B. STORIA E RITO: UN INTRECCIO ORIGINARIO

1. Il rito come volto della storia

GIORGIO BONACCORSO

La fede si mostra come *rito*. A questa affermazione sembra contrapporsi l'altra secondo cui, proprio in forza dell'incarnazione, la fede si mostra anzitutto come *storia*. La comunità cristiana, infatti, è protesa agli eventi storici che la fondano. Per comprendere come sia possibile l'intreccio tra rito e storia, occorre riflettere su ciò che sembrerebbe opporli: l'irreversibilità dei fatti storici e la reversibilità delle azioni rituali. L'irreversibilità della storia è legata alla sua 'fatticità', che sembra compromessa, però, quando si rifletta sull'impossibilità di accontentarsi dei 'fatti'. Il 'fatto' non è storia finché non è 'segno' di un altro fatto che lo precede o lo segue nel tempo. La storia è questa trama di fatti che 'si fanno segno', è una rete di eventi raccolti in un «gioco linguistico». La *storia della salvezza* a cui appartiene l'evento fondante della vita ecclesiale – la pasqua di Cristo – è ugualmente un gioco linguistico in cui i fatti sono 'segnati' da una trama salvifica. È a questo punto che interviene il *rito*, nel quale la comunità cristiana scorge le regole di quel gioco linguistico, ossia contempla il volto della storia, intesa come storia *di salvezza*. Ma perché il rito (*anche* il rito) e non solo la Sacra Scrittura e la tradizione ecclesiale? Questo è il primo interrogativo a cui si deve tentare di dare una risposta. Successivamente sarà possibile approfondire il rito come volto della storia sotto il duplice profilo della *memoria* e dell'*anticipazione*.

1.1. Dalla storia al rito attraverso la tradizione e la Scrittura

La storia viene letta come economia di salvezza da quelle che sono le fonti classiche della rivelazione cristiana, ossia la Sacra Scrittura e la tradizione della chiesa. Sebbene quasi tutti riconoscano che a tali fonti

appartiene anche la liturgia, il modo di tale appartenenza non è sempre considerato secondo quella modalità specifica che è l'*azione simbolico-rituale*. Ciò che ora si intende mostrare è che proprio tale modalità, con le sue caratteristiche, appartiene alla forma più autentica tanto della tradizione quanto della Sacra Scrittura.

1.1.1. Dalla storia al rito attraverso la tradizione

La storia ha centomila volti e nessuno: tanti volti quante le sue possibili interpretazioni e nessuno che ce ne mostri l'identità. Come per il famoso personaggio di L. Pirandello (1867-1936), così per la storia: ognuno si ritiene in diritto di giudicarla dandole un'identità diversa da quella che essa pensava di avere. Ma la storia è in grado di darsi un'identità? Questa domanda può sembrare assurda, dato che la storia non si mostra nella sua interezza: frammentata riguardo al passato e inconoscibile riguardo al futuro, non sembra possibile raggiungerne una visione complessiva. L'impressione di assurdità diminuisce se si considera quel modo di intendere la storia che risponde al termine di *tradizione*. Attraverso la memoria di eventi ritenuti particolarmente significativi e autorevoli, le società umane hanno conservato una 'storia' intesa come 'tradizione forte', ossia capace di fondarle sul passato, di orientarle nel presente e di rassicurarle nei confronti del futuro. In questo senso le tradizioni sono modi di organizzare il tempo e di dire la storia. Non modi, però, affidati solo alla parola, ma anche agli oggetti, ai gesti, ai luoghi, agli atteggiamenti, ai disegni: accanto a quelle verbali, vi sono «tradizioni non verbali»[39] che impediscono la restrizione della memoria storica entro un orizzonte esclusivamente dottrinario.

Nell'ebraismo e nel cristianesimo la tradizione possiede una rilevanza decisiva e, anche in essi, non si può ridurre alla trasmissione di dottrine[40]. Non si può, infatti, dimenticare che con il termine 'tradizione' si intende anzitutto *l'atto del consegnare*, ossia l'atto con cui una comunità credente consegna il proprio patrimonio culturale e religioso

[39] Cfr. P. VALLIÈRE, *Tradizione*, in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, III: *L'esperienza. Vita religiosa, individuale e collettiva*, Jaca Book, Milano 1996, 651.

[40] Sempre utile la lettura di Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, 2 voll., Paoline, Roma 1964-1965 [ed. orig.: Paris 1960-1963]; cfr. anche L.-M. CHAUVET, *La notion de 'tradition'*, in *LMD* 45 (1989) 7-46.

ai nuovi adepti, l'atto con cui il passato consegna qualcosa di molto prezioso al presente. In questo orizzonte la tradizione si coniuga con il *rito* in cui avviene tale consegna. La 'fede' cristiana presuppone uno stretto legame fra la tradizione e il rito, perché il Credo, il *Symbolum*, non è un semplice insegnamento ma il rito della *traditio symboli*, ossia l'"azione' liturgica con cui la chiesa consegna il Credo ai neofiti. E la risposta del neofita non è quella di uno scolaro che ha imparato la lezione, ma quella di un attore che riconsegna ciò che ha ricevuto (*redditio symboli*). La trama è ormai evidente: la storia si autoidentifica grazie alla tradizione, e la tradizione consiste in una consegna che ha le caratteristiche del rito.

1.1.2. Dalla storia al rito attraverso la Scrittura

Nelle culture fornite di scrittura, la tradizione religiosa si avvale di essa, dando origine alle *scritture sacre*[41]. È quanto avviene nell'ebraismo e nel cristianesimo. La *Sacra Scrittura* è al centro della fede cristiana, perché consegna alla chiesa la storia come tempo di Dio, come tempo del dialogo tra Dio e l'umanità. Ma che cos'è una 'scrittura sacra'? È interessante notare che i cristiani dei primi secoli hanno considerato le Sacre Scritture alla luce della polarità tra corpo e spirito. Alla base di tale immagine, come sappiamo, sta il doppio registro ermeneutico con cui veniva studiata la Bibbia: l'interpretazione letterale e l'interpretazione spirituale[42]. La polarità tra corpo e spirito, però, coincide solo in parte con la polarità tra interpretazione letterale e interpretazione spirituale.

Anzitutto, la Sacra Scrittura appare come un insieme di testi visibili a tutti, ossia come un *corpo*. L'"interpretazione letterale', che prende la Bibbia come 'corpo', coglie una grande varietà di testi, ma non la loro

[41] Occorre osservare, però, che, in alcuni casi, i custodi delle tradizioni religiose sono stati sospettosi nei confronti della scrittura. Per lo studio delle relazioni culturali tra l'oralità e la scrittura, fra la tradizione orale e la tradizione scritta, cfr. J. GOODY, *The Interface between the Written and the Oral* (Studies in literacy, family, culture, and the state), Cambridge University Press, Cambridge - New York 1987 [trad. fr., *Entre l'oralité et l'écriture* (Ethnologies), Presses Universitaires de France, Paris 1994].

[42] Alcuni studi classici sull'ermeneutica patristica della Bibbia: H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Paoline, Roma 1962 [ed. orig.: Paris 1959]; J. DANIÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (Collana di studi religiosi), Il Mulino, Bologna 1975 [ed. orig.: Tournai 1961].

unità globale, soprattutto l'unità tra Antico e Nuovo Testamento. Per scorgere l'unità profonda di tutta la Scrittura occorre ricorrere all'interpretazione spirituale, occorre, cioè, cogliere la Bibbia come *spirito*. È l'interpretazione spirituale che mostra il legame tra i due testamenti, ossia l'organicità del percorso storico che da Adamo conduce a Gesù Cristo, dai profeti agli apostoli, dalla creazione al compimento escatologico. È l'"interpretazione spirituale' che coglie la *storia* come globale percorso di salvezza. Il passaggio dal corpo allo spirito, in quanto passaggio dall'interpretazione letterale all'interpretazione spirituale, si configura come apertura all'intera storia della salvezza.

Va subito notato, però, che l'interpretazione spirituale della Sacra Scrittura, mostrando l'unità della storia, ne moltiplica i significati, producendo quell'incremento semantico che tutti conosciamo. L'interpretazione spirituale (allegorica e/o tipologica) scorge sempre nuovi 'significati' della Scrittura. Ciò che invece non può né crescere né diminuire, ciò che rimane costante lungo i secoli e attraverso le più svariate interpretazioni, è proprio la lettera della Scrittura, il corpo biblico composto da un determinato numero di libri. Tutte le interpretazioni (spirituali) devono mantenere fermo quel corpo unico e insostituibile che è l'insieme dei libri che compongono la Sacra Scrittura. La lettera della Bibbia, il suo *corpo*, è il punto originario e insuperabile da cui promanano tutte le ricchezze dello spirito. Mentre i 'significati' si moltiplicano, i 'significanti' si ripetono. Da questo punto di vista si può parlare di dimensione 'rituale' della Bibbia. La Sacra Scrittura, come corpo, assomiglia al *rito*.

Il gioco corpo-spirito della Bibbia rivela il nesso rito-storia. Indubbiamente, la Scrittura è anzitutto la narrazione di una storia, ma possiede anche le caratteristiche del rito, perché ha un corpo sacro e inviolabile. Il senso spirituale ha bisogno del corpo, ma non al modo del senso letterale: quest'ultimo, infatti, esamina i diversi testi biblici separatamente, mentre il primo, il senso spirituale, quello che conduce alla storia, si riferisce al corpo biblico inteso come canone, ossia come un 'intero'. È qui che appare la somiglianza con il rito che è anzitutto inteso come un 'intero', ossia come una sequenza organica di elementi sensibili, visibili, udibili. Il canone biblico, come la trama rituale, salvaguarda un punto di riferimento assoluto (sacro) sulla base del quale è possibile osservare la storia senza costringerla entro un quadro ideologico rigido, dato che in entrambi i casi – della Scrittura e del rito – l'ermeneutica moltiplica i significati.

Il rito, però, è esistito prima della scrittura, ed è quindi la seconda

che ha 'copiato' il primo. Uno dei fenomeni che mette meglio in evidenza questo primato è quello dell'*allegorismo*[43]. Gli antichi interpreti di Omero (e di altri scritti greci avvolti di sacralità) si erano impegnati nell'arduo compito di difendere le tradizioni mitologiche dal nuovo clima culturale che si era andato sviluppando con il sorgere della filosofia e delle scienze (a partire dal VII-VI secolo a.C.). Nacque così quell'interpretazione allegorica il cui perno era costituito dall'idea che dietro i significati immediati degli scritti omerici si nascondesse un senso più profondo. Questa dinamica del senso *nascosto* è presente anche nell'interpretazione spirituale della Sacra Scrittura utilizzata dai cristiani: il Verbo è nascosto nei testi sacri, la Parola di Dio è nascosta dal velo delle parole della Scrittura. In altri termini, nelle scritture sacre, pagane e cristiane, gioca un fenomeno che è molto diffuso nel mondo dei riti, ossia il *segreto*. Nella Sacra Scrittura vi è una dimensione nascosta, segreta, che viene svelata attraverso un'interpretazione che si fonda sulla fede. Anche sotto questo aspetto la Sacra Scrittura assomiglia al rito.

1.2. Il rito come memoria e anticipazione

Dalle pagine precedenti è emerso che, nei contesti religiosi – e particolarmente in quello cristiano –, la storia è un passato che si consegna autorevolmente al presente attraverso quelle tradizioni e quelle scritture sacre di cui si è potuto osservare la vicinanza e la somiglianza con il rito. La tradizione e la Scrittura consegnano al credente una storia 'orientata', così come dischiudono un mondo organizzato e regolato: tempo e spazio emergono dal 'caos' e si configurano come 'cosmo'. Nel caso del tempo e della storia il cosmo si identifica con l'orientamento degli eventi in cui è possibile riconoscere tanto un'origine quanto un compimento.

Nell'ambito del cristianesimo l'origine e il compimento sono strettamente connessi a quella 'storia di salvezza' che si muove tra il 'prin-

[43] Cfr. gli studi classici di F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Collection d'études anciennes, 11), Les Belles Lettres, Paris 1956, 1973²; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Études Augustiniennes), Paris 1976² (prima ed.: Aubier, Paris 1958).

cipio' (ἀρχή) della storia e della salvezza (il Verbo e la pasqua di Cristo) e la 'realizzazione' (ἔσχατον) piena della storia e della salvezza (la seconda venuta di Cristo). Il presente della vita ecclesiale è istituito dall'atteggiamento verso i due poli, ossia dalla *memoria* e dall'*anticipazione* che, come vedremo, non hanno solo una valenza noetica o dottrinaria, ma anche ergologica e rituale.

1.2.1. Il rito come memoria attiva della storia

La fede cristiana si affida al valore della tradizione e della Scrittura come fonti autorevoli per la comprensione della storia. Rimane però il fatto che, soprattutto in epoca moderna, si è andata sviluppando una sensibilità diversa, in cui la storia viene intesa come l'esito di una ricerca che tende a prescindere dai pregiudizi delle tradizioni e delle scritture sacre. Le interpretazioni del passato si moltiplicano e la fiducia in una memoria forte, detentrice di una tradizione solida e autorevole, viene sempre più scemando[44]. Nei tempi più recenti, tale crisi di fiducia si configura non come rifiuto ma come *relativizzazione della tradizione*: la specializzazione delle competenze e degli ambiti della vita ha portato all'affermazione di tradizioni sempre più parziali, ha portato a quella che è stata chiamata una «memoria in briciole»[45]. L'aspetto più preoccupante è che una memoria in briciole non consente al pensiero umano di riferirsi a un universo simbolico abbastanza unitario e autorevole da orientare l'intera esistenza degli individui e delle società.

Il moltiplicarsi delle interpretazioni e delle specializzazioni origina dal fatto che il passato è interrogato e studiato a partire dal presente, gli eventi sono selezionati in ordine a una ricerca che postula i punti di vista e gli interessi sviluppatisi nel vissuto attuale. A ciò bisogna aggiungere che il raggiungimento di una qualche comprensione – sia pure parziale – della storia deve affidarsi a una prospettiva senza la quale essa sarebbe semplicemente 'introvabile'[46]. Occorre presupporre al-

[44] Cfr. R. GUOLO (ed.), *Il paradosso della tradizione. Religioni e modernità* (Frontiere), Guerini e Associati, Milano 1996.

[45] Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria* (Saggi, 448), Il Mulino, Bologna 1996, 197-201 [ed. orig.: Paris 1993].

[46] Cfr. M. OLIVIERI, *La storia introvabile. Saggio sulla storia e lo storicismo* (Jaca universitaria), Jaca Book, Milano 1985.

meno una determinata concezione del 'tempo'[47]. Tutto questo porta a riconoscere nel *presente* il punto di osservazione a cui deve essere ricondotto ogni *sapere* della storia[48].

A fronte di questa consapevolezza, che per l'uomo contemporaneo costituisce un'evidenza, la comunità cristiana si trova nella necessità di richiamare il valore della tradizione come fonte autorevole della propria fede, in cui il *passato* (soprattutto la pasqua di Cristo) costituisce la fonte delle più autentiche possibilità della storia. A tale 'richiesta' propriamente religiosa e cristiana si associa la consapevolezza che il presente è pur sempre l'esito degli avvenimenti precedenti. In altri termini, se per un verso il presente condiziona il modo di vedere il passato, per un altro verso il passato condiziona il modo di essere del presente. Il *passato* condiziona il presente perché costituisce la 'possibilità' che il presente esista per quello che è, costituisce il poter essere del presente e del futuro. Il passato costituisce il punto di partenza a cui deve essere ricondotto il *potere* della storia[49].

Il duplice atteggiamento segnalato sopra esibisce due modi di intendere la storia che sono due modi della *memoria*: per un verso, la storia è memoria nel senso che è «ricordo del passato» da parte del presente di coloro che vivono dopo quel passato; per un altro verso la storia è memoria nel senso che è «costruzione del presente» da parte di coloro che sono vissuti nel passato. Vi è un gioco tra 'sapere' e 'potere': la storia è il sapere del passato da parte del presente, ma anche il potere del passato sul presente. La tradizione e la Scrittura nascono proprio dalla coscienza di tale potere, ma, inevitabilmente, sono anch'esse sottoposte ai criteri del sapere. Da ciò risulta che la storia, an-

[47] Non meraviglia che i codici o le metafore con cui viene pensato il tempo condizionino il modo di intendere la storia. Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio* (La cultura), Il Saggiatore, Milano 1964, 1976[6], 279s. [ed. orig.: Paris 1962]. Su un versante ben diverso, cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto* (Di fronte e attraverso), 3 voll., Jaca Book, Milano 1986-1988 [ed. orig.: Paris 1983-1985].

[48] Cfr. H.-I. MARROU, *La conoscenza storica* (Collezione di testi e di studi), Il Mulino, Bologna 1962, 1971[4], 52s. [ed. orig.: Paris 1954, 1966[3]].

[49] Il valore costitutivo che il passato esercita nei confronti del presente è una delle tematiche centrali di H.G. GADAMER, *Verità e metodo* (Studi Bompiani), Bompiani, Milano 1983, 1987[4] (spec. 350-357) [ed. orig.: Frankfurt 1977]; del medesimo autore si può vedere *Il problema della coscienza storica* (Biblioteca di saggistica), Guida, Napoli 1969, 77s. [ed. orig.: Louvain 1963]. Cfr. anche R. NIEBUHR, *Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia* (Collana di studi religiosi), Il Mulino, Bologna 1966, 29s. [ed. orig.: London - New York 1949].

che e soprattutto nell'ambito della fede, è l'intreccio di due condizioni: la condizione della *prospettiva*, con cui il presente osserva e organizza diacronicamente il passato; la condizione dell'*efficacia*, con cui il passato costruisce il presente.

Queste condizioni possono essere lette anche alla luce della relazione tra il conoscere e l'agire: la prospettiva – o sapere della storia – appartiene al conoscere, mentre l'efficacia – o potere della storia – appartiene all'agire. Contrariamente a una concezione abbastanza diffusa che suppone il primato del conoscere sull'agire, le ricerche più recenti hanno rivelato che il processo conoscitivo dell'uomo è condizionato dall'attività senso-motoria che egli esercita fin da bambino: *la conoscenza dipende dalla percezione e la percezione è inscindibile dall'azione*. Più esattamente tra conoscenza (attività conoscitiva) e azione (attività senso-motoria) vi è una circolarità che non permette di subordinare la seconda alla prima[50]. Sulla base di questo modello cognitivo si può ripensare in termini circolari anche la relazione tra la «storia come sapere o prospettiva» e la «storia come potere o efficacia» (tra presente e passato). Il ricorso a quel modello, però, è poco pertinente se si rimane entro la 'sola' storia, dato che questa non rende conto che nello stesso individuo (o gruppo) si verifichi la circolarità tra conoscenza e azione: il passato, infatti, è stato 'agito' da persone diverse da coloro che lo 'pensano' nel presente e a partire dal presente. Il modello a cui si è fatto riferimento prevede che il medesimo soggetto sia l'agente e il conoscente, mentre la storia separa nel 'tempo' (il tempo della storia) l'agente dal conoscente. È a questo punto che emerge il valore strategico del rito.

Il *rito* costituisce un momento fondamentale delle religioni, coniugando la trama narrativa del *mito* con la dimensione attiva dell'esperienza umana[51]. Se il mito racconta le origini su cui si fondano le credenze e i simboli religiosi di un popolo, il rito rende attive e presenti quelle credenze e quei simboli, ossia *fa* ciò in cui si crede: il rito è efficace, ossia appartiene all'ordine del potere[52]. E poiché nel rito entra anche il mito[53] esso è azione (potere) e conoscenza (sapere) insieme, è una sequenza ordinata di *azioni* e un sistema complesso di *conoscenze*[54], è un intreccio, un gioco interattivo tra coloro che vi partecipano e una visione del mondo inscritto in quello stesso gioco. Potremmo dire che il rito tende a unire nello 'spazio' (lo spazio del rito) l'agente e il conoscente, il fare e il ricordare, dato che conoscere è soprattutto ricordare ciò che i miti narrano[55]: *il rito è una memoria attiva*. Gli studi più recenti sulla ritualità hanno messo l'accento su questo aspetto, insistendo in modo particolare sulla sequenza di azioni che lo caratterizzano[56]. Si tratta di azioni che, proprio per le 'regole' della loro disposizione, intendono comunicare un senso: sono significanti organizzati (sintassi) in modo da dischiudere una visione del mondo e della storia

[50] Cfr. F.J. VARELA – E. THOMPSON – E. ROSCH, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza* (Campi del sapere, 159), Feltrinelli, Milano 1992, 206 [ed. orig.: Cambridge/Mass. 1991]; E. VON GLASERFELD, *Introduzione al costruttivismo radicale*, in P. WATZLAWICK (ed.), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo* (Campi del sapere, 94), Feltrinelli, Milano 1988, 29 [ed. orig.: München 1981]; H. VON FOERSTER, *Costruire una realtà*, in WATZLAWICK (ed.), *La realtà inventata*, cit., 39.

[51] Su questo argomento sono interessanti alcune osservazioni presenti in D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia* (Chi siamo), Bulzoni, Roma 1978, 16; 236.

[52] In primo luogo il rito è un'azione simbolica, cfr. M. DOUGLAS, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale* (Collezione di testi e di studi), Il Mulino, Bologna 1985, 85 [ed. orig.: London 1975]; J. SKORUPSKI, *Symbol and Theory. A philosophical Study of Theories of Religion in social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1976, 116; W. JETTER, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978, 1986², 22. In secondo luogo i segni (simboli) rituali partecipano del potere di cui sono segni, cfr. N. SMART, *The Phenomenon of Religion* (Philosophy of Religion Series), Herder and Herder, New York 1973, 90.

[53] Cfr. J. CAZENEUVE, *La sociologia del rito* (I gabbiani), Il Saggiatore, Milano 1974, 34; 269 [ed. orig.: Paris 1971].

[54] L'intreccio tra azioni e conoscenze appare anche nel complesso intersecarsi di 'gesti' e 'parole', cfr. I. WERLEN, *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*, Narr, Tübingen 1984, 81. Il rito si avvale dei linguaggi già esistenti nella cultura (compreso il linguaggio mitico) e li integra nel proprio linguaggio gestuale, cfr. J.-L. DURAND, *Rituale e strumentale*, in M. DETIENNE – J.-P. VERNANT (edd.), *La cucina del sacrificio in terra greca* (Società antiche), Boringhieri, Torino 1982, 122s. [ed. orig.: Paris 1979].

[55] Cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Torino 1968, 75 [ed. orig.: Paris 1949, 1969²]; M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* (Universale paperbacks), Il Mulino, Bologna 1975, 105 [ed. orig.: London - New York, 1966].

[56] In tale prospettiva, pur con le varie differenze, si sono mossi F. STAAL, *The Meaninglessness of Ritual*, in *Numen* 26 (1979) 2-22; V. TURNER, *Dal rito al teatro* (Intersezioni, 27), Il Mulino, Bologna 1986 [ed. orig.: New York 1982]; ID., *Antropologia della performance* (Collezione di testi e di studi), Il Mulino, Bologna 1993 [ed. orig.: New York 1986]; S.J. TAMBIAH, *Rituali e cultura* (Collezione di testi e di studi), Il Mulino, Bologna 1995 [ed. orig.: Cambridge/Mass. 1985]; P. BOYER (ed.), *Cognitive Aspects of religious Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1993 (si vedano soprattutto gli articoli di C. Severi, E.T. Lawson e M. Houseman); M. HOUSEMAN – C. SEVERI, *Naven ou Le Donner à voir. Essai d'interpretation de l'action rituelle* (Chemins de l'ethnologie), CNRS - La Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1994, 161-202. Per una presentazione del dibattito sull'argomento cfr. G. BONACCORSO, *La liturgia: tra funzione pedagogico-cognitiva e dimensione performativa*, in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione* (CSC. Contributi, 14), EMP - Abbazia di S. Giustina, Padova 1997, 317-339.

(semantica). I modi e le regole di quell'organizzazione di azioni, inoltre, sono del tutto peculiari rispetto alle norme quotidiane del comportamento: essi, per esempio, tendono a una sorta di condensazione dei contrari[57], ossia di ciò che nel comportamento quotidiano appare come contrario e inconciliabile. Il senso che viene dischiuso dal rito è, quindi, particolarmente intenso.

Da quanto detto sopra emerge che il rito è 'potere' e 'sapere' insieme, e lo è in un modo tale da apparire come una condensazione della storia. Ciò vale, in modo particolare, per la liturgia cristiana. Un caso emblematico è rappresentato dalla celebrazione eucaristica. Le azioni di Cristo che appartengono al tempo ormai trascorso sono compiute nello spazio del rito dalla comunità celebrante: il passato ha un potere sul presente non solo a causa del fatto che, in quanto passato, ha contribuito a creare il presente, ma anche perché è ripreso (ergologicamente) dal presente. Il rito condensa il potere che nella storia il passato esercita sul presente: il rito è *efficace*. Inoltre il senso che con le proprie azioni Cristo ha voluto attribuire alla storia, il senso che ha il passato a partire dal presente di Cristo, diviene il senso che il presente del rito (in cui si compiono le azioni di Cristo) attribuisce al passato. Il rito condensa il sapere che nella storia il presente esercita sul passato: il rito è *prospettico*. La celebrazione eucaristica *è* questo duplice movimento della memoria: una memoria attiva, ovverosia prospettica ed efficace[58].

Nella coscienza di chi compie un rito, compresa la coscienza cristiana di chi compie la liturgia, il sapere e il potere entrano in un circolo molto stretto: l'agire svela già un senso e il senso si realizza nell'agire. Se nel sacramento si realizza ciò che si dice, è a causa di quella condensazione della storia – condensazione di potere e sapere, di passato e presente – che è tipica del rito. Possiamo riassumere il tutto dicendo che: a) la storia risulta dalla dinamica tra 'sapere' e 'potere', tra il sapere il passato da parte del presente e il potere sul presente da parte del passato; b) la 'memoria' dice quella dinamica ora in una direzione ora nell'altra: ora come sapere, ora come potere; c) il rito, in quanto 'memoria attiva', coniuga entrambe le direzioni nella 'originale' sequenza delle proprie azioni simboliche.

[57] Cfr. HOUSEMAN – SEVERI, *Naven ou Le Donner à voir*, cit., 197.

[58] La dimensione anamnetica della liturgia e, soprattutto, dell'eucaristia è trattata da una letteratura molto vasta. Un testo particolarmente interessante per l'attenzione alla valenza attiva (efficace) della memoria rituale/liturgica rimane quello di F.-A. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique* (Rites et symboles, 8), Éd. du Cerf, Paris 1979.

1.2.2. Il rito come anticipazione attiva della storia

La fede cristiana è inconcepibile senza la dimensione escatologica. La teologia del XX secolo ha insistito su questa dimensione che rimane, comunque, un punto fondamentale fin dalle origini della vita della chiesa. Il 'futuro', come avvento di Dio, come ritorno glorioso di Cristo, come compimento della vita dell'umanità, è stato descritto anche come ciò che pone il credente di fronte alla decisione fondamentale della fede (R. Bultmann), come il luogo del pieno autorivelarsi storico di Dio (W. Pannenberg), come la missione della chiesa alla luce della speranza (J. Moltmann). Solo alcuni esempi per evidenziare l'importanza che per il cristianesimo ha il tempo che deve ancora venire o che sta venendo. Ma il futuro svolge un ruolo decisivo anche nelle altre religioni e nell'esistenza umana in genere. Il motivo ultimo di quel ruolo è costituito dal fatto che il presente intrattiene un rapporto stretto non solo con il passato, nella forma della *memoria*, ma anche con il futuro nella forma dell'*anticipazione*. Per un verso, infatti, gli uomini, a partire dalla loro situazione presente, cercano di prevedere cosa potrà avvenire in futuro; per un altro verso essi sono condizionati nella loro vita presente dal fatto che si devono preparare ad affrontare il futuro, sia per i possibili imprevisti sia per ciò che prima o poi accadrà inevitabilmente (soprattutto la morte)[59]. In altri termini, la storia è anticipazione del futuro in un duplice senso: nel senso che è «previsione del futuro» da parte del presente, e nel senso che è «costruzione del presente» da parte del futuro.

Nel primo caso il futuro è il *sapere* che ne ha il presente, nel secondo caso il futuro è il *potere* che esso esercita sul presente. Come nella relazione *anamnetica* (memoria) tra passato e presente, così nella relazione *prolettica* (anticipazione) tra presente e futuro, la storia appare sotto il duplice versante del 'sapere' e del 'potere'. E come nella prima così nella seconda relazione la storia appare come l'intreccio di due condizioni: la condizione della *prospettiva*, con cui il presente osserva e organizza diacronicamente il futuro; la condizione dell'*efficacia*, con

[59] Un riferimento obbligato, ovviamente, è a M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (Classici della filosofia), UTET, Torino 1969 (spec. 359-399) [ed. orig.: Tübingen 1927].

cui il futuro costruisce il presente. Nell'epoca moderna le prospettive si sono ampliate notevolmente e il sapere si è andato approfondendo; ma proprio quell'ampliamento e questo approfondimento hanno contribuito a incrementare la sensibilità verso il futuro e le sue innumerevoli e incontrollabili possibilità (sul presente). Da questo punto di vista il potere del futuro è aumentato. In un modo o nell'altro, nel modo antico o in quello moderno, il futuro è sempre il tempo delle possibilità, e, quindi, del rischio: il potere del futuro è il *rischio*[60].

È proprio per questo suo aspetto, ossia il rischio, che il futuro è rilevante anche per quelle religioni che sembrano meno sensibili o del tutto sprovviste della dimensione escatologica nel senso cristiano del termine. Molte mitologie narrano le origini del mondo come passaggio dal 'caos' al 'cosmo', dal 'disordine' iniziale all''ordine' attuale. In quelle narrazioni, però, è sotteso il timore che il caos e il disordine tornino, disgregando tanto la realtà cosmica quanto la vita sociale. I miti cosmogonici, descrivendo gli inizi, non sono solo decifrazioni del passato, ma anche implicite risposte ai rischi del futuro. Potremmo dire che quei miti sono implicite *lezioni escatologiche*[61]. Si tratta, però, di 'lezioni' insufficienti, perché il futuro – e il disordine che esso rischia di provocare – è mediato dall''azione', mentre il mito non è azione. L'*azione* è qualcosa di più del pensiero in genere e del pensiero mitico in particolare. Se il pensiero si rivolge all''essere' del mondo, l'azione è il luogo in cui si realizza il 'poter-essere' del mondo. Proprio per questo motivo, ossia per questo suo legame al poter-essere, l'azione è il luogo del futuro e, sempre per questo motivo, la risposta al rischio del caos e del disordine deve venire dall'azione: da *un'azione particolare*.

Per comprendere di quale azione si tratta, occorre premettere che il 'poter-essere', in quanto eccedente rispetto all''essere-già-dato', implica una qualche rottura rispetto all'ordine di quest'ultimo, implica cioè un qualche *disordine*; e, ugualmente, l'azione e il futuro in cui si realizza il poter-essere sono connessi al disordine. Ne consegue che, nella misura in cui il poter-essere, l'azione e il futuro sono inevitabili, è inevitabile anche un certo disordine. Ciò che deve essere evitato, invece,

[60] Cfr. I. SANNA, *Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi* (GdT, 241), Queriniana, Brescia 1996, 7.

[61] Cfr. alcune intuizioni di R. SCHAEFFLER, *Compimento del mondo o giudizio universale. Due rappresentazioni del fine della storia in religione e in filosofia*, in H. ALTHAUS (ed.), *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, ed. it. a cura di G. Canobbio, Morcelliana, Brescia 1992, 86-88.

è che tale disordine sovverta completamente l'*ordine* del cosmo e della società. Il mondo e la vita sono tra l'ordine e il disordine e l'azione che regge l'equilibrio tra i due poli deve contemperare ordine e disordine. Tale azione è il *rito*.

Il *rito* è l''azione' che coniuga armonicamente l''ordine' e il 'disordine'. Anzitutto, in quanto azione essa è congeniale al futuro (al poter-essere). Inoltre, il rito è un insieme di azioni *ordinate* in modo del tutto originale rispetto agli altri comportamenti umani della vita quotidiana[62]. Con il rito l'uomo religioso prende le mosse dalle azioni quotidiane e le scombina riordinandole in modo diverso da quello consueto: l'originalità del rito sta nel fatto che esso si presenta secondo un 'ordine' che, rispetto ai comportamenti consueti del vivere sociale, appare come un 'disordine'. L'*ordine non consueto* del rito consente al medesimo di coniugare il rischio del futuro con la sicurezza del passato, il 'caos' e il 'disordine' che mantengono la possibilità del futuro, con il 'cosmo' e l''ordine' che impediscono al futuro di provocare angoscia e disgregazione[63]. La categoria fondamentale è quella dell'*eccedenza*[64]. Il futuro è la storia in eccedenza, ciò che, nel tempo, eccede rispetto a quanto appartiene al passato e al presente. Ma anche le azioni inconsuete del rito rimandano all'eccedenza: il rito è un'azione eccedente, che si pone oltre i comportamenti necessari alla vita umana quotidiana. Il rito è lo spazio dell'eccedenza in cui ha 'un luogo' ciò che, sotto il profilo del tempo è 'senza luogo' (u-topico)[65]. Esso è lo spazio in cui il futuro può venire anticipato proprio in quanto eccedente rispetto al passato e al presente. Potremmo dire che nel rito e grazie al rito – grazie all'eccedenza che caratterizza il rito – il futuro è attivo nei confronti del presente. In altri termini, il rito è l'*anticipazione attiva del futuro*.

[62] Cfr. R. FIRTH, *I simboli e le mode* (Biblioteca di cultura moderna), Laterza, Bari 1977, 160 [ed. orig.: London 1973].

[63] Le 'trasformazioni' della vita (nascita, morte, matrimonio...) vengono gestite ritualmente da moltissime popolazioni e religioni, cfr. A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* (Incunabula Graeca), I, Ateneo, Roma 1969, 25. I riti sono spesso 'riti di passaggio' e, secondo alcuni autori, sono *sempre* riti di passagio: cfr. A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio* (Universale scientifica), Boringhieri, Torino 1981 [ed. orig.: Paris 1909]; V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura* (Le scienze umane), Morcelliana, Brescia 1972 [ed. orig.: London 1969].

[64] Cfr. M. CARBONE, *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero* (Orientarsi nel pensiero. Ricerche), Guerini studio, Milano 1996.

[65] Anche se in termini differenti, il gioco tra tempo e spazio è stato recentemente sottolineato in ordine alla liturgia cristiana da J. CAILLOT, *Baptême et déploiement de l'existence chrétienne*, in *LMD* 209 (1997) 9-22.

Questo aspetto è decisivo per l'escatologia cristiana, caratterizzata dalla promessa e dall'attesa: l'attesa dice che il futuro rimane la libera e imprevedibile azione di Dio; la promessa dice che l'imprevedibile azione di Dio non distruggerà, ma porterà a compimento il presente e il passato. Il disordine e l'ordine tornano nelle figure dell'imprevedibile che viene atteso e del compimento che è stato promesso. La liturgia, proprio per il suo dinamismo rituale, è l'espressione della fede in Colui che è atteso e che è promesso, dell'imprevedibile e del compimento. L'*invocazione* e la *lode* sono le forme verbali e gestuali con cui la liturgia esprime questa dinamica polare tra attesa e promessa, imprevedibilità e compimento. Qui è azzardato separare il contenuto dalla forma, il Dio della storia dalla invocazione/lode rituale. Lo è, anzitutto, per le considerazioni classiche sul Mistero confessato dalla chiesa. Se ci si muove sull'onda di quella separazione, si cade in una contraddizione senza via di uscita: da una parte si afferma che il Mistero della fede è indicibile, e, d'altro canto, lo si proclama. In tal modo non si tiene presente che l'"indicibilità' del Mistero può coniugarsi con la tradizione che continua a 'trasmetterlo' solo grazie al fatto che il trasmettere non è un dire, ma un *modo di dire*, ossia una complessa strategia di elementi simbolici che rimandano al Mistero senza possederlo o comprenderlo pienamente. La forma rituale si propone come 'modo di dire' la fede, che non si attarda sul 'dire' ma veicola un 'modo'; non descrive, cioè, ma allude attraverso comportamenti, gesti, oggetti, organizzazione di tempi e di spazi, suoni musicali e immagini.

Il 'modo di dire' rituale apre al futuro e con esso al passato che, come il futuro, non è in possesso del presente: c'è qualcosa di futuro anche in quel passato che sfugge alla presa di chi vi si rivolge da un presente ormai lontano. Come il futuro, anche il passato è ciò a cui siamo mossi da un *desiderio* più o meno consapevole: che avvenga la nostra realizzazione (futuro) e che siano state poste le basi sicure della nostra realtà (passato). E il desiderio è anche *sogno*: il sogno notturno in cui emergono i simboli del nostro passato lontano[66] e il sogno diurno in cui si susseguono i simboli che descrivono il nostro futuro[67]. Anche per questo motivo l'esperienza onirica è stata spesso un luogo di rivelazione divina. Il sogno, notturno e diurno, lega i tempi, ponendo

[66] Cfr. S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni* (Paperbacks), Newton Compton, Roma 1972, 1983[2] [ed. orig.: Leipzig - Wien 1900].

[67] Cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza: scritto negli USA fra il 1938 e il 1947, riveduto nel 1953 e nel 1959* (Saggi blu), Garzanti, Milano 1994, I, 27-51 [ed. orig.: Frankfurt 1959].

l'uomo nella possibilità di comunicare con il proprio passato e con il proprio futuro. Il rito è il sogno di una comunità, di un popolo, il sogno in cui trascorre la storia di quella comunità o di quel popolo. O, se si vuole, *il rito è il volto della storia*.

2. Il tempo attraversato: dalla storia al rito

ELMAR SALMANN

2.1. Il mistero del tempo

> Ma il tempo... è certo lo *charme* di tutti gli *charmes*: il tempo non è la dimensione in cui qualcosa in generale avviene? Il divenire non è il modo in cui il non-essere ha di... venire all'essere?... Con il divenire, l'essere diviene continuamente un altro da sé; con la libertà, si transustanzializza repentinamente nel proprio contrario: in entrambi i modi l'essere oltrepassa se stesso, ma se la 'trasformazione' è una vittoria relativa sulla *tautusía* dell'essere, la transustanziazione e la negazione contraddittoria di sé sono vittorie radicali e, per farla breve, miracoli[68].

Il tempo come mistero del «quasi niente» che determina tutto ciò che si co-stituisce con noi, che ci coinvolge, di cui siamo succubi e signori, che ci distrugge e fa risorgere, annienta e rigenera, che ci sommerge – eppure siamo noi a contare i suoi momenti, a progettarlo e a raccontarlo –, ecco tutte le sue contraddizioni che inducono l'uomo a riflettere e, forse, a celebrare feste, culti e processi, a dare un assetto alla propria esistenza; solo così le vicissitudini del tempo man mano si trasformano in storia.

Ma com'era cominciato tutto? Platone e Agostino non esitano ad addebitare la nascita del tempo a una fessura originante, a una separazione primordiale, allo iato tra αἰών e χρόνος, tra il tempo divino e quello cosmologico e psicologico, alla tensione tra il medesimo e l'altro, tra la dis-tensione dell'eterno e l'intenzione umana. Ciò che in Dio è sincrono (il rapporto tra Padre e Figlio, Uno e Due, parola e risposta, natura e spirito), nella struttura della creazione si sfasa e si

[68] VL. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente* (Collana di filosofia), Marietti, Genova 1987, 68.

sfalda, si fa diacronico. D'ora in poi viviamo in una crepa, nel regno dello sfasamento tra αἰών, χρόνος e καιρός, tra il tempo perenne, il tempo perituro, scontato, e il momento, l'istante qualificante. I tempi si suddividono, si scindono come gli spazi; siamo tesi tra fatto e idea, storia e orizzonte, avvenire e interpretazione, domanda/appello e risposta; siamo beneficiati e terrorizzati dalle peripezie della sorte, dall'indugio tra attesa e compimento, promessa e delusione, delusione e speranza[69]. Questo intervallo è già l'istante e l'istanza della 'tentabilità'; in esso si insinua la possibilità del peccato, del tradimento, cioè la celebrazione della scissione, della ambivalenza, che in fondo significa la negazione del mistero eucaristico, della ricomposizione e transustanziazione dei tempi davanti a e in Dio. Così l'uomo si disperde, perde la bussola, si dibatte tra le contraddizioni del tempo, lo *charme* si trasforma in terrore. E ci vorrà tutta la storia dello Spirito (e della salvezza) per accorgersi di questa lacerazione e per poterla sanare.

Essa si rispecchia anche nel rapporto tra le generazioni, tra padri e figli, nonché nella biografia di ognuno di noi. L'uomo non è mai all'altezza di se stesso, è scisso tra passato, presente e futuro, tra fattualità e progetto, è segnato da una profonda incomprensione di ciò che gli è tanto vicino: lui stesso e il suo Dio. Anche qui, il tempo è segno della disgrazia e l'unico 'luogo' di salvezza, del ricupero di integrità e integralità.

2.2. Dal mistero del tempo alla storia della salvezza

Tutto il cammino travagliato del popolo di Israele e della storia della redazione dell'Antico Testamento è un tale tentativo disperato di ovviare al peccato della dispersione, alla perdita della co-scienza di vivere davanti a, con e in Dio, un conato di riportare nella sfera dell'Unico Dio la fatalità della sorte, lo sfaldarsi dei tempi, la disparità delle

[69] Queste poche righe riassumono un cammino speculativo alquanto articolato, proposto in E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (StAns, 94), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1986, 317ss. Si vedano inoltre: P. RICOEUR, *Temps et récit* (L'ordre philosophique), III: *Le temps raconté*, Éd. du Seuil, Paris 1985 [trad. it., *3. Il tempo raccontato* (Di fronte e attraverso), Jaca Book, Milano 1988, 17-30]; M. CACCIARI, *Dell'inizio* (Biblioteca filosofica, 8), Adelphi, Milano 1990, 235ss., 455ss., 546ss.; per lo sfondo mitologico: R. CALASSO, *Le nozze di Cadmo e Armonia* (Biblioteca Adelphi, 200), Adelphi, Milano 1988, 13ss.

esperienze, il trauma dell'oppressione, le schegge di un politeismo che sanciva la dis-trazione micidiale, l'astrazione dalla realtà, la finzione della compiutezza del finito.

Questo tentativo di ritorno, di ricomposizione degli spazi e delle prospettive, di una offerta del proprio tempo e delle sue esperienze variegate al Dio primordiale ed escatologico è già la nascita della storia della salvezza. Le diverse forme di culto, di racconto, di inclusione ed esclusività ricompongono lo spazio e il tempo divino, vogliono affermare – contro ogni apparenza – che sia sempre il medesimo Dio che accompagna i nomadi nel deserto (un Dio 'scapigliato' della Parola, senza culto, templi, sacerdoti, città, re, non legato al ritmo della vegetazione e della fecondità), i contadini sedentari, i cortigiani colti e i borghesi di Gerusalemme. Se questa era già un'impresa più che ardua, che poteva riuscire soltanto costruendo un lungo racconto di vittorie, di conquiste e di trasformazioni culturali, più difficile risulterà interpretare la catena funesta delle sconfitte dal 722 a.C. in poi. Sotto l'impressione di questi colpi mortali, l'immagine di Dio doveva ampliarsi, perché nessuna teologia reggeva agli eventi che si accavallavano. A lungo andare si doveva fare i conti con un Dio che, nonostante le sue promesse, non si lasciava vincolare dalla terra o da qualsiasi forma di culto, politica, profezia, sapienza o apocalisse; ognuna di esse doveva far fronte alla propria sconfitta – e rinvenire una nuova immagine di Dio e della sua presenza.

Forse, c'era un nucleo duro di fedeli che, nato durante l'opposizione all'istituzione regale durante il IX secolo, risulterà vincente solo durante l'esilio di Babilonia (una vittoria retroproiettata nella riforma del culto sotto Giosia, nel 612 a.C.). Solo adesso riescono a stabilire un canone attendibile degli scritti, una visione canonica della storia di Israele, un regime di scribi che sopravvivrà anche al cataclisma definitivo, alla distruzione del tempio nell'anno 70 d.C.[70]. Lo sfaldarsi dei tempi, dei poteri sacrali, porta al culto della memoria e della speranza escatologica in un messia che in fin dei conti non deve nemmeno venire…

[70] Per il nesso tra disastro, teodicea e lo scavarsi dell'alveo verso una rivelazione vera del Dio vero: G. NEUHAUS, *Theodizee – Abbruch oder Anstoss des Glaubens*, Herder, Freiburg i.Br. 1993, 78-116, 334ss.; per la teoria del movimento 'Solo Jahwe' e una nuova teoria della memoria sulla scia di M. Halbwachs: J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (C.H. Beck Kulturwissenschaft), Beck, München 1997², 34ss., 196-228, 248-258 [trad. it., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997].

Persistono le feste che ricordano le tappe passate e alludono al futuro di una salvezza (im)possibile: il tempo si trasforma per via del racconto, di una memoria quanto mai selettiva che si rivolge contro la storia dominante della politica e della cultura, una celebrazione del passaggio del Signore, un culto spirituale che porta alla costituzione unica, impressionante, ma anche molto contestabile di un popolo che si basa assolutamente sull'Assoluto, sulla sua religione. Poiché questa memoria e identità diventa sempre di più 'contraffattuale', contraddice i fatti; essa si salvaguarda mediante la tecnica raffinata di un ricordo ritualizzato, testimoniando spesso contro se stesso e le correnti maggioritarie nel popolo. La categoria della storia (della salvezza) si deve, dunque, a un processo intricato, nel quale si uniscono una memoria ritualizzata, una storiografia raffinata e parziale, un culto della lettura e – in questo – l'oblazione dei tempi a un Dio che risulta lo (s)fondo dell'avvenire e la chiave ermeneutica per capire l'unità dei tempi.

2.3. Dalla storia veterotestamentaria al καιρός

Finché non arriva il vero messia che comporta un tipo inedito di unione e di spaccatura tra le tappe della rivelazione di quel Dio. Come interpretare questo evento, come verificare che sia lo stesso Dio, il quale si manifesterebbe in due modi del tutto diversi, con la pretesa di raccogliere in sé, in un unico καιρός, il tempo protologico ed escatologico, la prima e l'ultima parola, la chiave di lettura di tutti i messianismi e archetipi (reale, cultuale, profetico, sapienziale), nonché l'αἰών divino e il χρόνος umano? Sembra una calamita attorno alla quale si costellano tutti i modi della promessa di salvezza; questo, però, a prezzo di un salto dimensionale, di una dialettica tra Israele e chiesa che implica una crepa, una lacerazione sulla quale il convertito Paolo riflette nei capitoli centrali e quanto mai tormentati di *Rm* 9–11. Ma lo *choc* della novità di questa rivelazione non è ancora superato, lo strappo avvenuto tra la vecchia promessa e questo compimento inaudito non si è ancora rappacificato. Esso ha, invece, contrassegnato tutta la storia europea[71].

[71] Impressionante la teoria di H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, VI: *Antico Patto* (Già e non ancora), Jaca Book, Milano 1980, c. 3, ripresa nel vol. VII: *Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, c. 1; ID., *Das Ganze im Fragment*, Benziger, Einsiedeln 1963, 173ss. [trad. it. *Il tutto nel frammento* (Teologia, 3), Jaca Book, Milano 1970]; ID., *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Hegner, Köln 1958; lo stesso travaglio in K. Barth: *KD* II,2; E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichen Denken und Theologie* (StAns, 111), Benedictina, Roma 1992, 232-287; le voci dell'ebraismo in: M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Manesse, Zürich 1950; Schneider, Gerlingen 1994² [trad. it., *Due tipi di fede: fede ebraica e fede cristiana* (Classici del pensiero cristiano, 11), postfazione di D. Flusser, S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995] o nell'ultimo capitolo di F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (Bibliothek Suhrkamp, 973), Suhrkamp, Frankfurt 1988 [trad. it., *La stella della redenzione* (Collana di filosofia), Marietti, Genova 1986].

Da questo strappo del e nel Medesimo sono nate la dialettica come principio della teologia cristiana (fino a Hegel e von Balthasar) e l'esegesi allegorica. Quest'ultima è il tentativo di saldare i tempi sul livello cosmologico-simbolico (con la tripartizione tra lettura storico-carnale, tropologico-morale-psichica, allegorico-pneumatica) e storico-profetico che si scandisce in quattro tappe: esegesi letterale, allegorica (che coglie il compimento dell'Antico nel Nuovo Testamento), tropologico-morale (o esistenziale: la presenza del mistero nella chiesa e nel singolo), anagogico-escatologica. Anche la religione cristiana fonda la propria legittimità, dunque, su un artificio di rilettura, di esegesi che si recita e ripropone nella liturgia della Parola. Di nuovo, la storia di salvezza nasce dalla tensione tra una promessa (che si fa premessa di ogni storia e storiografia) e il trauma di uno iato, di una frattura, che necessita una rilettura rituale e teologica dell'avvenuto (che solo così si trasforma in un Avvento realizzato e possibile).

2.4. Il καιρός *temporalizzato*

Ma è poi lo stesso καιρός in sé, il culmine della rivelazione, che si dif-ferisce in sé. Infatti, ci corre un abisso tra l'esistenza profetica di Gesù, l'impatto della croce e la sua costituzione e manifestazione come Cristo, come Salvatore e Messia definitivo. L'evento della risurrezione – che in sé è e rimane metastorico – si riflette in esperienze sconvolgenti che costringono i testimoni a rivedere le loro chiavi di comprensione e a fare un'esperienza con il loro stesso modo di sperimentare. Questo processo si condensa in testi che si devono inoltre alla prassi liturgica e comunitaria dei cristiani della seconda e terza generazione. A questo punto si creano diversi circoli ermeneutici: alla

luce della rivelazione (che si rifrange in quella catena di testimonianze appena ricordate) dobbiamo e possiamo rileggere le vicende prepasquali di Gesù e quelle postpasquali della comunità, individuando del resto la differenza tra testo ed esperienza e tra questi e il loro possibile fondo storico-trascendentale. Le fratture e sconfitte subite si rivelano retrospettivamente come rottura instauratrice, come trapassi fecondi. E, alla luce di questo evento, tutto il mistero ebreo-cristiano appare come un susseguirsi di varchi, trapassi e suture delicati e potenti: il medesimo Dio come processo trinitario che si dispiega nella creazione, si manifesta come il Dio del deserto, della terra promessa e dell'esilio; del culto, della critica profetica e della sapienza; e infine come il Dio del Primo e del Nuovo Patto, che garantisce anche il rapporto tra Cristo e chiesa, tra la chiesa e il singolo. E forse il memoriale eucaristico è il legame spirituale e la celebrazione storica che ripercorre, attraversa e raccoglie in sé tutti questi elementi: la storia sfocia nella memoria, nell'oblazione liturgica e ne viene, nello stesso momento, costituita. Essa è la commemorazione della memoria degli ebrei e di un gesto originario di Gesù, banchetto fraterno e atto di oblazione, liturgia della Parola, presenza simbolica dello iato sulla croce e festa di comunione, della ricomposizione dei tempi: puro passaggio di un altro passaggio, apertura verso l'ἔσχατον[72].

2.5. Il circolo tra storia e rito

Gli esordi, le fratture e i fallimenti della storia, morte e rinascita, non si comprendono teoricamente, ma si raccontano, si reiterano in uno scambio simbolico tra Dio e popolo, tra le diverse componenti della comunità. Memoria del passato, rappresentazione drammatica nel presente, anticipo di un possibile salvamento avvengono solo nel culto, in una forma stilizzata, schematizzata della vita. La vita in sé scorre, non si comprende, sfugge a se stessa. Essa va incastonata, ri-corda-

[72] M. De Certeau, *La faiblesse de croire* (Collection Esprit), Éd. du Seuil, Paris 1987, 183-226, 259ss.; Id., *Politica e mistica: questioni di storia religiosa* (Saggi per una transizione della teoria, 61), Jaca Book, Milano 1975, 354ss., 400ss. Fondamentale per la comprensione del nesso tra la temporalità dell'essere, la storicità dell'esistenza, la scambio simbolico-eucaristico e il racconto delle origini: Gh. Lafont, *Dieu, le temps et l'être* (CF, 139), Éd. du Cerf, Paris 1986 [trad. it., *Dio, il tempo e l'essere* (Bibbia e teologia), Piemme, Casale Monferrato (Al) 1992].

ta, parabolizzata, per poter essere letta come parabola, come similitudine e presenza di un significato. Il rito edifica e signi-fica la storia, e la storia si costituisce con il rito, fornendo a quest'ultimo il pre- e contesto, il contenuto: perché l'uomo esce dall'impatto con essa da zoppicante, gli viene dato e chiesto troppo. Esso è lacerato tra eternità e tempo, promessa e fallimento, tra le diverse forme del manifestarsi del suo Dio, tra deserto e patria, tra sacerdoti e profeti, politica e religione. È impossibile raccapezzarsi in questo dedalo. La storia in sé non porta consiglio e ancora meno salvezza, purché non venga riflettuta e celebrata. Dal canto suo, il rito si ridurrebbe a un rituale stantio, all'autocelebrazione del potere degli iniziati, se non fosse vaso, ricettacolo e memoria confortante e pericolosa dell'avvenire umano e dell'avvento divino. Nel rito si incontrano inoltre il versante simbolico-naturale e quello storico-drammatico della costituzione del tempo: αἰών, χρόνος e καιρός, passato qualificante e futuro promesso si costellano in esso e ci parlano di un loro sposalizio mediante l'invocazione creaturale di Dio e la sua benefica accondiscendenza. Così lo scorrere inesorabile del tempo si raccoglie, si trasforma in un simbolo dell'αἰών, in un καιρός, ove le diverse dimensioni si con-figurano.

Nel rito, si crea un distacco e un abbandono fiducioso nei confronti del tempo che vi si trasfigura. Il passato non è più oggetto di rammarico, di nostalgia o di risentimento, ma, cogliendolo in un atteggiamento e gesto di pentimento, di gratitudine, di oblio salvifico, esso si trasforma in una promessa, in un orizzonte positivo e in una risorsa di forze. Solo conciliandosi con le origini, si può valorizzare la propria libertà. Gli esordi si rischiarano solo grazie alla retrospettiva cultuale, alla trasformazione simbolica del rito. E il presente non va arrestato, sfruttato, non appare come incubo e incombenza, ma può essere accolto come presente, come occasione e regalo, come istante benefico. Il futuro non è più oggetto di angoscia o di mera progettazione, non è né utopia né trauma, ma può essere salutato e affrontato come avvenire, come possibilità, con un senso di fiducia e di avventura. Il rito appare come schematismo storico-trascendentale della storia, il luogo concreto della sua comprensione, della sua ragione teorica e pratica[73].

[73] Oltre a Lafont, è stato soprattutto R. Schaeffler che ha insistito sulla necessità di radicare la prospettiva trascendentale di Kant e Rahner nella storia e la logica della storia in una liturgia di lode, nel linguaggio della preghiera: *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (QD, 94), Herder, Freiburg i.Br. 1982; Id., *Das Gebet und das Argument*, II: *Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Patmos, Düsseldorf 1989; Id., *Erfahrung als Dialog*

2.6. *La considerazione teorica: il nodo tra storia e rito*

Nella letteratura teologica, il nodo teorico della co-stituzione contemporanea e dialettica tra storia e rito, tra liturgia della Parola e oblazione, tra racconto e anamnesi rituale, tra storiografia e religione, non gode della considerazione che uno si aspetterebbe. L'articolo programmatico di A. Darlap, che introduce a *Mysterium Salutis* menziona il rito due volte come «una certa oggettivazione» della storia della salvezza che si gioca essenzialmente tra l'orizzonte trascendentale dell'autorapporto umano, il suo proprio temporalizzarsi – e il manifestarsi o tematizzarsi di quell'orizzonte durante la storia. La storia della salvezza non è altro che quell'incrocio. E il discorso dei sacramenti non si riferisce per niente a quello della storia nel senso forte (e metodologico) del termine. La parola chiave è, invece, «la vita» di cui i sacramenti sarebbero il 'precipitato simbolico'. Neppure gli altri manuali postconciliari, come quelli di Th. Schneider o B. Forte, offrono un modello soddisfacente del nodo in oggetto[74]. Eppure, una volta formulato il nocciolo teorico, se ne riscoprono tracce in molte prospettive teologiche e filosofiche che intendiamo presentare brevemente in questo ultimo capitolo della nostra indagine.

La prima traccia di un riscontro positivo tra una concezione metafisica del rapporto tra provvidenza divina, storio-grafia umana e la forza poetica del rituale si trova, forse, in G.B. Vico (1668-1744), che ritiene la religione, il matrimonio e i funerali come i primi 'sintomi' o simboli dell'esordio di una cultura, come la promessa di un connubio possibile tra immaginazione fantasiosa e ragione, mito e scienza, ragione e storia, logica umana e signi-ficato divino, fatto culturale e verità[75].

mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Alber, Freiburg i.Br. 1995, 414ss., 713ss., 754ss.

[74] Il discorso di A. Darlap (*Teologia fondamentale della storia della salvezza*, in *MS* I, 31-221) e quello di R. Schulte, J. Betz, H. Vorgrimler sui sacramenti (sempre in *MS* VIII e X) sono senza nesso organico a una teoria inglobante. B. Forte è, sì, riuscito a riscrivere la logica cristologico-trinitaria in chiave di una rivelazione storico-simbolica (e viceversa), ma da quest'impostazione non è nata né una vera teoria della storia né una visione rituale-sacramentale della realtà; il suo concetto di simbolismo trinitario rimane perciò troppo sfumato. Spunti per una riflessione si trovano nondimeno in: ID., *La parola della fede. Introduzione alla simbolica ecclesiale* (Simbolica ecclesiale, 1), S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996, 149ss.; ID., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale* (Simbolica ecclesiale, 6), S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.

[75] G.B. VICO, *La scienza nuova*, Laterza, Roma - Bari 1968, Introduzione; cfr. ST. OTTO, *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie* (Kohlhammer-Taschenbücher, 410), Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1989, 99ss.

J.W. Goethe (1749-1832) riflette una problematica analoga sul livello della biografia personale. In un momento cruciale della rivisitazione della sua vita in *Poesia e verità* (seconda parte, libro VII), ricorda la povertà del culto protestante, inetto a inquadrare e a interpretare l'esperienza vissuta, e ci fornisce una visione affascinante del girotondo dei sette sacramenti della chiesa cattolica che da solo sarebbe in grado di dare lena e senso alla vita[76].

Battesimo e cena eucaristica sono per F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) momenti privilegiati per condensare e riflettere il sentimento della dipendenza assoluta dall'Assoluto, l'esperienza del peccato, della caducità, della grazia della conversione nonché della comunione dei fedeli; in e attraverso tutto questo traspare la presenza simbolica del Signore. Una visione storico-ermeneutica molto sobria, un romanticismo del simbolico e una concezione alquanto concreta dell'unità della chiesa si confermano in questa teologia dei sacramenti[77].

Più intricato risulta il nodo tra storia e culto in G.W.F. Hegel (1770-1831). Nell'andamento progressivo delle forme della religione verso il loro compimento riflettuto nel cristianesimo e nella filosofia moderna, ognuna di esse trova la propria espressione massima nonché il suo punto di fallimento e di trapasso – nel culto. Il culto è il momento della rappresentazione e ἀνάμνησις riflettuta di una religione positiva, nel quale essa si raccoglie in sé e si trasforma in un gesto di oblazione, per poi annichilirsi e abbandonarsi alla vera presenza di Dio – e alla forma seguente del suo manifestarsi che la sostituirà. Anche la religione cristiana si concreta in un istante di *Andacht* ('devoto raccoglimento'), prima di riconoscersi come forma concreta della rivelazione dell'Assoluto che solo un pensiero puro sa cogliere in tutti i suoi momenti[78]. I sacramenti cristiani, invece, sono forme simboliche di quel trapasso, l'autorealizzazione di una chiesa storica che rappresenta in questo gesto la sua origine e si costituisce così come vera comunità dello e nello Spirito. Ogni volta, il rito marca il trapasso dalla rappresentazio-

[76] J.W. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit: Aus meinem Leben*, Aufbau-Verlag, Berlin - Weimar 1964 [trad. it., *Dalla mia vita: Poesia e verità*, UTET, Torino 1966], seconda parte, libro VII.

[77] F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1831-1832)*, a cura di M. Redeker, De Gruyter, Berlin 1960 [trad. it., *3.2: La dottrina della fede: esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della Chiesa evangelica*, Paideia, Brescia 1985], §§ 136ss.

[78] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Sämtliche Werke, 5), Meiner, Leipzig 1949 [trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Biblioteca universale Laterza), Laterza, Bari 1984], §§ 553-572.

ne necessaria sul livello storico alla sua ultima e intrinseca verità che si concepisce soltanto nella comprensione concettuale[79].

W. Pannenberg (1928-) riprende questa impostazione, proiettandola verso un orizzonte escatologico. Chiesa e sacramenti sono segni di una futura conciliazione tra individuo e comunità, comunità e società; anticipano dunque il regno di Dio, una libertà che non sa più di sottomissione, di sopruso, della logica del dominio. Il suo concetto di sacramento oscilla tra realizzazione e metafora, sembra essere un segno della chiesa reale e allo stesso tempo anticipo (simbolico, metaforico o segnaletico?) della redenzione futura. Il terzo volume della sua *Teologia sistematica* gira attorno a questo nodo tra ecclesiologia, escatologia e teoria dei sacramenti[80].

In K. Rahner (1904-1984) il rapporto aperto tra storia universale e storia della salvezza, pur nella loro attiguità, se non identità materiale, ha bisogno di una parola interpretante e liberante, che ci assolve dall'ambiguità persistente della storia e sa coglierla come sacramento di salvezza. È la parola che costituisce la differenza e il legame intrinseco tra storia e salvezza, una parola che si condensa nel gesto sacramentale, simbolo della forza realizzante e concreta della Parola divina, del suo manifestarsi nell'Altro da sé, della sua incisività profetica e confortante. I sacramenti sono sim-boli del rapporto tra Parola e realtà, orizzonte interpretativo e storia concreta, autocomprensione umana e rivelazione divina, tra la banalità del quotidiano e la virtù cristiana che vi regge. Nel sacramento, questa banalità si trasfigura nella presenza dello Spirito divino[81].

[79] ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Theorie-Werk-Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt 1969, 16, 202ss., 301ss., 329s., 357s., 384ss., 430ss.; per i sacramenti cristiani: 17, 322ss. [trad. it., *Lezioni sulla filosofia della religione*, Laterza, Roma - Bari 1983].

[80] W. PANNENBERG, *Systematische Theologie, Band 3*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1993 [trad. it., *Teologia sistematica, volume 3* (BTC, 89), Queriniana, Brescia 1996].

[81] K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in der Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg i.Br. 1976, 1977[9] [trad. it., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Roma 1984, 522ss.]; ID., *Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie*, IV, Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1960, 275-311 [trad. it., *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia* (Biblioteca di cultura religiosa. Serie II, 65), Paoline, Roma 1965, 1969[2], 51-107]; ID., *Weltgeschichte und Heilgeschichte*, in *Schriften zur Theologie*, V, Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1962, 115-135 [trad. it., *Storia del mondo e storia della salvezza*, in *Saggi di antropologia soprannaturale* (Biblioteca di cultura religiosa. Serie II, 64), Paoline, Roma 1969[2], 497-532]; ID., *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*, in *Schriften zur Theologie*, X, Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972, 405ss. [trad. it., *Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale*, in *Nuovi saggi*, V (Biblioteca di cultura religiosa. Serie II, 72), Paoline, Roma 1975, 509-542].

Alquanto debole rimane il discorso sul rapporto tra sacramento e storia in H.U. von Balthasar (1905-1988). Egli si interessa soprattutto del mistero eucaristico, nel quale si reitera il doloroso cammino pasquale del Signore. Il calice della sofferenza, dello stacco tra Padre e Figlio, lo iato tra la santità di Dio e il peccato, la trasformazione del peccato in un gesto di amore, il trapasso dall'isolamento alla vita della comunità: è questo aspetto pasquale che interessa il nostro. Anche il matrimonio, il sacerdozio, la testimonianza del battezzato sono segnati da questo evento: lo stato del cristiano è quello della missione; egli si lascia mandare «tra i lupi», nel deserto della distanza tra Dio e mondo, tra ateismo e fede, per portarne il peso, per subire il loro impatto, per mettersi al posto dei sofferenti e per testimoniare lì, al luogo della sua impossibilità, il messaggio cristiano. Come si vede, si tratta di un concetto piuttosto drammatico – se non apocalittico – del sacramento e dell'esistenza cristiana[82].

Fuga: il connubio tra storia e rito

Con questa gamma di stili abbiamo colto molte delle possibilità di una connessione feconda tra storia e culto, storia della salvezza e sacramento, un nesso che ridefinisce il concetto della stessa storia. Il culto rappresenta e raccoglie simbolicamente gli elementi dispersi della storia: la fonda poeticamente sul livello cultico-culturale, la trasforma e le dà un carattere e uno statuto, le ricorda il suo sfondo divino e la radica nel tessuto sociale, la invita all'abbandono di sé e all'autoriflessione, la orienta verso l'ἔσχατον, il giudizio e la conciliazione definitiva; il rito media tra fattualità e interpretazione, orizzonte di significato e realtà, raffigura le rotture che segnano la storia e la riconduce alle immagini archetipe; il culto risulta un'esecuzione condensata della storia che viene così relativizzata e compresa. La storia non si esaurisce nello scorrere degli eventi, nel susseguirsi delle epifanie di un Dio, neppure nella storiografia e nei racconti più o meno fittizi dell'uomo. Essa si compie, comprende ed esegue mediante tante forme di ritualità, le quali trovano la loro vetta e acme, il loro punto critico e culmi-

[82] H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, IV: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983 [trad. it., *Teodrammatica*, IV: *L'azione* (Già e non ancora), Jaca Book, Milano 1986], il c. 3c: *Soteriologia drammatica*.

nante nel rito religioso che – solo – sembra adatto a rinsaldare le fratture che venano la temporalità. L'essere, il senso metafisico e umano della storia si dà negli eventi, nelle parole che cercano di interpretarli e in un rito che riporta la parola e l'essente alla loro origine concomitante, al custode della loro differenza e della sintonia. Ed è il gesto eucaristico che, nell'ambito cristiano, conserva e rinnova lo spazio della differenza, la quale vi risulta il luogo del libero darsi, della consegna dell'amore[83].

Un'ultima sintesi di questi rapporti si trova in una delle opere fondamentali della 'filosofia della religione': *La stella della redenzione* di F. Rosenzweig, ove la teoria della preghiera, delle feste, del culto come gesto, canto e silenzio corona una visione globale della metafisica, della filosofia della storia, di una teoria delle religioni e dell'estetica nonché del destino incrociato tra cristiani ed ebrei. La storia e tutte le storie, il paesaggio frammentato dei discorsi umani, la logica della creazione e della rivelazione trovano la loro chiave solo alla luce della redenzione, di una redenzione sulla quale non si riflette più, ma che si ricorda e si celebra nel gesto corale e solitario di ognuno di noi: forse siamo qui di fronte alla prima 'ontologia storica' della festa religiosa che esista[84].

[83] Sul rapporto tra metafisica post-heideggeriana, pensiero della differenza, linguaggio poetico e gesto eucaristico: J.L. MARION, *L'idole et la distance: cinq études* (Figures), B. Grasset, Paris 1977 [trad. it., *L'idolo e la distanza* (Di fronte e attraverso), Jaca Book, Milano 1979]; ID., *Dieu sans l'être: hors-texte* (Communio), Fayard, Paris 1982 [trad. it., *Dio senza essere* (Di fronte e attraverso), Jaca Book, Milano 1987].

[84] Su questo aspetto in Rosenzweig: E. SALMANN, *Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie*, in *EcclOr* 7 (1990) 309-333; ST. MOSÈS, *Système et Révélation*, Éd. du Seuil, Paris 1982 [ed. ted., *System und Offenbarung*, Fink, München 1985, 143ss. (le feste ebraiche); 193ss. (i sacramenti cristiani)].