

Parole, segni, simboli nella cultura di oggi

MARCELLO FARINA

L'intento che guida questa ricerca non è direttamente legato ad un intervento pratico nell'ambito della liturgia, così da sollecitare, qua e là, interventi che permettano di salvarla dalla "crisi mortale" che sembra coglierla nel nostro tempo. Esso vuol essere, invece, una sollecitazione a prender atto di alcuni aspetti della cultura cosiddetta postmoderna, che faccia comprendere come proprio gli strumenti che anche la liturgia usa per trasmettere il mistero, cioè le parole, i segni, i simboli, vadano ripensati e ripresentati, tenendo conto che, per un verso, essi si sono svuotati del loro significato corrente, tradizionale, e quindi non indicano più quella realtà che finora veniva evocata con tanta sicurezza, e, per un altro verso, essi richiedono con insistenza una "nuova pienezza", cioè un nuovo uso, un nuovo significato, una nuova capacità di evocazione e di invocazione. Tale intento viene qui sviluppato in quattro punti, che toccano altrettanti aspetti significativi della atmosfera culturale in cui siamo immersi:

- che cos'è "esperienza" oggi;
- la dimensione 'simbolica' del linguaggio;
- un linguaggio per l'"esperienza religiosa";
- osservazioni conclusive¹.

¹ In questa ricerca sono stati consultati con profitto e utilizzati ampiamente i numeri 1, 4 e 6/1994 della rivista "Note di pastorale giovanile", che ha dedicato attenzione e sensibilità al tema della liturgia; e il numero di maggio-giugno 1994 della rivista "Servitium", intitolato *Celebrare*. A questi testi devo molti spunti e osservazioni riportate nella riflessione proposta.

Che cos'è "esperienza" oggi?

Ci sembra importante iniziare il nostro itinerario che vuol condurci ad esplorare le parole, i segni e i simboli che ci aiutino a far festa, con un'indagine sul significato contemporaneo di *esperienza*. Ci sono alcuni tratti fondamentali che meritano la nostra attenzione.

a. Il primo di questi tratti è il *primato della soggettività rispetto all'oggettività*, sia essa naturale (il mondo e le sue leggi), istituzionale (la società e le sue norme) o teorica (sistemi ideologici filosofici o religiosi).

Prima del Concilio Vaticano II i trattati che, nei seminari e nelle università ecclesiastiche, dispiegavano il senso del *credo* cristiano (creazione, cristologia, ecclesiologia...) erano costruiti con grande rigore sistematico e razionale, ma nonostante questo e anzi, proprio a causa di questo, non riuscivano a "parlare al cuore" delle persone che vi si accostavano per chiedere ad essi ragioni al loro vivere, soffrire, gioire. Parlare di "esperienza" nell'ambito della liturgia, ad esempio, significa affermare la centralità del soggetto umano, porsi in ascolto dei suoi vissuti, delle sue testimonianze e delle sue istanze, esprimere il "divino", il "mistero" in forme aperte, mai definitive.

b. Il secondo tratto, ulteriore precisazione del precedente, è il recupero del *pre-razionale* (prelogico, presistematico) della soggettività rispetto alla sua dimensione razionale. "Pre"-razionale appunto, non nel senso di irrazionale o di un "meno" di razionalità, bensì come una *nuova e più radicale razionalità*, anteriore e a fondamento di ogni altra razionalità, sia quella teoretico-sistematica, sia quella scientifico-tecnologica. Tutta la filosofia di questo secolo è stata ed è la messa in discussione del sapere filosofico e scientifico che, illusoriamente, si è voluto solo figlio dell'"io penso" cartesiano, per scoprire ed indagare, alle sue spalle, l'indefinibile ed inesauribile mondo del vissuto, sulle cui profondità, a sua stessa insaputa, si alimenta. (Si pensi alla *fenomenologia* e all'*ermeneutica* contemporanee!)

c. Il terzo tratto riguarda il *cambiamento radicale* che si opera nel soggetto umano. Il termine 'esperienza' non rimanda solo a qualcosa di profondamente soggettivo, nel senso che parte dall'io e si scrive nelle sue profondità, ma a qualcosa che, soprattutto, lo "tocca", lo "colpisce" e lo "ferisce" (è questo il significato di affettività, dell'essere "affetti", "colpiti") mettendolo in discussione e aprendogli nuove possibilità. In effetti, quando si parla di esperienza in senso forte ci si riferisce soprattutto alla messa in scacco dell'io come razionalità e come volontà progettuale e, quindi, come emergenza di una dimensione nuova dove l'io, da io di potere-progetto, si scopre passività, recettività, accoglienza, ospitalità di fronte a qualche cosa che lo mette in crisi, lo "inquieta".

Ogni esperienza è sempre denuncia del potere dell'io e annuncio di uno spazio dove l'io da padrone si scopre ospite, nel senso di ospitato. Ogni esperienza apre lo spazio dell'alterità, dove l'io scopre l'illusione della sua autonomia, per percepirsi oltre e altro da come era prima. Da questo punto di vista la definizione più pertinente di esperienza resta quella di Heidegger:

Fare esperienza di qualcosa - si tratti di una cosa, di un uomo, di un Dio - significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sorraggiunge, ci sconvolge e ci trasforma. Parlando di "fare" [esperienza] non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa e per opera nostra, a mettere in atto l'esperienza: "fare" significa provare, soffrire, accogliere ciò che ci tocca, adeguandoci ad esso².

d. Il quarto tratto dell'esperienza umana è la *dimensione di conoscenza che essa istituisce*. Fare esperienza di una cosa - ad esempio, della sofferenza, dell'amore ecc. - è instaurare con essa una forma di conoscenza altra dalle altre: non più il "sapere" filosofico-scientifico ma il "sàpere", nel senso etimologico del *sapere*.

La differenza profonda tra i due saperi è che il primo attinge il suo oggetto solo indirettamente, e che di fronte ad esso il soggetto esercita la sua sovranità di "comprensione" nel senso della mano che "prende" o "afferra"; mentre il secondo, lungi dal "prendere" l'oggetto, se ne fa passività e ricettività, accogliendolo e lasciandolo essere nella sua immediatezza. Si tratta di un sapere che, per così dire, ha il carattere di una rivelazione, dello svelamento di una dimensione del reale non accessibile attraverso il sapere razionale. (Si ricordi, ad esempio, come molti fenomenologi esistenzialisti abbiano richiamato l'attenzione sul carattere rivelatore di alcune esperienze emotive: pensiamo all'*angoscia* di Heidegger, alla *nausea* di Sartre, alla *speranza* di Marcel).

L'esperienza, allora, rivela il suo carattere profondamente soggettivo, unico e singolare, irripetibile e personale, che dischiude al soggetto un nuovo orizzonte e ne modifica l'identità precedente.

Nello stesso tempo però nessuna esperienza si compie al di fuori di una *determinata tradizione* (è l'elemento oggettivo sempre presente), con cui si ingaggia un rapporto "mobile", e al di fuori di un *determinato linguaggio*, con cui esprimersi e dirsi, non solo al cospetto degli altri, ma, prima ancora, davanti al

² M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 127.

proprio stesso io. L'esperienza, infatti, diventa comprensibile al soggetto stesso che la vive solo nel momento in cui la immette nell'ordine del linguaggio e del confronto con la tradizione e la cultura entro cui e di cui vive.

La dimensione simbolica del linguaggio: parole, segni, simboli

Parole, segni, simboli, cioè il linguaggio (o almeno alcuni degli elementi più significativi di esso) sono chiamati a tradurre un'esperienza che, come si è visto, si presenta profondamente soggettiva. Anche nell'ambito della liturgia (dell'azione esprimente la fede della comunità) l'individuo o la comunità dicono *parole*, indicano *segni*, offrono *simboli* tesi a svelare il mistero di Dio per l'uomo e a sostenere la decisione dell'uomo per Dio, in maniera del tutto "umana". Le parole pronunciate, i segni indicati, i simboli offerti non sono in assoluto l'evento di Dio che si piega verso l'uomo; essi sono sempre, invece, una realtà che tenta di rendere presente qualcosa che resta 'misterioso', insondabile e inverificabile.

Tutto ciò indica una richiesta di fondo: quella di avere un linguaggio che non parli tanto di Dio, quanto di celebrarne la presenza, per parlare dell'uomo. È, infatti, la vita dell'uomo ad essere messa in gioco, non la vita di Dio!

Tale è il linguaggio simbolico, che diventa così la forma più "intensa" della comunicazione, capace di assorbire in sé parole e segni, che proprio dal simbolo vengono esaltati e resi "evocativi". Potremmo dire che il simbolo è la "parola di tutte le cose".

Il simbolo possiede una duplice capacità o funzione: è rivelatore e operativo:

- *Rivela*: ci fa percepire quello che sta al di là, la realtà che incontriamo tramite il simbolo stesso, stabilendo un contatto con essa.

- *Opera*: il simbolo non è solo un aiuto per leggere nella realtà, ma influisce in noi, in vario modo, per renderla presente e metterci in comunicazione con essa. Questo si verifica massimamente nei sacramenti.

Il simbolo separa e congiunge, comprende le due idee di separazione e di riunione; evoca un congiungimento tra ciò che è diviso e si può riunire. Può essere paragonato ad un cristallo che ha mille facce.

È vivente.

La percezione del simbolo esclude l'atteggiamento di semplice spettatore, esige una partecipazione d'attore. La proprietà del simbolo è di rimanere definitivamente soggettivo: ciascuno vi vede ciò che la sua personalità gli permette di percepire.

Potremmo dire che nei simboli l'uomo non conosce la realtà, ma la sente,

la gusta, ne prova paura o piacere:

- nel simbolo *l'indifferenza è impossibile*, perché ogni cosa viene colta e gustata nella sua originaria e irripetibile differenza (contro la 'monotonia' di tante celebrazioni, sempre identiche a sé; per andare in chiesa occorrerebbe ripetere lo stesso stato d'animo, la stessa "neutralità", stando a come il rito viene celebrato!);

- nel simbolo *le realtà del mondo diventano 'eventi'*, cioè esseri che narrano la loro vita, in cui troviamo le radici della nostra esistenza (contro la *a-storicità* di tante celebrazioni, senza tempo; per andare in chiesa occorrerebbe scordarsi di essere abitanti della fine del secolo XX e collocarsi in un contesto di "neutralità temporale");

- nel simbolo *le cose e gli eventi non sono costretti ad una presenza includibile*, perché esso li libera dalla sudditanza ai nostri processi concettuali, consentendo loro di mostrarsi in una mirabile varietà di aspetti (contro l'*uniformità* comunicativa, che appiattisce e semplifica il messaggio; per andare in chiesa occorrerebbe sintonizzarsi su un'unica lunghezza d'onda, che è quella che qui chiamerei di un certo "razionalismo biblico-teologico", per il quale i testi della liturgia servono da principi, da cui si deduce rigorosamente sia la verità, sia, soprattutto, il comportamento morale!).

Il grande ruolo che svolge il linguaggio simbolico sta, in fondo, nell'esprimere, in svariati modi, l'esperienza della solidarietà tra colui che lo percepisce e lo usa con sé stesso, con gli altri uomini, con il mondo e, per il credente, con Dio stesso.

- Colui che percepisce e usa il simbolo scopre, nei confronti di sé stesso, che la sua coscienza non gli dice tutto di sé e lascia nascoste molte cose. In fondo, freudianamente, egli scopre lo spessore della sua coscienza, mai traducibile definitivamente in prodotti-concetti chiari e distinti. *Si potrebbe dire che il simbolo permette alla coscienza di sognare.*

- Colui che percepisce e usa il simbolo scopre, nei confronti degli altri, che essi non sono la banale ripetizione del mio io. "L'altro" è il "volto", che nella sua differenza mi rivela che cosa significa possedere un volto e quindi lo spessore di un rapporto, mai traducibile definitivamente in scambi scontati e uniformi. *Si potrebbe dire che il simbolo permette alla coscienza di amare.*

- Colui che percepisce e usa il simbolo scopre, nei confronti del mondo, che esso non si riduce ad un insieme di cose e di fatti verificabili e utilizzabili sempre allo stesso modo. Il "mondo" si presenta come il luogo dell'immaginario, lì dove le piante, gli animali, le montagne raccontano la loro vita, scoprendo per l'uomo stesso spazi infiniti e mondi nuovi. *Si potrebbe dire che il simbolo permette alla coscienza di fantasticare.*

- Infine, colui che percepisce e usa il simbolo nei confronti di Dio scopre che egli non si riduce al punto più alto dell'universo, alla causa prima, che spiega la realtà, o al padrone, cui tutto è sottomesso. Dio si presenta, simultaneamente, come sogno, amore, fantasia (cioè la somma di tutte le esperienze "mondane") ed, insieme, come tentativo di oltrepassamento, di ulteriorità, che esprime la ricchezza e lo spessore di qualsiasi anelito legato alla finitezza e alla morte. *Si potrebbe dire che il simbolo permette alla coscienza di trascendersi.*

Un linguaggio per l'esperienza religiosa (per la festa!)

La fede e, quindi, la sua manifestazione rituale, la liturgia, non può non fare i conti con l'esperienza da una parte e con il linguaggio dall'altra. L'esperienza, come abbiamo visto, è a contatto con la trascendenza: intraprende una pista disusata; tende a evocare con la parola (il simbolo, soprattutto) il presagio della trascendenza. L'uomo, infatti, si interroga, risvegliato da imprevedibili provocazioni, dietro cui, in definitiva, egli porta l'interrogativo su sé stesso, sulla propria vita. L'esistenza non è affermata in una lucida intuizione intellettuale; è percepita in uno spessore indefinito che ha ramificazioni inesplorate.

La domanda che l'uomo, oggi, si pone non è tanto "esisto?", ma "chi sono?", ed è sotto lo stimolo di questo interrogativo che nasce un nuovo linguaggio religioso come orizzonte del processo di consapevolezza esistenziale che vuole essere segnato dalla libertà.

Si tratta di ricomporre il quadro di un'esperienza singolarissima che non s'accontenta di affermare Dio e il rapporto che l'esistenza instaura con lui, ma che è sollecitata ad accoglierne la presenza e maturare la risonanza. In questo contesto:

- *La prima condizione del linguaggio religioso è l'opzione per la trascendenza, come misteriosa presenza su cui il progetto dell'uomo può dispiegarsi in una vitalità che attinge a risorse inesauribili. L'uomo può sentirsi "spaesato" in questa immensa dimora che lo accoglie; ma può anche sentirsi ospitato in una casa fatta sulla sua misura e che tuttavia non è opera delle sue mani.*

- *La seconda condizione del linguaggio religioso è un rapporto nuovo con il mondo, che viene abitato come in attesa di un incontro, della scoperta di una presenza arcana. L'uomo religioso non evade dal mondo: vi si sente immerso; può stupirsi e contemplare; il mondo diventa il luogo del presagio e dell'atte-*

sa. Per l'uomo religioso la realtà materiale non è solo terreno ambito di conquista: è spazio sollecitante l'incontro.

- *La terza condizione del linguaggio religioso è, allora, la scoperta dell'Altro, cioè il suo carattere dialogico. Quando l'uomo, oltre alla percezione conturbante con il mistero, avverte la vocazione all'intimità con il Tu, egli cambia radicalmente il senso che egli dà al proprio atteggiamento: dalla ammirazione passa alla trepidazione: l'incontro a tu per tu con l'Altro diventa celebrazione e preghiera. Il linguaggio di esse esplora il gioco sottile e imprevedibile che è proprio di ogni intimità interpersonale. È la presenza, direbbe Levinas, che suscita la parola (che è sempre nuova e diversa!), così che si potrebbe concludere che la ricerca religiosa è fatto ottuso e generico, finché fa riferimento ad una mera trascendenza indefinita ed evanescente, ma si colora di intensità appena la trascendenza assume carattere personale e nella proporzione in cui la presenza del Tu si fa dialogante e risolutiva. È, infatti, in gioco la sincerità e l'intensità dell'incontro.*

Osservazioni conclusive

a. C'è stato e continua a permanere, soprattutto nel mondo cattolico, il pregiudizio che *secolarizzazione sia sinonimo di dissacrazione*. La crisi, invece, non è del religioso, ma del cristianesimo che, nel suo atteggiamento più profondo, non ha saputo "adattarsi" alla nuova cultura del frammento, dell'esperienza soggettiva, del "simbolo". Il cattolicesimo è ancora quello dell'epoca moderna, dal punto di vista culturale. Trovandosi a dover fare fronte al razionalismo (al metodo scientifico, si potrebbe dire), esso, a suo tempo, vi ha contrapposto il proprio apparato di principi, di dogmi, di formule "chiare e distinte" e, conseguentemente, di riti costruiti per trasmettere dottrina e non atteggiamenti esistenziali. Su questo terreno la Chiesa ha perso credibilità ed è continuamente provocata sulla sua identità religiosa dall'ingresso di nuove religioni o di nuovi movimenti nel nostro contesto culturale.

Ne è derivata una certa superficialità, che ha fatto sottovalutare il fenomeno della disaffezione dei fedeli alla vita della Chiesa. Si è affrontato il problema della scristianizzazione su versanti più etici che specificatamente religiosi.

Quando si fa riferimento al sacro sembra che la Chiesa abbia a che fare con un'assenza che deve essere riempita da qualcosa d'altro. In questo clima ecclesiale, che scommette più sull'etico che sul religioso, si consuma la poten-

zialità della liturgia come luogo dell'esperienza religiosa. (È come se si dicesse: ma sì, facciamo anche riti, cerchiamo anche simboli, ma ciò che vogliamo comunicare è altro, cioè è il principio morale! Riti e simboli vengono automaticamente svuotati dal loro significato primo!).

b. Una Chiesa intenta solo a riproporre i suoi dogmi è inesorabilmente votata alla miseria e allo scacco, in quanto fa coincidere Dio con sé stessa. Il passaggio dal regime delle certezze e della necessità al regime aperto delle possibilità saturabili dalla grazia si attua attraverso il metodico sconcerto operato dal simbolismo liturgico, segno di libertà e di gratuità. Occorre ricordare, anche da credenti, il monito di Jung:

L'uomo, vedete, ha bisogno, disperatamente bisogno di una vita simbolica. Nella nostra vita incontriamo solo cose banali, comuni, razionali o irrazionali... ma non abbiamo una vita simbolica. Dove viviamo simbolicamente? In nessun luogo, se non quando partecipiamo al rituale della vita. Ma chi nella gran massa della gente? Pochissimi. Quasi nessuno, se pensate al rituale della Chiesa protestante. Persino la santa comunione è stata razionalizzata... Solo la vita simbolica può esprimere i bisogni dell'anima... i bisogni che la nostra anima manifesta ogni giorno. E poiché non l'abbiamo, non possiamo mai liberarci di questa diabolica macina. Questa vita spaventosa, opprimente, banale, in cui non siamo che nullità. Nel rituale si è vicini a Dio, persino divini. Pensate al sacerdote della Chiesa cattolica che è partecipe della divinità. Sull'altare egli compie il sacrificio: si offre come vittima sacrificale...³

c. Una Chiesa che celebra sempre allo stesso modo, con gli stessi segni e simboli per 365 giorni all'anno, è certamente destinata al fallimento. La pura ripetitività sembra essere l'atteggiamento che guida l'uomo di Chiesa sia nella presentazione del rito, sia nella cura dell'"esteriorità", legata alla dimensione corporea dell'uomo, cioè ai suoi occhi, al suo naso (!), ai suoi orecchi, alla sua fantasia ecc. Dall'Avvento a Cristo Re in molte chiese non cambia nulla: Pasqua viene celebrata "interiormente" ed "esteriormente" in maniera identica alla XVI domenica tra l'anno. Non si è ancora compreso che, come dice il Concilio Vaticano II, gli elementi "esteriori" non sono *ad solemnitatem*, ma inerenti all'efficacia stessa del sacramento.

d. Infine, *last but not least*, soprattutto nell'azione liturgica, la Chiesa de-

ve prendere atto della "assoluta" problematicità del linguaggio, oggi. Occorre restituire "storia" alle parole e ai gesti umani, cioè *riconoscere il carattere simbolico, come si diceva sopra, delle "parole"*. Le parole sono "esplose" (nel senso di svuotate) negli ultimi anni, e la crisi del linguaggio ha investito direttamente la comunità dei credenti, che si è trovata immatura, nello stesso tempo, a gestire il linguaggio simbolico. Oggi molte parole pronunciate dagli uomini suonano angoscia, tristezza, scoraggiamento, disperazione, frustrazione. Molte parole sono sperperate, svilite, abusate, inflazionate, distorte.

Nella liturgia, dentro il rito, le parole, a contatto con la Parola, possono ritrovare la loro capacità di ringiovanimento, tenendo conto che l'uomo cerca ancora libertà, giustizia, coscienza, coraggio civico, responsabilità.

Si tratta di farle ridiventare "simboli" di una realtà più grande, magari solo presagita, ma libera e gratuita, non serve di un sistema ma capaci di esprimere tutto lo spessore dell'esperienza che l'uomo vuole vivere pienamente. ■

³ C. G. JUNG, *La vita simbolica*, vol. XV, Torino 1991, p. 195.