

Dire l'ineffabile: lo *iubilus* secondo Agostino d'Ippona

Selene ZORZI

... eco umana dell'inno infinito
che canta il Verbo da sempre nei cieli
(SC 83)

Introduzione; 1. La comunicazione umana; 2. Rivelazione divina: *Verbum, locutio, gestis verbisque*; 3. *Iubilus* in Agostino; 4. Il paraverbale in teologia; Conclusioni.

Introduzione

L'argomento di questo simposio permette di approfondire un tema costitutivo dell'umano come quello della comunicazione, in un aspetto specifico come quello della musica, dei segni e del silenzio¹. La filosofia del linguaggio vanta indubbiamente una lunga tradizione che possiamo far risalire addirittura ai presocratici; tuttavia una riflessione sistematica sul linguaggio e la comunicazione umana è certamente moderna².

1. La comunicazione umana

Gli studi sulla comunicazione umana hanno approfondito come le modalità di comunicazione ai fini dell'efficacia del messaggio siano

- 1 Il testo proviene da una conferenza elaborata per il simposio "Silence, Music and Sign in Patristic Theology", Saint Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, Nyíregyháza, Hungary, 11-12th September 2017.
- 2 Cfr. Paolo Casalegno, *Filosofia del linguaggio, un'introduzione*, Roma, 1997.

Eastern Theological Journal 4 (2018) 2, 211-236.

| 211

molteplici: in una ipotesi attribuita a Albert Meherabian si dice che solo il 7% della comunicazione avviene tramite le parole dette, ovvero tramite la comunicazione verbale; per il 38% i nostri messaggi passano attraverso la cosiddetta comunicazione paraverbale (fatta dal tono, dal timbro di voce, dal volume della nostra voce, dall'altezza del suono) e per il 55% la comunicazione avviene tramite il linguaggio non-verbale (gestualità e linguaggio del corpo). Vi fu una grande discussione sui numeri di questa percentuale e su ciò che veramente intendesse dimostrare lo studio di Meherabian; anche la teoria di Marshall McLuhan a suo modo spostava l'attenzione dal puro verbale ritenendo che il mezzo di comunicazione è esso stesso il messaggio³. Senza poter discutere qui in dettaglio queste teorie, possiamo affermare tuttavia che è indubbio che il non verbale abbia un grande ruolo nella nostra comunicazione. È proprio il paraverbale ad essere in ballo quando trattiamo dello *iubilus* in Agostino⁴. Riscoprire le basi patristiche della riflessione sulla comunicazione non verbale, ci permette di apportare un contributo nel panorama delle recenti ricerche sul linguaggio circa quella forma distintiva dell'esperienza umana che è il linguaggio teologico.

2. Rivelazione divina: *Verbum, locutio, gestis verbisque*

Come ogni linguaggio, anche quello teologico è una funzione dell'esperienza umana. L'esperienza che la persona umana fa di Dio è un'esperienza che resta all'interno delle condizioni umane, quindi delle sue capacità e dei suoi limiti. Certo l'essere umano sperimenta il trascendente, ma questa esperienza non potrà che essere categorizzata

3 Cfr. M. McLuhan – Q. Fiore, *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, New York, 1967.

4 Sembra che Meherabian infatti intendesse questi numeri come segni del livello di coerenza del discorso relativo alle emozioni o sentimenti, e non della comprensione stessa del linguaggio.

e comunicata tramite i mezzi dell'umano comunicare (si ricordi la distinzione che la Costituzione conciliare *Dei Verbum* fra tra *locutio Dei* e *Verbum Dei*). Non è Parola di Dio ciò che è semplicemente scritto nella Bibbia, perché lì troviamo le parole di qualcuno che ha raccontato che cosa si prova ad essere raggiunti da Dio in questo mondo. Già su questo, i Padri della Chiesa si erano pronunciati. Ricordiamo il testo di Ireneo che sottolineava come Dio si “adatti” nel suo comunicarsi alle capacità dell'essere umano, dicendo che il Signore

è venuto a noi, non nel modo come Egli poteva, ma nel modo come potevamo vederlo noi. Egli poteva anche venire a noi nella sua ineffabile gloria, ma noi non avremmo ancora potuto reggere alla maestà della sua gloria⁵.

Sulla stessa linea, Origene dichiarava che

il Logos di Dio sembra avere disposto le Scritture, commisurando ciò che conviene nell'esposizione alla capacità degli ascoltatori e al loro vantaggio⁶.

Sulla linea di questa antica tradizione, il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Dei Verbum* (d'ora in poi DV) al n. 13 ha riconosciuto che Dio ha *adattato* il suo parlare:

Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo.

La Rivelazione divina conosce il suo punto massimo nell'incarnazione di Cristo nel quale Dio accetta di “svuotarsi” (*ekenosen*, *Lettera ai Filippesi*, 2,7) in un corpo umano. Il Verbo divino ha dunque accettato di rendersi “in-fante”, dirà Agostino, abbreviandosi non solo

5 *Contro le eresie*, IV,38,1, in Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, trad. a cura di E. Bellini, Milano, 1981, 398.

6 *Contra Celsum*, IV,71,9-11, in Origene, *Contro Celso*, trad. a cura di P. Ressa, Brescia, 2000, 347.

Selene ZORZI

nelle parole umane ma soprattutto nei percorsi mediati e difficili della comunicazione umana.

Credo e spero che la maestà di quell'Unigenito che, pur essendo Verbo eterno, si fece bambino infante, schiuderà la mia lingua di infante incapace di dire, e mi farà esprimere con la bocca quello che mi ha fatto intuire nel cuore. Ecco dirò come potrò, e tu intendi come puoi, e se non puoi capire, non crederti già all'altezza di criticare, ma attendi in modo da meritarti di crescere nella tua capacità di comprendere. (Agostino, *disc.* 380,5)

Già il Concilio Vaticano II ci aveva ricordato che la rivelazione dell'economia divina avviene *gestis verbisque* (DV I,2). La Bibbia stessa si presenta tutt'altro che come una serie di definizioni logiche, ma appare come una narrazione. In questo senso, il Vangelo di Giovanni afferma che Gesù Cristo è colui che ci ha "raccontato" Dio, facendocene l'esegesi (*exegesato*, Gv I,18). Il narrare umano implica e inserisce nella comunicazione il tempo, le immagini, gli spazi. I neuroscienziati ci dicono che in questo processo la persona che ascolta o che legge mette in moto anche l'emisfero destro del cervello, ovvero la parte che sovrintende all'immaginazione creativa (la parte preposta al disegno, alla musica, al canto, alla danza, alla sintesi olistica, al senso del sacro, ai colori, alla *vision*). Il Concilio ci ha ricordato che Dio non comunica agli uomini concetti astratti, ma anzitutto se stesso ("piacque a Dio... rivelare se stesso" DV 2) e che questa rivelazione "avviene con eventi e parole (*gestis verbisque*) intimamente connessi tra loro". Ciò significa che Dio non intende anzitutto far conoscere il suo pensiero, ma relazionarsi con noi in una storia d'amore⁷. Per questo, il punto massimo di questa sua comunicazione è un evento, quello dell'incarnazione di Cristo, la sua Parola unica. Si tratta di una realtà viva

7 Si ricordino i famosi cinque assiomi della comunicazione di P. Watzlawick, secondo il quale ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e uno di relazione, cfr. P. Watzlawick – J.H. Beavin – D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, 1971.

che si è inserita nel movimento dinamico tipico della comunicazione umana. *Gestis verbisque* significa che la Rivelazione non arriva solo tramite la predicazione, tramite concetti o comandi, ma anche tramite immagini, gesti, toni e silenzi (il medium è il messaggio, avrebbe detto McLuhan).

Sono stati proprio i Padri ad intuire questo spessore del linguaggio teologico e ad avere lavorato assiduamente per distinguere dapprima i vari livelli (significati) interpretativi delle Scritture e le diverse modalità del linguaggio teologico. Penso ovviamente alla tradizionale distinzione dei quattro significati della Scrittura (letterale, allegorico, anagogico e morale) o alle distinzioni del linguaggio teologico in catafatico, apofatico, analogico, metaforico, di eminenza etc. Si pensi ai Cappadoci che nello sforzo di ricordare durante le dispute teologiche che Dio è un mistero più grande rispetto al linguaggio con cui lo diciamo (erano i tempi delle questioni sull'*homousios*), opteranno l'uno (Basilio) per la chiarificazione dei vari significati semantici di uno stesso termine (es. *ousia / hypostasis; ek, pros, eis, hyper*); l'altro (Gregorio Niseno) nel prediligere l'ossimoro per esprimere l'esperienza con Dio (*sobria ebritas*, corsa stabile, tenebre luminose); infine il Nazianzeno per la poesia come modo in cui la parola umana rimandi nel suo limite e in forma contratta ad un significato più grande. Ricordare questo aspetto della comunicazione teologica è di grande importanza soprattutto oggi quando si nota un riflusso verso il letteralismo e il fondamentalismo testuale, che sono alla porta non solo nel fondamentalismo islamico, ma anche all'interno del cristianesimo, soprattutto quando si fa riferimento al discorso su Dio e al testo Sacro nella scena pubblica e politica.

3. *Iubilus* in Agostino

Tornando sul tema agostiniano dello *iubilus* dopo quasi venti anni, chi scrive non può che ribadire che tale concetto costituisce un luogo privilegiato e significativo per riflettere sulla concezione agostiniana

circa la relazione tra Rivelazione, silenzio, parola umana, parola divina e teoria del linguaggio. In questa sede, mi limiterò a ricordare velocemente gli esiti di quello studio per sviluppare alcune riflessioni più attuali sul linguaggio teologico e offrire spunti per un dibattito.

Nella prima parte dell'esposizione che si incentra in modo particolare su Agostino, ripercorrerò velocemente le concezioni sul musicale, presenterò il confronto su tale tema con la tradizione neoplatonica, per presentare infine una riflessione più sistematica sulle connotazioni dello *iubilus* agostiniano quale luogo di una declinazione compiuta della comunicazione teologica cristiana. Nella seconda parte, vorrei mostrare come le traiettorie della riflessione agostiniana sullo *iubilus* arrivino fino ad oggi e alle conseguenze sulla gravidanza teologica del linguaggio paraverbale.

1. Agostino e la musica

L'approccio di Agostino alla musica denota una sensibilità particolare che I. Marrou non esitò a chiamare "moderno"⁸.

a. Una personale vibrante esperienza sensibile

Ascoltando la soavità del parlare di Ambrogio (*delectabar suavitate sermonis*) egli scrive di essersi avvicinato *sensim et nesciens* al contenuto della dottrina cattolica (*conf. V,13,23*)

Frequentavo assiduamente le sue istruzioni pubbliche, non però mosso dalla giusta intenzione: volevo piuttosto sincerarmi se la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva, ovvero ne era superiore o inferiore. Stavo attento, sospeso alle sue parole, ma non m'interessavo al contenuto, anzi lo disdegnavo. La soavità della sua parola m'incantava. Era più dotta, ma meno gioviale e carezzevole di quella di Fausto quanto alla forma; quanto alla sostanza però, nessun paragone era possibile: l'uno si sviava nei tranelli manichei, l'altro mostrava la salvezza nel modo più salutare.

8 H. I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987 (tit. or.: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1971), 179.

Ma la salvezza è lontana dai peccatori, quale io ero allora là presente. Eppure mi avvicinavo ad essa sensibilmente e a mia insaputa. (*conf.* V,13,23) Non badavo dunque a imparare i temi, ma solo ad ascoltare i modi della sua predicazione. Sfiduciato ormai che all'uomo si aprisse la via per giungere a te, conservavo questo futile interesse. Pure, insieme alle parole, da cui ero attratto, giungevano al mio spirito anche gli argomenti, per cui ero distratto. Non potevo separare gli uni dalle altre, e mentre aprivo il cuore ad accogliere la sua predicazione feconda, vi entrava insieme la verità che predicava, sia pure per gradi. (*conf.* V,13,24)

Fu una misteriosa *cantilena* di fanciulli a spingerlo a prendere il Vangelo e leggere il passo della *Lettera ai Romani* come egli narra nel famoso episodio del giardino:

Così parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: "Prendi e leggi, prendi e leggi". (*conf.* VIII,12,29)

E fu ancora il canto la sua prima esperienza di chiesa tra i cattolici riuniti da Ambrogio per resistere alla presa delle chiese da parte degli ariani:

Quando però mi tornano alla mente le lacrime che canti di chiesa mi strapparono ai primordi nella mia fede riconquistata... (*conf.* IX,4)

b. Una metafora prediletta

Ma la musica in Agostino è anche una metafora prediletta per spiegare la memoria, la creazione, il tempo, l'armonia dell'universo, la vita, un paragone per evocare la soavità dell'esperienza mistica⁹ o un modo per cercare *vestigia* della Trinità¹⁰. Dio è un direttore d'orchestra:

9 Cfr. *en. Ps.* 41,9; Marrou, *S. Agostino*, 180 n. 50.

10 Cfr. *conf.* IX,29,40; X,33,49-50; XI,28,38; *ep.* 138,1,5; 166,5,13; *ord.* II,11,33-34, II,14,40-15,43; *trin.* XI,8,14; XV,7,13; A. M. Johnston, *Time as a Psalm in St. Augustine*: <http://www.mun.ca/animus/1996vol1/johnston.htm>, 31/01/99, 8-11 come anche A. Solignac, "Le livre X des confessions", *Lectio Augustini* 4 (edd. L. F. Pizzolato – G. Scanavino), Palermo, 1987, 9-34 (in particolare 28).

Selene ZORZI

Egli, immutabile creatore e moderatore delle cose mutevoli, molto più dell'uomo sa ciò che è opportuno per ciascuna età, ciò che a un dato momento deve dare, aggiungere, portar via, detrarre, accrescere o diminuire fino a che la bellezza dell'universo, particelle del quale sono le cose adatte a ciascun tempo, non si svolga e si compia come il concerto di un ineffabile artista... (*ep.* 138,1,5)

la vita una sinfonia:

Ecco perché la musica, ossia la scienza o il senso di modulare i suoni, è stata largita da Dio per un dono della sua liberalità anche ai mortali forniti di anima razionale per ricordare grandi avvenimenti. Se pertanto l'uomo, abile a comporre un canto, sa quali tempi di pausa intervallare alle singole voci in modo che il canto possa snodarsi e scorrere nel modo più bello, con suoni che cessano e si riprendono alternativamente, quanto più Dio, la cui sapienza, con la quale ha creato ogni cosa, sorpassa di gran lunga ogni arte, non permette, rispetto agli esseri che nascono e che muoiono, che in quella specie di meraviglioso cantico di cose che passano, scorra, con movimento più breve o più lungo di quanto lo richieda il ritmo conosciuto in precedenza, alcuno degli attimi di tempo che appartengono come altrettante sillabe e parole ai brevi periodi di questo mondo. Ora, poiché questo potrei dirlo anche a proposito delle foglie d'un albero e del numero dei nostri capelli, quanto più posso dirlo a proposito della nascita e della morte dell'uomo, la cui vita non si estende né più né meno di quanto Dio, ordinatore dei tempi, sa che s'accorda con l'armonia dell'universo.

La musica è capace di comunicare il senso di un enigma che la ragione da sola non riesce a spiegare. Certo, questo desta meraviglia: come in lui, il teologo dell'interiorità, la musica (dominio dei sensi) assuma uno spazio così rilevante.

c. Schizofrenia

In realtà si registra una sorta di schizofrenia nel nostro teologo: da una parte un rispetto eccessivo, dall'altra risulta sospettoso rispetto alla seduzione di tale piacere. La musica ha sempre esercitato un certo

fascino sull'uomo e da sempre se ne è inteso il suo rapporto con la divinità. Ma la musica e il canto condividono la sorte dell'estetico rispetto all'esperienza religiosa. Anche la problematicità della coniugazione delle arti con il culto è questione antica. L'arte cioè può fermare il credente ad un'esperienza di autocompiacimento. Si ricordino le descrizioni delle *conf.*, in cui Agostino parla con disagio del suo restare impigliato nel piacere dell'udito (*conf.* X,33,49).

I piaceri dell'udito mi hanno impigliato e soggiogato più tenacemente, ma tu me ne hai sciolto e liberato. Fra le melodie che vivificano le tue parole, quando le canta una voce soave ed educata, ora poso, lo confesso, un poco, ma non al punto di rimanervi inchiodato, cosicché mi rialzo quando voglio. Tuttavia per entrare nel mio cuore insieme ai concetti che le animano, vi esigono un posto non indegno, e io difficilmente offro quello conveniente. Talvolta mi sembra di attribuire ad esse un rispetto eccessivo, eppure sento che, cantate a quel modo, le stesse parole sante stimolano il nostro animo a un più pio, a un più ardente fervore di pietà, che se non lo fossero; tutta la scala dei sentimenti della nostra anima trova nella voce e nel canto il giusto temperamento e direi un'arcano, eccitante corrispondenza. ... Ma spesso il piacere dei sensi fisici, cui non bisogna permettere di s fibrare lo spirito, mi seduce: quando la sensazione, nell'accompagnare il pensiero, non si rassegna a rimanere seconda, ma, pur debitrice a quello di essere accolta, tenta addirittura di precederlo e guidarlo. Qui pecco senza avvedermene, e poi me ne avvedo. (*conf.* X,33,49)

d. Il canto in chiesa

Occorre dire che “tecnicamente non esiste soluzione di continuità tra lingua parlata e lingua cantata”¹¹. Come l'antica poesia epica, le narrazioni popolari e già la cantillazione giudaica, anche il discorso retorico conosceva la portata delle inflessioni e dei gradi melodici del-

¹¹ S. Corbin, *La musica cristiana dalle origini al gregoriano*, Milano, 1987 (tit. or.: *L'Église à la conquête de sa musique*, Paris, 1960), 30.

Selene ZORZI

la voce umana sulle emozioni dell'ascoltatore. Basti pensare che oggi vengono studiate le tecniche più sofisticate della comunicazione non verbale per ottenere risultati efficaci nel campo del Marketing. Ma in fondo già l'antica *querelle* tra filosofia e retorica si costituiva come una disputa tra verità e persuasione e il paraverbale si trovava tutto dalla parte del secondo termine, nella la sua accezione negativa, così come il musicale. Ed Agostino era retore. Sappiamo che nell'antica polemica circa l'opportunità dell'introduzione del canto in Chiesa, Agostino arrivò a legittimare tale prassi sulla base alla sua esperienza personale, ricordando che le parole cantate e ascoltate in chiesa, da giovane catecumeno, gli strapparono lacrime e commozione.

Quando però mi tornano alla mente le lacrime che canti di chiesa mi strapparono ai primordi nella mia fede riconquistata, e alla commozione che ancor oggi suscita in me non il canto, ma le parole cantate, se cantate con voce limpida e la modulazione più conveniente, riconosco di nuovo la grande utilità di questa pratica. (*conf. X,33,50*)

Uno spirito debole secondo lui sarebbe potuto arrivare al sentimento della devozione anche attraverso il diletto delle orecchie:

Così ondeggio fra il pericolo del piacere e la constatazione dei suoi effetti salutari, e inclino piuttosto, pur non emettendo una sentenza irrevocabile, ad approvare l'uso del canto in chiesa, con l'idea che lo spirito troppo debole assurga al sentimento della devozione attraverso il diletto delle orecchie. Ciò non toglie che quando mi capita di sentirmi mosso più dal canto che dalle parole cantate, confessi di commettere un peccato da spiare, e allora preferirei non udir cantare. (*conf. X,33,50*)

2. Musica e sacro nel neoplatonismo

Considerata in un nesso oscuro con il divino, la musica era stata collegata ad una teo-logia già negli antichi miti cosmogonici orientali. Nella Bibbia però non è presente una riflessione sul musicale come incarnazione o rivelazione di una particolare verità divina. Il tema compare solo quando il cristianesimo interagisce col platonismo in

cui il musicale è visto come eco o immagine sensibile di una forma trascendente¹². Quando però la filosofia in Grecia cercò di svelare il suo segreto, si divise in due linee interpretative:

musica puramente pensata, musica come scienza teoretica, a volte strumento privilegiato di ascesi mistica o musica come attrazione dei sensi, e una musica concretamente udita ed eseguita, come suono fisico e corporeo e perciò possibile strumento di perdizione. La musica come ascesi risale all'estetica pitagorica dei numeri; la musica come concreto fluire di suoni, oggetto di piacere sensibile, ci riporta ad una estetica di carattere empiristico a sfondo aristotelico e ad una concezione della stessa come imitazione delle passioni¹³.

Nel neoplatonismo la musica era considerata una delle vie per ascendere all'Uno. Plotino afferma:

...il musico è commosso e trasportato dal bello e, incapace di commuoversi da sé, è aperto all'influenza delle prime impressioni e come gli uomini timidi di fronte ai più piccoli rumori, è sensibile ai suoni e alla loro bellezza, evita sempre nei canti il disaccordo e la discordanza e nei ritmi si compiace delle misura e dell'accordo. Dopo i suoni, i ritmi e le figure sensibili, egli deve separare la materia in cui si attuano gli accordi e le proporzioni e intuire la bellezza degli accordi in se stessi e comprendere che le cose che lo incantavano sono intelligibili. (*Enn.* I,3,1 [Faggin, 87])

“Il bello è nella vista, è anche nell'udito, nella combinazione delle parole e nella musica in genere: belli sono infatti le melodie e i ritmi” (cf. *Enn.* I,6,1 [Faggin, 127]). E ancora:

...le armonie impercettibili al senso sono quelle che fanno le armonie sensibili e per opera di quelle l'anima può intuirne la bellezza, poiché esse le rivelano l'identico nel diverso. Per conseguenza le armonie sensibili sono misurate da numeri non in un rapporto qualsiasi, ma in uno che è subordinato all'azione sovrana della forma. (*Enn.* I,6,3 [= Faggin, 131])

12 Cfr. P. A. Sequeri, “Il teologico e il musicale”, in *Teologia* 4 (1985), 307-338, 310.

13 E. Fubini, *Estetica della musica* (Lessico dell'estetica 3), Milano, 1995, 64.

Per giungere all'unione con l'Uno però bisogna trascendere la musica e inoltrarsi al di là dei suoni, nel silenzio.

...come quando qualcuno che vuole udire una voce desiderata, si distoglie da tutte le altre e presta il suo orecchio a quella voce che qualora gli si avvicini è la migliore di quante si possano udire, così, anche quaggiù dobbiamo lasciare perdere ogni rumore sensibile qualora non sia entro i limiti del necessario e serbare pura la potenza percettiva dell'anima e pronta ad ascoltare le voci dall'alto. (*Enn.* V,1,12 [= Faggini, 813])

Ancora in Porfirio e Giamblico, la musica stabilisce un rapporto tra Dio e l'uomo, ma il culto più perfetto resta quello del silenzio¹⁴. Secondo Porfirio la preghiera che ci avvicina a Dio è fatta in silenzio e nel pensiero puro. Leggiamo infatti nella sua *Lettera a Marcella*¹⁵: "Il saggio, quando fa silenzio, onora Dio" (16) e "la preghiera dell'indolente è un vano brusio di parole" (12)¹⁶. *Senza parole (arrheton)* infatti, per i filosofi platonici e neoplatonici, era una caratteristica stessa del divino. Conseguenza imprescindibile di questa ineffabilità di Dio

- 14 Giamblico, *I misteri d'Egitto*: "Anzitutto (Dio) nel culto non si celebra che in silenzio", 8,3. Proclo (+485) situa il Principio primo al di là di tutte le conoscenze; noi non possiamo attendere che per mezzo dell'amore e della fede, nel silenzio. Nella *Teologia platonica* afferma: "Che cosa ci unisce alla bontà se non l'amore? Infatti non è per una intellesione né generalmente per una giudizio che si produce l'iniziazione, ma per mezzo di un silenzio unitario e superiore a tutte le operazioni di conoscenza silenzio che la legge ci dona installando non solamente nell'anima universale, ma anche dentro di noi l'ineffabile e l'inconoscibile di Dio" IV,9 (da Dupuy, "Silence", in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, ed. M. Viller, Paris, 1937-1995, 831-832). Cfr. inoltre Gèrold, *Les Pères*, 70-71; Casel, *De philosophorum*, 125-127. Cfr. anche R. Mortley, *From Word to Silence*, Bonn, 1986.
- 15 Porfirio, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto. Sull'anima. Sul conosci te stesso*, Eunapio, *Vita di Porfirio*, a cura di A. R. Sodano, I classici del pensiero: Filosofia classica e tardo antica, (ed. V. Mathieu), Milano, 1993.
- 16 Sul concetto di silenzio in Porfirio cfr. O. Casel, *De philosophorum*, 117-124. Nella *Lettera a Marcella* tutta la sezione 11-19 è dedicata al vero culto razionale, in polemica con i sacrifici e le offerte vane.

nell'uomo era l'atteggiamento di silenzio, considerato anche l'unico vero culto di Dio¹⁷.

È stato scritto molto e altrove come il concetto di ineffabilità emerga e vada congiungendosi con l'esperienza mistica nella tradizione filosofica¹⁸. Plotino insiste a più riprese nelle *Enneadi* sulla necessità di fare silenzio per rendersi accetti all'Uno¹⁹. Casel²⁰ ha ben dimostrato come per una certa tradizione filosofica fino al neoplatonismo il vero culto logico (*logiké thousia*), l'unico culto degno della divinità suprema, era un sacrificio interiore, fatto nello spirito, che escludeva in modo categorico non solo i sacrifici cruenti, ma anche la musica come mezzo per il culto²¹. Ora, lo *iubilus* in Agostino presenta le stesse caratteristiche di questo culto logico. Egli afferma infatti da una parte che il canto che piace a Dio ha anzitutto la caratteristica di essere *ineffabile*, senza parole:

- 17 Cfr. J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster, 1930, 67-77.
- 18 Per questo argomento rimandiamo all'ottimo riassunto in DSpl 15, 829-858; per uno studio dettagliato invece si veda S. Lilla, oltre a *op. cit.* (vedi *supra*, n. 27) "La teologia negativa dal pensiero classico a quello patristico e bizantino": *Helikon* XXVIII (1988) 203-279; XXIX-XXX (1989-1990) 97-186; XXXI-XXXII (1991-1992) 3-72.
- 19 Cfr. Plotino, tutta lo splendido trattato VI,9; DSpl 15, 829-858; Gérold, *Les Pères*, 66-69.
- 20 O. Casel, "Die logiké thusia: antiken Mystik in christlichliturgischer Umdeutung", in *Jahrb. F. Liturgiewiss* 4 (1924), 37-47. Cfr. Quasten, *Musik und Gesang*, 67-77.
- 21 Secondo Empedocle (*fr.* 128) così già pensava Pitagora, della stessa idea era Eraclito (*fr.* 5). Lo stesso sarebbe valso, secondo Casel, per Platone, Teofrasto e la Stoa (p. 37), Ermete (*Asklepius* 41). Il vero culto interiore si consumava senza parole, come affermavano i neopitagorici come Apollonio di Tiana (riportato da Eusebio nella *Praep. Eu.* IV 13), nel silenzio dell'estasi. Lo stesso Eusebio (*Praep. Eu.* IV 11) riporta anche delle parole di Porfirio (dal *de abstinentia* II,34) secondo le quali il culto vero si fa nel silenzio, nel Logos interiore (p. 38). Lo stesso insegnava Filone (*Plant.* 126).

Dio ha tratto perfetta lode dalla bocca dei bambini e dei lattanti, affinché coloro che desiderano pervenire alla conoscenza della gloria inizino dalla fede nelle Scritture, ma la gloria si innalza sopra le Scritture stesse, in quanto trascende e supera le espressioni di ogni parola e di ogni linguaggio. (*en. Ps.* 8,8)

D'altra parte però con lo *iubilus* il musicale puro prende una sua direzione autonoma rispetto alla parola, al testo della Scrittura, aprendo lo spazio alla sola voce.

La tesi che sostenni anni fa e che confermo è che conferendo allo *iubilus* il connotato che nella tradizione filosofica era proprio del vero culto, Agostino fa entrare a pieno titolo la musica nel culto cristiano tramite una nozione nuova: il rapporto con la divinità.

3. Le caratteristiche dello *iubilus* agostiniano

Nelle *retr.* Agostino ci informa che nel *De musica*, egli ha avuto tempo di trattare solo del *rhythmus*, cioè della teorie musicali, che hanno a che vedere più con la matematica, l'aritmetica e la geometria piuttosto che con la percezione estetica, e che sarebbe stato suo intendimento dedicare altrettanti libri anche al *melos*²² (il canto o la musica cosiddetta pratica).

Seguendo Marrou che aveva riconosciuto come Agostino non si servisse del termine *musica/musicus* per parlare della musica pratica, ma di *cantus*, *cantatio*, *canticum*, ci siamo rivolti a questi termini e in particolare al termine *iubilus*, scoprendone inesplorate connotazioni. I testi agostiniani sullo *iubilus* si limitano al numero di 12 e sono relegati alle *en. Ps.* Alcune caratteristiche tipiche dello *iubilus* le troviamo già presenti in un antecedente contesto patristico. Ne parlano Origene (*hom. Jos.* VII,2f), Eusebio (*in Ps.* 25,5-6, PG 23,241), Ilario di

22 Cfr. *retr.* 1, 5-6. Sulle problematiche e i contenuti del *mus.* rimandiamo a A. Solignac, "Le livre X des confessions", in *Lectio Augustini* 4 (edd. L. F. Pizzolato – G. Scanavino), vedi *supra*, nota 10.

Poitiers (*Tr. s. Ps.* 65,2, PL 9,425), Girolamo (*in Ps.* 88,9; *in Jer.* 6,317s), Vigilio di Trento (*comm Jos.* 6), Pietro Crisologo (*Sermo* 6; 23; *in Ps.* 94; 46), Lucifero di Cagliari (*Non conv. Haer.* 2,46), Ambrogio (*Exp. in Lc* 2,4; 6; 7,715; 2630) e altri. Tali caratteristiche sono:

1. La vociferazione: anche Agostino in *en. Ps* 94,3 ricorda le cantilene dei cantastorie che fanno a gara per fare allegria e declamano parole, ma poi, sopraffatti da tanta allegria, si mettono a gridare.
2. L'esperienza del lavoro dei pastori o dei vendemmiatori (*en Ps.* 32,II,8) che occupati con ardore in qualche attività, incominciano a cantare le parole dei canti, ma poi, sopraffatti dall'allegria, lasciano cadere le sillabe e si abbandonano al suono del giubilo.
3. Lo *iubilus* appare anche come grido di trionfo (l'antico *jobel*) che riconosce Dio quale Signore di tutta la terra.
4. Caratteristica comunitaria: chi non canta insieme non giubila, ma ulula.

Rispetto ad altri autori prima di lui, però Agostino sottolinea in modo insolito l'idea di ineffabilità sottesa al concetto di giubilo.

Immoliamo una vittima di giubilo, di gioia [...] quella che le parole non possono esprimere²³.

L'idea di sacrificio avvicina lo *iubilus* a quella *logiké thousia* neoplatonica che implicava ineffabilità e silenzio. Tuttavia l'ineffabilità dello *iubilus* appare di natura assai diversa da quella dell'esperienza neoplatonica (come quella della mistica cristiana rispetto a una orientale).

23 *Immolamus hostia iubilationis, immolamus hostiam laetitiae ... quae verbis explicare non potest. (en. Ps. 26,II,12)*

a. Gioia

Anzitutto il credente giubila perché preso da ammirazione gioiosa per il mistero di Cristo. L'esperienza inesprimibile (*en. Ps. 46,7*) è l'ammirazione gioiosa che nasce dalla contemplazione del mistero di Cristo, della sua croce e della sua ascensione al cielo. Per questo gaudio *verba non sufficiebant*. Questa immensa gioia, è un bene che tende di per sé a diffondersi, a dilatarsi all'infinito ma trova ostacolo nelle sillabe (*meta non habeat sillabarum*)²⁴. Agostino infatti rileva che la gioia profonda non può essere espressa a causa della limitatezza della parola umana. Giubilare significa l'erompere della gioia con la sola voce, senza parole²⁵. Non si giubila con parole, con verbi, ma solo emettendo (*redditur!*) un suono di gioia che con le parole non si riesce ad esprimere²⁶. Anche il grido quindi viene riconsiderato nella sua dimensione originaria di costituzione di senso del linguaggio. La sola voce è capace qui di esprimere ciò che con i concetti (*verba*) non si può esplicitare²⁷. L'abbondanza delle gioie per le quali non sono sufficienti le parole è solita erompere in giubilo²⁸. Infatti, si parla sì di una impossibilità della parola di esprimere Dio, ma si aggiunge anche che Dio non lo si può tacere (*en. Ps. 32,II,8*), anzi Agostino sottolinea che chi ha veduto la salvezza di Dio *non può* restare muto davanti a Dio, *deve* comunicarsi, esprimersi²⁹. Restare in silenzio esprimereb-

24 Ineffabilis enim est, quem fari non potest; et si fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi iubiles, ut gaudeat cor sine verbis, et immensa latitudo gaudiorum meta non habeat syllabarum?

25 In vocem erumpite gaudiorum, si non potestis verborum.

26 Non enim verbis iubilatur; sed solus gaudentium sonitus redditur, quasi verbis explicari non possit.

27 Quasi parturientis et parientis cordis laetitiam in vocem rei conceptae, quae verbis explicari non possit.

28 Etenim ex abundantia gaudiorum, cui verba sufficere non possunt, in iubilationem solet erumpere.

29 Gaudete et loquimini. Si quod gaudetis loqui non potestis, iubilate; gaudium vestrum exprimat iubilatio, si non potest locutio; non sit tamen mutum gaudium; cor non taceat Deum suum, non taceat munera eius. (*en. Ps. 97,4*)

be ingratitudine³⁰. Anche l'*en. Ps.* 102,8 ci presenta questo requisito del giubilo: l'impossibilità del silenzio. Se è infatti impossibile dire Dio, spiegare quale grande bontà Egli sia, tuttavia il nostro *affectus* non viene meno come le parole, e questo *affectus* va manifestato. Se non possiamo spiegare quanto grande sia Dio, quale bene egli sia con esattezza, pur non potendo dirlo non ci è consentito (*non permittitur*) tacerlo.

b. Paradosso

Si tratta quindi di un paradosso: di una ineffabilità che tuttavia è enunciata. In questo paradosso solo lo *iubilus regge*. Il discorso vacilla già riguardo alle creature di Dio; quanto più dunque davanti al Creatore stesso, davanti alla cui grandezza però lo *iubilus* è in grado di reggere (*restet*)³¹.

c. Comunione

Il giubilo è un canto di comunione, ha una caratteristica ecclesiale, comunitaria. Il vero giubilo infatti è quello di tutta la terra (*en. Ps.* 65,2). Gli eretici infatti "ululano" e non cantano, perché si separano dalla comunione. Chi si era unito e poi si è diviso non acclama, perché si isola e canta da una parte.

La Chiesa cattolica tutto abbraccia: chiunque aderisce a una fazione e si lascia dividere dal tutto, potrà ululare, non acclamare. Acclamate a Dio, o terra tutta! (*en. Ps.* 65,2)

30 Cum autem ibi didiceris dici non posse quod sentis, tacebis, non laudabis? Ergo mutus eris in laudibus Dei, et gratiarum actionem non reddes ei qui voluit se notum tibi facere? Laudabas cum quaereres, silebis cum inveneris? Nullo pacto: non eris ingratus.

31 An si in istis creaturis dei sic laborat humanus sermo, in creatore quid agit, nisi sola restet sermone deficiente iubilatio?

d. Ripetizione

La *enarratio* 94,1-10, al 5 approfondisce la connotazione giubilare della ripetizione. Quando infatti – spiega Agostino - l'animo è ricolmo di commozione, un linguaggio discorsivo-razionale non può esprimere il linguaggio del cuore. Può farlo però la stessa ripetizione, la cantilena, cioè il puro musicale e sonoro³². Altra caratteristica fondamentale di questo tipo di canto è di muovere l'*affectus*. Lo *iubilus* è collegato ad un *affectus* che il cuore concepisce, ma che il discorso logico non può esprimere. Lo stesso Signore – continua il Nostro - usava parlare ripetendo *Amen, Amen* per arrivare al cuore dei suoi discepoli, per confermare ed esortare, per muovere non solo il loro intelletto, ma anche la loro volontà, il loro cuore. L'aspetto persuasivo del paraverbale emerge qui in tutta chiarezza. Più che il testo, in questo caso, è proprio la musica a definire esattamente il significato di ciò che si vuole esprimere, un significato che non potrebbe essere compreso in nessun altro modo, se non attraverso l'esperienza di una intimità e che arriva dritto al cuore³³. Si ripete per manifestare la pienezza del sentimento e perché tale ripetizione sia un rafforzamento, una intensificazione del linguaggio comunicativo, volutamente al di fuori del codice logico-razionale (che è il principio delle nenie che ogni madre intuitivamente canta al proprio bambino).

32 Repetitum est, ut confirmetur in faciendo: ipsa repetitio exhortatio est. Non enim iam obliti sumus, ut iam moneri nos uelimus, quae dicta sint superius, ut iubilemus ; sed plerumque in affectu animi repetitur uerbum quod notum erat, non ut innotescat, sed ut ipsa repetitio faciat confirmationem; repetitur enim ad intellegendum affectum dicentis. Inde est quod dicit Dominus: Amen Amen dico vobis, sufficiebat Amen unum; quare amen amen nisi quia ipsa repetitio confirmatio est?

33 Cfr. P. A. Sequeri, *L'oro e la paglia. Meditazioni sull'educare alla parola*, Contemplatio I, Milano, 1998², 31-32.

e. *Comprensione*

Questo tipo di comprensione però è particolare. La voce del cuore è la comprensione³⁴. Questa comprensione, da cui scaturisce lo *iubilus*, non è di tipo deduttivo, razionale. È una comprensione più ampia, quella del cuore e non circoscritta quindi al solo raziocinio.

Giubilare significa comprendere ma non poter spiegare ciò che il cuore canta³⁵. Nella *en. Ps.* 88,I,16-17 Agostino spiega il testo “*Beato il popolo che ti sa giubilare*” giocando con i tre significati del verbo latino *intelligere*³⁶. Il primo livello, più semplice, spiega che è beato il popolo che non resta muto, ma che è capace di giubilare ed esprimere la sua letizia, anche senza le parole³⁷. In secondo luogo, è beato il popolo che *comprende* da dove (*unde*) gli deriva il motivo per cui giubila³⁸ (motivazione). In terzo luogo, il testo vuole proclamare beato chi capisce cosa significa il fatto stesso di giubilare³⁹. Significa che è felice! Sono tre tipi di comprensione diversa.

34 Quid est ergo iubilare? multum enim nos adtentos facit ad hoc uerbum et praesentis psalmi titulus, quia inscribitur: in confessione. quid est, in confessione iubilare? est alterius cuiusdam psalmi sententia dicentis: beatus populus qui intellegit iubilationem; profecto magnum aliquid est, quod intellectum beatos facit. dominus ergo deus noster beatificator hominum, det mihi intellegere quod dicam, det uobis intellegere quod auditis: beatus populus qui intellegit iubilationem. Curramus ergo ad hanc beatitudinem, intellegamus iubilationem, non eam sine intellectu fundamus. quid opus est iubilare et obtemperare huic psalmo dicenti: iubilate deo, omnis terra, et non intellegere iubilationem, ut uox nostra sola iubilet et cor non iubilet?

35 Quid est in iubilatione? intelligere, uerbis explicare non posse quod canitur corde. (*en. Ps.* 32,II,I,8)

36 Cfr. anche: nos autem qui in ecclesia diuina eloquia cantare didicimus, simul etiam instare debemus esse quod scriptum est: beatus populus qui intellegit iubilationem. (*en. Ps.* 18,2,I) Quid est in iubilatione canere? intellegere, uerbis explicare non posse quod canitur corde. (*en. Ps.* 32,II,I,8)

37 Si ergo nulla uerba sufficiunt: Beatus...

38 Quid est intellegas iubilationem? Scias unde gaudeas quod uerbis explicare non possis.

39 Vide ipsam gratiam tantam esse, cui lingua explicandae non sit idonea, et intellexisti iubilationem.

Agostino riconosce quindi i limiti e l'impossibilità in taluni casi del linguaggio discorsivo ad esprimere la persona umana, ma le possibilità superiori di quello paraverbale.

f. Fondamento teologico

Il testo che fonda la gravidanza teologica del paraverbale dello *iubilus* ce lo offre l'*en. Ps.* 99:

Dio è l'unico ineffabile, colui che disse una parola e tutto fu creato. Disse una parola e fummo creati noi; ma se noi proviamo a parlare di lui, ne siamo incapaci. La parola mediante la quale noi fummo detti è il suo Figlio: quel Figlio il quale si rese debole come noi, affinché noi deboli riuscissimo in qualche modo a parlarne. Alla parola di Dio noi possiamo rispondere col giubilo; ma non abbiamo parola che corrisponda a quella parola⁴⁰.

Solo Dio è l'unico ineffabile. Tutto il resto è detto da lui, quindi risulta dicibile. Ma l'essere umano, per quanto detto da Dio, non è in grado di essere una adeguata parola di risposta a Dio, è incapace di corrisponderlo pienamente. Infatti altro è il Verbo fatto carne, altro la parola nella carne: altro è la parola nella persona umana, altro è il Verbo fatto uomo

Una cosa infatti è il Verbo nella carne, ed altra cosa il Verbo fatto carne. Cioè una cosa è il Verbo nell'uomo, un'altra il Verbo uomo (*aliud est Verbum in carne, aliud Verbum caro. Aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo. (trin. II,6,II)*)

Il verbo di Dio è lo stesso Figlio di Dio⁴¹: esso è la rivelazione per eccellenza, fino alla consustanzialità della vita del Padre. Il verbo umano interiore quindi mantiene con il Verbo divino sempre una

40 Ille solus est ineffabilis, qui dixit, et facta sunt omnia. Dixit et facti sumus: sed nos eum dicere non possumus. Verbum eius quo dicti sumus, Filius eius est; ut a nobis utcumque infirmis diceretur, factus est infirmus. Iubilationem pro verbo possumus dicere, verbum pro verbo non possumus. (*en. Ps.* 99,6)

41 Dei autem Verbum ipse est Dei Filius. (*trin. II,5,9*)

somiglianza dissimile⁴²: il nostro verbo è e resta sempre verbo formato e mai pura forma, come invece è il Verbo eterno del Padre⁴³.

Questo Verbo è anche però la forza da cui deriva all'uomo la possibilità di comunicare con Dio. Per Agostino il Verbo di Dio che si sviluppa e risuona in tutta la Sacra Scrittura è un "unico discorso di Dio che non conosce sillabazione", perché è quel Verbo che era in principio presso Dio, fuori del tempo. Ma questo Verbo a motivo della nostra debolezza si è "abbassato ad articolare le nostre parole", assumendo la debolezza stessa del nostro corpo⁴⁴. Così lo *iubilus* trova la sua condizione di possibilità sulla base della partecipazione della persona umana a questa Parola⁴⁵.

L'ineffabilità dell'esperienza cristiana di Dio non appare allora come il contrario della parola, il mutismo, ma resta un elemento di espressione del linguaggio e della comunicazione (per virtù dell'esperienza stessa che è relazionale perché Dio non assorbe l'uomo). Il linguaggio umano si denuncia finito, limitato, parziale, eppure resta verace nell'additare l'orizzonte divino. Nel puro vocale, il linguaggio umano cede il passo ad una forma di comunicazione più grande. L'incarnazione di Cristo è la condizione di questo silenzio che parla e di questa parola impronunciabile. C'è quindi un'ultima riflessione alla quale ci conduce lo *iubilus* su cui intendo porre l'attenzione prima di chiudere.

42 Cfr. *ep.* 169,6.

43 Cfr. *trin.* 15,14,24-16,26. Cfr. NBA 4, XL-XLI.

44 *Meminit Carita vestra, cum sit unus sermo Dei in Scripturis omnibus dilatatus, et per multa ora sanctorum unum Verbum sonet, quod cum sit in principio Deus apud Deum, ibi non habet syllabas, quia non habet tempora; nec mirandum nobis sit, quia propter infirmitatem nostram descendit ad particulas sonorum nostrorum, cum descenderit ad suscipiendam infirmitatem corporis nostri.* (*en. Ps.* 103,IV,1)

45 Per queste riflessioni sarà fondamentale tornare sul capitolo quindicesimo del *trin.* in particolare 10,9 (la parola che precede tutte le lingue); 10,19; 11,20 (la parola che è segno di quella interna); 12,22 (sullo scarto tra ciò che si proferisce e realtà significata) come anche 13,2; 14,24; 15,15; 17.

g. Il posto del corpo

Si tenga presente che Ancora nel 389, nel *Gn. adu. Man.*, Agostino riteneva che il linguaggio fosse una conseguenza della caduta, susseguente al peccato originale. Prima della caduta, cioè, secondo lui, Dio parlava immediatamente all'intelletto dell'uomo⁴⁶. Il linguaggio era considerato da Agostino una necessità nel contesto dell'umanità decaduta, radicalmente segnata da una sorta di impotenza a realizzare un qualche contatto interiore immediato con Dio⁴⁷. In questa, fase la corporeità per Agostino appare ancora avere un carattere negativo. In seguito, egli sembra convincersi del fatto che, dal momento che nessun procedimento razionale avrebbe mai potuto eliminare il limite posto dalla corporeità, anche quest'ultima sarebbe dovuta rientrare nell'ordine dei *signa* e avrebbe dovuto perciò costituire un dato irrinunciabile e positivo nell'esperienza umana, anche nell'esperienza con Dio⁴⁸. Nel 397, quando scrive il *doctr. chr.*, Agostino comincia a meditare sul paradosso del parlare di Dio (1,6,6).

Secondo un facile confronto tratto da una delle tavole cronologiche a disposizione, si può notare che Agostino matura la sua riflessione sullo *iubilus* attorno all'anno 412.⁴⁹ Qui il puro *melos* (la comunicazione paraverbale) acquisisce un suo spazio autonomo e una valenza teologica. Perché? Che cosa ha capito Agostino? Cosa ha scoperto?⁵⁰

46 Cfr. L. F. Pizzolato, *Capitoli di retorica agostiniana*, Sussidi patristici 7, Roma, 1994, 37.

47 Cfr. Pizzolato, *Capitoli*, 43; J. M. Rist, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 11, Milano, 1997 [tit. or.: *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge, 1994], 153.

48 Cfr. Pizzolato, *Capitoli*, 40-41; Rist, *Agostino*, 125-196.

49 Su undici *Enarrationes* che trattano in modo speciale di questo tema, solo due vanno collocate nel 393-4 (Zarb) e cioè la 94 e la 97; le altre sarebbero quasi tutte da collocare tra l'anno 411 e il 412: la 26 (ma per Rondet nel 415) la 46, la 65, la 80 (ma solo per il Rondet, perché lo Zarb la data nel 403) la 88, la 99 (ma il Folliet nel 403), la 102; l'*enarratio* 32 sarebbe stata tenuta ad Ippona nel 403, infine la 150 un paio di anni più tardi (tra il 414 e il 415). Per chiarire il quadro della situazione riportiamo un piccolo schema

50 Tratto dalla tavola cronologica del volume primo dell'edizione dei commenti

Dire l'ineffabile: lo iubilus secondo Agostino d'Ippona

| | Zarb | Rondet | Altri |
|----------------------|--------------------|--------------------|-------------------------------|
| <i>Enarratio 26</i> | Ippona 411-12 | 2° m. 415 | |
| <i>Enarratio 32</i> | Ippona 26-7-403 | aut. 403 Cartagine | |
| <i>Enarratio 46</i> | Ippona quar. 412 | | |
| <i>Enarratio 65</i> | Ippona quar. 412 | | |
| <i>Enarratio 80</i> | Ippona 19-10-403 | Cartagine 411 | |
| <i>Enarratio 88</i> | Ippona 411-12 | Cartagine 411 | |
| <i>Enarratio 94</i> | Ippona 393-94 | | |
| <i>Enarratio 97</i> | Ippona 393-94 | | |
| <i>Enarratio 99</i> | Cartagine inv. 412 | | Folliet 403-04 |
| <i>Enarratio 102</i> | Cartagine inv. 412 | | |
| <i>Enarratio 150</i> | 414-16 | | La Bonnardiére dal 415 in poi |

Sappiamo che il periodo tra il 396 (399?) e il 414, Agostino approfondisce la sua riflessione sulla relazione tra anima e corpo. Egli comincia a considerare in modo più approfondito il tema della resurrezione, tanto che nell' *Io. eu. tr.* 23,6 arriva ad affermare che tutta la predicazione cristiana si riassume nella resurrezione dell'anima e nella resurrezione dei corpi⁵¹.

Nelle *en. Ps.*, e precisamente attorno al 412, sembra compiersi questo passo ulteriore: Agostino arriva a concepire nello *iubilus* un tipo di espressione linguistica che pur nascendo dall'intimo, dall'interno del cuore, si esprime tramite lo strumento della voce, cioè tramite

ai salmi di Città Nuova [Agostino, *Esposizioni sui salmi* = NBA XXV-XXVIII, 1-4, Roma 1967-1977].

51 Cfr. Rist, *Agostino*, 142-144.

la corporeità pura: corde vocali e fiato. Il limite della corporeità costituisce ora un fattore positivo. Tramite lo *iubilus* il corpo entra a pieno titolo come parte integrante dell'espressione dell'esperienza di fede. Il corpo, cioè il sensibile, risulta ormai capace *appunto* nel suo limite di dire l'indicibile. Vorrei sottolineare qui come sia la concezione che abbiamo del posto del corpo all'interno della costituzione antropologica a farci dare valenza alla comunicazione extra verbale. In una concezione antropologica in cui il posto del corpo non risulti strutturale nella costituzione personale, esso sarà considerato un peso e/o uno strumento della mia anima anche nel mio rapporto con Dio, e l'esperienza della comunicazione sarà considerata come un intralcio, un disagio temporaneo da superare. Ma laddove il paraverbale e il non verbale costituissero parte strutturante della comunicazione umana vuol dire che si sta dando al corpo una collocazione costitutiva all'interno della struttura personale. Dallo *iubilus* capiamo quindi il passaggio che Agostino ha fatto in questo campo.

A partire dal mistero dell'incarnazione, il sensibile, in quanto assunto da Dio, è ormai in grado di rimandare a Dio. L'uomo non ha una parola adeguata per rispondere alla Parola che Dio ha dato agli uomini in Cristo, ma nello *iubilus* può lodarlo in un modo in cui la corporeità è in grado di esprimere la sua interiorità.

4. Il paraverbale in teologia

Uno degli esempi più calzanti ma anche forse più sconcertati dell'importanza di una fondazione teologica di tale tratto della comunicazione è il riconoscimento della validità dell'eucaristia celebrata con l'Anafora di Addai e Mari. Come si sa questa non contiene alla lettera le parole dell'Istituzione Eucaristica. Ma nel documento per l'ammissione all'eucaristia fra chiesa caldea e chiesa assira d'oriente è stato riconosciuto che:

le parole dell'Istituzione Eucaristica sono di fatto presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in

modo eucologico e disseminato. Esse sono infatti integrate in preghiere, rendimenti di grazie, lode e altre intercessioni

ovvero esse sono presenti nel carattere mimetico della ritualità eucaristica⁵². Questo ci fa comprendere la forza e l'efficacia *sacramentale* applicata alla comunicazione teologica paraverbale e non verbale.

Finiamo non senza prima ricordare che la *Sacrosanctum Concilium* riconobbe al puro musicale una funzione *ministeriale*⁵³. Ritengo si possa dire che dobbiamo alle riflessioni agostiniane sullo *iubilus* il varco che la musica si è aperta all'interno della liturgia e del culto cristiano per diventare luogo dell'espressione di fede, in modo indipendente dalla parola.

Conclusioni

Vorrei concludere con una riflessione più generale sul linguaggio umano teologico.

Ciascuno di noi ha varie voci. Una stessa parola può dire cose diverse a seconda della tonalità con la quale viene espressa (tristezza, ira, ironia etc...). Dal suono della voce si capiscono tante cose della comunicazione e della persona che comunica. Si capiscono a volte più cose di quelle che effettivamente pronunciamo. Gli esperti ci dicono che se il testo che enunciamo non è coerente con il paraverbale, c'è qualcosa di problematico (una bugia, una incoerenza, una difficoltà, fino a vere e proprie patologie). Come il silenzio, anche il concetto

52 L. Sartori, "Valida l'anafora di Addai e Mari? Ripercussioni sulla liturgia eucaristica romana", in *Angelicum* 82 (2005), 739-753, disponibile on-line http://www.prexeucharistica.org/_pdf/AM/AM-15-Sartori.pdf (ultima consultazione 08/09/2017).

53 "I romani Pontefici; costoro recentemente, a cominciare da S. Pio X, hanno sottolineato con insistenza il compito ministeriale della musica sacra nel culto divino." (SC 112), cfr. anche Congregazione dei Riti, *Istruzione Musicam sacram sulla musica sacra nella liturgia*, (5 marzo 1967), 2.

Selene ZORZI

espresso da una parola è ambiguo e ha bisogno di interpretazione (occorre comprendere il contesto, la storia della parola, la relazione con chi ce la dice) così anche le parole possono significare tante cose.

Non possiamo non comunicare. L'esperienza dell'ascoltare qualcuno che parla (compreso Dio) prende senso anche dalle pause, della distanza tra una parola e l'altra, dal tono, dalla postura, dalla ripetizione e dai gesti della persona, cioè dal paraverbale e dal non verbale, spesso anche dal silenzio.

Il Verbo si è fatto carne, non parole. Il *Logos* non si è fatto *logoi*.

Abbiamo quindi bisogno di riconoscere la limitatezza del nostro linguaggio verbale per poterlo sospendere e per far sì che esso sviluppi un'ulteriorità di comunicazione. Ma questo è il dato sorprendente: che quando riconosciamo che non siamo capaci di cogliere appieno la realtà con la nostra mente, con la nostra esperienza e con il nostro linguaggio, anche la nostra più scomposta delle vociferazioni che rivolgiamo a Dio può essere intesa come "eco umana dell'inno infinito che canta il Verbo da sempre nei cieli" (*Inno*).