

La comunicazione non verbale in un'ecclesiologia dell'incontro

di *Giorgio Bonaccorso*

Commentando la situazione di un individuo (Elliot) a cui il tumore al cervello aveva menomato solo la parte emozionale e non quella razionale della mente, A. Damasio esclama:

«Stupefacente! Provate a immaginare quel che era accaduto: provate a immaginare di non sentire piacere quando contemplate una pittura che vi piace, o quando ascoltare uno dei vostri brani musicali preferiti. Provate a immaginarvi completamente privati di tale possibilità, e tuttavia ancora consapevoli del contenuto intellettuale dello stimolo visivo o sonoro, e consapevoli anche del fatto che una volta vi dava piacere. *Sapere ma non sentire*: così potremmo riassumere la infelice condizione di Elliot».¹

«Sapere ma non sentire»: così potremmo definire quell'atteggiamento che talvolta ha predominato nelle chiese segnate dalla divisione. Anche il cammino inverso, in direzione dell'unità, può rimanere preda di quell'atteggiamento. Il processo ecumenico richiede, anzitutto, il dialogo interecclesiale, ossia la 'comunicazione' tra le diverse chiese; ma la comunicazione può ritrovarsi nella condizione di Elliot, molto abile nell'informazione teologica, ma incapace di orientarsi tra i meandri delle emozioni, dei sentimenti, delle passioni, a cui, pure, la fede non è estranea. Oggi si tende sempre più a distinguere una comunicazione verbale, interessata soprattutto all'informazione, da una comunicazione non verbale più direttamente legata alla sfera emotiva. Ciò che, però, sembra stare alla base della distinzione tra linguaggio verbale e linguaggio non verbale, al di là delle semplici classificazioni di codice, è la capacità, o meno, di coinvolgere tutto l'uomo nelle sue diverse dimensioni. Il linguaggio non verbale, o la «non verbalità» del linguaggio, favorisce una 'comunicazione pluridimensionale', a cui non può rimanere indifferente la questione ecumenica.

Un altro aspetto decisivo è costituito dal fatto che la comunicazione non verbale sembra meno preoccupata, rispetto a quella verbale, di pervenire a

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore in occasione del convegno «Dialogo tra Chiese. Verso un superamento dei conflitti confessionali», tenutosi presso il Centro per le Scienze Religiose di Trento nei giorni 8-9 maggio 1996.

¹ A.R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano 1995, p. 85; cfr. inoltre p. 290.

una spiegazione chiara ed esauriente delle cose. Il linguaggio non verbale, in molti casi, sembra lasciare spazio all'ignoto senza, per questo, interrompere la comunicazione; si tratta di un fenomeno particolarmente evidente nell'ambito dell'esperienza religiosa, per la quale si potrebbe parlare di 'comunicazione infinita'. Se il rapporto tra le chiese è un rapporto di fede, a cui non può mancare il costante riferimento al mistero divino, tale tipo di comunicazione riveste una rilevanza decisiva.

1. LA COMUNICAZIONE PLURIDIMENSIONALE

Il dramma di Elliot, «sapere ma non sentire», sembra assumere, grottescamente, il volto di quella filosofia, di quel modo di intendere i rapporti tra l'uomo e la realtà, in cui il «sapere» si impone prepotentemente sul «sentire» le cose, il funzionamento astratto della mente sull'esperienza corporea. Damasio denuncia questo «errore di Cartesio», mostrando, con l'ausilio delle ricerche neurologiche, che la mente è condizionata dalla «fisicità» del cervello, e la fisicità del cervello è strettamente connessa a tutte le parti del «corpo» da cui riceve e a cui invia impulsi. Si tratta di un condizionamento che appare con particolare evidenza quando, per esempio, di fronte a un pericolo reagiamo con rapidità, senza ricorrere al lungo processo di riflessione:² reagiamo «sentendo» prima ancora che «sapendo».

Il mondo non è solo ciò che riusciamo a pensare, non è solo il significato mentale che gli attribuiamo; c'è un senso della realtà che consiste nel sentire, toccare, vedere, nel provare piacere o dolore, desiderio o repulsione. Noi comunichiamo col mondo e con gli altri in una molteplicità di modi che appare evidente nella molteplicità di linguaggi a cui, in modo più o meno consapevole, facciamo ricorso. Se il concetto, nella sua astrattezza, riduce la varietà della vita, la ricchezza delle forme espressive, dei cosiddetti linguaggi non verbali, non perde quella varietà, svelando all'uomo la pluridimensionalità del reale.

La rivelazione cristiana e la questione ecclesiologica dell'ecumenismo non possono essere indifferenti a questa condizione linguistica dell'uomo, che, a ben vedere, è la stessa «casa dell'uomo» in cui possiamo trovare «rivalutati» aspetti importanti e irrinunciabili dell'esistenza cristiana e ecclesiale.

La casa dell'uomo

L'errore di Cartesio, che non è l'errore di quel dato filosofo, ma il rischio di una prospettiva molto diffusa nel pensiero occidentale, sembra

² Damasio parla di 'marcatori somatici' che «rendono più efficiente e preciso, con ogni probabilità, il processo di decisione, mentre la loro assenza riduce efficienza e precisione»; *ibidem*, p. 245.

avere irretito quel cristianesimo che si autoidentifica col «retto sapere», con l'«orto-dossia». In tale ottica il primo pericolo da evitare, ovviamente, è il «falso sapere», la «pseudo-dossia». Le relazioni tra le diverse chiese e, talvolta, anche le relazioni tra i cristiani appartenenti alla medesima chiesa risultano penalizzate da questo circolo tutto interno al sapere. La prepotenza del sapere sul sentire, infatti, ha condotto alla prepotenza di «un» sapere sull'altro; l'«orto-dossia» diviene, così, una «omo-dossia», un «sapere uguale», che rischia di identificare il «sapere diversamente», l'«etero-dossia», con la «pseudo-dossia»: l'«altro» è il «falso», mentre solo l'«uguale» è il «giusto». Il pensiero, isolato dal mondo e dal corpo, si compiace di se stesso, e sospetta di tutto, anche del pensiero ... dell'altro.

L'epistemologia narcisistica che sostiene questo impianto sembra, però, perdere sempre più terreno sia sul piano filosofico-scientifico sia sul piano teologico. Alle frontiere tra il mondo moderno e il postmoderno, infatti, emerge un nuovo modello, un «nuovo paradigma» interpretativo del rapporto tra l'uomo e la realtà, tra l'uomo e Dio. In entrambi i casi compare, in primo luogo, la dimensione olistica, ossia la ricollocazione degli aspetti specifici, sia della scienza sia della teologia, in una visione più ampia, «globale», del mondo e dell'esperienza religiosa. Secondo alcuni pensatori del *New Age*, l'introduzione della prospettiva olistica nella scienza, intesa come conoscenza della natura, prende il nome di «ecologismo», mentre nel caso della teologia corrisponde all'«ecumenismo»:

«Non è soltanto un gioco di parole; è la verità più profonda secondo la quale in entrambi i casi abbiamo l'intuizione di una dimora terrena, perché la radice etimologica di ambedue le parole è il termine greco *oikos*, «casa».³

E la casa non è solo il luogo dove si pensa o si parla, ma anche dove si soddisfano i bisogni più elementari e si consumano gli affetti più profondi, dove si mangia, si dorme, si ama. Quello della casa è anche il mondo dei molteplici linguaggi del corpo, degli affetti, dei desideri. È stato giustamente osservato che l'atteggiamento ecumenico investe anche l'uso del linguaggio;⁴ ciò che è in gioco, però, non è solo il linguaggio verbale, il linguaggio del sapere.⁵ In polemica con quello che egli chiama il logocentrismo dell'esegesi, E. Drewermann ricorda:

«che la religione è precedente il linguaggio verbale e che sono trascorsi migliaia di secoli nei quali la psiche umana ha pensato immagini e per simboli».

E poco più avanti, in modo ancora più provocatorio, afferma:

³ Cfr. F. CAPRA - D. STEINDL-RAST, *L'universo come dimora. Conversazione tra scienza e spiritualità*, trad. it., Milano 1993, p. 80.

⁴ Cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Brescia 1985, pp. 349-357.

⁵ Cfr. A. JOOS, *Ecumenicità del regno e dialogo delle culture*, in *Ecumenismo e dialogo delle culture*, Atti della XXVI Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), La Mendola (Trento), 30 luglio - 7 agosto 1988, Roma 1989, p. 76.

«non è la 'predicazione' il luogo deputato della religione, bensì il punto di partenza per capire la tradizione religiosa è il vissuto senza parole e pieno di immagini degli strati più profondi della psiche umana, cioè il 'sogno'». ⁶

Nel sogno siamo alle frontiere del sapere cosciente e del linguaggio verbale, esposti al fluttuare delle immagini e immersi nelle sorgenti dei più potenti tra i simboli che condizionano la nostra vita. Anche lo stato di veglia, però, ha le sue immagini e i suoi simboli; si pensi alla poesia, ⁷ all'arte in genere, ma anche alla leggenda e alla fiaba. ⁸ Il sogno e l'arte ci introducono in un mondo, o in più mondi, la cui verità è difficilmente disgiungibile dalle forme espressive in cui si manifesta. La relazione tra contenuto e forma espressiva, tra significato e significante, costituisce, insieme ad altre caratteristiche, un elemento centrale del sogno e dell'arte, un elemento centrale dei linguaggi «non verbali» che le abitano.

Sono alcune di queste caratteristiche dei linguaggi non verbali che vorrei segnalare in un'ottica ecumenica del dialogo interecclesiale; caratteristiche che portano, almeno, alla rivalutazione della forma espressiva (il significante e il sentire), della sfumatura semantica (l'ambiguità e la sincerità) e della relazione intersoggettiva (l'esteriorità e l'alterità).

La rivalutazione della forma espressiva: il significante e il sentire

L'aspetto centrale della questione è il seguente: il 'significato' delle cose non è «prima» della forma che l'esprime, non è prima del 'significante'. La scissione radicale tra il significato e il significante appartiene alla patologia, così come la convinzione che il secondo sia solo uno strumento del primo appare sempre più il frutto di una falsa posizione ideologica. La relazione tra forma espressiva e contenuto mentale è molto più intima di quanto in passato non si riconoscesse, ⁹ al punto che possiamo scorgere nella prima una «fonte» e non solo uno «strumento» del secondo. E ciò non solo perché la rete linguistica a cui fa ricorso una determinata società rappresenta la griglia interpretativa con cui quella medesima società comprende la realtà, ¹⁰ ma anche perché il significante, nella varietà delle sue forme espressive, è un luogo originario di senso, è matrice di significato.

⁶ E. DREWERMANN, *Psicologia del profondo e esegesi*, 1: *La verità delle forme. Sogno, mito, fiaba, saga e leggenda*, 2 voll. trad. it., Brescia 1996, pp. 12 e 55-56.

⁷ Cfr. B. SALVARANI, *Il linguaggio simbolico e artistico: fra preghiera e poesia*, in *Riempiti di Spirito Santo si misero a parlare in altre lingue. Verso la comunione dei popoli*, Atti della XXXII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE). La Mendola (Trento), 23-31 luglio 1994, Roma 1995, pp. 266-285.

⁸ Per quest'ultima, si veda, per esempio, J.C. COOPER, *La fiaba. Allegorie della vita interiore*, trad. it., Genova 1993.

⁹ Una consapevolezza sempre più chiara a partire dal testo classico di F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, trad. it., Bari 1978.

¹⁰ Anche su questo argomento vi sono dei testi ormai classici, e, in particolare, quello di B.L. WHORF, *Linguaggio, pensiero e realtà*, trad. it., Torino 1972².

Si tratta, soprattutto, dei significanti non verbali: nel gesto, negli atteggiamenti del corpo, negli sguardi, come pure nella comunicazione attraverso i colori, gli odori, il tatto, l'intrigo tra forma e contenuto appare con particolare evidenza. Si tratta, appunto, di un intrigo che afferra il senso dell'esistenza non solo e non più attraverso la chiarezza del concetto, ma nella seduzione della carne. Anche qui il significato esige l'intervento della mente e del pensiero, ma senza cedere al divorzio con il corpo e la percezione, l'agire e il sentire.¹¹

La questione 'ecumenica' è investita da questa attenzione al sentire là dove si fa più attenta alle espressioni non verbali della fede. Il divorzio tra le chiese è legato a dottrine che si servono di una parola segnata, essa stessa, da un divorzio, quello tra forma e contenuto. Una ritrovata armonia tra le componenti umane, e soprattutto tra sentire e pensare, tra significante e significato, potrebbe costituire una buona pista ecumenica. L'orto-dossia non andrebbe più disgiunta dall' 'orto-patia'. Anzitutto, il «retto sentire» si radica su una espressività di largo respiro, che non si lascia estenuare da significati chiari e definitivi; ciò che appare in esso è un «significante fluttuante» sempre capace di generare senso. Le chiese, più attente all' 'orto-patia', scoprono che la testimonianza della fede non si misura solo sui significati ma sempre anche e indissolubilmente sui significanti, sulla forza espressiva che nasce dal rapporto con Colui in cui si crede.

Un canto di lode, un gioco di spazi, un gesto delle mani confessano la fede nella gioia dell'incontro (con Dio e con gli altri), là dove una disquisizione dottrinale sembra agitarsi tra l'irrigidimento concettuale o il facile irenismo. Non si tratta di sottovalutare la dottrina, ma di portare nell'ecumenismo ciò che è la caratteristica fondamentale della fede cristiana come di ogni esperienza religiosa: la ri-conoscenza prima della conoscenza. Se non vi sono motivi razionali sufficienti per fondare la fede, non vi sono neppure motivi razionali sufficienti per realizzare l'unità delle chiese. Piuttosto, là dove nasce la fede, nasce anche l'ecumenismo: la sorpresa e l'esultanza per un incontro inatteso.

La rivalutazione della sfumatura semantica: l'ambiguità e la sincerità

I significati dei linguaggi non verbali sono generalmente più 'sfumati' rispetto a quelli verbali. Nella comunicazione spaziale, gestuale o musicale non si scorge quella radicale opposizione tra univoco ed equivoco che caratterizza la parola, e che conduce inevitabilmente alle più violente opposizioni ideologiche. La comunicazione non verbale ha una minor precisione ma una più ricca cromatura semantica: in essa la verità non è mai un dire tutto, ma un lasciare intendere molto. Vi è indubbiamente una certa ambiguità, come

¹¹ La letteratura sul linguaggio non verbale e la dimensione emotiva dell'uomo è ormai vasta; una buona sintesi di tale letteratura si può trovare in M. ARGYLE, *Il corpo e il suo linguaggio. Studio sulla comunicazione non verbale*, trad. it., Bologna 1992².

in ogni esperienza profondamente significativa che, in quanto tale, implica sempre una «sospensione» della parola esplicita; ma la nostra stessa vita è nell'ambiguità e a volerla «chiarire» troppo corriamo il rischio di perderla.

Nell'ambito della fede corriamo questo medesimo rischio. L'ambiguità è interna all'esperienza di fede, e non può venire soppressa senza che venga soppressa la stessa fede. Ogni esperienza religiosa, compresa quella cristiana, si alimenta di una «sproporzione» che partorisce linguaggi inevitabilmente equivoci.¹² Vi sono sempre zone d'ombra, grazie alle quali si coglie la stessa luce, la sua direzione e la sua provenienza. La luce della fede è visibile solo nell'ombra che essa produce. Per questo sono quanto mai eloquenti i giochi cromatici di una basilica.

Le chiese che intendono percorrere il cammino ecumenico, dovrebbero pensare più spesso a questi giochi cromatici del tempio. Infatti, se in esso vi è una certa ambiguità (chiaro-scuro), non per questo vi è meno verità. I linguaggi spaziali e gestuali sono più ambigui di quelli verbali ma anche più sinceri, perché meno controllati e controllabili dalla mente umana. È molto più facile mentire con la parola che col gesto. Se l'ecumenismo è la ricerca della verità del mistero divino rivelatosi in Cristo, dovrebbe essere dato sempre più spazio a quei linguaggi che sono, allo stesso tempo, più ambigui e più sinceri: la verità del mistero, infatti, non sta nella chiarezza della descrizione e della definizione, ma nell'indefinibile ricchezza di Dio che abita il cuore dell'uomo sinceramente aperto alla grazia.

La rivalutazione della relazione intersoggettiva: l'esteriorità e l'alterità

Un altro aspetto importante evidenziato dai linguaggi non verbali è costituito dal tipo di «spiritualità» a cui essi favoriscono l'accesso. Se la tradizione cristiana presenta una letteratura sconfinata sulla vita interiore, sul valore fondamentale dell'interiorità, in cui predominano i contenuti della fede, la «non verbalità» del linguaggio umano, con la sua insistenza sulla forma espressiva, suggerisce un'altra pista, che potremmo chiamare spiritualità dell'esteriorità. Il Dio trascendente non è solo colui che «penso» altro da me e che, pure, scorgo nell'intimo del mio essere; Egli è anche colui che percepisco nell'atto del mio esteriorizzarmi corporeo, nel mio uscire verso il mondo che mi circonda.

In questa «estetica» dell'essere, la carne non è solo un'occasione della rivelazione, ma il profilo stesso della trascendenza. Dio non si «svela» al mio pensiero con concetti chiari che lo ridurrebbero alla mia immanenza, ma si «rivela» nella carne come trascendenza irriducibile. L'esteriorità della carne di Cristo è la trascendenza dello spirito di Dio. Al centro di tutto è il connubio tra il corpo e la differenza: il senso della differenza (il significato) è dato nella differenza somatica (il significante). Non si tratta di un ragionamento

¹² Cfr. L. PADOVESE, *Linguaggi della fede e cultura*, in *Ecumenismo e dialogo delle culture*, p. 465.

su tale connubio, dove prevarrebbe ancora il concetto, ma di un sentire; il corpo sente la differenza, io sento la differenza. Se non sono vittima di qualche patologia ('pseudo-patia'), il mio sentire è sentire l'altro, e un essere sentito dall'altro: l'orto-patia' è un'etero-patia'.

Sarebbe un'ingenuità ricondurre tale «intersoggettività» a uno stato di natura. È il linguaggio, natura e cultura insieme, che consente l'intersoggettività, ed è il linguaggio non verbale, o la non verbalità dei linguaggi umani, che mantiene quell'intersoggettività al suo livello più profondo, in cui il senso della differenza (significato) e la differenza del corpo (significante) permangono nella loro unità originaria preriflessiva. Se tutto ciò ha una qualche rilevanza per l'ecumenismo, essa risiede anzitutto nella rivalutazione delle differenze ecclesiali, ponendo le medesime non più sotto i riflettori dell'ortodossia ma anche sotto quelli dell'ortopatia. In altri termini, ciò che è veramente importante per un progetto ecumenico, non è, in primo luogo, la posizione dottrinale delle chiese sorelle, ma il sentirsi sorelle da parte delle chiese: la 'sim-patia' che sconfigge l'anti-patia'.

La simpatia è come il simbolo: unisce le differenze. Quando due fidanzati parlano e scoprono i loro diversi modi di pensare, possono compromettere il fidanzamento, se a sostenerli non è la «simpatia» che scaturisce dalla loro differenza somatica: essere un uomo e una donna. Nessuno vuole negare l'importanza del modo di pensare, e tanto meno la rilevanza delle posizioni teologiche delle diverse chiese. Si vuole soltanto sottolineare che i contrasti tra le persone o tra le comunità non hanno solo una valenza «oggettiva» ma anche una valenza «soggettiva».

Nell'ambito dell'ecumenismo ciò comporta anche la verifica di chi siano realmente i soggetti che si confrontano nel dialogo interecclesiale: coloro che «oggi» si tendono la mano, cattolici protestanti ortodossi ... sono gli stessi di quelli che si sono scomunicati nel «passato», solo se ci si pone da un punto di vista strettamente oggettivo (cattolici loro e cattolici noi, protestanti loro e protestanti noi ...). Dal punto di vista soggettivo, invece, non siamo gli stessi: un cattolico che tende la mano non è lo stesso di colui che la ritrae. E se anche riuscissimo a superare le divergenze dottrinali, non per questo avremmo già superato le secolari divisioni tra i cristiani. Sappiamo bene come l'ottimismo di molti teologi non è confortato dalle relazioni tra gli appartenenti alle diverse confessioni cristiane.¹³

Quella dell'ecumenismo è una questione di casa più che una questione di scuola. E i linguaggi della casa sono molto meno «verbali» dei linguaggi scolastici; spesso sono meno espliciti, ma più efficaci. A tal proposito, è bene osservare che il linguaggio religioso, secondo le ricerche fenomenologiche e antropologiche, si distingue dagli altri linguaggi umani, proprio per una efficacia che non dipende affatto dalla chiarezza esplicita. L'incontro tra le chiese, è, anzitutto, un incontro fondato sulla «fede», un incontro «religioso», nel senso che si misura sull'esperienza-rivelazione di Dio più che sulle

¹³ Cfr. L. SARTORI, *Chiesa e giustificazione*, in «Protestantesimo», 51 (1996), p. 134.

buone intenzioni degli uomini. Credo, quindi, sia opportuno segnalare alcune caratteristiche dell'esperienza religiosa che, soprattutto nell'azione rituale, è così ricco di linguaggi non verbali.

2. LA COMUNICAZIONE INFINITA

La fatica dell'uomo di comprendere la realtà e il senso della sua stessa esistenza, quella fatica che ha spesso preso il nome di 'ermeneutica', non è disgiungibile dalle strutture di linguaggio che fin dall'inizio ogni individuo riceve dalla società, e che gli forniscono le condizioni di ogni possibile interpretazione. La comunicazione in cui quelle strutture sono depositate e grazie a cui sono trasmesse, è, quindi, strettamente congiunta all'interpretazione del mondo. Da tale consapevolezza, soprattutto a partire dagli anni Settanta, sono state sviluppate alcune tesi interessanti, come quelle proposte da K.O. Apel.

Il tentativo di dare senso alla realtà è coestensivo ai rapporti sociali, intersoggettivi e convenzionali, in cui si elabora il con-senso. Apel sottolinea che il consenso non sta a indicare la decisione del singolo di sottoporsi alla convenzione sociale, ma «il lavoro di 'accordo' intersoggettivo che è all'opera in ogni uso linguistico interpretativo».¹⁴ I termini in gioco sono la 'comunicazione' e la 'comunità'; più precisamente la 'comunicazione intersoggettiva' intesa come mediazione in atto della 'comunità dell'interpretazione'. La riflessione classica sull'ermeneutica, quella di Heidegger e Gadamer, ha però evidenziato chiaramente che il soggetto dell'interpretazione, qualunque esso sia, singolo o comunitario, è storico, ossia è parte dell'interpretazione stessa nella sua evoluzione illimitata. L'osmosi tra consenso ed evoluzione storica, in cui il senso è sempre sottoposto e nuove interpretazioni, ha il suo luogo ideale nell'«illimitata comunità della comunicazione»,¹⁵ ossia in ciò che per definizione include tutti i possibili partecipanti alla comunità e alla comunicazione, qualunque sia la loro posizione spaziale e temporale.

In tale prospettiva si rafforza l'idea che il consenso è tutt'altro che l'acritica accettazione di una convenzione, ma la collaborazione tra tutti i possibili portatori di senso, la relazione intersoggettiva tra diversi sensi. Inoltre, se si allarga lo sguardo oltre i limiti del linguaggio verbale, verso quelle forme espressive che aprono a spazi inediti per la parola, l'illimitatezza della comunicazione appare ancora più evidente. La 'verità' non è dire l'oggetto, ma ascoltare le molteplici voci che lo dicono; tanto più se l'«oggetto» è in-finito. Credo che proprio l'«oggetto» teologico sia il più corretto corrispettivo dell'illimitata comunità della comunicazione; non solo

¹⁴ K.O. APEL, *Comunità e comunicazione*, trad. it., Torino 1977, p. 151.

¹⁵ Facendo ricorso alla semiotica di Peirce, si dovrebbe parlare, più precisamente, «della 'comunità dell'interpretazione d'un'illimitata comunità dell'interazione'»; *ibidem*, p. 162.

perché esso è infinito, ma anche perché viene a noi come rivelazione e non come scoperta.

L'errore più grossolano, a questo punto, sarebbe di confondere l'illimitatezza con la indeterminatezza. Dio stesso viene da noi riconosciuto come infinito, illimitato, ma non indeterminato. Allo stesso modo le chiese che confessano Dio in Gesù Cristo, sono l'illimitata comunità della comunicazione, non una comunità indeterminata. Ogni chiesa è ben determinata; eppure nessuna chiesa è limitabile entro una de-finizione. Ciò che impedisce di cadere dall'illimitato all'indeterminato è la consapevolezza che l'infinito e l'illimitato si «giocano» nelle «regole» grazie alle quali i credenti possono testimoniare reciprocamente quell'infinito e quell'illimitato, possono confessare Dio.

Sarei tentato di parlare di regole del gioco religioso, i cui linguaggi sono quelli dei miti e dei riti, e a cui è richiesto di dire Dio, ossia di «dire l'indicibile»: proprio l'indicibilità di Dio suppone il rigore della loro formulazione, al fine di evitare l'«abbassamento» di Dio a un oggetto qualunque dei linguaggi più comuni del conversare umano. Da tale attenzione all'esperienza e ai linguaggi religiosi, l'ecumenismo, a mio avviso, può trarre il vantaggio¹⁶ di meglio coniugare l'ermeneutica infinita a cui apre il Mistero cristiano con la determinatezza della fede obbediente a quel Mistero. Un connubio come questo, che sembra avvicinarsi pericolosamente alla contraddizione, può consumarsi solo nella «casa di Dio», ed esprimersi nei linguaggi del simbolo e del rito.

La casa di Dio

L'ecumenismo richiama la nozione di casa, di «spazio abitabile». Non ci si può nascondere, però, che la casa in questione si distingue da quelle che abitano quotidianamente gli uomini; essa ha la peculiarità di «fare spazio» all'«incontenibile» mistero di Dio, intorno al quale le chiese cristiane intendono riunirsi. Si tratta di un «luogo» che non può «contenere», ma solo accennare, rimandare, «simboleggiare» ciò per cui esiste; un luogo che, dal punto di vista del «contenuto», è solo un'«u-topia», un non-luogo, ma che, dal punto di vista della «forma», è un'«etero-topia», un luogo-altro, uno spazio diverso come l'icona o l'affresco rispetto alle pareti di un ufficio o di un condominio.

L'ecumenismo che si muove all'insegna del mistero divino, non è un contenitore delle chiese fondato sui contenuti comuni alle diverse confessioni, ma quasi un'icona che simboleggia la loro missione di testimoniare il mistero di salvezza che Dio ha disposto per tutti gli uomini, per tutte le culture e le nazioni, le civiltà e le epoche storiche. Esso risponde alla schizofrenia ecclesiale con una terapia che non si avvale delle buone intenzioni dei cri-

¹⁶ Oltre a quello di entrare in dialogo con le diverse religioni non cristiane, cfr. P. KNITTER, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, trad. it., Brescia 1991.

stiani di riunirsi in un unico luogo; sarebbe come curare l'angoscia esortando chi ne è affetto ad avere più ottimismo nei confronti dell'esistenza. Occorre, invece, sondare i sogni che conservano la memoria dei primi anni di vita, per riconsiderare il presente in modo rinnovato; occorre lasciarsi provocare da quelle parole e azioni che, nel mito e nel rito, sono memoria delle origini e promessa del compimento.

Trattando del rapporto tra 'sogno' e 'mito', Drewermann scrive:

«Come il sogno, riandando ai primissimi tempi, vorrebbe introdurre un rinnovamento o un completamento dell'esperienza attuale, anche il mito non fa che rivisitare eventi (primordiali) dell'umanità o del proprio popolo, per provare, richiamando alla mente il passato, la sua forza rinnovatrice e la sua eterna presenza. Lo strumento per effettuare questa attualizzazione è, come nel sogno, la rappresentazione simbolica, che però ora si presenta come sogno attualizzato, drammatizzazione, come rito».¹⁷

Il simbolo e il rito, anzi il simbolo nel rito e come rito può rappresentare un punto nodale dell'ecumenismo.

L'azione simbolico-rituale e i suoi linguaggi

I motivi che mi spingono a riconoscere nell'azione simbolico-rituale un elemento decisivo dell'ecumenismo dipendono dal bisogno di trovare un luogo di sintesi tra 'simbolo', 'azione', 'linguaggi' e 'esperienza religiosa'.

Non costituisce certo una difficoltà affermare che la fede può essere espressa solo simbolicamente. Oggi, probabilmente, non costituisce un grosso problema neppure quell'atteggiamento che tende a spostare l'ecumenismo dal piano del pensiero a quello della prassi e dell'azione. Riterrei, però, piuttosto discutibile ridurre il simbolico a un modo più elastico di pensare e di parlare, e l'azione a prassi morale. Non sono pochi, oggi, gli uomini che nella comunità cristiana cercano un'esperienza religiosa che non sta più entro i limiti né del dogma né della morale; un'esperienza religiosa che si colloca in una sintesi originaria di pensiero e di azione. Non più un'azione (morale) che deriva dal mistero creduto, o un pensiero che elabora intellettualmente il mistero creduto, ma un'azione simbolica che si istituisce come esperienza religiosa del mistero. In quest'ambito troviamo il rito: azione simbolico-religiosa.

La relazione tra i linguaggi non verbali e il comportamento simbolico-rituale è una delle più evidenti nell'ambito dell'esperienza religiosa: il canto, la musica, il gesto, l'intonazione della voce, lo sguardo, la posizione del corpo sono tendenzialmente più simboliche del linguaggio verbale, e costituiscono, con quest'ultimo, quella complessa rete semiotica che è il rito. A sua volta, il contesto rituale esercita un notevole influsso sui diversi linguaggi che lo costituiscono, disponendoli su alcune direttrici che aprono all'esperienza religiosa. Potremmo condensare tali direttrici nella soglia, nel segreto, nel silenzio.

¹⁷ E. DREWERMANN, *Psicologia del profondo*, 1, p. 93.

La soglia. Occorrerebbe, anzitutto, recuperare l'esperienza cristiana come 'soglia'. Una nozione tutt'altro che estranea all'antropologia dei riti religiosi¹⁸ e alla stessa liturgia cristiana.¹⁹ È sufficiente osservare i luoghi di culto e riflettere sulla reale consistenza del loro spazio. Di un luogo abitato dall'uomo si dice spesso che è «occupato», ossia è stato preso in possesso da qualcuno. Nell'atto di occupare c'è un'inevitabile dimensione violenta, particolarmente evidente nell'occupazione nemica o nel possesso indiscriminato dell'ambiente naturale. Il credente che entra nel tempio si trova improvvisamente in un'altra situazione; le cose che vi trova, i gesti che vi compie e la stessa architettura che vi scorge lo rinviano a una realtà inattuabile che contraddice ogni nozione di possesso produttivo. Nel luogo sacro l'uomo è «disoccupato» secondo molteplici risvolti che può assumere il termine: non può occupare, non può produrre, non può comprendere pienamente. Egli è in un luogo senza entrarvi veramente: rimane drammaticamente sulla soglia di ciò che non può toccare.

I linguaggi spazio-metaforici delle chiese-edificio, a mio avviso, indicano lo stile più autentico della testimonianza a cui sono chiamate le chiese-comunità. Lo stile della soglia, che appartiene alla logica dell'iniziazione con cui un uomo diventa cristiano. Se il tempio è lo spazio della soglia, l'iniziazione è il gesto della soglia, che per un verso viene varcata (battesimo, confermazione), ma per un altro rimane una costante dell'esistenza cristiana (eucaristia). Nessuno possiede il luogo sacro, nessuno può occupare definitivamente la verità che vi si cela. Senza questa coscienza non vi è autentica testimonianza cristiana, né fedeltà alla missione che Dio ha affidato alle chiese. Quella testimonianza e questa missione non consistono nell'onnipresenza delle chiese, ma nella disposizione di spazi e di gesti in cui l'uomo possa disoccuparsi del cibo quotidiano, o del domani.

Da questo punto di vista, l'ecumenismo più ancora che sulla metafora della casa dovrebbe assumere la metafora della soglia, in modo che l'unità delle chiese non si identifichi con la pretesa babelica dell'uniformità linguistica, ma col rispetto sia dell'inviolabilità dell'altro sia del mistero divino. L'iniziazione cristiana, oltre che per i suoi contenuti teologico-liturgici,²⁰ può fornire indicazioni preziose per la sua stessa struttura antropologico-rituale. Si pensi, esemplarmente, al simbolo di fede. Esso non viene semplicemente insegnato, ma donato e restituito (*traditio* e *redditio symboli*): il Credo non è, in primo luogo, il contenuto della fede cristiana, ma la relazione intersoggettiva dei cristiani, lo spazio e il gesto di uno scambio, che non può esistere senza l'inviolabile soglia dell'altro.

¹⁸ Si pensi alle nozioni di «passaggio» e di «liminalità», che, pur con diverse sottolineature, appartengono al medesimo campo semantico della «soglia»; cfr. A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, trad. it., Torino 1981; V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, trad. it., Brescia 1972.

¹⁹ Cfr. A.N. TERRIN (ed), *Liturgia, soglia dell'esperienza di Dio?*, Padova 1982.

²⁰ Cfr. D. BOROBIO, *Iniciación cristiana en perspectiva ecuménica*, in «Phase», 213 (1996), pp. 197-231.

Il segreto. L'esperienza della soglia è strettamente legata al tema del 'segreto'. All'origine sta quell'inafferrabilità del Mistero che implica la dimensione dell'arcano in ogni testimonianza della fede.²¹ Se vogliamo rivisitare questa dimensione alla luce dei linguaggi non verbali e del contesto rituale, l'inafferrabilità del Mistero assume la forma del 'segreto'.

Secondo la disciplina dell'arcano l'«annuncio della fede» implica la consapevolezza che non si può dire tutto e a tutti il Mistero rivelato e creduto. Al fondo di tale atteggiamento, secondo una legittima interpretazione, si può scorgere un duplice rispetto, verso Dio e verso gli uomini: verso Dio, perché si mantiene la riserva verso il suo santo nome, verso gli uomini perché non si impone loro un personaggio sempre pronto a ingerirsi prepotentemente nelle questioni della vita quotidiana, promettendo o minacciando premi e castighi.

Secondo la prospettiva del segreto la «celebrazione della fede» implica la consapevolezza che non si può mostrare tutto il Mistero adorato e lodato. Ciò che viene escluso, nel primo caso è l'«esaustività» della parola, mentre nel secondo caso è la «pubblicità» del rito. Il Mistero cristiano non sta di fronte al credente come un oggetto esponibile con la parola; nessun missionario può convincere con la parola, perché il Mistero non si di-mostra ragionando ma lo si crede partecipando del suo spirito. Si crede al Mistero divino solo all'interno dello stesso Mistero. Qualcosa di simile avviene per la liturgia. Se non si può dimostrare il Mistero ragionando, non lo si può neppure mostrare celebrando. Il Mistero cristiano non sta di fronte al celebrante come uno spettacolo esponibile con un dramma teatrale. Si celebra il Mistero stando nel rito e non guardandolo dall'esterno. Qui lo spettatore è l'opposto del credente e del celebrante.²²

La fede vissuta nella celebrazione, nei linguaggi non verbali organizzati dal contesto rituale, gioca con un corpo vestito di pudore. I linguaggi non verbali, infatti, impegnano il corpo e le sue funzioni molto più di quanto faccia la parola; ma, contemporaneamente, grazie al contesto rituale non lo espongono allo sfruttamento indiscriminato, mantenendolo discretamente nascosto nel Mistero celebrato. Nel rito, il corpo e il Mistero condividono la stessa sorte, in modo che uno possa veramente farsi simbolo dell'Altro. Ma questa è anche la sorte delle chiese cristiane: corpo che annuncia e mistero inattingibile, nel contesto di un atteggiamento profondamente discreto. È nell'arcano della fede e nel segreto del rito, che le chiese scoprono la propria missione e il luogo verace del reciproco incontro. Non credo che la spettacolarità (scandalosa) della separazione possa venire sanata dalla spettacolarità dell'incontro tra le chiese; credo, piuttosto, che il passaggio dall'esibizione spettacolare all'umiltà della discrezione possa maturare veramente l'incontro e la condivisione.

²¹ Si pensi, oltre all'antica prassi liturgica della chiesa, alla suggestiva interpretazione di K. Bonhoeffer, cfr. E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo cristiano contemporaneo. Una biografia*, trad. it., Brescia 1975, pp. 950-954.

²² Cfr. G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Padova 1996, pp. 94-98.

Il silenzio. Per il buddismo, afferma Panikkar, «la più nobile delle virtù è il silenzio»,²³ e, in modo più esteso, von Balthasar osserva che «in tutte le religioni vi è un fastidio delle parole e una fascinazione del silenzio».²⁴ Riempire il mondo di parole non vuol dire riempirlo di senso; spesso è solo una distrazione dalla ricerca di senso, quasi un sottrarsi alla pazienza dell'ascolto. Indubbiamente le «scoperte» della scienza esigono la parola; ma le religioni e, in particolare, il cristianesimo, non hanno verità scoperte, verità raggiunte con la fatica dell'indagine e quindi nude di fronte all'intelletto umano. Ciò che esse propongono, invece, è anzitutto una verità donata, ascoltata più che detta; soprattutto una verità che rimane pur sempre «coperta» di fronte alla ragione, anche se non contro la ragione, e «silenziosa» di fronte alla parola, anche se non contro la parola.

Non si tratta di opporre il silenzio alla parola, ma di approfondire la loro relazione reciproca, in ordine al cammino ecumenico del cristianesimo. C'è anzitutto un valore pragmatico del silenzio: un dialogo è tanto più fecondo se, al momento giusto, le parole vengono accompagnate da una pausa silenziosa.²⁵ Inoltre c'è un uso silenzioso delle parole, quando queste, proprio come nel caso del rito, non dipendono esclusivamente da chi le pronuncia ma vengono molto prima e da molto più lontano. Il lettore che, durante la liturgia, proclama un testo biblico, non dice la propria parola ma la Parola di Dio: egli è quasi costretto al silenzio, per lasciare parlare Dio. E ciò avviene per diverse parti del rito: «Ogni officiante – scrive van der Leeuw – l'ha sperimentato; nel pronunciare le parole di quei testi, egli stesso deve tacere»;²⁶ egli stesso è un ascoltatore, come gli altri partecipanti al rito.

Negli atti più profondamente religiosi, la comunicazione tra i credenti non ammette un «mittente» che non sia anche il «destinatario» del messaggio, non solo perché egli ascolta ciò che dice, ma perché dice la parola di un altro, così come compie i gesti e le azioni di un altro. Se vi sono gesti o parole autorevoli, queste non appartengono a nessuno dei fedeli: la prepotenza del mittente, che osserviamo in tante forme di comunicazione, contraddice la stessa natura del rito, in cui il vero Autore scompare oltre i limiti del tempo controllabile dagli attuali celebranti. A questo motivo religioso si deve aggiungere la stessa struttura linguistica del rito, che pone in atto una complessa rete di canali comunicativi. È quasi impossibile districarsi in questa rete con i modelli lineari più consueti: ogni canale, anzi ogni linguaggio (gestuale, verbale, iconico, spaziale...) assume una funzione metacomunicativa rispetto all'altro.

Si pensi all'intreccio che si realizza nella celebrazione eucaristica tra l'atto di consumare un pasto, le parole della Cena del Signore, il rimando

²³ L'affermazione è di Candrakirti, discepolo dell'Illuminato, in R. PANIKKAR, *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, trad. it., Roma 1985, p. 285.

²⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Verbum caro. Saggi teologici I*, trad. it., Brescia 1968, p. 141.

²⁵ Cfr. J. GREISH, *L'énonciation philosophique et l'énonciation théologique de Dieu*, in «Recherches de science religieuse», 67 (1979), p. 553.

²⁶ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, trad. it., Torino 1975, p. 337.

alla morte e risurrezione di Cristo. Su qualunque punto ci si fermi, si perde il senso, che viene salvaguardato solo dall'integrale percorso rituale: ogni punto, in sé, è silenzio; solo l'insieme parla. A mio avviso, qui si può scorgere una meravigliosa immagine delle chiese sorelle, sempre meno preoccupate di chiacchierare i litigi umani e sempre più protese ad ascoltare la voce dell'universo.