sono astratte sensazioni provvisorie dell'animo, ma rappresentano la calda forza interiore che ci rende capaci di vivere e di prendere decisioni». La questione antropologica diventa questione di modi, di stile, appunto di atteggiamenti. Il titolo stesso del discorso, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, porta in questa direzione. È questione di vivere in Cristo, di cercare ciò che è davvero umano posizionandosi in Lui.

Questo spostamento di accento, dalla visione agli atteggiamenti, potrebbe sembrare un ripiego di debolezza. Esso, certo, relativizza un po' la preoccupazione di presentarci, negli attuali dibattiti antropologici, di fronte agli altri (i non cristiani) con la *nostra* visione e con la *nostra* idea o posizione; apre a un cammino con gli altri, più che *di fronte* agli altri, senza che questo significhi rinuncia al radicamento evangelico né rinuncia alla parola; insinua che la fedeltà a Cristo è, prima di tutto, fedeltà di sentimenti, di gesti e di stile, più che di visioni o di parole. Ma non si tratta di rinunciare alla visione né di sottovalutare la parola. Si tratta solo di riconoscere che una visione (dell'uomo, di Dio, della fede) è già intricata nei nostri stili e di riconoscere che la parola vive già di gesti, anzi è essa stessa gesto, relazione, azione. La parola non è solo, e nemmeno prima di tutto, veicolo di una visione (di una idea). Non lo è la parola umana, non lo è la parola di fede (che comunque è una parola umana), non lo è la Parola di Dio (del Dio che parla, comunque, per mezzo di uomini e alla maniera umana).² Lo spostamento sugli atteggiamenti riguarda il senso stesso della parola e della Parola di Dio; riguarda il senso del servizio alla Parola e della comunicazione della Parola.

È sulla qualità della parola, nella sua connessione con l'azione e anzi nel suo essere azione, che vorrei portare qui l'attenzione. Quali atteggiamenti (sentimenti) attraversano le nostre parole? Qual è lo stile, e quindi il senso, della parola, della parola di fede, della Parola di Dio? Qual è il senso di una parola che non si lascia imprigionare dalla visione? Quando una parola è parola di

¹ FRANCESCO, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù. Incontro con i rappresentanti al Convegno*, in “Il Regno Documenti” 60 (2015) 35, 1-7.

² Cfr. DV 12.

fedele? Quando è all'altezza della Parola di Dio? E quando è una parola davvero umana? Quando la nostra parola comunica Dio? A quali condizioni il nostro parlare intercetta il parlare di Dio? Come può la nostra parola permettere o impedire a Dio di parlare?

Queste domande sono oggi tanto centrali quanto disattese dalla teologia. La teologia (compresa la catechetica, la teologia dell'evangelizzazione e della comunicazione) le ignora. Essa mette in rapporto la Parola di Dio e la parola umana sul piano dei contenuti, mediando il messaggio (il contenuto) della Parola con le domande, le aspettative e i bisogni dell'uomo di oggi. L'orizzonte di questo rapporto è quello di ciò che la parola (e la Parola) dice, della visione che la p(P)arola offre. Come se la p(P)arola non fosse anche, e prima di tutto, azione, relazione, contatto, stile, sentimento e atteggiamento; come se non fosse suono, come se non fosse esercizio corporeo. Le attenzioni di stile sono sempre considerate, in fondo, secondarie, subordinate al che cosa si dice, al che cosa dice la p(P)arola, ai contenuti, alla visione.

Eppure, quando Francesco mette l'accento sugli atteggiamenti, intercetta una questione oggi centrale. Lo avvertiamo talvolta in ambito ecclesiale. Il problema, più che di ciò che la Chiesa dice, è di come la Chiesa dice ciò che dice e di quali atteggiamenti informano le parole e le posizioni della Chiesa. La provocazione del Papa potrebbe aprire a un nuovo linguaggio?

2. Umiltà, disinteresse e beatitudine: i sentimenti di Cristo danno forma alla parola

Lo spostamento di accento sugli atteggiamenti non rimane generico e senza contenuti. Francesco indica tre atteggiamenti/sentimenti: l'«umiltà», il «disinteresse», la «beatitudine». Sono i sentimenti di Gesù, iscritti nella carne della Chiesa, da abitare, da prolungare. Sono lo stile e la forma della Chiesa. Riprendiamo questi tre atteggiamenti, così come il Papa li presenta, per interrogarci, poi, sulle implicazioni per la parola ecclesiale.

Innanzitutto «l'umiltà». Francesco richiama l'invito di Paolo ai Filippesi: «“Ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a sé stesso”» (Fil 2,3). L'invito si fonda sul fatto che «Gesù non considera un “privilegio” l'essere come Dio (Fil 2,6). Qui - prosegue il Papa - c'è un messaggio preciso. L'ossessione di preservare la propria gloria, la propria “dignità”, la propria influenza non deve far parte dei nostri sentimenti. Dobbiamo perseguire la gloria di Dio, e questa non coincide con la nostra. La gloria di Dio che sfolgora nell'umiltà della grotta di Betlemme o nel disonore della croce di Cristo ci sorprende sempre».

Il secondo sentimento, «che dà forma all'umanesimo cristiano», è «il disinteresse». Il punto d'appoggio è dato ancora dal testo di Paolo: «Ciascuno non cerchi l'interesse proprio, ma anche quello degli altri» (Fil 2,4). Commenta il Papa: «Dunque, più che il disinteresse, dobbiamo cercare la felicità di chi ci sta accanto», perché «l'umanità del cristiano è sempre in uscita. Non è narcisistica, autoreferenziale». E aggiunge: «Quando il nostro cuore è ricco ed è tanto soddisfatto di sé stesso, allora non ha più posto per Dio. Evitiamo, per favore, di “rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli”». ³ L'apertura agli altri, la capacità di donarsi e la disponibilità allo Spirito, sono segno di vera umanità secondo il Vangelo: «Il nostro dovere è lavorare per rendere questo mondo un posto migliore e lottare. La nostra fede è rivoluzionaria per un impulso

³ Si cita qui EG 49.

che viene dallo Spirito Santo. Dobbiamo seguire questo impulso per uscire da noi stessi, per essere uomini secondo il Vangelo di Gesù. Qualsiasi vita si decide sulla capacità di donarsi. È lì che trascende sé stessa, che arriva ad essere feconda».

Il terzo sentimento è la «beatitudine». Essa è costitutiva della vita cristiana: «Il cristiano è un beato, ha in sé la gioia del Vangelo». Il riferimento è ancora alla *kénosis* di Gesù e alle beatitudini: la felicità è connessa con la povertà nello spirito e con l'umiltà. «Nelle beatitudini il Signore ci indica il cammino. Percorrendolo noi esseri umani possiamo arrivare alla felicità più autenticamente umana e divina. Gesù parla della felicità che sperimentiamo solo quando siamo poveri nello spirito». È la via dei grandi santi ma anche di tanta gente umile: «Per i grandi santi la beatitudine ha a che fare con umiliazione e povertà. Ma anche nella parte più umile della nostra gente c'è molto di questa beatitudine: è quella di chi conosce la ricchezza della solidarietà, del condividere anche il poco che si possiede; la ricchezza del sacrificio quotidiano di un lavoro, a volte duro e mal pagato, ma svolto per amore verso le persone care; e anche quella delle proprie miserie, che tuttavia, vissute con fiducia nella provvidenza e nella misericordia di Dio Padre, alimentano una grandezza umile». E ancora, ripensando alle beatitudini del vangelo: «Le beatitudini che leggiamo nel Vangelo iniziano con una benedizione e terminano con una promessa di consolazione. Ci introducono lungo un sentiero di grandezza possibile, quello dello spirito, e quando lo spirito è pronto tutto il resto viene da sé. Certo, se noi non abbiamo il cuore aperto allo Spirito Santo, sembreranno sciocchezze perché non ci portano al “successo”. Per essere “beati”, per gustare la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, è necessario avere il cuore aperto. La beatitudine è una scommessa laboriosa, fatta di rinunce, ascolto e apprendimento, i cui frutti si raccolgono nel tempo, regalandoci una pace incomparabile: “Gustate e vedete com'è buono il Signore” (Sal 34,9)!».

Questi tre sentimenti/atteggiamenti si presentano strettamente connessi tra loro. Essi dicono un umanesimo «che nasce dall'umanità del Figlio di Dio», danno qualità evangelica e di apertura al cammino sinodale della Chiesa italiana e liberano dalla tentazione del potere: «Questi tratti ci dicono che non dobbiamo essere ossessionati dal “potere”, anche quando questo prende il volto di un potere utile e funzionale all'immagine sociale della Chiesa. Se la Chiesa non assume i sentimenti di Gesù, si disorienta, perde il senso. Se li assume, invece, sa essere all'altezza della sua missione. I sentimenti di Gesù ci dicono che una Chiesa che pensa a sé stessa e ai propri interessi sarebbe triste. Le beatitudini, infine, sono lo specchio in cui guardarci, quello che ci permette di sapere se stiamo camminando sul sentiero giusto: è uno specchio che non mente». Una Chiesa che prolunga gli atteggiamenti di Gesù è una Chiesa aperta, che dialoga, che cerca con gli altri le soluzioni ai problemi, non arroccata su se stessa: «Una Chiesa che presenta questi tre tratti – umiltà, disinteresse, beatitudine – è una Chiesa che sa riconoscere l'azione del Signore nel mondo, nella cultura, nella vita quotidiana della gente. L'ho detto più di una volta e lo ripeto ancora oggi a voi: “preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti”».⁴

Come prolungare questi atteggiamenti? Come essi possono prendere forma nella comunità ecclesiale? I tre atteggiamenti, come si è visto, hanno il loro perno nella *kénosis* del Cristo e

⁴ Si cita EG 49.

ci mettono in guardia dalla tentazione del potere (dei privilegi, del centralismo). La tensione *ricchezza-povertà, affermazione di sé-svuotamento, centramento su di sé-decentramento sugli altri* attraversa l'esperienza ecclesiale, come anche tutta l'esperienza umana. Il linguaggio, connesso con tutta l'esperienza, è come il teatro in cui va in scena questa tensione.

Ci interroghiamo qui sul linguaggio ecclesiale, con particolare attenzione alla parola. La parola è invisibile, è come l'aria che si respira, che non si vede ma che è essenziale a vivere. Essa lascia credere di non avere un corpo, di potersi separare dalle azioni, ma in realtà è connessa profondamente con le azioni, è azione essa stessa. La parola è nel segno dell'ambiguità. Può apparire umile, disinteressata, serena, ma in realtà può nascondere arroganza e violenza. Può essere urlata, ma nascondere debolezza. Può apparire labile, sommessa, come una canna quasi spezzata dal vento, eppure essere stabile come una roccia. Può sembrare un semplice *flatus vocis* ma essere invece forte e tagliente come una spada. La parola, soprattutto nei contesti che si ispirano a grandi ideali, può assumere connotazioni ipocrite: può dare la parvenza di una misura alta ma coprire in realtà la distanza dai valori e dagli ideali. L'ambito ecclesiale, proprio perché sfidato a prendere la misura da Gesù Cristo, è soggetto a situazioni ambigue. La parola è sotto l'influsso benefico dell'evento che sa purificarla, interromperla col silenzio, relativizzarla, ricondurla alla Parola divenuta carne; allo stesso tempo la parola può coprire la distanza dall'evento, o diventare una scorciatoia che illude di essere in rapporto con l'evento. Essa può facilmente e sottilmente diventare ipocrita. Bisogna essere avvertiti di questo.

I tre atteggiamenti danno forma alla Chiesa solo se informano di sé la parola. Non si tratta solo di far precedere i gesti alle parole o di far seguire alle parole i gesti. Non si tratta solo di conformare gesti e parole, di essere coerenti. Si tratta di dare alla parola forma cristiana. Si tratta di *evangelizzare la parola*, non solo di *evangelizzare con la parola*. Si impongono quindi delle domande. Come far sì che i tre atteggiamenti ispirino e informino di sé la parola ecclesiale? In concreto: come praticare una parola umile, disinteressata e gioiosa? E non è forse vero che talvolta la parola ecclesiale è avvertita sottilmente arrogante (carica di potere), interessata e a volte anche triste o addirittura depressa? Non abbiamo talvolta la sensazione che la parola ecclesiale è tenuta a distanza per ragioni di stile e di atteggiamenti, più che per quello che dice? Come passare da una parola arrogante a una parola umile? da una parola interessata a una parola disinteressata e gratuita? Da una parola triste e presaga di sventure a una parola di gioia, che fa presentire beatitudine?

3. La propria gloria o la gloria di Dio? La parola umile

Il dilemma di cercare la propria gloria o la gloria di Dio, di agire con superiorità o con umiltà, per influenzare gli altri o per riconoscerli e accoglierli (considerandoli superiori a se stessi) attraversa l'esperienza cristiana. Questo dilemma attraversa dunque anche il linguaggio e l'esercizio della parola. Questa si qualifica sempre, nell'ottica di fede, come traccia della gloria di Dio o come segno di affermazione di sé, come parola che permette alla Parola di dirsi o come parola difensiva e protettiva della propria chiusura. L'alternativa non è davanti a noi, ma ci attraversa. Attraversa la parola in quanto tale e non solo per quello che la parola dice. In altri termini: la parola è parola che glorifica Dio non quando e perché parla della gloria di Dio; potrebbe parlare di Dio senza glorificarlo. Lo è invece quando parla (di Dio o dell'uomo) lasciandosi animare da Dio stesso. È un problema di *animazione* o di *ispirazione*. Chi parla quando io parlo? La mia parola è

parola mia o parola che mi è donata, parola gonfia di sé o parola ispirata? Col linguaggio di S. Paolo, potremmo chiederci: è parola secondo la carne o secondo lo Spirito? *Chi dice quello che tu dici?* Dici questo da te stesso o la tua parola ti viene da qualcun altro?

Tale dilemma della parola si incrocia, nell'esperienza cristiana, con la Scrittura. La Scrittura, in effetti, è come il luogo di appoggio perché la parola sia *ispirata*, liberata dall'illusione di cominciare da se stessa per farsi parola ospitale, povera e umile e pertanto carica dell'agire di Dio. La parola di fede è parola *secondo le Scritture*. Non solo parola che spiega e interpreta la Scrittura, ma innanzitutto parola che si nutre di Scrittura, che si modella e si appoggia appunto sulla Scrittura. La Scrittura, prima di rinviare a dei contenuti, è un luogo, un ambiente da abitare, è aria da respirare, atmosfera e ambientazione della parola. La parola vive di Scrittura, proprio mentre permette alla Scrittura di prendere vita, perché senza la parola la Scrittura sarebbe lettera morta. La Scrittura attende la parola, mentre la radica a sé, come alla traccia dell'evento della salvezza. La Scrittura attende sempre compimento, attende cioè qualcuno che le dia vita.

Il rapporto della parola con la Scrittura non è quindi solo rapporto di interpretazione, nell'ordine dei significati, ma è rapporto *quasi corporeo* o *quasi sacramentale*, nell'ordine dell'evento.⁵ La parola dà corpo alla Scrittura, e prende corpo allo stesso tempo dalla Scrittura. La Scrittura non è segno vuoto; è l'ultima traccia dell'evento. È come la cenere rimasta a fuoco quasi spento, ma cenere che nasconde ancora il fuoco e che può produrre nuovo fuoco. Questo salutare intreccio di parola, evento e Scrittura affiora particolarmente nell'esperienza liturgica. Lì la parola si accompagna a gesti; una comunità vive di un evento che si dà *solo sacramentalmente*, e pertanto realmente e attualmente. Senza la parola (l'esperienza, la vita) della comunità non si dà l'evento, ma è l'evento che fa la comunità, e che dà senso alla parola. È la parola che fa il sacramento, accompagnando un gesto e appoggiandosi alla Scrittura, ma è l'opera di Dio (l'evento di grazia) che dà vita e senso al gesto e alla parola. La parola manifesta qui tutta la sua povertà e allo stesso tempo tutta la sua forza. La parola umana si fa luogo della Parola di Dio. Parola umile ma che glorifica Dio.

Sarebbe sbagliato pensare che la parola ispirata e la parola sacramentale siano come una sovrastruttura della parola. In realtà si appoggiano sul senso della parola; anzi sono espressione dell'umanità della parola. Una sorta di umanizzazione del linguaggio è sfida profondamente attuale. L'umiltà e la *resa di gloria* della parola sono iscritte nella parola stessa. Parlare è parlare di una parola ricevuta. È dire una parola propria ma che paradossalmente non è la propria; è dire una parola *impropria* o continuamente *espropriata*.⁶ La parola è certo anche presentazione e affermazione di sé, esercizio della coscienza di sé, segnalazione della propria posizione, in fondo rivendicazione del proprio esserci. Ma, a pensarci bene, essa è, prima di tutto, dichiarazione di provenire da altri, attestazione che non si comincia da sé. La parola è sempre parola imparata,

⁵ Cfr. la riflessione di Benedetto XVI sulla «sacramentalità della Parola» (VD 56).

⁶ Jacques DERRIDA mette bene in luce il paradosso per cui la propria lingua (che è solo una, la cosiddetta *lingua madre*, che resta tale anche se si imparano altre lingue) in realtà non può essere considerata *propria*. «Non ho che una lingua, e non è la mia. [...] Sono monolingue. Il mio monolinguisimo è permanente, e lo chiamo la mia dimora, e lo avverto come tale, ci sto e lo abito. Esso mi abita. Il monolinguisimo in cui addirittura respiro è per me l'elemento. Non un elemento naturale, non la trasparenza dell'etere, ma un ambiente assoluto. Inoltrpassabile, *incontestabile*: non posso rifiutarlo che attestando la sua onnipresenza in me. Mi precede in qualsiasi tempo. È me. Questo monolinguisimo, per me, è me. [...] Questo solipsismo inesauribile è me prima di me. Permanentemente. E mai questa lingua, la sola che io sia così votato a parlare, finché parlare mi sarà possibile, alla vita alla morte, questa sola lingua, vedi, non sarà mai la mia. Non lo fu mai in verità. [...] Sì, non ho che una lingua, e non è la mia» (*Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, ed. italiana a cura di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 2004, 5-7).

parola della lingua madre, del contesto linguistico abitato; parola ascoltata, ricevuta in dono. Nella nostra parola, come nel nostro volto, parlano, in certo modo, i nostri genitori, i nostri antenati; parla il nostro sé inconscio, che sfugge alla pretesa di proprietà dell'io.

Di fatto comunichiamo di più o diversamente da quello che vorremmo o pensiamo di comunicare. Mentre parliamo, il corpo e il suono della parola comunica dell'altro, tradisce una *alterità* che si nasconde nel cuore stesso della parola. Qui si iscrive il carattere di ispirazione della parola o la profezia della parola. Per questo, secondo Emmanuel Levinas, si potrebbe definire l'uomo un «animale profetico».⁷ L'uomo cioè vive di una parola non sua. Uno *psichismo di alterazione* lo attraversa. L'uomo vive di grazia ricevuta; la parola stessa lo attesta. La parola è, volenti o nolenti, traccia indelebile del vivere d'altro e del provenire da altri. Il rendere gloria ad altri è il *proprium* (che poi è un *improprium*) della parola. La parola che si gonfia, che dà l'illusione di partire da se stessa, che si fa esercizio di proprietà, che si lascia prendere dall'ansia del dominio di sé, è parola ridicola, che si allontana dalla sua verità e dalla sua umanità. E tuttavia la traccia di alterità e di glorificazione rimane là, nel cuore della parola, indelebile.

4. Tra interesse e disinteresse.

La sensibilità e la carica affettiva della parola

La parola ecclesiale non è disinteressata perché parla di amore. Se lo è, è perché, in quanto parola, accoglie e riconosce l'altro. La preoccupazione per i contenuti, per il messaggio da annunciare, per la verità da comunicare, può talvolta far perdere di vista il costitutivo carattere relazionale della parola. Parlare è sempre parlare a qualcuno, persino quando si parla da soli. La parola instaura, sostiene, interrompe o scoraggia una relazione. Il parlare a qualcuno precede, in certo modo, il parlare di qualcosa. La difficoltà ecclesiale (e non solo ecclesiale) è spesso quella di parlare (di Dio, dell'uomo, della Chiesa, della società) perdendo quasi la memoria che *innanzi tutto* si sta parlando a qualcuno. La parola è relazione. La parola, poi, non è mai neutrale; dice sempre una qualità della relazione ed è come attraversata da un dilemma. Può essere parola accogliente o di giudizio, unilaterale o di reciprocità, violenta o ospitale, interessata o disinteressata. La qualità cristiana, ma anche umana, della parola si gioca in questi dilemmi.

La preoccupazione dell'evangelizzazione può rischiare di imprigionare la parola in una relazione unilaterale. La parola-relazione ecclesiale rimane talvolta a senso unico, fatica a dare spazio all'altro, a riconoscerlo come soggetto. Può rimanere autoreferenziale, narcisistica. Il suo riferimento primario al contenuto (il vangelo da comunicare) può farla diventare parola di giudizio, di valutazione unilaterale delle persone (se sono aperte o chiuse, disponibili o indifferenti) impedendo di riconoscere valori, segni di bene, possibilità nuove di interpretazione del vangelo. L'altro, invece, è sempre portatore di doni, anche quando non è credente, anche quando è lontano dall'esperienza ecclesiale, anche quando ci sembra lontano da Dio. Non è forse vero che Dio ci viene incontro misteriosamente dalla persona dell'altro? Non è forse vero che l'altro, pur es-

⁷ «Il linguaggio che è in grado di contenere più di quanto possa contenere sarebbe l'elemento naturale dell'ispirazione, malgrado o prima della sua riduzione a strumento della trasmissione di pensieri e dell'informazione (ammesso che esso si riduca mai interamente a questa funzione). Ci si può chiedere se l'uomo, animale dotato di parola, non sia, prima di tutto, animale capace d'ispirazione, animale profetico» (*L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris 1982, 136).

sendo povero, può donarci una ricchezza inaspettata? Non è forse vero che colui che non conosce il vangelo, che pure riceve l'annuncio del vangelo, può donarci proprio di comprendere meglio il vangelo? Non è forse vero che i poveri ci evangelizzano?

Oggi l'evangelizzazione è sfidata a costituirsi in un orizzonte relazionale-linguistico segnato da vera reciprocità e da uno *scambio di doni*. L'accoglienza dell'altro rimane ancora nell'unilateralità se non è bilanciata dallo sforzo di lasciarsi accogliere. Una parola accogliente è anche una parola che sa chiedere accoglienza. Si sa davvero donare quando si sa anche ricevere. La parola ecclesiale deve lasciarsi attraversare dal duplice movimento del dare e del ricevere. La Chiesa in uscita non può realizzarsi in un movimento unilaterale segnato solo da ciò che noi portiamo agli altri. C'è un uscire che, in fondo, non si allontana mai da casa. Si parte dalla propria casa, si esce per parlare delle cose di casa propria e per condurre a casa propria; si affrontano anche dei rischi ma pensando sempre alla propria casa, come se Dio non lo si incontrasse anche fuori casa. Questa uscita, pur coraggiosa e avventurosa, manca di vera alterità e in fondo di fede radicale. Assomiglia al viaggio di Ulisse che parte da Itaca ma senza mai staccarsene; il pensiero è sempre lì. L'uscita a cui siamo chiamati dovrebbe modellarsi, invece, sul viaggio di Abramo, vero esodo, vero distacco dalla propria terra, vera apertura a una terra sconosciuta e quindi al Dio che ci viene incontro dal futuro, sorprendendoci.

L'uscire è il movimento stesso dell'umano, il senso stesso dell'identità. Non si esce dopo aver affermato la propria identità; piuttosto l'identità sopraggiunge come un dono mentre la si mette in gioco, appunto mentre si esce. Non si ama in vista di una ricompensa, ma si ama andando a perdere, gratuitamente, facendo davvero esodo. La parola si porta dentro il rischio dell'esodo. La parola più bella e più vera è parola di risposta o di responsabilità, è un *eccomi*. L'*eccomi*, di fronte all'appello di qualcuno, dice il rovesciamento dell'io, il suo essere votato ad altri, il primato dell'altro rispetto a se stessi, il primato dell'appello ad amare. E la vita, forse, rimane sempre, nel fondo, responsabilità, chiamata a rispondere, a prendersi cura di qualcuno, appello alla gratuità dell'amore. L'io è agitato e come contestato da fuori di sé, ma anche dal suo stesso interno. Come se l'altro e l'alterità di sé avessero fatto alleanza, a insaputa dell'io. L'io è abitato da una parola *altra*. È chiamato al *dis-inter-esse*, perché nel suo intimo si sente come donato a se stesso. Egli vive di *grazia ricevuta*.

Nella nostra memoria - quella vivente, quella che non si fa mai pienamente ricordo, ma di cui il ricordo vive - albergano le parole d'amore ricevute. Certo, albergano anche le parole di giudizio o di abbandono, quelle che ci hanno ferito. Le une e le altre, parole sensibili e carnali, attestano il nostro dipendere dagli altri. Le parole rimangono, per tutta la vita, in una ambivalenza tutta sensibile: sono come balsamo che consola o come arma che ferisce. E lo sono per la loro sonorità o corporeità, per il tono e il modo prima che per il contenuto. Dobbiamo ritornare sensibili alla corporeità e alla sensibilità della parola. La parola, in realtà, dice che siamo legati, che siamo esposti gli uni agli altri. Possiamo facilmente ferirci e possiamo facilmente sostenerci. Basta una parola a volte per uccidere, può bastare una parola per dare fiducia e per aiutare a ripartire. La parola nasconde in sé un richiamo di fraternità, e lo manifesta nel suono, a torto ritenuto secondario.

La parola ecclesiale, per essere disinteressata, dovrà far emergere tutta la carica di sensibilità (di umanità) della parola e, insieme, dovrà provare a *sintonizzarsi* con la parola di Gesù, cioè a trovare *sin-tonia*, a modularsi sullo stesso tono. La fedeltà alla parola di Gesù è cercata in genere sul piano dei significati. Ma non bisognerebbe, in realtà, prolungare anche il tono, lo stile, il suono, della parola di Gesù? Ci si ferma in genere a ciò che Gesù ha detto. Ma come lo ha detto?

In quale contesto? Con quale tono? Dentro quale relazione? Con quale sonorità? L'assunzione di queste domande potrebbe metterci di più in contatto con la *sensibilità* di Gesù, la cui parola è parola di colui che ha amato fino alla fine, di colui che ha donato la vita. La parola di Gesù dovrà rendere sensibile e umanizzare la nostra parola. D'altra parte, sembrerebbe che il problema attuale dell'evangelizzazione, prima che quello di annunciare la Parola o di spiegarla o di mediarla in rapporto alle domande di oggi, sia quello di ridare suono alla Parola, o di produrne l'eco o di farla *ri-suonare*.⁸

5. L'evangelizzazione tra tristezza e speranza. La profezia della gioia

La parola ecclesiale suona spesso triste. Talvolta è parola negativa sul presente e nostalgica del passato: il presente sarebbe segnato da indifferenza religiosa, chiusura alla trascendenza, distanza dal vangelo; il passato è un po' idealizzato per nascondere la difficoltà ad abitare il presente. Talvolta è parola che trasmette sfiducia, anche se intenzionalmente vorrebbe incoraggiare; ad es. quando la preoccupazione per la dottrina non è situata nella prospettiva (nello stile) più squisitamente pastorale o - direbbe papa Francesco - della misericordia. Si può facilmente diventare *profeti di sventura*, anche se si sanno riconoscere segnali positivi. L'essenziale, infatti, capita sul piano pre-intenzionale o sul piano dell'intenzionalità corporea-affettiva. La parola è *pro-fezia* perché significa, innanzitutto, nel luogo che precede la coscienza e quindi l'intenzionalità cosciente. È il luogo del corpo, del caos che precede l'ordine della coscienza, dell'affettivo e di tutto ciò che non entra nel dominio di sé. È lì che si è gioiosi o tristi. È lì che la parola dice riconciliazione con sé o fuga da sé, gioia di vivere o delusione; è lì che ha già un tono aggressivo (con sé e con gli altri) o un tono di pace e di gioia.

L'evangelizzazione a volte non scaturisce dalla gioia,⁹ ma dal vedere dei vuoti (di valori, di vangelo, di presenza di Dio) attorno a noi (nella società, nella cultura). È come se bisognasse riempire dei vuoti, come se il vangelo rispondesse a dei bisogni, che, peraltro, non sono spesso i bisogni dichiarati dagli altri, ma la nostra interpretazione di ciò che gli altri vivono. Spesso i vuoti degli altri non sono altro che i nostri vuoti che ci impediscono di vedere il positivo, i segni di bene e di presenza di Dio, in noi e negli altri. Lo sforzo di evangelizzazione può assumere in alcune occasioni toni apocalittici; si vedono dappertutto minacce per la Chiesa, pericoli per il vangelo, derive inarrestabili del male. Non si è nelle condizioni di riconoscere i germi di bene, i segni del Regno, dell'opera di Dio già in atto. Il non-ancora ha la meglio sul già. Si fa fatica ad appoggiarsi sui germi di bene già in atto.¹⁰ Ne scaturisce una pastorale poco serena. Gli operatori pastorali sono spesso affannati,¹¹ hanno sempre qualcosa da fare, manca sempre qualcosa. Perché non

⁸ Il senso del *produrre l'eco* della Parola o del *far risuonare* la Parola si nasconde nel senso originario della parola *catechesi* (dal greco *katà-echéo*). Tale senso andrebbe ripreso in rapporto alle sensibilità attuali che provocano a non rimanere nel primato del significato della parola e a farsi più sensibili al suono. Ho tentato di indicare questa prospettiva di ricomprensione della catechesi in *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica*, pref. di A. Fossion, Elledici, Torino 2014.

⁹ L'invito alla gioia è motivo ispiratore dell'EG. Francesco, già all'inizio dell'Esortazione apostolica, invita ad aprirsi alla gioia che viene dal Cristo («Con Gesù Cristo sempre nasce e rinasce la gioia») e annuncia «una nuova tappa evangelizzatrice marcata da questa gioia» (1).

¹⁰ L'invito a riconoscere i segni del Regno già in atto è forte in EG e si appoggia sulla risurrezione di Gesù (cfr. 276-278).

¹¹ Cfr. le annotazioni di Francesco su una fatica pastorale non serena (EG 82).

godere del già? Perché non orientarsi sul non ancora a partire dalla grazia del già, e a partire dalla coscienza che Dio sta già operando? È necessaria una evangelizzazione più positiva, attraversata dal senso del dono e del pieno più che del bisogno e del vuoto. La crisi di oggi, prima che essere di mancanza di valori, è di sfiducia in se stessi, di fatica a riconciliarsi con le proprie fragilità, di vedere che nelle debolezze (proprie e degli altri) si nascondono tesori.¹²

Certo, non vanno sottovalutati i problemi e non si può essere superficiali nello sguardo sulla realtà. Non va neanche sottovalutata la croce che è costitutiva dell'esperienza cristiana. Ma la gioia della risurrezione si nasconde nella croce stessa. La gioia non è la ricompensa che viene dopo una sofferenza senza senso. Nella croce si nasconde già il segreto di amore, di grazia e di gioia della vita. Tale segreto è lì, nel cuore di chi ama veramente, come un seme che va a morire ma che produce frutto. La parola si fa silenzio, scandalo, attesa paziente, passione. Si umanizza, si purifica. Si indebolisce ma acquista paradossalmente forza. C'è una fatica non affannata, ma serena. C'è una parola affaticata e sofferente, ma dignitosa, riconciliata, marchiata di amore, vera e sincera, per questo gioiosa. La parola di Gesù di fronte a Pilato (Gv 18, 33ss.) è parola debole ma forte allo stesso tempo; ed è come se la parola di verità risaltasse di più nel contesto della debolezza e della sconfitta. Anche la parola delle beatitudini è parola debole e forte allo stesso tempo, ed è parola tutta attraversata dal movimento pasquale di abbassamento-esaltazione. È come la forma della vita di Gesù; una vita vissuta nella povertà di spirito, nella condivisione con chi soffre, nella ricerca sincera della giustizia, nella mitezza, nella misericordia e nella pace. È parola senza forzature, dice ciò che sta capitando, non ha niente di ideologico. Non è solo promessa di ciò verrà, ma innanzitutto intercettazione di ciò che sta capitando, forma di un processo in atto, inarrestabile. È parola di beatitudine, serena e sincera.

La parola sincera non è parola che deve dimostrare o interpretare, o che deve coinvolgere a tutti i costi l'altro; non è nemmeno parola che dipende da un concetto, da un'idea. È parola esposta, in un duplice senso. È esposta perché libera da ogni arroganza e da ogni ripiegamento narcisistico, non vergognosa della sua fragilità, parola che non copre ma che espone il sé. È puro dire che non si nasconde nel detto (nella visione, nell'idea) ma che interrompe continuamente il detto, perché il *chi dice* è più importante del *che cosa si dice*. È parola esposta anche perché disponibile all'altro e ad una iniziativa altra, parola che si lascia attraversare da cima a fondo da un vento controcorrente. È così parola di testimonianza, tutta presa dall'evento; è un dire l'altro, in certo modo è il dire dell'altro. È un dire che, senza accorgersene troppo, si fa traccia del dire di Dio. Dire perché Dio si dica. Dire vero e sincero, per questo di gioia.

salvatorecurro.csi@gmail.com ■

¹² Cfr. la riflessione di V. ANDREOLI sulla necessità di riscoprire un «umanesimo della fragilità» (*L'educazione (im)possibile*, Rizzoli, Milano 2014, 205ss.).