

chiudi



ciclo di incontri- 17 Ottobre 1994.

Quaderno n. 63

I Linguaggi del rito

Identificazione e memoria: il rito e la comunità

Enrico Mazza

liturgista- Reggio Emilia

Il nostro discorso verterà, senza la pretesa di essere esaustivo, su alcune domande. Cos'è il rito? A cosa serve? Quali sono i suoi elementi costitutivi? Perché esiste il rito? Perché il cristianesimo possiede i riti? Che differenza c'è tra un rito cristiano e un rito antropologicamente considerato di altro tipo?

C'è anzitutto da registrare l'estrema sfiducia che l'epoca contemporanea, a partire dal secolo scorso, ha nutrito nei confronti della ritualità, una sfiducia sia pratica sia teoretica, per effetto della quale si pensava che i riti non fossero degni di considerazione in quanto appartenenti al mondo dei primitivi: le persone dotate di intelligenza e di un patrimonio culturale comunicano attraverso la parola (già nella Regola di san Benedetto si dice che l'abate correggerà coloro che sbagliano, con la parola, se sono persone intelligenti, e con castighi -carcere e bastonature-, se non sono sufficientemente intelligenti). La suddivisione, quindi, tra il mondo dei gesti e il mondo delle parole risulta piuttosto radicata nella cultura occidentale. Non per niente, nell'Ottocento e fino alla prima metà del Novecento, si è considerato come luogo definitivamente superato dalla storia proprio il mondo dei riti. Ovvio che la cultura religiosa occidentale, al cui interno i riti continuavano ad essere celebrati, non poteva che subire un forte scacco da questa posizione. Bisogna anche dire, però, che l'identificazione tra ritualità e gestualità, se pur arbitraria, era giustificata da una liturgia, in latino, abbondantemente "strapazzata" dagli addetti del culto (come non ricordare che il famoso *Tantum ergo sacramentum* diventava spesso e volentieri *Tanti merli nel frumentum?*). Questo stravolgimento dei testi diventò un fatto comune: la formula, per esempio, della consacrazione, *Hoc est corpus meum*, diede origine, specialmente nei paesi di lingua anglosassone, alla parola magica *Hocus pocus*, che troviamo anche nel film *Mary Poppins*. Se il testo liturgico diventa formula magica, significa che esso non è più statutariamente compreso, in quanto ridotto ad un gesto verbale dal significato arcano. In tale contesto, si assiste, specialmente agli inizi del nostro secolo, all'elaborazione di una fenomenologia del fatto etnologico, con particolare riguardo al fatto religioso. Cito uno degli autori meno noti, ma che ha dato l'apporto più significativo: l'alsaziano Marcel Mauss, la cui opera omnia è stata pubblicata in francese negli anni Sessanta (l'editore Adelphi ha pubblicato due anni fa due suoi studi sui rituali dei Cinesi). La sua opera più interessante sul linguaggio dei gesti, sia nella vita civile sia in quella religiosa, è *Saggio sul dono* (ed. it. Boringhieri).

Questa impostazione ci spinge a porci la domanda: a cosa servono i gesti? Ponendoci dal punto di vista dell'antropologia, bisogna partire dal concetto di *fešta*: l'uomo vive il tempo e, al suo interno, sente il bisogno di interromperne il ritmo, il quale diventerebbe ossessivo se non ci fossero delle interruzioni che, in quanto tali, vengono definite festa: essa non si connota tanto per ciò che si fa, ma per il fatto di essere un'interruzione del ritmo. Quando tale interruzione, da bisogno del singolo, diventa bisogno collettivo (visto che esistono anche attività collettive), si avverte l'esigenza di azioni comuni (non basta infatti la mera interruzione) e le azioni sono comuni solo se sono rituali. Ogni gesto rituale nasce spontaneamente: si pensi, per esempio, ai riti dell'amore i quali, nati con il massimo della spontaneità, vengono poi immediatamente formalizzati con un

rito. Il rito è ripetitivo per definizione, in quanto deve rendere facile il gesto: i riti sono per l'economia del gesto. Il rito è un bisogno dell'uomo per facilitare i comportamenti e renderli quindi meno gravosi. Il nostro comportamento è, tendenzialmente, ritualizzante: così rendiamo economico il nostro dispendio di energie nelle cose che facciamo. Il grave è che tale comportamento rituale viene messo in atto anche con le persone: ciò, da un lato, rende meno gravoso parlare con qualcuno se le parole che si scambiano sono sempre uguali, ma, dall'altro, rende difficile la convivenza, per esempio, di marito e moglie, genitori e figli, che sono coloro i quali ritualizzano di più con la convinzione di essere totalmente a-rituali e che quindi vivono drammaticamente il problema del rapporto con gli altri che è sempre un po' ritualizzato. Quando poi la società è strutturata in modo gerarchico, il comportamento rituale tra le classi facilita il rapporto: sapendo come si saluta un ufficiale, un prete o il sindaco, il comportamento con queste persone risulta molto facile. Il rito, quindi, è utile perché rende economico l'impegno del rapporto, sia nel mondo animale sia nell'ethos umano.

Il rito è però anche un atto di comunicazione; in quanto tale, esso richiede un destinatario che conosca il codice dell'emittente; diversamente, non ci si può comprendere. E' a questo punto che il rito esige il superamento di sé: ci si deve chiedere, cioè, se il nostro comportamento rituale sia adeguato alla situazione in cui ci troviamo, indipendentemente dalla buona volontà del destinatario. Ogni lingua -è noto- possiede una sua intonazione da cui dipende il significato del messaggio: ci può essere un tono amoroso in una frase di per sé banale e insignificante, ma ci può essere anche una dichiarazione ostile nella medesima frase. Considerando i riti, dunque, siamo chiamati a superare il testo del nostro linguaggio per andare alla codifica di quel testo, vale a dire l'involucro rituale nel quale quel testo è avvolto. E' necessario allora diventare interpreti del rito, sia del rito altrui sia del nostro.

Nasce qui il dato culturale il quale va oltre il dato spontaneo: se vogliamo vivere in un determinato ambiente, ci può essere chiesto di re-interpretare i nostri riti. E' noto, per esempio, il fastidio che si prova quando si vede qualcuno che, provenendo da un'altra realtà, continua a fare il diverso: implicitamente egli ribadisce la superiorità del paese di provenienza rispetto a quello di arrivo. Questo tipo di situazione si può osservare anche in situazioni più quotidiane: i genitori, per esempio, permettono ai figli di fare certe cose solo nella loro stanza e non in altre situazioni o ambienti, per cui la loro stanza, rispetto agli altri locali della casa, è un mondo a parte. Il diverso, con i suoi riti, è consentito solo se recintato (si pensi ai quartieri di certe metropoli, tipo *Little Italy* a New York), mentre i riti che non hanno bisogno di recinzione sono quelli della comunione e della comunicazione. Se ci si muove su un orizzonte di comunicazione, il rituale deve essere necessariamente condiviso con gli altri, ma, perché esso venga condiviso, è necessaria un'educazione al comune rituale (su questi aspetti ci sono delle riflessioni fondamentali nel volume di René Girard, soprattutto per quanto riguarda il concetto di *mimesi*). Tale educazione, anche nel mondo animale, avviene mediante la mimesi, attraverso la quale si recepisce un modello di comportamento (si capisce, in questo senso, quanto sia importante il ruolo dei genitori: ogni famiglia ha il suo lessico familiare, formato non solo da parole, ma anche da atteggiamenti e manifestazioni). La mimesi e il modello sono fondamentali per l'apprendimento.

I cambiamenti epocali generano nuovi riti, nuove necessità, nuovi comportamenti: l'apprendimento di tutto ciò è molto complicato. Il rito, in questo senso, è la parte difficile della vita sociale. Persone educate in un certo modo non riusciranno a capire, per esempio, il rito dello sciopero: ne discuteranno in mille termini, diranno che è una perdita economica, che i medesimi risultati si possono conseguire per altra via, che è un trionfo dei lavoratori, ma non riusciranno mai a capire la funzione rituale e celebrativa che esso assume. Non a caso, tornando al già enunciato rapporto tra rito e festa, lo sciopero, quando si svolge in una situazione di normalità della società, assume una connotazione festosa, ma può presentare anche il suo volto violento. Festa e violenza sono due componenti che vanno di pari passo: quando al rito, che è il protagonista, si oppone un antagonista, a quel punto il rito esige la violenza: se un cordone di polizia attorno ad uno sciopero si configurasse come antagonista, è scontato l'esito violento della manifestazione, e ciò per un fatto di "logica rituale" che trascende la buona o la cattiva volontà delle persone. Si dice anche che la

società di oggi non ha riti simbolici per scaricare la violenza; gli stessi riti sportivi, proprio perché non praticati, ma oggetto di adesione quasi religiosa nei confronti di chi li pratica, sono fonte di violenza sugli spalti: non c'è nulla di più adatto a generare la violenza di una adesione religiosa di tipo fondamentalista (il medesimo discorso si potrebbe adattare anche alla "tifoseria" politica o sindacale). Tutto ciò dimostra come sia fondamentale imparare a comportarsi nei riti. Come il rito, allorché trova un antagonista, ha il suo doppio in negativo (la violenza), bisogna anche dire che al fondo della religione c'è sempre l'irrisolto problema del ricorso alla violenza nel caso in cui la religione venga osteggiata, violenza che può voler dire uccidere gli altri oppure farsi uccidere (ideologia del martirio): anche questo è un fatto rituale. La cosa curiosa è che il martirio nei primi secoli della Chiesa (si veda il famoso esempio di Policarpo, morto martire nella metà del II sec. in Siria) è vissuto come una messa sul rogo (i termini che descrivono il martirio di Policarpo sono quelli tipici dell'Eucaristia). Se è dunque caratterizzato da una componente culturale che va appresa e gestita secondo regole ben precise (diversamente può scattare la violenza), il rito si configura come qualcosa di pericoloso che richiede attenzione affinché sia posseduto e non scappi di mano.

Perché, allora, nella nostra società c'è una crisi della ritualità? Bisogna dire che, mentre i riti spontanei in sede di formazione sono significativi e, in quanto tali, non soffrono di nessuna crisi, i riti che per un certo periodo tempo vengono ripetuti così come sono stati codificati dalle generazioni precedenti necessariamente entrano in crisi. Umberto Eco, nel suo *Trattato di semiotica generale*, dice che il segno è tale soltanto quando viene coniato e posto in essere per la prima volta, mentre, nel momento in cui lo si ripete perché già codificato, in quel momento ha perso il suo carattere di segno. Anche se si presterebbe a molte discussioni, com'è del resto tipico dello stile di Eco, tale affermazione contiene del vero: il rito funziona in modo autonomo soltanto quando viene creato, mentre, nel momento in cui viene ripetuto e codificato, cessa di funzionare. Se poi la codifica appartiene ad una generazione precedente o ad una cultura-altra rispetto a quella in cui si vive, allora sorge il problema di come recuperare il rito e il segno. Dal momento che il rito è una manifestazione di sé sottoforma di linguaggio che presuppone l'essere compreso, qualsiasi ostacolo al rito è un ostacolo a se stessi, pena la frustrazione (e non c'è peggiore frustrazione, per esempio, di una liturgia in chiesa mal riuscita).

In tale contesto, che collocazione trovano i riti religiosi nella cultura odierna? E' noto che essi hanno subito una riforma liturgica, il che è quanto di più incredibile possa esistere nella struttura di un rito, perché un rito non si riforma, bensì si genera, si codifica, si modifica per accordo tacito delle parti; produrre un editto che modifica il rito crea delle profonde difficoltà nell'identificazione tra il soggetto che lo celebra (l'intera comunità dei credenti) e i gesti e i testi. Da qui la profonda crisi della liturgia riformata, nonostante l'adesione ormai (apparentemente) massiccia alla riforma liturgica del Vaticano II: si tratta, secondo me, di un'adesione nei confronti di un prodotto nuovo. Dopo circa 25 anni dalla riforma liturgica, infatti, si vede un'evidente disaffezione dei fedeli alla liturgia e la loro non comprensione della riforma. Lo stesso Giovanni Paolo II ha lamentato, una decina di anni fa, la crisi della odierna liturgia. Non si tratta, però, di una crisi di fede, quanto piuttosto della crisi della cultura che ha codificato i riti: siamo abituati ormai ad una società di persone che si dicono credenti, ma non praticanti. Ciò dimostra in modo chiaro lo scollamento tra i contenuti che si posseggono e il linguaggio per gestire comunitariamente tali contenuti (ricordo di aver sentito, in proposito, un vescovo ortodosso il quale mi diceva: "Se fossi un laico, non andrei alle liturgie che celebro"). Per quanto strano possa sembrare, abbiamo in Gabriele D'Annunzio un formidabile ammiratore della liturgia cattolica, ma non penso che fosse altrettanto ammiratore dei contenuti del cristianesimo inteso come "imitazione" di Cristo, lui che possedeva un concetto di sé piuttosto elevato. Le varie sette, quando si tratta di costruire le loro liturgie, copiano i riti cattolici -i quali hanno un fascino enorme-, ma non certo i contenuti; in questo caso, lo scollamento tra linguaggio e contenuti è visto sull'altro versante: si ama il linguaggio, ma rimangono indifferenti i contenuti. Quante persone vanno in chiesa perché l'ambiente con quel linguaggio è per loro così accattivante e seducente (oggi va di moda il termine "suggestivo"), ma poi fanno tutt'altro, mentre la liturgia procede per conto suo!

Stando così le cose, a che servono i riti nel cristianesimo? Gesù, in proposito, ha avuto delle frasi estremamente chiare: quando, per esempio, la samaritana gli chiede se bisogna adorare Dio sul monte Garizim (come sostenevano i Samaritani) oppure a Gerusalemme (come dicevano i Giudei), Gesù risponde che Dio non vuole i suoi adoratori né a Gerusalemme né a Garizim, ma in “spirito e verità” (Gv 4,23), espressione che significa “in Cristo e in Spirito Santo”, cioè in una sorta di spazio sacro interiore (è implicito il totale e preciso rifiuto dello spazio sacro). Ciò che imbarazza, nel Nuovo Testamento, è l’assenza di interesse per i riti e la ritualità; è curioso, infatti, che il linguaggio rituale neotestamentario (che pure è presente) non sia mai applicato ai riti, ma alla vita vissuta. Paolo, per esempio, a ciò che è rituale applica un linguaggio profano e a ciò che è profano un linguaggio rituale: della propria vita dice che è “offerta in libagione” (linguaggio rituale-religioso), ma il calice eucaristico lo chiama “bicchiere” (linguaggio profano); noi diciamo “altare”, Paolo dice “tavola”; l’eucaristia la definisce “cena”, ma per indicare la vita dei cristiani parla di “sacrificio vivente” (sarebbe come dire “la vostra vita sia un pontificale vivente”). Paolo, discepolo di rabbini, i quali -com’è noto- sono i cultori della parola, ha meditato sull’uso delle parole! Questi esempi dimostrano come nel Nuovo Testamento ci sia una scelta ben precisa tra linguaggio rituale e vita, scelta che è diversa dalla nostra: noi infatti, per esprimere il rapporto rito-vita, siamo tornati alla scelta precedente il Nuovo Testamento, ignorando il cambiamento che è avvenuto in Paolo. L’edificio sacro noi lo chiamiamo indifferentemente “tempio” o “chiesa”: se lo definissimo come in origine “casa dell’assemblea” passeremmo forse per sovversivi e un po’ comunisti (la “casa del popolo”); nel cristianesimo delle origini, invece, il termine “tempio” era riservato al culto pagano (da qui la decisione di Minucio Felice di sostenere “noi non abbiamo tempio”).

Da dove sono nati allora i riti cristiani? Per dare una risposta, possiamo prendere in considerazione, indifferentemente, il rito del battesimo o il rito dell’eucaristia, dal momento che entrambi sono accomunati da un medesimo progetto. Durante l’ultima cena Gesù, parlando dei gesti che sta compiendo, vuol far capire che entro qualche giorno dovrà subire un destino tragico che non ammette dubbi circa l’esito finale (una morte violenta). L’annuncio della sua morte è unito ad un invito alla comunione con lui, espresso dall’uso di uno stesso calice: non si tratta di penuria di bicchieri, ma del tipico gesto del padre di famiglia, il quale, in occasione di pranzi importanti, faceva portare il proprio bicchiere alla moglie -che non sedeva a tavola con gli altri- come segno di comunione. Il calice di Gesù, tuttavia, è il calice del suo sangue, cioè un messaggio di morte, tanto che i discepoli ne sono turbati. Come possono essi stare in comunione con un evento così individuale, così assolutamente unico, irripetibile e incomunicabile, qual è la morte? Nella vita si può comunicare, ma nella morte assolutamente no; si può “partecipare” alla morte di una persona (le condoglianze), ma non si può morire con un altro: se ciò avvenisse, infatti, si interromperebbe la comunione, la quale è possibile solo nei gesti della vita. Per i discepoli, allora, si tratta di vivere ciò che non può essere vissuto, di comunicare ciò che non può essere comunicato, di accedere all’inaccessibile: tutto ciò può essere raggiunto tramite il rito. Il rito è prendere l’evento, coniugarlo in un altro linguaggio, magari ugualmente intenso, ma che non sia il linguaggio dell’accadimento. Tra il rito e l’accadimento c’è una *differenza* (tu sei vivo, mentre l’altro è morto) e una *identità* (hai potuto partecipare a quel fatto). Nella vicenda di Cristo, quindi, i riti servono a creare una comunicazione simbolica di eventi che non possono essere comunicati con il linguaggio del loro accadimento storico: si esce dalla storia per entrare nel rito come superamento dell’impossibilità storica. Tutto ciò avviene anche nel battesimo: Gesù inizia la sua vita con un rito di battesimo e anche noi mimiamo il suo gesto.

I riti cristiani sono tutti riti mimici di un evento di Cristo e ciò spiega perché il carattere cristologico dei sacramenti sia costitutivo. Si tratta, ovviamente, di un rito radicalmente diverso da quelli di cui abbiamo parlato in precedenza, perché il rito cristiano, proprio per il suo peculiare contenuto mimico, legato alla parola di Dio su cui si fonda la differenza e l’identità, supera le leggi antropologiche. Trattare i riti della liturgia cristiana come riti sociali e culturali significa tradire la loro natura profonda, che è di ordine *mimico* e *cristologico*. Si tratta di una concezione platonica, basata sul concetto di mimesi: il reale fenomenico che cade sotto il dominio dei sensi è imitazione di un archetipo. Secondo i padri della

Chiesa, i quali, a differenza di noi, erano imbevuti di cultura platonica, il battesimo di Cristo è il modello e il nostro battesimo la mimesi, l'ultima cena il modello, le nostre messe il mimo.

Per concludere, dopo aver visto il dato antropologico e quello culturale (spontaneità e cultura), abbiamo considerato l'elemento nativo del rito cristiano come imitazione di un gesto di Cristo, imitazione che viene coniugata con le categorie gestuali, letterarie, artistiche di ogni epoca. La riforma liturgica ha inteso soltanto fare marcia indietro rispetto alle categorie del barocco per tornare a categorie medievali; e tuttavia il rapporto tra cultura (codificazione) e dato originario del rito rimane ancora irrisolto. Si vede quindi come il rito, nella sua fattispecie cristiana, patisca la stessa crisi del rito, tipico delle nostre società, studiato dall'antropologia. In sostanza, le leggi della crisi sono identiche per tutti i riti, anche quando essi hanno delle proprietà differenti che li rendono irriducibili gli uni agli altri.

(testo ripreso dal registratore e non rivisto dall'Autore)



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta

viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 info@laportabergamo.it