

La parola fatta silenzio

Riprendendo i significati di trascendenza e incarnazione nel pensiero cristiano

Quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» – così, nella Prefazione al suo libro più noto, Ludwig Wittgenstein.¹

Con il proposito di dar ascolto a questa preziosa indicazione, mi accingo a tratteggiare qualche linea intorno a quell'evento che va sotto il nome di «silenzio» – perché di accadimento si tratta. Infatti, sebbene lo si ritenga in certo senso condizione di possibilità della parola, versante dal quale essa si sporge, il silenzio è pur sempre qualcosa di cui facciamo esperienza, almeno come sospensione della parola, e perciò succede, avviene, quindi è evento. Per tale ragione, del silenzio si può parlare. Dal momento che ne fa esperienza, ognuno, a suo modo, ne sa qualcosa.

La tradizione cristiana, nella sua antica radice ebraica, attribuisce un valore preminente alla parola, per la quale il Dio d'Israele crea l'universo e lo sostiene. Persino al suo vertice, come nuovo inizio, il cristianesimo considera Gesù di Nazaret la Parola primigenia (*Logos*, Verbo) che «carne si fece» (cf. Gv 1,14: «*Logos sarx egheneto*»). Tuttavia, il culmine della vicenda storica di quest'uomo venuto da Dio si consuma nel silenzio della morte, quando la sua voce vibrante è soffocata dall'ultimo grido. Da qui ha inizio la storia della fede cristiana, dal silenzio del Crocifisso.

In questo breve intervento, mi soffermerò su alcuni nodi che il pensiero credente ha visto stringersi intorno al legame tra silenzio e parola, ovvero tra due eventi nei quali s'inscrive l'eventuale relazione tra l'uomo e il Dio di Gesù Cristo. Evidentemente, il discorso si svolge a due livelli in-

terconnessi: quello antropologico e quello teologico – con qualche cauto rimando alla psicoanalisi, con la speranza di entrare in dialogo.

La parola non dice tutto

Già in occasione del proficuo incontro col presidente dell'*International Psychoanalytical Association*, il dott. Stefano Bolognini (nell'ottobre 2011, alla Scuola Normale di Pisa) – a proposito del suo libro *Lo Zen e l'arte di non sapere cosa dire* (2010) –, ebbi modo di evidenziare il nesso tra potenza e fragilità della parola.² Pur ammettendo l'importanza della capacità trasformante e vitale della parola, vi è anche un'altra dimensione, altrettanto essenziale, che appartiene alla prassi analitica e all'esperienza religiosa: si tratta della fragilità e inadeguatezza della parola rispetto alle cose, alle persone, al mistero di Dio. Proseguendo la riflessione, ci chiediamo se non si debba altrettanto valutare la potenza e la fragilità del silenzio.

Appartiene a un pensiero corrente l'idea che il silenzio stia alla parola come l'ombra alla luce, ovvero come il suo rovescio, il lato oscuro di ciò che merita maggior apprezzamento. Tuttavia, l'esperienza rivela tutta l'ambiguità di tale luogo comune: il silenzio è doloroso quando è assenza, distacco, lontananza; come la tenebra, quando è disorientamento, cecità, buio profondo. Non così, quando il silenzio è pausa, riposo, ascolto; come quando l'ombra è frescura, riparo, refrigerio.

Questa semplice osservazione può risultare utile se consideriamo la cultura odierna, in cui noi, nipoti dell'età dei Lumi, siamo persuasi che il nitore dei pensieri e la chiarezza delle parole valgono più

del chiaroscuro, dell'insicurezza, dell'incertezza. Quella della luce, come pretesa assoluta della ragione onnipotente, diviene persino metafora tragica, talvolta sorgente di violenza, come attestano le grandi narrazioni ideologiche del Novecento. Eppure anche il sogno solare della ragione va incontro alla sua crisi, si estenua nella liquefazione, svanisce nell'inconcludente incomunicabilità (nonostante l'imperio dei media – la «mediumcrazia»).

Mentre a questa deriva rischia di approdare la cultura odierna, la fede cristiana, da parte sua, ha imparato a mantenere la polarità tra parola e silenzio, all'interno della propria variegata tradizione di esperienza e di pensiero. Predicazione pubblica e vita claustrale, infatti, rappresentano le forme materiali della loro composibilità, laddove si proclama il Verbo ad alta voce su tutta la terra e, d'altra parte, lo si ascolta in solitudine e in silenzio fuori dal mondo. A livello di riflessione, poi, convivono teologia catafatica e teologia apofatica: il mistero di Dio è in qualche misura percepibile e comunicabile, pur restando al tempo stesso inafferrabile e indicibile. In quest'ultimo senso, il credente sosta nell'*epoché*, ascolta il silenzio, si lascia penetrare da un raggio di tenebra.

La consapevolezza espressa nell'adagio «*Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo*»³ mette in guardia il pensiero cristiano dinanzi alla stessa pretesa di dire Dio in modo esaustivo. Lo stesso Tommaso d'Aquino ne era consapevole, affermando che: «*Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*».⁴ In definitiva, come ricordava acu-

tamente Nicolò Cusano, quella della fede è una «dotta ignoranza» del *Deus absconditus*.⁵

Paradossalmente, mentre si crede che Dio parli, si deve prender atto che nessuno ne ode la voce; egli rimane silenzioso sia per chi crede sia per chi non crede. Anzi, chi crede, ritiene di poter udire la sua Parola, ma più che nella solitaria percezione interiore, nella storia di Gesù di Nazaret. Perciò, questa parola abbreviata (il *Verbum abbreviatum* della tradizione medioevale) erompe dal silenzio e al silenzio ritorna, secondo quanto insegna Giovanni della Croce: «Il Padre pronunciò una parola, che fu suo Figlio e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima». ⁶ Certezza storica della parola divina umanizzata e incertezza della sua percezione e comprensione convivono. Nonostante possa apparire singolare, l'esperienza della fede cristiana custodisce nel suo patrimonio genetico il codice dell'esitazione, da cui procedono l'affidamento, la fiducia e, in definitiva, il credere stesso.

Nondimeno, le esperienze religiose altre da quella cristiana sembrano abitare continenti affini, dal momento che la muta inaccessibilità del divino viene interrotta dai mediatori profetici – nelle tradizioni monoteistiche di radice abramitica (ebraismo, cristianesimo, islam) –, o penetrata dall'esperienza mistica dell'indistinzione cosmoteandrica – nelle religioni orientali (induismo, buddhismo, taoismo). All'interno di queste due prospettive, potremmo anche riferirci a una distinzione sul modo d'intendere il silenzio. Mentre per le religioni monoteistiche abramitiche «*tacere*» significa zittirsi in ascolto del divino che si rivela; in quelle mistiche asiatiche «*silere*» vale ad accostarsi alla realtà ultima partecipando dell'ineffabile. In certo senso, sulla soglia del silenzio, le religioni sembrano sostare insieme – e forse proprio su tale soglia trovano posto anche i non credenti.

Dunque, sia che il mistero trascendente di Dio faccia spazio alla parola dei suoi interpreti, sia che si aspiri a raggiungerlo con la meditazione zen, comunque, il divino abita il silenzio. Il silenzio di Dio, più che un'ipotesi, si configura come la condizione di possibilità del suo eventuale uscirne, data la sua certa invisibilità e assoluta alterità. Noi uomini abbiamo la parola, per noi il silenzio è sospensione del discorso; per Dio vale il rovescio: egli è silenzio, e la sua parola non potrebbe es-

sere altro che sorprendente interruzione di esso. Su questa linea d'orizzonte, le diverse esperienze religiose prendono forma, assumendo il rischio di ascoltare parole inaudite e di sostenere verità inconoscibili. A questo paradosso, il cristianesimo tiene fede, nel momento in cui attribuisce a Dio la libertà di parlare e di tacere, nel vivere e nel morire di Gesù di Nazaret. Nasce da qui, intorno al senso di tale evento, la questione radicale del rapporto tra parola e silenzio.

La questione del senso

Da lungo tempo e da più parti, si ritiene che la questione di Dio sia risposta alla questione dell'uomo, al suo desiderio d'infinito e alla sua incompiutezza. Al contrario, non è piuttosto Dio l'inquietante domanda rivolta all'uomo, proprio grazie al suo silenzio? Noi umani, parlanti, sappiamo che è il silenzio a provocare la domanda di senso. Cosa vuol dire il tuo silenzio – chiede l'astante? Il silenzio suscita la domanda in chi lo incontra. Questa potrebbe essere l'origine dell'esperienza religiosa. Il silenzio dell'Uno suscita la domanda nell'altro: perché non mi parli? Davvero esisti, se taci? O non, invece, è solo della morte e del nulla il silenzio? Mentre il silenzio dell'uomo di fronte all'uomo suscita la domanda sulla relazione, sul suo senso e su che cosa cambia in essa, il silenzio di Dio di fronte all'uomo provoca la domanda sulla possibilità della relazione, se davvero possa darsi, o non piuttosto sia semplice desiderio, proiezione, illusione.

Se consideriamo una tra le più spinose questioni religiose, ovvero la realtà del dolore umano, questa ipotesi diviene più chiara. Il Dio che si crede buono e amante dell'uomo risulta incomprensibile per la sua inazione di fronte al male – né vale come spiegazione sufficiente la ricerca di qualsivoglia colpevole. Dinanzi all'esistenza del dolore non ci sono parole utili di Dio, finché non sarà lui a parlare; anzi, meglio sarà il suo tacere di una spiegazione inaccettabile. Ed è proprio intorno a questo nodo cruciale che per la fede cristiana si dischiude la questione del senso, tra parola e silenzio.

Guardando al crocifisso Gesù di Nazaret, il silenzio tra Dio e l'uomo si fa persino silenzio tra Dio e il suo Figlio. Si tratta dell'indifferente sottrazione di un «padrone assenteista», o dell'attento ascolto empatico di colui che accetta d'immergersi in un più profondo abisso umano, ri-

nunciando alla replica? Il silenzio in Dio attesta la sua «assenza» o non piuttosto la sua «essenza»? Potrebbe avere un senso la risposta di Dio al dolore come silenziosa e amorevole compagnia, nella speranza di attraversare insieme la notte?

Per i cristiani, è qui in atto l'effettiva decostruzione dell'immagine potente del Dio della parola creatrice. Attraverso l'inaudita onnipotenza dell'amore, che liberamente trasforma la cattura in offerta, la distanza in empatia, la distruzione in comunione, si compie un evento generativo: dal silenzio della morte germoglia una parola di vita nuova. Assumendo questa prospettiva complessa, non risolutiva, in attesa della risposta sempre sfuggente alla domanda di Dio, il credente diviene così capace di abitare umilmente l'incerto spazio del mistero, sostenuto da un pensiero che potremmo definire «crocifisso», la cui cifra è il silenzio.

Se al centro della fede cristiana si staglia il *Logos* crocifisso, la Parola fatta silenzio, proclamata come speranza di vita, ciò significa che la duplice immagine di Dio, cara alla tradizione ebraico-cristiana, viene mantenuta. Silente trascendenza e verbale incarnazione permettono, al contempo, di *tacere* e *silere*; di porsi la mano alla bocca come Giobbe (cf. Gb 40,4), per sostare in un silenzio non vuoto, ma abitato da una presenza – non più davanti a «quell'orientale avido di onori e di incensi nella sua sede celeste» (F. Nietzsche), ma al cospetto del fragile amore crocifisso. Il silenzio può essere così pensato come condizione di possibilità, e parimenti esito, della forma empatica della relazione, in cui si offre spazio all'altro, in ragione della reciproca libertà.

La penombra e il balbettio

Con questo rapido sguardo sul silenzio, si è voluto evidenziarne il carattere integrativo rispetto alla parola, senza voler celebrare primati, ma solo annotandone la complementarità, e persino l'ambivalenza. Da un lato, c'è un modo di tacere, compiacente di se stesso, superbo, offensivo, e, dall'altro, c'è un silenzio che ha il potere di chiarificare, di purificare, di concentrarci su ciò che è essenziale. Il nucleo incandescente dell'esperienza cristiana – l'evento pasquale di Gesù di Nazaret – ha l'umile pretesa di lasciar brillare quella scintilla di silenzio, grazie alla quale si diparte l'avventuroso incedere del credente, nel chiaroscuro della fede.

Come la terapia analitica conosce e apprezza la discreta pazienza di attendere, senza pretendere di saper subito che cosa dire, parimenti l'esperienza credente non può rinunciare alla sospensione propria della fede, a quello iato che avviene tra il parlare e il tacere, tra la luce e l'ombra, tra persona e persona, tra il Crocifisso e il Padre, tra l'uomo e Dio. Tale *epoché*, anziché significare il vuoto, costituisce spazio di libertà, che permette alle relazioni di formarsi e di trasformarsi, il cui esito riuscito potrà riconoscersi come pura grazia. Il che vuol dire vivere ogni relazione – tra cui anche la più pericolosa, quella con Dio – tra penombra e balbettio, poiché stare da una parte sola è sempre troppo poco. Probabilmente, in quest'alveo è possibile comprendere la sopravvivenza di potenza e fragilità del silenzio, come della parola.

In definitiva, a ben guardare, molte cose, nella vita – tra cui le relazioni –, si trasformano in silenzio, e ad esso sono provvidenzialmente debitorici. «In natura: non si sentono i fiumi scavare il loro letto o i venti abrader le cime dei monti, ma sono loro ad aver disegnato poco a poco il rilievo che abbiamo sotto gli occhi e a formare il paesaggio. (...) Allo stesso modo non ci accorgiamo che i nostri figli crescono; o noi stessi non ci accorgiamo d'invecchiare. (...) Quello che avremmo un tempo creduto impossibile, o che non avremmo mai potuto immaginare, è infine così ben risultato da questo svolgimento silenzioso che alla fine non ci sembra neppure più il caso di opporci a esso o anche soltanto sorprendercene».⁷

Maurizio Gronchi*

* Maurizio Gronchi, che insegna alla Pontificia università urbaniana, ha tenuto la presente riflessione nel corso del Seminario psicanalitico 2012 (Firenze, 6.10.2012) dedicato a: «Il silenzio in psicanalisi».

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Prefazione (Vienna 1918), Einaudi, Milano 1984, 3.

² Cf. M. GRONCHI, «Interrogando la psicoanalisi. Come cambia il mondo interno quando si trasforma quello esterno», in *Regno-att.* 20,2011,695ss.

³ CONCILIO LATERANENSE IV, c. II. *De errore abbatris Joachim*, in Denz 806.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

⁵ Cf. N. CUSANO, *La dotta ignoranza. Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988.

⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, *Parole di luce e d'amore. Sentenze*, 21, in ID., *Opere*, a cura di Ferdinando di S. Maria, Postulazione dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975, 1095.

⁷ F. JULIEN, «Ogni cosa si trasforma in silenzio», in *Il Sole 24 Ore* 6.5.2012, 32.

Sulle chiese del Concilio

A 50 anni di distanza dal concilio Vaticano II è possibile fare un'analisi di quanto in campo architettonico è stato fatto fino ad oggi, per capire in che maniera il rinnovamento proposto dal Concilio sia stato interpretato e quali proposte potranno essere sviluppate per l'immediato futuro. Una riflessione sul Concilio e sui contenuti delle costituzioni dogmatiche, soprattutto in riferimento ai due temi cardine dell'ecclesiologia e dell'escatologia, risulta, infatti, essere il migliore punto di partenza per comprendere quale modalità di presenza dell'edificio ecclesiale possa proporre nella realtà odierna, in un momento storico di profondi mutamenti sociali, fisici ed economici.

Considerando che parlare di identità dell'edificio liturgico ecclesiale significa fare diretto riferimento alla necessità che la comunità cristiana ha di riconoscersi nelle forme fisiche dell'architettura, il quesito su quali siano le modalità che permettono alla Chiesa di esprimersi in forme materiche identitarie, contemporanee e accessibili, è una delle problematiche che costituiscono la base che accomuna i temi proposti per gli appuntamenti annuali del neonato Osservatorio sull'architettura sacra.

Nella tendenza individualistica della cultura contemporanea e nell'accento posto sulle identità effimere del consumo e del virtuale, è essenziale che venga fatta una seria riflessione capace di cogliere le potenzialità e le proposte che la Chiesa può fare per manifestare la sua presenza nel mondo. Gli appuntamenti dell'Osservatorio intendono, quindi, affrontare da varie angolature la realtà dell'edificio ecclesiale nel contemporaneo, chiedendosi quali siano le possibilità di coniugare le espressioni locali all'interno di un panorama di riferimento universale e quali siano le forme idonee a presentare la chiesa come un luogo attraente senza scadere nella figura di facile consumo. Come l'edificio ecclesiale può essere disponibile e accogliente manifestando

un'idea chiara di comunità e non un'immagine ecclesiale confusa e compromessa da un non ponderato desiderio di «modernità»?

La liturgia è la principale azione della Chiesa e la motivazione prima dell'edificio ecclesiale, ma quali sono i mezzi e le modalità idonee perché quest'ultimo possa essere pienamente rispondente alle attese della comunità che celebra, ma sia anche capace di trasferire i contenuti profondi dell'azione rituale nelle forme materiche perché queste possano testimoniare le verità rivelate anche nei momenti in cui non è più in atto la celebrazione liturgica? Come la chiesa edificio si deve manifestare alla e nella città?

La Chiesa e la città

Il primo incontro dell'Osservatorio si è tenuto a Bologna il 5 ottobre e ha avuto come oggetto di discussione: «La Chiesa e la sua presenza nella città». Configurato come un seminario a inviti, l'Osservatorio ha raccolto attorno al tema 35 persone, liturgisti, teologi e architetti, che si interessano dell'edificio ecclesiale a livello di ricerca scientifica.

In merito all'argomento trattato è risultata evidente la marginalità attuale dell'edificio liturgico rispetto al contesto culturale e urbano della contemporaneità. Se un tempo la chiesa era considerata un punto di centralità e di riferimento nel paesaggio urbano, nel XX secolo l'interpretazione di una comunità cristiana presente in maniera discreta all'interno della società, ha modificato la modalità con la quale l'edificio ecclesiale si manifesta alla città. Diverse le posizioni espresse nell'ambito del seminario: da quelle tendenti a ribadire l'opportunità di una presenza cristiana poco visibile e lontana da volontà di egemonia, a quelle tendenti a una proposta di una più marcata visibilità della chiesa rispetto al panorama urbano delle città. Nell'ambito del seminario non sono state tratte conclusioni, ma sono state espressi pareri e punti di vista che probabilmente necessiteranno di ulteriori approfondimenti, incontri e ricerche, anche se la pubblicazione degli atti del primo incontro dell'Osservatorio potrà inevitabilmente a tracciare qualche considerazione generale.

Tra gli intervenuti è emerso unanime il desiderio di continuare il confronto interdisciplinare proposto, rilevando come sia indispensabile lavorare in maniera congiunta allo sviluppo di una ricerca che ha condotto e accompagnato la riflessione architettonica in merito all'architettura sacra, dalle fasi pre-conciliari fino ad oggi.

Claudia Manenti