

Lingua sacra, simboli e mistero in Cristina Campo

INTRODUZIONE

LINGUA E PAROLE (SAUSSURE)

LA LINGUA SACRA NEL CRISTIANESIMO

CRISTINA CAMPO ED IL SEGNO-MISTERO DELLA LITURGIA

MONIKA FONTANINI
WALTER FONTANINI

INTRODUZIONE

UN TELO COLORATO.

SOLO UN TELO COLORATO.

Centinaia di uomini possono arrivare a dare la vita o ad uccidere per un telo colorato? Sicuramente no, se lo chiamano «strofinaccio», sicuramente sì, se lo chiamano «bandiera».

Le azioni umane non derivano tanto dall'oggetto che le ha stimulate o a cui esse mirano, quanto dal significato che a tale oggetto viene attribuito. La difesa del nostro telo colorato, per esempio, qualora esso venga definito una «bandiera», può assumere una rilevanza tanto grande da comportare il volontario sacrificio di molteplici vite umane. Ancora, lo stesso gesto (per esempio, un colpo sulla spalla) provoca azioni diverse a seconda che sia inteso come pacca amichevole, segno di scherno o urto accidentale.

Si tratta di ciò che il sociologo americano George H. Mead definisce «gesto significativo» distinguendolo dal gesto automatico. Nel caso del gesto significativo, allo stimolo non segue immediatamente la risposta, ma l'interpretazione che ne valuta l'intenzionalità. A questo proposito chi interpreta l'azione cercherà di porsi «nei panni dell'altro». Va rilevato che il processo di significazione proprio della specie umana è dotato di una portata universale; il significato non viene cioè riconosciuto unicamente dal singolo soggetto, ma da un intero gruppo sociale.

Nel momento in cui qualcosa (si tratti di un evento, un'azione, un oggetto) non indica unicamente se stessa, ma rimanda a un significato altro da sé (per esem-

pio, il telo colorato che significa la propria terra, la patria ecc.), essa viene detta simbolo. Ora, poiché l'apprendimento dei significati dei simboli avviene tramite l'interazione sociale, i loro significati sono comprensibili da tutti i membri del medesimo ambito sociale. In ultima analisi si può pertanto affermare che è proprio la conoscenza condivisa dei simboli che consente di interagire sulla base di una comprensione delle azioni e intenzioni altrui. Il fatto forse più straordinario dell'interazione è che intere collettività siano concordi nell'attribuire il medesimo significato a un determinato oggetto o a una certa azione.

La capacità tipicamente umana di comprendere e tramandare ad altri individui il rapporto tra significante e significato (cioè la condizione di decodificazione dei simboli) deriva sia dal processo di evoluzione fisica della specie, che ne ha consentito lo sviluppo di certe parti fisiologiche (come il cervello, la scatola cranica etc.), sia dallo sviluppo sociale, che ha consentito la preservazione e la trasmissione del patrimonio simbolico via via elaborato dai singoli. Mediante l'interazione sociale, infatti, l'uomo ha migliorato le capacità di gestire i simboli, mentre la società è sempre più divenuta la depositaria dei simboli accumulati.

La linguistica pone la sua attenzione nei confronti dei simboli, soprattutto in chiave comunicativa e partecipativa. Infatti, gli individui comunicano grazie a simboli, cioè a realtà che rimandano a un significato comune noto a entrambi gli interlocutori. Oltre a questo compito, i simboli ne svolgono un altro altrettanto importante per la vita sociale: rafforzano i legami di appartenenza tra gli individui, consentendo la sopravvivenza della comunità secondo le modalità che la caratterizzano. Un simbolo come la bandiera della propria nazione quando rappresenta concretamente delle collettività, rinforza il senso di solidarietà degli appartenenti.

Secondo Maurice Halbwachs¹ esistono simboli che formano quella che definisce «memoria collettiva», cioè l'insieme, a volte deformato, dei grandi personaggi mitizzati, delle date e dei luoghi carichi di ricordi e ritenuti particolarmente significativi dagli individui di una società. È una memoria selettiva, ricca di simboli, ed è ritenuta uno dei più potenti fattori di solidarietà sociale.

Una forte funzione partecipativa è presente anche nel simbolismo religioso e, seppure in modo differente, in quello magico. Luoghi sacri, paramenti, gesti particolari, una lingua sacra, etc. contribuiscono a rafforzare nel fedele il senso di appartenenza a un gruppo, una setta, una comunità.

LINGUA E PAROLE (SAUSSURE)

Nel corso delle mie psicoanalisi di nevrotici devo avere già analizzato più di un migliaio di sogni; ma non intendo servirmi di questo materiale per l'introduzione alla tecnica e alla teoria dell'interpretazione dei sogni [...] io mi aspetto di trovare che lo stesso contenuto nasconda un significato diverso a seconda delle persone diverse e dei contesti diversi. E così devo rivolgermi ai miei propri sogni.²

Freud non era solo nel suo sforzo. Anche il tentativo di Saussure è particolarmente utile alla nostra ricerca, in quanto ci fa scoprire nuovi aspetti dell'attività semiotica,

posta in un contesto culturale e linguistico ed arrivando alla conclusione chiave che il simbolico è più ampio del simbolo stesso. Vediamo concretamente, almeno a grandi linee, di cosa si tratta.

La linguistica ha una materia (oggetto materiale), che è la totalità delle manifestazioni del linguaggio umano, ed un oggetto (oggetto formale), che è la lingua «come sistema di segni distinti, corrispondenti ha delle idee distinte»³. È chiara la distinzione tra linguaggio e lingua: il linguaggio è un fenomeno multiforme ed eterogeneo, si realizza mediante una sintesi di percezioni acustiche e di suoni articolati, di suoni e di idee (contenuti di coscienza), di atti espressivi individuali e dei contesti sociali, di significazione stabili (sistema) e significazioni implicite (evoluzione).

La lingua non si confonde con il linguaggio; essa non è che una determinata parte, quantunque, è vero, essenziale. Essere al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio ed un insieme di convenzioni necessarie, adottata dal corpo sociale, per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui. Per trovare nell'insieme del linguaggio la sfera che corrisponde alla lingua, occorre collocarsi dinanzi all'atto individuale che permette di ricostituire il circuito delle parole. Questo atto presuppone almeno due individui, il minimo esigibile, perché il circuito sia completo⁴.

Separando la lingua dalle parole, in un solo momento si separano: quello che sociale da quello che individuale; quello che è essenziale per quello che è accessorio o accidentale.

Esiste di una differenza sostanziale tra lingua e parole, in quanto la lingua non è una funzione del soggetto ma il prodotto sociale che un individuo registra passivamente; le parole, al contrario, sono un atto individuale di volontà e di intelligenza.

Le parole sono quindi un atto espressivo dell'individuo e realizzano una relazione tra due elementi: uno fisiologico (atto fonetico) e uno psichico (attribuzione di significazione al suono). Le parole, essendo un atto di comunicazione, svelano e mettono in azione il passaggio alla lingua; la parola parlata è però accompagnata da una fonìa (volume, riflessione, tono, intensità, calore della voce...) e questa fonìa dona un valore e un senso preciso nel contesto: così il treno Budapest-Vienna delle 10:30 è ogni giorno lo stesso treno in quanto rappresenta lo stesso valore o la stessa funzione ma in realtà cambiano le carrozze, i viaggiatori, il personale di servizio.

Fonie dello stesso valore si raggruppano in unità dette significanti; le significazioni dello stesso valore si raggruppano in unità dette significati. Perciò il significante è dato dall'identità di funzione di più fonie, mentre il significato dall'identità di funzione di più significazioni. L'insieme dei significanti e dei significati, nella loro reciprocità e nella loro opposizione, costituisce la lingua. La relazione che associa un significante ad un significato costituisce l'unità profonda del fatto linguistico; e tale unità di base è il segno. «Il segno linguistico unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica. Quest'ultima non è il suono materiale, cosa puramente fisica, ma la traccia psichica del suono e la conseguente rappresentazione che ci viene data dalla testimonianza dei nostri sensi.»⁵ Possiamo quindi concludere dicendo che intendiamo la lingua come un sistema di segni, in cui è essenziale soltanto l'unione del concetto con l'immagine acustica, mentre le parole sono il mo-

mento individuale della realizzazione di un segno. La lingua è la situazione comune e ripetibile per sapere che rende possibile ogni parola. Il rapporto tra parole e lingua si compie secondo lo schema della potenza (lingua) e dell'atto (parole); oppure secondo lo schema più semplice e più comprensibile del rapporto tra sostanza (parole come unione di una forma con un senso concreto) e forma (lingua). Sono quindi pienamente d'accordo con Saussure quando afferma che

la lingua è una forma e non una sostanza. Tutti gli errori della nostra terminologia, tutti i modi scorretti di designare le cose della lingua, provengono dalla supposizione involontaria che vi sia una sostanza del fenomeno linguistico⁶

LA LINGUA SACRA NEL CRISTIANESIMO

Il Cristianesimo non dispone propriamente di una lingua sacra. In questo si differenzia dal Giudaismo, dall'Islam e dall'Induismo. Le parole di Gesù sono tradotte in greco nel testo canonico del Nuovo Testamento e anche l'Antico Testamento è citato nella traduzione dei Settanta, il cui valore ed il cui significato per il Cristianesimo è da tutti conosciuto.

Il Cristianesimo, paradossalmente, non conosce una lingua sacra, per il suo carattere strutturalmente universale, come religione del *Lógos* che illumina ogni uomo in questo mondo e che supera quindi escatologicamente lo stadio «etnico» del popolo della promessa. Infatti, il Cristianesimo conosce più lingue sacre, cioè delle «lingue antiche»: le lingue liturgiche. Le grandi tradizioni derivate dagli Apostoli dell'antichità cristiana si focalizzano attorno a delle lingue liturgiche e alla lingua in cui è tradotta la Bibbia. Abbiamo la Tradizione Bizantina con il greco, la lingua della traduzione dei Settanta, a cui appartengono le liturgie di S. Basilio e S. Giovanni Crisostomo, la tradizione Antiochena con il siriano (un dialetto dell'aramaico orientale), la lingua della traduzione detta Peshitta. A questa tradizione appartengono le liturgie siro-occidentale e siro-orientale (detta anche «assira» o «caldea»), che – in India – è divenuta la liturgia siro-malabarese.

La Tradizione Alessandrina che si esprime in copto. Il copto deriva dall'antica lingua degli egiziani e in questa lingua è celebrata la liturgia di S. Marco. Da questa liturgia – con influssi antiocheni – deriva la liturgia etiopica, celebrata nell'etiopico antico, il *ghe'ez*, di cui esiste anche una traduzione della Bibbia, nel cui canone sono inclusi diversi libri apocrifi che ci sono giunti solo attraverso questa traduzione.

C'è quindi la Tradizione Romana, a cui corrisponde ovviamente il latino con la traduzione *Vetus Latina* e la più nota *Vulgata*. In questa lingua sono (o furono) celebrate venerabili liturgie: romana, ambrosiana, celtica, gallicana, visigotico-mozarabica.

La Chiesa bizantina ha sempre ammesso la possibilità di traduzioni totali o parziali. Sono così nate le liturgie bizantino-slava, bizantino-rumena, ecc. Le Chiese orientali hanno ammesso – nel tempo – traduzioni parziali. Sia i copti, per es., che i Maroniti, passano alternativamente dall'arabo alla lingua liturgica copta o siriana.

Si pone qui il non facile problema della traduzione. Che cosa vuol dire tradurre? Il greco *hermeneuô* significa sia interpretare che tradurre. Come il latino *interpretari*. Tradurre è – in ultima analisi – un dispositivo linguistico finalizzato a «far comprendere». Ma appunto, che cosa far comprendere? Si tratta di un mistero: questo è ciò che deve essere capito. Ma non è contraddittorio «capire il mistero»? Qui sono indispensabili alcune precisazioni. Innanzitutto il mistero della rivelazione biblica non è propriamente una «cosa», ma un'azione. Un'azione la si capisce propriamente se – almeno in qualche modo – vi si partecipa. Non dobbiamo poi intendere il mistero come ciò in cui «non c'è niente da capire», ma esattamente come il contrario: «ciò in cui vi è troppo da capire». Non quindi mistero come realtà «opaca», come somma di oscurità, ma come eccesso di luce. Il buio è – secondo l'efficace metafora usata da Aristotele – l'effetto che fa la luce del sole sull'occhio della «nottola» cioè l'animale notturno, il pipistrello o la civetta... Davanti all'effetto di buio del mistero si rimane stupiti e quindi silenziosi. *Myô* in greco vuol dire «tacere» (è un verbo che esprime bene lo sforzo di due labbra che premono l'una contro l'altra) e di lì viene il termine *mysterion*.

Si tratta quindi di un mistero, ma di un mistero da capire almeno un po', perché bisogna parteciparvi. Anche qui sarebbe opportuna una distinzione tra capire (o sapere) e comprendere, che non sono affatto la stessa cosa... Per sant'Agostino anzi il comprendere – quando è in gioco il mistero di Dio – diventa paradossalmente un ostacolo per il capire.

Cosa potremo dunque dire di Dio? Poiché se tu dichiari di poterne dare una definizione, quella non sarebbe la definizione di Dio. Se tu dichiari di aver compreso cosa Dio sia, ciò significa che tu hai compreso qualcosa di diverso e che non è Dio. Se tu dichiari di averlo compreso con il pensiero, ciò significa che con tale pensiero hai voluto ingannarti. Ciò, quindi, non è Dio, se dichiari di averlo compreso. E se lo è, allora non puoi averlo davvero compreso. Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere? ... se lo comprendi, non è Dio.⁷

In quest'ordine di cose infatti «*in rebus divini pia ignorantia melior quam praesumpta scientia*»⁸.

Per capire bisogna dunque far attenzione che vi sia qualcosa che non si capisce, pena il non capire del tutto! A Sant'Agostino fa eco Sant'Anselmo che riconduce anzi il compito della «comprensione» razionale ad evidenziare l'incomprensibilità di Dio: «*rationaliter comprehendit [Deum] incomprehensibile esse*»⁹. Ci sovengono qui le parole di Giovanni Paolo II che fissa proprio nel «senso del mistero» uno degli obiettivi della Nuova Evangelizzazione. Il mistero dunque va conosciuto come ciò che non può essere compreso. La partecipazione segue ovviamente a questa intelligenza, ma – trattandosi di una azione – l'intelligenza piena dell'azione la si può avere solo partecipandovi. Qui più che altrove vale il «*crede ut intelligas*», «credi se vuoi capire», considerando qui la fede dal punto di vista «performativo»¹⁰, cioè come *actio*, che certamente le compete. L'*actio ritualis* è dunque un momento importante – direi fontale – del nostro vivere cristiano, proprio in quanto ad essa appartiene in radice l'esercizio della fede. Una

affermazione può quindi e deve essere fatta in tutta sicurezza: la Chiesa in tutte le sue tradizioni ammette come plausibile pregare in una lingua che non tutti conoscono.

CRISTINA CAMPO ED IL SEGNO - MISTERO DELLA LITURGIA

La lingua «antica» e relativamente sconosciuta diventa cioè un simbolo liturgico. Un «oggetto» liturgico che si affianca agli altri: altare, vesti, vasi, etc. Come la traduzione è un dispositivo al servizio della comprensione, la lingua un po' «sconosciuta» diventa un dispositivo al servizio del mistero.

Il mistero si dà per simboli e per figure, accenna Cristina Campo¹¹, con echi che rinviano alle atmosfere dei Vangeli gnostici, alla cripticità della verità¹², che pur nascosta è seminata ovunque, e tuttavia pochi la vedono e la raccolgono. Una delle sue opere che più richiama il senso di mistero è il *Diario Bizantino*, come esempio di poesia arricchita ed impreziosita dal linguaggio simbolico della liturgia. Lo stato di attenzione legato alla ricerca della verità rinvia all'atteggiamento della preghiera, come leggiamo in Giovanni Vannucci, figura con la quale la Campo ebbe per anni una consuetudine di amicizia e di dialogo:

La via per comunicare con lo Spirito è quella di mettersi in uno stato di perfetta disponibilità al suo influsso; non è possibile raggiungere rapidamente un tale stato per tutta l'esistenza, ma insistendo nell'esercizio di scegliere alcuni momenti del giorno per isolarci da tutto ciò che in noi viene dall'esterno, la realtà dello Spirito discenderà in noi accrescendo le nostre energie vitali.¹³

L'uomo, attraverso il linguaggio, riflette in sé le tracce degli archetipi originari che sono andate coprendosi e occultandosi nel corso del lungo cammino della civiltà. Risvegliare l'uomo archetipale che è in ognuno di noi, ridando vita alle forme sepolte dalla polvere e cadute nell'oblio di noi stessi, significa recuperare l'interezza che siamo¹⁴

Ma risvegliare l'uomo sembra un'impresa difficile, in quanto, secondo la Campo, la crisi della civiltà è così profonda e accentuata da rendere quasi impossibile il risveglio dell'umanità. Allora, come nel film «Matrix» vivremo addormentati in un insano realismo, dove ciò che appare viene scambiato come il vero. In un mondo così confuso e disperso quale la salvezza? La Campo esprime una speranza, anche se incrinata da un'ombra di dubbio e da un velato scetticismo:

Forse unicamente i poeti, che hanno dimora simultaneamente nella vecchiaia e nella fanciullezza, nel sogno e nella visione, nel senso e in ciò a cui il senso allude perennemente. E' un poeta, il solo poeta religioso oggi vivente, Andrej Sinjavskij, ad aver chiuso in due parole la gesta perduta della quale sembra divenga sempre più imperativo ricordarsi: «Non si tratta di superare la natura ma di sostituirla con un'altra natura a noi ignota».¹⁵

La parola del poeta evoca e suggerisce, e l'incontro con questa parola è paradossalmente l'incontro con il silenzio¹⁶. Il silenzio non è solo assenza di suoni, ma un *topos*, uno spazio virtuale dove avviene la conversione al sacro ed alla poesia, che, nel linguaggio della Campo, indicano in un'unica forma la vecchiaia e la fanciullezza dell'umanità. Nella parola si condensa il risultato di una lunga sedimentazione che nello stesso tempo, come in una fenice, genera una sempre nuova rinascita. Probabilmente Cristina Campo avrebbe condiviso quanto Vannucci scriverà dopo la sua morte:

La parola sacra interrompe il consueto fluire del quotidiano per far irrompere nella coscienza la presenza del divino, costituisce una rottura ontologica del livello in cui abitualmente viviamo e ci porta verso una dimensione differente.¹⁷

Lingua sacra e silenzio. Parole e silenzio. Non si può parlare di spettacolarità perché il mistero cristiano non è osservabile dall'esterno. L'interiorità del sacro non è chiusa in se stessa ma è intersoggettiva: il rito è lo stare dentro insieme agli altri. Questa dimensione si gioca tra il pubblico della condivisione di più persone e il privato dell'intimo di ciascuno.

Cristina Campo ci insegna che l'interiorità vissuta nella forma di una esteriorità non pubblicizzata, e l'esteriorità vissuta nella forma di un'interiorità non privatizzata, sono il segreto che abilita il rito ad essere una forma comunicativa congeniale alla fede.

Liturgia – come poesia – è splendore gratuito, spreco delicato, più necessario dell'utile. Essa è regolata da armoniose forme e ritmi che, ispirati alla creazione, la superano nell'estasi. In realtà la poesia si è sempre posta come segno ideale la liturgia ed appare inevitabile che, declinando la poesia da visione a cronaca, anche la liturgia abbia a soffrirne offesa. Sempre il sacro sofferse della degradazione del profano.¹⁸

NOTE

¹ George Herbert Mead (South Hadley, 27 febbraio 1863 – Chicago, 26 aprile 1931) filosofo, sociologo e psicologo statunitense, uno dei padri fondatori della psicologia sociale. In Mead troviamo un filosofo pragmatico concentrato sullo sviluppo del sé e sull'oggettività del mondo all'interno della sfera sociale. Le due più importanti fondamenta dell'opera di Mead è dell'interazionismo simbolico, in generale, sono la filosofia del pragmatismo e del comportamentismo psicologico.

² Maurice Halbwachs (Reims, 11 marzo 1877 – Buchenwald, 16 marzo 1945) filosofo e sociologo francese, conosciuto soprattutto per la sua teoria sulla memoria collettiva.

³ Freud S., *L'Interpretazione dei Sogni*, 1900, Ed. It Newton Compton Ed. 1988 – pp. 102–103

⁴ Saussure F. de, *Corso di linguistica generale*, 1967, 26

⁵ Ivi, p. 27

⁶ op.cit., 98

⁷ op.cit. 169

⁸ Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione

- tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti». «Si enim comprehendis non est Deus». Agostino di Ippona, Sermo 52, 16: Patrologia Latina 38, 360
- ⁹ «Nelle cose divine, una pia ignoranza è migliore di una scienza presuntuosa», Agostino, Sermo 117, 3.5, visto in http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_152_testo.htm il 2 gennaio 2011
- ¹⁰ «comprende razionalmente che Dio è incomprendibile.» Sant'Anselmo d'Aosta, *Monologion*, LXIV, trad. it. con testo latino a fronte e con Introduzione, Note e Apparati a cura di Italo Sciuoto, Rusconi, Milano 1995, p. 200.
- ¹¹ cfr. la teoria degli atti linguistici di John Langshaw Austin.
- ¹² Vittoria Guerrini, in arte Cristina Campo (1923–1977)
- ¹³ «La verità non è venuta nuda in questo mondo, ma in simboli e immagini. Non la si può afferrare che in questo modo», Vangelo di Filippo, in *Vangeli gnostici*, a cura di Luigi Moraldi, Adelphi, Milano, 1993, p. 61.
- ¹⁴ C. Vannucci, *Invito alla preghiera*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1979, p. 20.
- ¹⁵ Su questi temi vedasi il libro di Annick de Souzaenelle, *Il simbolismo del corpo umano. Dall'albero della vita allo schema corporeo*, trad. it. di Patrizia longo e Yvonne Mollard, Servitium Editrice, Gorle (BG), 2000. La de Souzaenelle lavora sulla interpretazione e decifrazione dello schema corporeo alla luce degli archetipi viventi nelle religioni e nei miti dell'umanità agenti in ogni organo corporeo. L'itinerario conduce alla scoperta dell' «albero» dei qabbalisti. Se l'uomo è creato a immagine di Dio, la figura del corpo che è un «libro di carne», va letta come riflesso terrestre di quell'albero della vita.
- ¹⁶ C. Campo, *Sensi soprannaturali*, in *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano, 1987, p. 232.
- ¹⁷ a questo proposito la Campo parlò opportunamente dello stile come analogia salvatrice e seconda vita, non solo orpello, in *Gli imperdonabili*, cit., p. 88.
- ¹⁸ Vannucci G., *Le vie della preghiera. La parola*, in *Pellegrino dell'Assoluto*, cit., p. 187.
- ¹⁹ Campo C., *Note sopra la liturgia in Sotto falso nome*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 129–135