



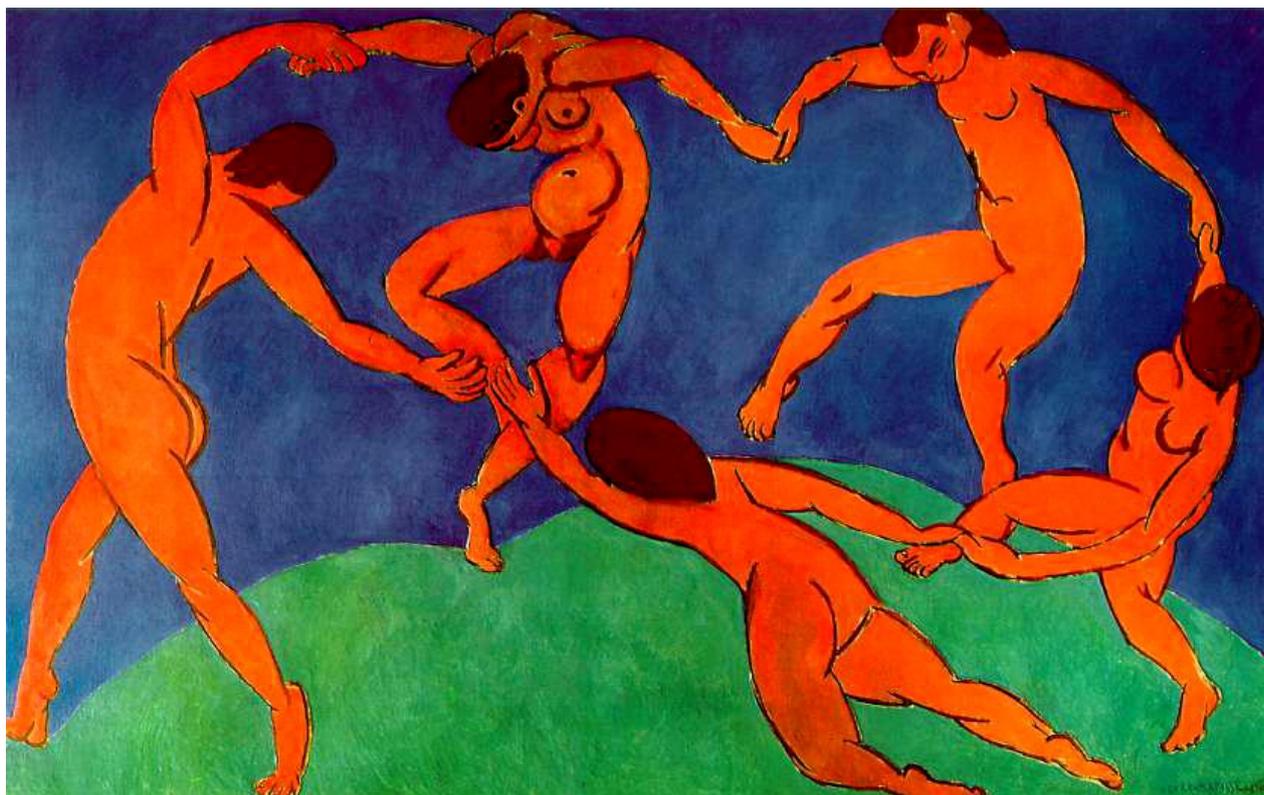
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Sociologia

DOTTORATO DI RICERCA:
SOCIOLOGIA, PROCESSI COMUNICATIVI E INTERCULTURALI
XXII° CICLO

Corpi ed anime tra il visibile e l'invisibile

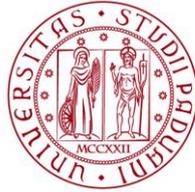
*Studio sulle differenziazioni del cattolicesimo contemporaneo.
Pratiche rituali a confronto. Cammino Neocatecumenale
e Rinnovamento nello Spirito i due casi di studio.*



Coordinatore: Ch.mo Prof. Salvatore La Mendola

Supervisore: Ch.mo Prof. Vincenzo Pace

Dottoranda: Emanuela Contiero



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Sociologia

DOTTORATO DI RICERCA:
SOCIOLOGIA: PROCESSI COMUNICATIVI E INTERCULTURALI
XXII CICLO

Corpi ed anime tra il visibile e l'invisibile.

Studio sulle differenziazioni del cattolicesimo contemporaneo.
Pratiche rituali a confronto. Cammino Neocatecumenale
e Rinnovamento nello Spirito i due casi di studio.

Coordinatore : Ch.mo Prof. Salvatore LaMendola

Supervisore : Ch.mo Prof. Vincenzo Pace

Dottoranda : Emanuela Contiero

Al Buon Combattimento

*E a chi sa comprendere e
con amore sostenere la fatica di
un lavoro fuori dall'ordinario*

ABSTRACT

CORPI ED ANIME TRA IL VISIBILE E L'INVISIBILE

Studio sulle differenziazioni del cattolicesimo contemporaneo.

Pratiche rituali a confronto. Cammino Neocatecumenale e Rinnovamento nello Spirito i due casi di studio.

Al di là dei grandi numeri e delle descrizioni estensive che le statistiche ci offrono per cercare di dare una rappresentazione della situazione in cui si trova la dimensione della pratica cattolica oggi in Italia, con questa ricerca si vogliono approfondire e comprendere più da vicino – mediante l'utilizzo di metodi d'indagine di tipo qualitativo (come l'osservazione dell'ethnos e la raccolta di interviste in profondità) – alcune delle principali pratiche rituali che si svolgono all'interno di due movimenti laicali di risveglio-rinnovamento religioso: il Cammino Neocatecumenale, nato in Spagna nel 1964 e il Rinnovamento nello Spirito, sorto invece in America nel 1967. Entrambe poi naturalizzati in Italia, a seguito di specifici e articolati percorsi di riconoscimento che ne legittimassero l'origine e la natura cattolica, questi movimenti sono arrivati oggi a diffondersi nel tessuto connettivo del cattolicesimo post-conciliare italiano, fino a raccogliere tra le loro fila già diverse migliaia di persone. La scelta è ricaduta su queste due realtà poiché, più di altre, si caratterizzano proprio per la particolarità dei loro stili liturgico-rituali. Ma in cosa consistono le differenze di cui sono portatrici? E che diversi effetti producono nella costruzione dei sistemi simbolici di riferimento di chi vi partecipa? Gli studi sociologici, soprattutto empirici, compiuti su tali contesti e con particolare riferimento alla dimensione rituale, sono ad oggi ancora molto pochi. Pertanto, a partire da una ricostruzione – su base comparativa – del senso che gli attori sociali coinvolti attribuiscono alla loro esperienza, si è voluto indagare su quali aspetti si apre concretamente la forbice della differenziazione tra modelli rituali diversi e, quindi, tra diversi modelli di chiesa, all'interno della chiesa stessa.

BODIES AND SOULS BETWEEN THE VISIBLE AND THE INVISIBLE

Study on the differentiation of contemporary Catholicism.

*Comparison of the ritual practices of two movements:
the Neocatechumenal Way and the Catholic Charismatic Renewal.*

The objective of this study is to go beyond the data and the extensive descriptions contained in statistical researches, which give an overview of the present dimension of Catholic practice in Italy. Through the use of qualitative research methods (such as ethnographic observation and in-depth interviews), this study aims to investigate and to better understand some of the main ritual practices of two lay movements of religious revival and renewal: the Cammino Neocatecumenale, which was initiated in Spain in 1964, and the Rinnovamento nello Spirito Santo, which originated in the United States in 1967. Following specific and complex processes of recognition which legitimated their Catholic origin and nature, both movements spread to Italy; with already several thousands of members, they are now part of the fabric of post-Vatican II Catholicism in Italy. The choice to focus on these two movements is due to the peculiarity of their liturgies and rituals. But what are the main differences with other Catholic movements? And what are their effects on the construction of the symbolic systems of reference of their members? So far only very few sociological studies – in particular very few empirical ones – have been carried out on these contexts and especially on their ritual dimension. Starting from the reconstruction – on a comparative basis – of the sense given by the concerned social actors to their experience, the research investigates the specific aspects which distinguish different ritual patterns, hence different Church models, within the Church itself.

Indice

PROLOGO	11
INTRODUZIONE	13
PREMESSA: IL CAMPO DI RICERCA	13
1. L'OGGETTO, IL CONTESTO E GLI OBIETTIVI DELLA RICERCA	15
2. L'ITINERARIO DELLA TESI	24
SUL METODO	27
PARTE I	
TRA STORIA E SCIENZE SOCIALI	
PREMESSA: A COMINCIARE DALLA LITURGIA	43
CAPITOLO 1	45
«IN GENERE RITUS»	45
1. ETIMOLOGIA E BREVE STORIA DELLA LITURGIA	45
2. DA UNA PLURALITÀ DI FORME, ALLA FORMA UNICA DEL RITO ROMANO.	48
3. IL CONCILIO VATICANO II E LA RIFORMA LITURGICA. EVENTO E RICEZIONE	50
4. LA PARTECIPAZIONE DEL LAICATO: I MOVIMENTI CATTOLICI E IL LORO SVILUPPO STORICO	54
5. LA PARTECIPAZIONE DEI FEDELI ALL'AZIONE LITURGICA	60
6. LA PRATICA RELIGIOSA NELLE SCIENZE SOCIALI. LO STATO DELL'ARTE	64
7. DALLA FREQUENZA AL RITO AL MODO DI STARE NEL RITO: IL «LATO ATTIVO» DELLA PARTECIPAZIONE	69
8. LA FIGURA DEL CATTOLICO «ACTUOSO»: UN NUOVO IDEAL-TIPO DI ATTORE SOCIALE PER IL PANORAMA RELIGIOSO CONTEMPORANEO?	71
PARTE II	
I DUE CASI DI STUDIO	
PREMESSA: DUE ORIGINI, UN'UNICA MATRICE	75
CAPITOLO 2	77
IL CAMMINO NEOCATECUMENALE	77
1. GENESI E SVILUPPO	77
2. NÉ ASSOCIAZIONE, NÉ MOVIMENTO. IL CAMMINO È IL CAMMINO!	79
3. TAPPE E PASSAGGI	80
4. QUALE LITURGIA?	87
CAPITOLO 3	91
IL RINNOVAMENTO NELLO SPIRITO SANTO IN ITALIA	91
1. ORIGINI E DENOMINAZIONE	91
2. LA TRADIZIONE PENTECOSTALE	96
3. UNITÀ NELLA DIVERSITÀ	100
4. UNA MOLTEPLICITÀ DI FORME ED ESPRESSIONI	107
5. COME INTERCETTARLI?	108

PARTE III
ANALISI DEI DATI
1° LIVELLO: EMPIRICO

PREMESSA: LA PRATICA E L'ESPERIENZA	115
CAPITOLO 4	
LE TRE DIMENSIONI DELL'ANALISI: IL TEMPO, LO SPAZIO, IL CORPO	119
1. PRIMA DIMENSIONE: TEMPO	121
2. SECONDA DIMENSIONE: SPAZIO	123
3. TERZA DIMENSIONE: CORPO	126
CAPITOLO 5	
«QUANDO»:	129
IL TEMPO RITUALE E IL RITMO	129
1 IL TEMPO MACRO (O TEMPO STORICO) PER CNC E RNS	129
2 IL TEMPO MICRO: IL MOMENTO E LA DURATA	130
2.1 Il momento e la durata nel CNC	130
2.2 Il momento e la durata nel RnS	135
3. IL TEMPO MESO: FREQUENZA E REGOLARITÀ	136
3.1 Frequenza e regolarità nel CNC	136
3.2 Frequenza e regolarità nel RnS	138
4. CONCLUSIONI SULLA DIMENSIONE DEL TEMPO	138
CAPITOLO 6	
IL LUOGO E IL SACRO	143
1. «DOVE» - LUOGO CONSACRATO E SACRO LOCALIZZATO IN CNC E RNS	144
2. «COME» - LA SACRALIZZAZIONE DELLO SPAZIO RITUALE. OVVERO: LA FORMA DELLA CORNICE	153
2.1 CNC	154
2.2 RnS	161
3. CONCLUSIONI SULLA DIMENSIONE DELLO SPAZIO	163
CAPITOLO 7	
«CHE COSA SUCCEDA QUI». IL CORPO NELLO SPAZIO ANTROPOLOGICO RITUALE DEL LUOGO PRATICATO	165
1. CNC: "UNA CELEBRAZIONE PIÙ UMANA"	166
1.1 L'arrivo	166
1.2. Il pasto sacro	169
1.3. Quando passa la coppa del vino	170
1.4. In piedi o seduti?	171
1.5. Fare il pane	171
1.6. Il rito della danza	171
1.7. I retroscena	173
1.8. L'estetica del sacro	174
2. RNS: "NON ESSERE TIMIDA, IL SIGNORE AMA LE AUDACI!"	176
2.1 Sulla libertà dello Spirito	176
3. CONCLUSIONI	177

CAPITOLO 8	
LA PAROLA: UN RACCONTO CHE CONNETTE	179
1. LA PAROLA NEL RITO NEOCATECUMENALE	181
2. LA PAROLA NEGLI INCONTRI DI PREGHIERA DEL RNS	181
2.1 Il canto in lingue	181
3. IL LIBRO SACRO (LA PAROLA SCRITTA) NEL CNC E NEL RNS	185
4. E LA BIBBIA CONTINUA...	186
5. CONCLUSIONI	186

CAPITOLO 9	
PER UNA SINTESI COMPARATIVA TRA CNC E RNS: GLI ASPETTI RITUALI PIÙ SALIENTI	189
1. LA LITURGIA	189
2. IL TEMPO	189
3. LO SPAZIO	190
4. IL CORPO	190

PARTE IV
ANALISI DEI DATI
2° LIVELLO: IMPLICAZIONI DI ORDINE TEORICO

PREMESSA	191
----------	-----

CAPITOLO 10	
1. I TRE ASSI DELLA CONOSCENZA	193
2. SULLO “SVELAMENTO” DEL MISTERO E IL LORO RE-INCANTO NEL MONDO	195
2.1 Prove, provvidenza e cose all’ordine dello straordinario ovvero: credere nel massimo dei “sistemi esperti”	196
3. GUARIGIONE DEI CORPI E DELLO SPIRITO: FUNZIONI DI PSY-RITUALITÀ	197
4. LA DIMENSIONE COMUNITARIA: I FRATELLI E LE SORELLE	198
5. LA TEKNÈ DEI CARISMATICI	199
6. CENTRO DI RICOMPOSIZIONE DELLE SFERE DI VITA	199
7. PER UNA RIPRODUZIONE SOCIALE E CULTURALE DEL GRUPPO	200
8. ETERO VS AUTO-DIREZIONALITÀ	201

CAPITOLO 10	
CRISI DELLA LITURGIA O LITURGIA DELLA CRISI?	203
PREMESSA	203
1. UN CONFRONTO INEVITABILE	204
2. UN CONFRONTO A DOPPIO SENSO	206
3. DAL GRUPPO DI CONTROLLO	207
4. CONCLUSIONI	207

CONCLUSIONI	209
PREMESSA: NELLA MODERNITÀ RELIGIOSA, IL “NUOVO RISVEGLIO”	209
DAL PARTICOLARE AL GENERALE. NON SIAMO MAI STATI MODERNI, O LO SIAMO SEMPRE STATI?	213

BIBLIOGRAFIA	217
---------------------	------------

PROLOGO

*“Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore”
(Giov. 14,2)*

Una rete di strade quasi deserte che percorrono la campagna, le vie trafficate della città e quelle che dal centro portano alla periferia, la macchina, qualche volta la bicicletta, le mappe stradali scaricate da internet e la luce chiara del giorno o il calare della sera a scandire i tempi e a dare i colori ai vari momenti della ricerca sul campo. Sì perché talvolta il lavoro dell’etnografo/del ricercatore è fatto anche, anzi, proprio di questo: un indirizzo da trovare e una strada che non sempre si conosce da percorrere. Molte volte durante il periodo della raccolta empirica dei dati, quando dovevo spostarmi per raggiungere questa o quella chiesa, questo o quel parroco, questa o quella comunità, ho pensato che forse se mi fossi trovata in un altro luogo geografico, come per esempio il Giappone, sarebbe stato un po’ diverso. Mi spiego meglio. L’architettura sacra del mondo occidentale con le sue chiese, i suoi santuari, le grandi cattedrali e le spaziose piazze da cui sorgono imponenti gli edifici di culto, appare all’occhio di qualsiasi osservatore molto distante se non addirittura antitetica rispetto a quella orientale dove molti templi, in particolare quelli scintoisti, non si fanno scovare tanto facilmente poiché volutamente mimetizzati nella e dalla natura, inseriti nel profondo del bosco o della montagna, in simbiotica armonia con l’ambiente naturale che li avvolge e li circonda. Lì, dove gli oggetti sacri sono alberi, pietre e animali, le piazze di fatto non esistono e la loro importanza è soppiantata dalla quella delle strade¹. Qui, invece, ovunque le chiese sono ben visibili sia perché insieme agli ospedali, le stazioni e le prefetture sono i luoghi più segnalati in assoluto, sia perché sono sempre preannunciate dal sagrato, un’ampia zona antistante quasi liminale di transizione-separazione tra lo spazio sacro e quello profano. Per non dimenticare infine che a volte, è sufficiente alzare lo sguardo o tendere un po’ l’orecchio per trovare la torre di un campanile che svetta alta nel cielo ad indicare la via. La prima, metafora di una “cultura del cammino”, ci parla di affascinanti percorsi nascosti tutti da scoprire perché arrivare al sacro è inteso e vissuto come una conquista; la seconda, metafora di una “cultura della piazza”, ci parla, per contro, di un sacro già svelato e meno misterioso, collocato lì al centro del paese che *quasi* non ha bisogno di essere cercato. Ma sarà veramente così? Da qualche decina di anni a questa parte anche nel cattolicesimo contemporaneo si registra infatti la presenza di cammini religiosi sommersi rispetto alle manifestazioni più note e ovunque diffuse. Cammini che, sospinti dal flusso della corrente movimentista interna al mondo cattolico, si snodano, si diffondono e agiscono dal di dentro e dal profondo del tessuto connettivo del sistema dominante, come una sorta di massa “silenziosa” in lento, ma costante movimento...

¹ Non per niente le grandi feste popolari che si svolgono in Oriente – si pensi per esempio al famoso capodanno cinese – si snodano sempre lungo le strade.

INTRODUZIONE

*“Chi dice che il figlio dell’uomo di Tsou si intende di riti?
Entra nel gran Tempio e domanda di ogni questione.
Confucio, udito ciò, disse: è appunto questo il rito”
(Dialoghi 11,III,55)*

Premessa: il campo di ricerca

Parafrasando Collins (Collins 1992), possiamo dire che *orientare l’attenzione* su piccoli segmenti di *spazio* e di *tempo* e su piccole quantità di *persone* porta necessariamente lo studioso di scienze sociali a trascendere dai confini del campo di ricerca di queste micro unità di analisi (l’individuo e l’interazione, il comportamento e la coscienza) per addentrarsi in un regno molto più vasto che si estende fino alle sfere della società più ampia e che, quindi, riguarda simultaneamente anche lo svolgersi dei grandi processi collettivi di mutamento e di trasformazione sociale che si verificano su larga scala. È in una tale prospettiva d’analisi che va inserita la presente ricerca con cui, a partire da uno studio microsociologico comparato tra *pratiche rituali* “rinnovate” agite all’interno di due movimenti presenti nella chiesa cattolica, ci proponiamo di indagare alcuni ambiti di un fenomeno molto complesso e articolato, come mostra di essere quello del *cattolicesimo contemporaneo*. Prima di procedere lungo il piano specifico della ricerca che presento, desidero però tracciare una breve nota biografica e metodologica, per rendere di fronte ai miei interlocutori più chiaro il quadro generale entro cui collocarla e giustificare così, per quanto possibile, anche la scelta dell’argomento che con essa sarà trattato.

Vi è l’idea, secondo quanto proposto dalla fenomenologia dell’azione elaborata da Schütz, che all’origine dell’attività selettiva dello spirito umano, quella cioè che spinge *l’attenzione* di un individuo a dirigersi verso un oggetto piuttosto che un altro, vi sia un complesso sistema detto di *rilevanze*² il quale, agendo a livelli diversi della coscienza, guida l’essere umano nel suo atteggiamento naturale di vita quotidiana, portando un determinato argomento (o tema) ad emergere dallo sfondo indistinto della conoscenza disponibile e ad accendersi, più o meno consapevolmente, di interesse e di significato. Secondo quanto sostiene lo stesso Schutz, uno dei modi del determinarsi dell’attenzione è proprio quello per cui, da parte di un soggetto, (in base alla sua storia, al suo fondo di conoscenza disponibile e al suo sistema di rilevanze) qualcosa viene a costituirsi come problematico, nel mezzo di un *campo* non strutturato di familiarità non problematico, cosicché il campo stesso finisce con il trasformarsi in *tema* e in

² Per una completa e approfondita trattazione dell’argomento si rimanda a Muzzetto L. “*Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted*”, 2006, Franco Angeli, Milano.

orizzonte (Schutz 1975,17). In altri termini, *il definirsi del tema e dell'orizzonte deriva dall'emergere di un elemento problematico in un campo* che assumiamo, per motivi analitici, come indifferenziato, familiare e quindi dato scontato. “Fare di un oggetto un problema, renderlo il tema o l'argomento del nostro pensiero, non significa altro che concepirlo come dubbio, tale da poter essere messo in questione, separarlo dallo sfondo della familiarità di ciò che non può essere e non è posto in questione, di ciò che semplicemente è dato per scontato” (Schutz 1975,28).

Personalmente e istintivamente, fin dai tempi degli studi universitari, sono state le forme e i modi con cui gli esseri umani si rapportano al sacro, facendo ricorso alle pratiche rituali più disparate, a rappresentare un tema di grande interesse, un filo rosso che, come una sorta di traccia da seguire, mi ha condotto dallo studio delle ritualità del mondo sincretico³ a quelle del mondo cattolico. Il divario tra l'uno e l'altro può sembrare forse enorme e il salto troppo lungo, eppure, in realtà, proprio seguendo la pista tracciata da quell'originario filo rosso, tale passaggio (o attraversamento di province “finite” di significato, per dirlo ancora alla Schutz) è avvenuto in maniera tutto sommato naturale. Infatti, dopo essermi occupata di ciò che accade all'interno di gruppi che, ponendosi molto al di fuori dei confini circoscritti della mia tradizione di appartenenza – quella cattolica appunto – ricercano un contatto con il divino, al di là di ogni specifica professione di fede o di religione, nel corso del dottorato (grazie anche alla libertà che mi è stata concessa nel poter scegliere l'oggetto di tesi da trattare) ho deciso di applicare lo studio della categoria del rituale a ciò che in qualche modo faceva già parte del mio fondo di conoscenza e di esperienza personale. Non posso negare infatti che la messa, l'andare a messa, abbia fatto parte fin dall'infanzia, del mio vissuto di individuo e che è stato proprio cominciando ad interrogare quel vissuto, alla luce delle teorie e delle categorie sociologiche a mia disposizione, che, come studiosa di scienze sociali, i rituali religiosi impiegati nel contesto cattolico hanno iniziato ad assumere una certa rilevanza.

Dunque, se il campo generale di ricerca entro cui mi sto muovendo è senza alcun dubbio quello religioso e il *tema* che ho scelto sono le pratiche rituali, l'orizzonte entro il quale queste ultime si inscrivono per essere analizzate è quello del mondo cattolico. Tuttavia, se da un lato – almeno per quanto riguarda le sue modalità espressive più tradizionali – esso si profilava come un mondo a me vicino per prossimità culturale, familiare ecc..., al tempo stesso si poneva anche come un ambito di studi piuttosto lontano. Dall'altro lato, infatti, la varietà delle forme rituali più sommerse, connesse alla componente movimentista del

³ Cfr. Contiero, 2005 “L'esperienza della spirale. Ricerca etnografica di un percorso trasformativo tra incanto e disincanto” tesi di laurea non pubblicata, Università degli Studi di Padova, Relatore Prof. Salvatore La Mendola

cattolicesimo, non mi erano altrettanto note e familiari. Vicinanza e lontananza, familiarità ed estraneità, proprio e alieno sono stati dunque i poli dell'esperienza attorno ai quali per me si è andato via via costruendo e definendo *l'orizzonte* di ricerca in rapporto al tema principale dell'indagine. L'asse centrale tema-orizzonte (ovvero rito e mondo cattolico), è andato poi chiarendosi sempre di più, grazie ad una serie di progressive messe a fuoco, attraverso le quali sono arrivata a definire con precisione l'oggetto, il contesto e gli obiettivi della ricerca che passerò ora ad illustrare.

1. L'oggetto, il contesto e gli obiettivi della ricerca

Lo studio della *dimensione rituale* ha costituito da sempre per la prospettiva sociologia un ambito di grande interesse e di notevole importanza per la quantità dei contributi che si sono prodotti e la varietà degli sguardi che si sono dispiegati nell'osservare, interpretare e cercare di comprendere questa complessa e quanto mai cangiante attività antropica, le cui molteplici manifestazioni non hanno mancato di trovare aderenza di forma e significato in ogni sfera dell'agire umano. Sappiamo bene però, a partire da Durkheim (1912), che l'aspetto rituale è stato considerato come la prima e più importante componente del rapporto che, fin dalle origini, l'essere umano ha stabilito con il trascendente. Eppure oggi, nella cosiddetta epoca della "modernità religiosa" (Hervieu-Léger, 1999), i dati raccolti da numerose ricerche relative al mondo cattolico, sembrano mostrare un generale stato di sofferenza proprio a carico dell'archetipo di tutti i rituali, ovvero quello religioso.

Ovunque in Europa i praticanti regolari sembrano essere diventati una minoranza fino a costituire, in alcuni paesi, delle figure del tutto residuali. In tutto il vecchio continente si registra, in oltre, un forte scollamento tra la pratica religiosa eccezionale e quella regolare cosicché oggi se, da un lato, si ricorre ancora alla religione per solennizzare e celebrare le tappe fondamentali del ciclo della vita, parallelamente, dall'altro, sembra venire meno da parte dei più il senso e l'attaccamento ai rituali ordinari: secondo quanto rilevato dalle statistiche la frequenza regolare alle pratiche di culto starebbe diventando, infatti, sempre di più una disposizione tipica di una minoranza della popolazione anche nei paesi a maggioranza cattolica. All'interno di questo quadro generale, si inserisce coerentemente la situazione italiana. Anche in Italia, infatti, quello della pratica regolare viene ormai identificato come un fenomeno di minoranza (Garelli 1996, Diotallevi 2001), seppur attestandosi su livelli sensibilmente più elevati rispetto a quelli riscontrati negli altri grandi paesi europei. Salvo poi - come vedremo meglio più avanti - scoprire che anche l'idea di una maggiore tenuta della

religione di chiesa in Italia, rispetto al resto d'Europa, può essere ulteriormente messa in crisi se le autodichiarazioni raccolte tramite survey vengono poi confrontate con i comportamenti effettivi e le pratiche concrete tenute dagli stessi individui (Castegnaro, Dalla Zuanna, 2006).

A ciò va poi aggiunto anche il fatto che, in tema di liturgia, oggi a prevalere è quella corrente di pensiero che si alimenta delle preoccupazioni manifestate da più parti per i dati sui cali vertiginosi di frequenza alla Messa e il suo generale stato di agonia, insieme alle difficoltà espresse da molti sacerdoti che non sanno più cosa fare per rianimarla e destare l'interesse dei fedeli.⁴ Come scrive Victor Turner (1982) dove vengono a mancare i riti religiosi la religione è destinata a morire. Ma si può prendere quest'affermazione come rappresentativa di ciò che sta realmente accadendo alle celebrazioni rituali del sistema religioso cattolico? Considerando il lasso di tempo che va dallo snodo cruciale del Concilio Vaticano II ad oggi, tale profezia può dare effettivamente conto dello stato in cui si trova la situazione della performance liturgica tra i cattolici? Anche altri studiosi sembrano porsi interrogativi analoghi: “Se dalla testimonianza degli stessi presbiteri e la sensazione di molti fedeli, la liturgia cristiano-cattolica non comunica, è fredda e anonima, allora vuol dire che non c'è più ritualità, che c'è crisi del rito in sé, o che bisogna allargare gli orizzonti e cambiare in parte il modo stesso di guardare a queste esperienze?” (De Sandre 2007, 63).

Dunque, non tanto l'emergere, seppur innegabile, di un certo stato di malessere e di sofferenza, quanto piuttosto la sua enfattizzazione e il circoscrivere conoscenza del fenomeno solo a quest'aspetto, può portare con sé il pericolo di trasmettere un'immagine della realtà che è soltanto parziale. In questo modo, infatti, si finiscono per prendere in considerazione solo gli aspetti e le manifestazioni più comuni e diffuse, cioè quelle che per loro stessa natura tendono con maggiore facilità a depositarsi sulle maglie più larghe e visibili del reticolato su cui poggia la complessiva rappresentazione di tale fenomeno, alimentando così la credenza di senso comune che fa pensare alla pratica rituale collettiva del mondo cattolico come ad una realtà monolitica, oltreché uniforme, nel suo stato di sofferenza generale. Mentre invece – senza nulla togliere alla presenza di questi reali e gravi segnali di crisi – se, in quanto ricercatori, ci si immerge concretamente nel mondo delle performance liturgico-rituali che si svolgono oggigiorno tra i cattolici, ci si può imbattere anche in situazioni che spingono la mente critica a dubitare che quella liturgica sia una realtà uni-forme e ovunque in crisi, ipotizzando che, quantomeno, esistono delle *eccezioni*. Chiese gremite di persone che danzando alzano le braccia al cielo al grido di “Gesù è risorto!”, canti, lodi e preghiere al

⁴ Si vedano a questo proposito, per esempio, i risultati di una recente ricerca socio-religiosa che è stata svolta fra i preti del Nordest in A Castegnaro, Preti del Nordest, Marcianum Press, Venezia 2006. In particolare sulla liturgia cfr. il saggio di I. De Sandre.

Signore in lingue del tutto incomprensibili, fedeli seduti attorno ad una mensa-altare ornata di fiori che mangiano focacce di pane azzimo fatto in casa e bevono il vino tutti da una stessa grande coppa, confessioni comunitarie che assumono i tratti e le dimensioni di vere e proprie liturgie intorno alla penitenza, messe pasquali che durano tutta la notte e scambi della pace che si trasformano in veri e propri abbracci e baci di pace, sono solo alcuni degli esempi incontrati sul campo che parlano della pluralità di varianti e variazioni con cui la ritualità viene attualmente vissuta dentro (o accanto) alle nostre chiese, nell'ordinario tempo liturgico e tra persone che non si differenziano dal "credente medio" della domenica per lingua, tratti somatici, provenienza geografica ecc... Cosicché se da un lato, si constata che una certa ritualità cattolica si è «raffreddata» e se ne sta diradando la pratica diffusa, dall'altro, dobbiamo però anche riconoscere la vitalità di questi riti, laddove essa trova effettiva possibilità di esprimersi e cercare di capirli, perché, come osserva ancora De Sandre: "le persone e i gruppi hanno bisogno di queste esperienze, solo che le articolano in modi diversi" (De Sandre 2007,77).

L'evento-cerniera costituito dal Concilio Vaticano II, svincolando l'azione liturgica dall'egemonia della forma imposta dal messale tridentino di papa Pio V, ha senza alcun dubbio rappresentato un passo fondamentale verso le profonde trasformazioni che, a partire dagli anni Sessanta, hanno investito appieno l'intero campo liturgico. Con l'emanazione della costituzione *Sacrosantum Concilium* (SC) del 1963 e l'attività di riforma postconciliare ad essa conseguita per un periodo di tempo di circa quindici anni, è stata infatti sancita l'introduzione delle lingue moderne, la semplificazione dei riti, l'adeguamento degli edifici di culto con la rotazione degli altari ora rivolti verso il popolo e la restaurazione della concelebrazione e della comunione sotto le due specie. È stato inoltre offerto ampio spazio all'adattamento delle pratiche rituali all'indole e alle tradizioni dei vari popoli, dando così il via ad una pluralità di sperimentazioni che si sono sviluppate con gradienti e modulazioni diverse di apertura e libertà, lungo un *continuum* che si estende dalle frange più estreme e tradizionaliste di stampo lefebviano (postesi in difesa dell'azione liturgica di matrice tridentina) a quelle sempre estreme, ma più difficili per le gerarchie da controllare e disciplinare, che si sono invece proiettate verso orizzonti in cui le esigenze di riforma sono spesso state vissute e interpretate come un generico diritto alla creatività. In mezzo molte altre, al punto tale che, anche per questa materia, sembra opportuno riferirsi più che ad un astratto e generico principio di uniformità, alla "cifra storica" – per dirlo con Pace (2003) – che da sempre ha caratterizzato il cattolicesimo italiano: la *differenziazione*.

Per alcune correnti di studiosi la differenziazione socio-religiosa del campo cattolico corrisponde ad un indicatore di mutamento tipico del panorama contemporaneo. Soprattutto per i teorici della *rational choice*⁵ vi è la tendenza a considerare la differenza religiosa dei nostri tempi come un prodotto della concorrenza di mercato: a fronte delle molteplici offerte messe oggi a disposizione dal mercato globale delle fedi, anche le chiese e gli ambienti religiosi attualmente esistenti tendono a seguire le leggi dell'economia, differenziando le loro proposte ed offrendo «linee di prodotto» adeguate ai vari gruppi di «consumatori». Secondo quest'approccio, il processo di differenziazione interna al cattolicesimo (con il suo fiorire di forme associative, proposte sulla definizione del senso e modi di interpretare il sentimento religioso) risponderebbe, dunque, ad una logica di mercato basata sulla necessità di soddisfare un pubblico sempre più esigente e variegato (Diotallevi, 2001). Per altri invece, un'analisi storica di lungo periodo porta a mettere in evidenza che il processo di differenziazione interno al cattolicesimo – e in particolare a quello italiano – non è un elemento prettamente caratteristico della modernità religiosa, quanto piuttosto un fattore *costante* che sta alla base del processo stesso di costruzione del sistema di credenza qui preso in esame. Come osserva Enzo Pace, infatti, se si adotta una prospettiva storica emerge che per molti aspetti la cifra di riferimento del cattolicesimo non è l'omogeneità, ma la *differenza*. In Italia il pluralismo delle fedi non è, per ragioni storiche, molto accentuato (Pace 2003, Diotallevi, 2001), esso di sicuro si situa ad un livello fortemente inferiore rispetto a quello di altri contesti sia europei che extraeuropei, ma in compenso risulta caratterizzato da un elevato processo di differenziazione interna del modello religioso prevalente, in cui si riscontra una grande varietà di posizioni assunte dagli italiani rispetto alle molteplici dimensioni della religiosità. Ciò vale, come è stato fatto notare (Garelli 2006), in molti ambiti tra cui, ad esempio, le numerose forme associative, oggi rappresentate da un articolato e composito arcipelago di gruppi e movimenti laicali (ma in passato declinate soprattutto in ordini e congregazioni religiose), così come gli svariati modelli e stili di spiritualità (dalla devozione popolare alla religiosità essenziale, dalla contemplazione all'azione, dai movimenti di spiritualità e di apostolato a quelli più impegnati socialmente) ed ancora le molte forme del sentire religioso ecc... Se da un lato la teoria della *rational choice* individua, enfatizzandolo, il trend sociale e culturale della differenziazione come un tratto fortemente distintivo della modernità religiosa, ciò non toglie che, dall'altro, la tendenza alla differenziazione si possa rintracciare nello sviluppo storico del cattolicesimo come un elemento costante, a cui per altro proprio la stagione di rinnovamenti inaugurata dal Concilio ha contribuito a dare nuovo vigore. Tuttavia, indagato a lungo e a fondo per quanto

⁵ L'approccio di economia politica applicato alla religione avviato e sviluppato a partire dal 1985 da un gruppo di studiosi statunitensi tra cui Rodney Stark, Roger Finke, William Bainbridge e Laurence Innaccone.

riguarda le dimensioni politiche, economiche e sociali del fenomeno religioso, lo studio della differenziazione interna alla *dimensione rituale* si è invece trovato quasi sempre collocato ai margini.

Dunque, considerando il rito e in particolare il rito religioso nella polisemia di significati con cui viene tradizionalmente declinato – da elemento di integrazione e coesione sociale (Durkheim), a fattore conflittuale e di mutamento (Weber, Turner), a luogo di esercizio di un potere (Foucault, Bourdieu) – questa ricerca si propone di indagare alcuni aspetti del processo di differenziazione che ha investito le pratiche rituali nel corso di questi ultimi quarant'anni di storia della chiesa cattolica italiana. Ecco così tracciati i confini culturali e simbolici dell'*orizzonte* di studio entro cui la categoria del rituale qui presa in esame verrà interrogata e analizzata da un punto di vista teorico e, quindi, sottoposta ad un'indagine di tipo empirico. Assumere questo punto di vista e gettare su tale realtà uno sguardo che accetti la sfida a differenziarsi come differenziato è il paesaggio che osserva significa, in primo luogo, considerare la dimensione rituale come un importante punto d'accesso alla comprensione della complessità strutturale e delle strategie di adattamento che il sistema organizzato di credenze religiose cattolico mette in atto nei confronti di un ambiente socio-religioso particolare come quello italiano; in seconda istanza optare per una tale prospettiva d'analisi, significa anche far emergere come attori di primo piano, dall'insieme di coloro che si trovano a convivere nella scena religiosa contemporanea, i *movimenti religiosi laicali*.

Fiorite nella chiesa cattolica a ridosso della riforma conciliare, queste realtà assumono per noi estrema rilevanza nella misura in cui molte di esse si sono fatte portavoce delle istanze di cambiamento introdotte dal Concilio proprio in materia liturgica, accogliendole, recependole e modulandole secondo proprie specifiche sfumature e modalità. È a partire da queste – talvolta controverse – realtà postconciliari, infatti, che la differenziazione relativa alla sfera rituale si è maggiormente contestualizzata, trovando più possibilità di prendere forma e di affermarsi assumendo tratti e caratteristiche che rendono le varie proposte differenti, sia rispetto alla prassi prevista dal modello più “tradizionale”, che tra di loro. Come spiega ancora Pace (Pace 2003) i confini fra le diverse aggregazioni oggi presenti nel panorama ecclesiale sono ben tracciati e marcano distanze teologiche e forme d'azione socio-religiosa di non poco conto. Si tratta di fenomeni, che producono un'elevata differenziazione interna al sistema di credenza organizzato dalla chiesa cattolica. La loro diversa struttura organizzativa, infatti, riflette una differente visione teologica del rapporto chiesa-mondo, forme non univoche di legittimazione della leadership, minore o maggiore de-clericalizzazione del principio di autorità e, infine, relativa indipendenza nei confronti della gerarchia ecclesiastica, sia a livello

periferico (i parroci) che rispetto alla chiesa di Roma, nonché diversi stili di vita liturgica che, a fianco delle liturgie canoniche, favoriscono forme di partecipazione e performance liturgiche o paraliturgiche “altre”.

Qui, in particolare, utilizzeremo lo studio della dimensione rituale come punto privilegiato di osservazione per fare un’analisi qualitativa comparata fra *due casi*: il Cammino Neocatecumenale (CNC), percorso di riscoperta del battesimo per gli adulti, nato in Spagna nel 1964 e approdato in Italia nel 1968 e il Rinnovamento nello Spirito (RnS), movimento di risveglio religioso, derivato dal Rinnovamento Carismatico Cattolico che si sviluppa negli USA a partire dal 1967, sotto gli influssi del pentecostalismo di matrice protestante e che poi si naturalizza in Italia, adattandosi al contesto cattolico-ecclesiale, come Rinnovamento nello Spirito Santo nel 1996.

Ma perché la scelta è ricaduta proprio su queste due realtà? Perché esse più di altre si caratterizzano proprio per la particolarità dei loro stili liturgico-rituali. CNC, facendo riferimento alle esperienze delle prime comunità cristiane, è andato ad intervenire proprio sulla forma rituale per eccellenza della vita cattolica che è la liturgia eucaristica, modificandone alcune delle parti più importanti; nelle comunità neocatecumenali, ad esempio, la messa si celebra sempre il sabato sera e non la domenica, solitamente in locali della parrocchia adiacenti alla chiesa e non in chiesa, l’altare è sostituito con una mensa addobbata di fiori, candele e candide tovaglie ricamate, la comunione avviene sotto le due specie del pane e del vino attraverso la condivisione di focacce di pane azzimo fatto in casa e di vino che tutti bevono attingendo dalla medesima coppa (in sostituzione del classico calice ad uso esclusivo del celebrante), ecc... Il RnS invece, facendo ricorso alla forza spirituale ed espressiva ricevuta dai fedeli in forma di doni e carismi, profusi dallo Spirito Santo, ha prodotto una serie di performance rituali che consistono in modi di pregare e di accostarsi al sacro del tutto particolari; si pensi tra gli altri, ad esempio, alla preghiera carismatica e di guarigione, al dono del canto in lingue e della profezia, alla danza liturgica, ai canti e ai balli con cui i rinnovati nello Spirito concedono anche ai loro corpi di muoversi e di partecipare dei luoghi, dei tempi e dei gesti sacri in maniera molto più ampia e vitale rispetto a quella prevista e disciplinata dalla pratica religiosa cattolica più tradizionale, informata sul criterio dell’osservanza. Sebbene queste forme siano talvolta solo di contorno alla messa tradizionale (perché sono vissute nella cornice degli incontri di preghiera comunitaria o nelle ore precedenti e successive al rito eucaristico vero e proprio nel corso delle giornate celebrative del movimento) in realtà l’habitus di religiosità assunto dagli aderenti al movimento è talmente intriso del loro carismatico che anche i toni pacati di una messa ordinaria, dove

ovviamente venga loro acconsentito, possono essere coloriti, animati e ravvivati secondo il loro specifico modo o semplicemente vissuti nella loro interiorità in maniera carismatica. In ogni caso si tratta comunque di modalità molto diverse, molto più calde, attive e coinvolgenti di partecipare ai riti sacri rispetto a quelle più classiche e ordinarie (e se volgiamo anche ordinate) a cui è abituato ad “assistere” il cattolico “medio” che va in chiesa solo alla domenica, o per le feste più importanti. Gli studi sociologici, soprattutto empirici, compiuti su tali realtà e in tale direzione, come vedremo, sono ad oggi ancora molto pochi.

Pertanto se assumiamo la liturgia come un campo simbolico dove vengono ritualmente definiti dei confini (all’interno dei quali viene stabilito cosa fare o non fare, a cosa bisogna credere o non credere, ecc...) a partire da una ricostruzione – su base comparativa – del senso che gli attori sociali coinvolti attribuiscono alla loro esperienza, l’interesse della ricerca diventa quello di indagare su quali aspetti si apre concretamente la forbice della differenziazione tra modelli rituali diversi e, quindi, tra diversi modelli di chiesa, all’interno della chiesa stessa, andando a vedere come in ognuna di queste esperienze tali confini fisici e simbolici prendono forma, vengono costruiti, modificati ed eventualmente negoziati rispetto al modello liturgico tradizionale e quali sono gli scarti esistenti fra di essi, anche – o meglio, soprattutto – attraverso la ricostruzione del *sensu*⁶ che gli attori sociali coinvolti attribuiscono alla loro *esperienza*.

Dall’analisi che faremo circa i presupposti di tipo teologico e dottrinale su cui si articolano i due casi di studio, risulta che tanto il CNC quanto il RnS si poggiano sui medesimi principi ed usufruiscono dello stesso corredo sacramentale di base messo a disposizione di ogni cattolico. Eppure, a ben guardarli ed ascoltarli, neocatecumenali e rinnovati nello Spirito, appaiono come abitanti di sistemi simbolici rituali tra loro di certo vicini e comunicanti, ma al tempo stesso anche distinti e *differenziati*. In che senso è possibile affermare questo? Se per rispondere mi è concesso di utilizzare una metafora, si potrebbe dire che, come le forme geometriche di un caleidoscopio appaiono all’occhio di chi le osserva unite tra loro per certi tratti, ma al tempo stesso distinte e distinguibili per altri, così, in base ai dati che sono emersi durante l’analisi empirica svolta, si è potuto riscontrare che le modalità con cui ciascuno dei due movimenti si è fatto interprete e protagonista della definizione degli aspetti rituali della vita di fede lasciati più “liberi” dal Concilio, sono solo in parte sovrapposte e sovrapponibili l’una con l’altra e rispetto a quelle del modello tradizionale. Questa molteplicità di forme è ciò che, in sintesi, caratterizza il tipo di scenario che intendiamo descrivere e ad analizzare: un

⁶ Si ricorda che è a partire da Weber e dalla sua sociologia comprendente che nelle scienze sociali si comincia a considerare l’importanza dello studio delle pratiche e del senso fornito dagli attori sociali a tali pratiche.

campo complesso “a geometria variabile”, per dirlo con Pace (2008,189), costituito dalla combinazione di prassi codificate (liturgie formali) e pratiche complementari (liturgie informali o paraliturgie), più o meno tollerate dalla gerarchia, che coesistono all’interno dello spazio sacro legittimato o si contendono la loro legittimità subito a ridosso di esso.

Infine, per completare il quadro della comparazione si è reso necessario individuare anche un terzo – sebbene più ristretto – gruppo di persone, una sorta di “gruppo di confronto” costituito dal “credente medio della domenica”, al fine di esplorare anche le modalità rituali più classiche e comuni⁷. D’altra parte, la scelta di accostare l’analisi dell’esperienza religiosa di chi fruisce solo dei rituali della domenica, con quella di chi appartiene anche ad un movimento cattolico o, per dirla ancora meglio con Berzano, ad una “minoranza attiva”, nasce dalla presenza di alcuni forti marcatori di differenze tra le une e le altre. Nella letteratura quelli che emergono di più hanno generalmente a che fare con il fatto che, proprio coloro che aderiscono a questo tipo di modello, sono dei credenti che vivono in modo profondamente differente l’appartenenza alla chiesa cattolica rispetto ai “free riders⁸” (la fascia grigia di fedeli) che non militano in alcuna associazione o movimento particolare; diversi risultano infatti sia il tipo di tonalità emotiva (più debole e sbiadito nel primo caso, più forte e inteso nel secondo) che il grado di apertura e chiusura dei confini di questi diversi modi di stare nella comunità cattolica. Riprendendo la classificazione proposta da Putnam in altri ambiti di studio (1997; 2004), la differenza sostanziale starebbe nel tipo di logica relazionale di “bonding” o di “bridging” che essi adottano, a seconda che siano strutturalmente più chiusi o più aperti rispetto all’ambiente esterno. È poi interessante notare che, incrociando il fattore “emotivo” di coesione interna con quello dell’apertura e/o chiusura dei confini rispetto al mondo esterno, si viene a creare – come mostra De Sandre (De Sandre 2007) – un curioso fenomeno per il quale sembra che la Chiesa cattolica viaggi come “a due velocità”. Da una parte la chiesa – o meglio – le chiese delle minoranze attive in cui prevale una ritualità vivace, emozionante, che dà più libertà al corpo di esprimersi, ma spesso caratterizzate da uno spirito bonding, autoreferenziale che in certi casi, come spiega Pace (Pace 2007), mira a ristabilire un ordine sociale sovvertito dagli stili di vita moderni, tentando di ripristinare il valore della distinzione dei ruoli fra uomo e donna, riportando quest’ultima in una posizione subalterna. Dall’altra vi sono poi le chiese locali, cioè le parrocchie più aperte verso l’esterno, che hanno invece riti poco coinvolgenti, sostanzialmente diretti dal solo sacerdote e vissuti dai fedeli

⁷ Per un resoconto più dettagliato degli aspetti metodologici si rimanda ai contenuti si veda il capitolo “Sul Metodo”.

⁸ Che fra l’altro si caratterizzano anche per essere i soggetti più esposti alle pressioni di una secolarizzata soggettività dei sentimenti, dei valori e dei comportamenti.

senza che vi sia una loro reale e forte partecipazione e sintonizzazione emotiva, oltre che religiosa.

Come abbiamo già detto, le ricerche empiriche di tipo qualitativo che fino ad oggi sono state prodotte per indagare tra le pieghe di questi fenomeni non sono molte a differenza, invece, delle domande che la loro presenza non manca di sollevare: quali aspetti di differenziazione interni al campo liturgico cattolico emergono e risultano discriminanti nella formazione di un tipo di esperienza piuttosto che un altro? Quali sono le loro caratteristiche? Che significato hanno queste diverse modalità di espressione e di pratiche per i fedeli che vi prendono parte in rapporto al praticante della domenica? E per le gerarchie di specialisti nell'amministrazione del sacro? Quali effetti producono nel processo di costruzione della realtà di chi vi aderisce? E il senso del trascendente, del radicalmente altro, per dirlo con Rudolf Otto (1917), che posto occupa nei loro sistemi simbolici di credenza? Al giorno d'oggi i riti, la liturgia, del mondo cattolico possono ancora aprire l'essere umano all'esperienza del sacro e nutrire il suo senso del mistero? Sono questi alcuni dei principali interrogativi a cui si cercherà di dare risposta a partire da una ricostruzione – su base comparativa – del senso che gli attori sociali coinvolti, attribuiscono alla loro esperienza.

I dati derivanti dalle rilevazioni quantitative costituiscono il punto di partenza per ogni ulteriore ragionamento sulla presenza e le caratteristiche dei vari gruppi religiosi presenti nel nostro paese, ma – come sostiene Garelli – quello quantitativo non è l'unico criterio da considerare (Garelli 2006,149). Per tanto, al di là dei grandi numeri e delle descrizioni estensive che le statistiche ci offrono per cercare di dare una rappresentazione della situazione in cui si trova la dimensione della pratica rituale cattolica oggi in Italia, con questa ricerca intendo comprendere più da vicino, attraverso l'osservazione dell'ethnos e la raccolta di interviste in profondità centrate sulla dimensione costitutiva dell'*esperienza*, su quali aspetti principali si apre la forbice della differenziazione rispetto a due casi, come quelli qui individuati, che nella loro specificità contribuiscono a comporre la varietà del panorama religioso cattolico contemporaneo.

Se, utilizzando l'immagine di Christoph Wulf (2002,1054) i riti rappresentano delle “finestre” attraverso cui si possono osservare le dinamiche in base alle quali gli esseri umani creano il loro mondo culturale, lo mantengono e lo mutano, possiamo affermare che affacciarci a queste “finestre” ci permette di osservare, facendoli emergere dallo sfondo del senso comune dato per scontato, gli aspetti più rilevanti che riguardano il rapporto tra il fedele e l'azione-dimensione rituale così come viene proposta dagli studi di caso presi in esame. Si verrà per

tanto a creare una pluralità dei punti di osservazione sulle rappresentazioni della vita rituale cattolica che di fatto ci permetterà di effettuare su di essa una sorta di “(pluri)triangolazione” degli sguardi e delle esperienze. Questa operazione ci consentirà di considerare il luogo simbolico dell’azione liturgica come un indicatore cruciale e polisemico del dinamismo-cambiamento interno al sistema di credenze religiose cattolico.

2. L’itinerario della tesi

Nello specifico, la tesi si sviluppa in quattro parti principali, attraverso il seguente itinerario: La prima parte “Tra storia e scienze sociali” – in una prospettiva che integra l’*approccio storico* a quello sociologico⁹ – ha il compito di introdurre da un punto di vista più generale alla questione illustrando il contesto generale della ricerca. In questo spazio si punta a ricostruire il quadro più ampio del fenomeno religioso a cui i due casi di studio individuati afferiscono e di cui sono parte ed espressione. “A cominciare dalla liturgia” è la premessa con cui si apre la trattazione del tema specifico sulla ritualità intesa come categoria da interrogare e punto privilegiato di osservazione. Nel primo e nel secondo capitolo verrà presentata una breve disamina sull’etimologia e sulla storia della liturgia evidenziando che, anche nel campo liturgico, la tendenza alla differenziazione è storicamente, con fasi e fortune alterne, una caratteristica in realtà presente da sempre; si tratterà della pluralità di forme che la liturgia ha assunto attraverso il tempo e lo spazio fino ad arrivare a quella unica e codificata dal Concilio di Trento in cui la partecipazione dei fedeli era caratterizzata dai toni dell’interiorità e dal principio della «partecipazione parallela», un modello che si può dire sia rimasto immutato fino al Concilio Vaticano II. Al particolare ruolo che questo evento e la sua ricezione hanno svolto nella chiesa, viene dedicato il terzo capitolo. Le innovazioni da esso apportate sono state di grande portata ed hanno avuto due principali conseguenze: promuovere lo sviluppo e la partecipazione del laicato alla vita della chiesa (che nel quarto capitolo verranno affrontati anche attraverso una prospettiva storica, poiché se è vero che nel Novecento il fenomeno dei movimenti ha preso piede all’insegna della pluralità e della differenziazione, è vero anche che la storia stessa attesta l’esistenza dell’elemento movimentista come consubstanziale allo sviluppo del cristianesimo nel lungo periodo) e l’introduzione di un nuovo modello di partecipazione più attiva dei fedeli al rito domenicale (capitolo quinto). Ma come interpretare questi fatti alla luce della prospettiva sociologica? Ecco allora che nel sesto capitolo si discuterà su come la pratica religiosa e la connessa figura del praticante vengono trattati

⁹ Tra i classici è da ricordare il contributo apportato da Weber (1959) nel sostenere l’importanza di coniugare la sociologia con un approccio di tipo storico.

nell'ambito specifico delle scienze sociali, volendone osservare i diversi cambiamenti che ha subito nel tempo, fino ad essere stata messa fortemente in discussione come dimensione e figura principale attorno a cui organizzare la descrizione dell'intero panorama religioso. Nel settimo capitolo si affronta il tema di quello che ho definito come il «lato attivo della partecipazione», inteso come la presenza di una sinergica combinazione di elementi (azione, emozione, conoscenza) che, se agita all'interno di un rito, è in grado di trasformarlo in un luogo di produzione di senso e di determinare con ciò una forma o modo particolare di stare nel rito stesso. Da qui, una proposta teorica e di metodo circa la possibilità di tracciare i contorni di una nuova figura del religioso contemporaneo. Il particolare accento posto sulla *partecipazione attiva* dei fedeli, caldamente incoraggiata dalla costituzione conciliare della SC, incrociato con le osservazioni raccolte direttamente sul campo, ha fatto nascere in me l'esigenza di trovare e di dare nome ad una modalità di socialità religiosa idealtipica con cui poter sia identificare le principali caratteristiche del profilo religioso che emergono generalmente in chi partecipa alla vita di queste comunità, che distinguere costoro dal cattolico medio già associato, in letteratura, alle più svariate etichette: dal praticante regolare, al non praticante passando per quello episodico, festivo o occasionale ecc. Questo mi ha portato ad individuare e ad assumere come figura simbolica di soggetto che partecipa a questi mondi religiosi, quella del «cattolico actiuoso» di cui cercherò di mostrarne l'attinenza e il carattere trasversale rispetto alle classificazioni che sono state prodotte fino ad ora da altri studiosi. Con la seconda parte si entra nello specifico dei due casi di studio. Qui si prendono in esame le origini e le caratteristiche principali del CNC e del RnS: dai miti fondativi, alla forma giuridica, finendo con il tracciare un quadro generale delle rispettive modalità con cui le pratiche religiose vengono declinate. La terza parte è dedicata all'analisi dei dati raccolti sul campo. Per approfondire lo studio delle pratiche rituali ho scelto di seguire tre piste d'indagine che coincidono con tre delle *dimensioni* più fondamentali e costitutive dell'esperienza umana: il *tempo*, lo *spazio* e il *corpo*. Nessuna di tali dimensioni, chiaramente, appartiene in maniera unica ed esclusiva al rito e, in particolare, al rito religioso, ma è la loro interazione reciproca in rapporto al *sacro* – che si realizza in maniera precipua nel *rito* religioso, appunto – a rendere questa combinazione di elementi unica e un interessante strumento di ricerca. Come in una sorta di danza¹⁰, in cui aspetti spaziali, temporali e corporei si intrecciano tra loro per rappresentare la realtà sociale, attraverso ciascuno di essi ho potuto raccontare del *quando*, del *dove*, del *come* e del *che cosa succede* nelle performance

¹⁰ Pacelli (1994, 30): «Tutta la realtà sociale è (...) rappresentata da una danza intrecciata di aspetti spaziali e temporali, quali principi che insieme permettono all'esperienza umana di svolgersi e di canalizzarsi in comportamenti individuali e collettivi secondo le reciproche aspettative».

rituali messe in atto dai due casi osservati. La scelta di orientare l'analisi sulle dimensioni del tempo, dello spazio e del corpo ha risposto all'esigenza di potermi muovere attraverso ambiti di studio/teorici ed empirici di portata abbastanza generale in cui ho potuto sostituire l'utilizzo di paradigmi contrapposti con un loro uso simultaneo e non per questo contraddittorio. Tessuta la trama spazio-temporale che fa da sfondo e da cornice alle interazioni degli individui tra di loro e rispetto al sacro, si arriva alla quarta parte in cui viene recuperata l'unitarietà che può sfuggire nella frammentazione descrittiva— pure necessaria per rendere ragione della composizione e della complessità dei fenomeni studiati. Così, a fronte di quanto emerso dall'analisi precedente, saranno ricercati i nessi e le correlazioni principali che integrati fra loro, ci permetteranno di trattare questioni e implicazioni di carattere più generale.

SUL METODO

Mettere per iscritto una ricerca è come raccontare una storia (strutturata) sui dati, quindi è ovvio che i nostri lettori si aspettino che si parli di come li abbiamo raccolti, con quali alla fine abbiamo lavorato, come li abbiamo analizzati ecc... (Silverman 2002,323). E se questo è valido per la stesura della maggior parte dei rapporti di ricerca, lo è ancora di più per una tesi di dottorato empirica, vale a dire basata sull'analisi di un determinato corpo di dati, come quella che presento. Nelle prossime pagine proprio di questo intendo dar conto. Tuttavia è anche vero che ogni ricerca si sviluppa seguendo una propria "storia naturale" (Silverman 2002,327) all'interno della quale l'intreccio che si crea tra le motivazioni che hanno spinto verso la scelta di un argomento piuttosto che un altro, la strutturazione del disegno di ricerca, il suo sviluppo, il rapporto con il campo, i metodi impiegati per la raccolta e l'analisi dei dati e i risultati ottenuti è talmente forte che, in alcuni casi – per cercare di offrire una maggiore comprensione del percorso che si è compiuto – ho ritenuto opportuno, anche in fase di stesura del testo finale, non separare dall'esposizione di alcuni passaggi cruciali della ricerca la trattazione delle questioni metodologiche ad essi più strettamente collegate.

Fin da subito devo dire che l'oggetto e le finalità della ricerca sono stati determinanti nello stabilire la natura e la tipologia del metodo di analisi da utilizzare, così come l'elevato livello di complessità riscontrato sul campo relativamente alle specifiche realtà studiate, non di meno, ha poi influito sulle sue fasi di sviluppo. Le dimensioni in cui tradizionalmente viene scomposto il fenomeno religioso (credenza, conoscenza, appartenenza, pratica, esperienza) (Glock 1964) possono essere sottoposte a prove di misurazione statistica di vario tipo. Il ricorso a questi strumenti rappresenta a tutt'oggi il sistema più utilizzato e certamente molto apprezzato perché i dati ottenuti con questo tipo di rilevazioni offrono delle rappresentazioni complessive dei fenomeni studiati. Tuttavia, come spiega Pace (2007), tali metodi non sempre riescono a dar conto in profondità della complessità di tutte le dimensioni in questione tanto che, in questi ultimi decenni, si è venuto sviluppando, soprattutto in Francia e in Italia, un dibattito che vede, da un lato, l'affermarsi di posizioni teoriche e di ricerca che si attestano sull'idea della necessità di integrare l'indagine sociologica classica con test di personalità messi a punto dalla psicologia sociale, nel presupposto che il bisogno religioso si moduli sulla struttura della personalità individuale (Acquaviva 1990); dall'altro, invece, hanno cominciato ad emergere linee di esplorazione che fanno uso di metodologie qualitative, in particolare delle storie di vita, mediante le quali si ritiene di poter ricostruire le dimensioni soggettive e del ciclo di vita di un individuo, rispetto ad un insieme di eventi definiti astrattamente

“religione”, ma che per il soggetto sono frammenti concreti del suo mondo vitale (Ferraroti 1981, Cipriani 1987, Maciotti 1986). Di un certo rilievo è anche il tentativo, piuttosto recente da parte qualche ricercatore, di rendere più dinamiche le indagini socio-religiose introducendo nei questionari la dimensione del tempo, al fine di ricostruire come e quanto il fattore religione pesi nel ciclo di vita di una persona (Cesareo 2005).

In linea con queste ultime tendenze, l’interesse nel cercare di comprendere (in senso weberiano) e di ri-costruire la complessità del *sensu* che gli attori sociali, oggetto di quest’indagine, attribuiscono al loro modo di esperire la dimensione liturgico-rituale, mi ha spinto ad accostarmi a questo tema con una sensibilità sociologica di tipo *fenomenologico* e, quindi, a prediligere la metodologia *qualitativa* dell’analisi *etnografica*, attraverso l’osservazione *partecipata* sul campo – fatta di tratti di vita vissuti “con e come loro” – e la raccolta di *interviste in profondità*. I motivi di questa scelta sono indubbiamente dovuti al fatto che un approccio di ricerca di questo tipo – anche grazie ad una drastica riduzione della distanza fisica tra osservato e osservatore e ad una stretta compartecipazione degli stessi tempi negli stessi luoghi – consente al ricercatore di avvicinarsi molto di più e molto più intensamente al suo oggetto di studio e, quindi, di poter sviluppare meglio quella “visione dal di dentro” che è il presupposto essenziale per cercare di comprendere e di descrivere il punto di vista dei soggetti studiati e riuscire così a vedere il mondo con i loro occhi (Corbetta 1999).

COSTRUZIONE DELLA MAPPA

Come spiegherò più diffusamente nella premessa della Parte I, nella fase preliminare della ricerca, a guidare le mie mosse è stato soprattutto il concetto di pratica rituale-liturgica cattolica che ha agito, per dirlo con Blumer, come una sorta di *sensitizing concept*, vale a dire come una sorta di concetto “orientativo” che predispone alla percezione (letteralmente “sensibilizzante”) i cui contorni vengono lasciati appositamente ancora da rifinire, non solo in termini operativi, ma anche in termini teorici, nel corso della ricerca stessa:

“Mentre i concetti definitivi (*definitive concepts*) danno delle prescrizioni su cosa vedere, i concetti orientativi (*sensitizing concepts*) forniscono solo una guida di avvicinamento alla realtà empirica (...) suggerendo le direzioni nelle quali guardare (...) in una relazione di autocorrezione col mondo empirico tale che le proposte attorno a questo mondo possano essere controllate, rifinite ed arricchite dai dati empirici [in un processo che] muove dal concetto verso le concrete istintività della realtà, invece di cercare di ingabbiare la realtà in una definizione astratta del concetto stesso (Blumer 1969, 149-150).

Per selezionare le forme di azione liturgica più adatte da sottoporre all'analisi etnografica, come prima cosa si è reso necessario intraprendere un'indagine di tipo esplorativo del campo liturgico cattolico, per conoscerne la storia e le forme in cui si è differenziato e i cui esiti permettessero di costruire una mappa cognitiva delle principali modalità esistenti con cui l'azione rituale liturgica viene oggi esperita nel mondo cattolico. Una volta individuati i casi del CNC e del RnS, che proprio per la particolarità delle loro forme liturgico-rituali si prestavano più di altri ad essere degli esempi significativi di tale differenziazione, è iniziata, sempre all'interno di un contesto di scoperta, la ricerca di informazioni e l'analisi bibliografica di letteratura scientifica e non inerente a queste realtà.

Da questa ricerca preliminare è risultato un certo vuoto letterario che mi è sembrato svilupparsi in tre direzioni sostanziali: le prime due riguardano la produzione di ricerche sui casi specifici di RnS e di CNC e la terza riguarda lo studio della dimensione della pratica religiosa, affrontato da un punto di vista qualitativo. Ma andiamo con ordine. Per quanto riguarda il movimento del RnS si fa notare che esso costituisce una derivazione della corrente del risveglio carismatico pentecostale di origine protestante e che, in questa specifica denominazione "RnS", rappresenta una realtà esclusivamente italiana. La sua aderenza al contesto cattolico italiano, insieme alla volontà di distinguersi dalle frange più protestanti della corrente carismatica che sono giunte sino in Italia, l'hanno addirittura portata a mutare il suo nome da Rinnovamento Carismatico Cattolico (utilizzato in tutto il resto del mondo) a, appunto, Rinnovamento nello Spirito Santo. Per questo motivo nella letteratura scientifica straniera che tratta il fenomeno del carismatico cattolico, questa nostra specifica realtà non viene di solito intercettata nella sua peculiarità, così come le opere accademiche pubblicate in Italia sul movimento carismatico cattolico – nel complesso neanche molto numerose – spesso non distinguono tra il movimento del RnS (che da solo attualmente raccoglie tra le sue fila più di 250 mila persone) e le altre componenti della corrente carismatica da cui questa intende invece distanziarsi. Un altro dato importante è che la maggior parte degli studi compiuti, risalgono a più di una trentina di anni fa e quasi sempre il tema della ritualità è stato trattato solo lateralmente rispetto ad altre macro questioni. Solo ultimamente i più recenti lavori di Veronica Roldan (2009;) e Marco Marzano (2008) sembrano segnare una ripresa dell'interesse per le esperienze proposte da questi movimenti e una svolta nel tipo di approccio metodologico utilizzato, maggiormente orientato verso la comprensione del fenomeno a partire dal senso soggettivo e dal punto di vista dell'attore religioso (Roldan 2009,16). Per quanto concerne il CNC la letteratura sociologica è ancora più scarna. Infine, per quanto riguarda la terza direzione, c'è da dire che la dimensione rituale è sempre stata

trattata negli studi accademici in termini di pratica religiosa e soprattutto con strumenti quantitativi di rilevazione statistica.

Definiti così i contorni della mappa cognitiva, è poi iniziato il lavoro di circoscrizione e ricognizione del campo di ricerca. Per delimitare l'area geografica entro cui svolgere la l'osservazione è stato scelto come realtà-campione il territorio della Diocesi di Padova fondamentalmente per due ordini di motivi: per la significativa presenza della componente movimentista distribuita su tre province, 3.297 Km², 1.051.664 abitanti e 459 parrocchie¹¹; e per la comodità con cui si prestava ad essere studiata dalla sottoscritta, vista la mia provenienza territoriale. A questo è seguita poi un'ulteriore fase di ricerca per l'individuazione dei gruppi presso i quali poter svolgere l'osservazione etnografica, una iniziale messa a punto della traccia di intervista e i primi effettivi contatti con il campo.

SCENDERE SUL CAMPO

La ricerca e l'individuazione delle comunità fisiche per l'osservazione diretta ha comportato qualche rallentamento iniziale, dovuto molto probabilmente al fatto che la strategia adottata di rivolgermi a *testimoni privilegiati* del ceto professionale cattolico, per reperire le informazioni necessarie ad orientarmi sul campo, ha mostrato in generale una certa tendenza da parte degli interpellati alla reticenza, facendomi così “rimbalzare” diverse volte da un interlocutore all'altro. Alla fine però, mettendo assieme le informazioni frammentarie raccolte qui e là nel corso dei vari colloqui formali e informali che ho avuto ed esplorando anche altre piste, piano piano i punti di accesso al campo, anzi ai campi, hanno cominciato a circoscriversi sempre di più e a delinearci sempre meglio fino a quando, nel giro qualche mese, i gruppi da osservare hanno preso un nome, un volto e un indirizzo precisi.

La fase vera e propria di discesa sul campo è iniziata ad aprile 2008 con la partecipazione agli incontri serali di catechesi tenuti dal CNC: due sere a settimana per sette settimane. Trattandosi della nascita di un nuovo gruppo, ho avuto la possibilità di osservarlo fin dalle prime tappe del suo percorso di formazione, dalla fase di gestazione (durata due mesi) a quella di costituzione e strutturazione della comunità vera e propria, per un periodo di tempo all'incirca di sei-sette mesi. Durante questa fase ho avuto la possibilità di partecipare alla prima forma di liturgia a cui gli iniziandi possono prendere parte, che è quella penitenziale, al ritiro (o convivenza, come la chiamano i neocatecumenali) di tre giorni che ha avuto il suo culmine con lo svolgimento della liturgia eucaristica del sabato sera, svolta secondo il rito

¹¹ Dati rintracciati nel sito ufficiale della Chiesa Cattolica - www.chiesacattolica.it -

praticato dal CNC. Poi, l'osservazione etnografica è continuata ancora all'interno del gruppo che si era appena formato e che si riuniva due volte a settimana per celebrare una liturgia della Parola il mercoledì sera e la liturgia Eucaristica al sabato (sempre di sera), senza contare le serate di preparazione a questi incontri che venivano svolte a turno, a casa di qualcuno, impegnando in genere un'altra sera a settimana.

Per quanto riguarda il RnS la data del primo contatto risale all'11 maggio 2008, giorno di Pentecoste, durante il quale il movimento celebrava in un santuario della provincia di Padova il suo annuale raduno diocesano. Una giornata intera scandita da una lunga e variegata serie di momenti di preghiera, lode, testimonianza, guarigione ecc... e conclusasi con la celebrazione della messa domenicale. Tuttavia la mia partecipazione assidua agli incontri di questo movimento ha dovuto attendere che la frequentazione al gruppo del CNC si riducesse, così da consentirmi un accesso a questo campo più costante e continuativo. Nel caso del RnS data la diversità di sfumature con cui ogni gruppo vive e modula la propria esperienza nel movimento, sulla base del proprio particolare carisma, l'osservazione si è svolta all'interno di due diversi gruppi (uno in città e l'altro in periferia) comportando un impegno di due incontri a settimana (uno per ciascun gruppo), anche qui per un periodo di tempo di circa sei-sette mesi, nel corso dei quali alla partecipazione a questi incontri, sono andate ad aggiungersi anche altre occasioni di osservazione offerte, per esempio, dalla celebrazione di feste o incontri particolari a cui ho potuto partecipare.

COSTRUZIONE DEL CAMPIONE

Un altro importante strumento per la raccolta dei dati che ho utilizzato, ad integrazione e approfondimento dell'osservazione etnografica, è stata la raccolta di interviste. Una prima serie di interviste esplorative, basate su una traccia semi strutturata, è stata realizzata con 6 testimoni privilegiati (tra religiosi e laici), scelti in base ai loro ruoli di responsabilità o di conoscenza del fenomeno. La seconda e più consistente serie di interviste in profondità – il corpo centrale dei dati raccolti tramite questo strumento – è stata rivolta agli appartenenti dei due movimenti caso di studio. Trattandosi di gruppi che, a differenza di altri, non richiedono per aderirvi alcun tesseramento, non esistono delle liste “anagrafiche” che possano costituire un riferimento oggettivo di dati su cui basarsi per una costruzione statisticamente rappresentativa del campione, così ho optato per la scelta un *campione ragionato* individuato tenendo in considerazione quattro variabili: il movimento di appartenenza, il genere, l'età la natura del loro ruolo (laico o religioso). Qui le interviste realizzate sono state 43. Infine, è stato selezionato un ultimo gruppo o “gruppo di confronto” di 8 cattolici “free riders” non

appartenenti ad alcun gruppo o associazioni. In totale le interviste raccolte per la ricerca sono state 57 distribuite nel modo che segue:

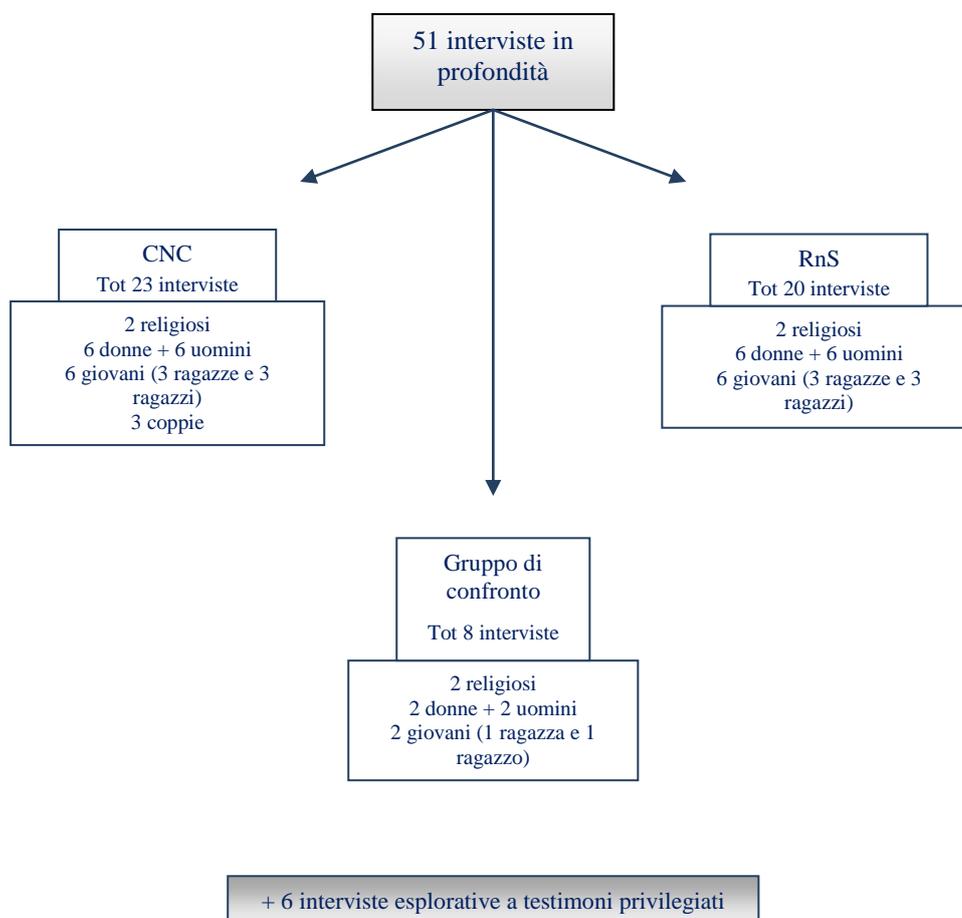


Figura 1. Composizione del campione ragionato

Le interviste ai membri del CNC e del RnS sono cominciate con coloro che si sono resi disponibili all'interno dei gruppi a cui io stessa ho partecipato i quali poi mi hanno permesso di estendere il raggio della ricerca anche ad altre persone. Poi infatti con il passaparola e attraverso i contatti fornitimi dai miei gate-keepers ho individuato, secondo il metodo che tradizionalmente viene definito "a valanga", gli altri soggetti da intervistare. Per quanto riguarda il "gruppo di confronto" ho fatto riferimento ai parroci delle parrocchie che ospitano i gruppi dove ero presente. Ma come giustificare la scelta di utilizzare per questo terzo gruppo un campione di persone decisamente più contenuto rispetto a quello preso in esame per gli altri due casi? In realtà la risposta è semplice. Ciò che mi interessava di più ottenere da questo lavoro era soprattutto di riuscire a penetrare sotto la superficie del fenomeno legato alla pratica e alla partecipazione religiosa del cosiddetto cattolicesimo di minoranza, per compiere uno studio fenomenologico approfondito sulle realtà più sommerse del mondo cattolico.

Nell'andare in profondità in questo senso, attraverso l'osservazione etnografica e la raccolta delle interviste qualitative, ho ritenuto però che fosse importante non perdere di vista quanto fenomenologicamente accade anche tra i banchi delle chiese frequentate dai cattolici esterni (di maggioranza) a qualsiasi forma di appartenenza a gruppi o a movimenti – al di là, s'intende, di quanto potevo già trovare teorizzato nei testi di letteratura scientifica a mia disposizione. Ho già argomentato altrove sulla mancanza di studi che abbiano applicato un tipo di metodologia di analisi qualitativa come quella qui adottata a questi fenomeni rituali e così ho ritenuto opportuno, con delle interviste aperte, dare un volto e una voce anche a costoro, in modo tale da poter far dialogare le parole, le impressioni e le situazioni dei miei principali interlocutori con le parole vive, le impressioni provate e le situazioni realmente vissute da questa fascia "massificata" di cattolici. La necessità di inserire questo gruppo, al fine di poter sviluppare una maggiore visione d'insieme e mantenere una coerenza di fondo circa la natura dei dati su cui lavorare, trovava però il suo limite nel fatto che nonostante tutto, non erano questi gli attori del religioso contemporaneo a rappresentare i soggetti centrali della mia ricerca. La loro presenza mi è sembrata dunque opportuna e conveniente anche se trattabile un po' più a margine rispetto all'altra ed è per questo che ho optato per un numero più ristretto di individui (otto di cui due sacerdoti), preferendo riferirmi ad essi come al "gruppo di confronto" e non, come vorrebbe invece il linguaggio tecnico della ricerca sociale, al "gruppo di controllo". Un numero minore di individui non ha però, fortunatamente, corrisposto ad una minore qualità del materiale raccolto. Quanto emerso da questi colloqui aggiuntivi, infatti, si è rivelato un contributo estremamente significativo per l'analisi: ne sono affiorate esperienze, riflessioni ed emozioni che, vissute e raccontate in prima persona, hanno fatto da sponda alle esperienze e ai racconti degli altri soggetti interpellati, rendendo il quadro generale più completo e, insieme, questa fascia di cattolici praticanti un po' meno "grigia" e un po' meno anonima.

LA TRACCIA E L'INTERVISTA

Nonostante il mio impegno per produrre una traccia d'intervista strutturata, nella quale avevo predisposto delle domande che fossero uguali per tutti gli intervistati di ciascun gruppo, già nel corso dei primi colloqui, la vastità degli argomenti che emergevano e la complessità delle esperienze vissute e raccontate, mi hanno portato a voler assecondare l'apertura verso l'ignoto e l'imprevisto che i miei interlocutori mi stavano svelando. Pertanto ho finito per privilegiare una traccia d'intervista semistrutturata in cui ho annotato gli argomenti principali da toccare, lasciandomi e lasciando però la possibilità di sviluppare anche i temi che di volta in volta

nascevano, seppur non specificatamente previsti dalla traccia. Anche per queste ragioni il tempo necessario dedicato allo svolgimento prima e alla trascrizione poi di queste interviste è stato notevole. Attraverso le interviste aperte e discorsive condotte in profondità, chi appartiene ai movimenti nel parlare di sé e della propria esperienza ha rivelato, nella totalità dei casi presi in esame, come per essi il senso e i significati dell'esperienza religiosa vissuta nella performance rituale all'interno del loro movimento, travalichi i confini della stessa rendendo altamente permeabili tra loro le cornici di tutte le sfere di significato che vanno a costituire la loro esistenza. Questo a causa del fatto che più aumenta l'adesione, la partecipazione e la condivisione dei codici di cui tali realtà sono promotrici e portatrici, più da parte dei singoli diminuisce la distanza e la separazione tra la propria identità di soggetto (o self) e l'identità (o self) di membri del cammino di fede di cui sono parte.

L'aderenza dell'habitus comunitario al self individuale emerge chiaramente come elemento caratterizzate i racconti dei due frutti post-conciliari presi in esame, rispetto ai racconti dei parrocchiani della domenica. Con i primi infatti non è stato possibile isolare e parlare degli aspetti dei rituali liturgici, senza che i soggetti intervistati aprissero spontaneamente gli orizzonti del loro discorso su scenari, seppur attesi, di vita personale intimamente collegati alla metodica di vita del proprio gruppo. Cosa che invece, nella maggior parte dei casi, non è accaduta con la seconda tipologia di campione intervistato. Quasi a dire che se per chi fa parte del RnS e del CNC, così come si può facilmente ipotizzare anche per altre realtà con spinte simili a queste, non sia possibile condurre la propria esistenza sul filo della separazione tra province finite di significato, per gli altri invece – ovvero color che vivono in maniera autonoma e slegata da particolari contesti la loro dimensione della pratica religiosa – è possibile vivere realtà separate, o meglio, è possibile separare la propria realtà tra il momento e il luogo delle pratiche e tutto il resto. È per questi motivi che le interviste del CNC e del RnS sono state dei fiumi in piena, talvolta anche difficili da contenere. Mentre con gli altri soggetti è stato più agevole seguire la traccia in modo ordinato e sequenziale rispetto ai punti prefissati, senza deviazioni particolarmente significative dal percorso già tracciato.

L'habitus della realtà religiosa e associativa a cui i membri dei due movimenti appartengono talvolta è così calzante sulle persone che, come nel caso del CNC, esso arriva perfino a definire e a di-segnare in maniera particolarmente marcata i confini di alcune *coppie* che si sono formate e vivono all'interno della comunità, al punto tale che in diversi casi i componenti della coppia stessa hanno voluto o essere presenti l'uno all'intervista dell'altra e viceversa, oppure addirittura essere intervistati assieme, in quanto nucleo inscindibile l'uno dall'altra e dal Cammino, *conditio sine qua non* l'intervista, a parer loro, non avrebbe avuto

senso, ovviamente oltre che luogo. L'emergere di questa realtà inattesa ha rappresentato un indicatore molto interessante con cui dover fare i conti. Impossibile da ignorare esso è divenuto motivo per rivedere e aggiustare in corso d'opera il disegno della ricerca e aggiungere così, nel caso dei neocatecumenali, oltre alle tre categorie del campione inizialmente già previste (donne, uomini e giovani) anche una quarta, quella appunto delle coppie.

RESTITUZIONI

Il metodo utilizzato per la rilevazione dei dati è quello tipico dell'etnografia, dunque: osservazione partecipata, tratti di vita vissuti "con e come loro" e interviste in profondità. Il termine stesso di "etno-grafia" rimanda fortemente all'utilizzo della scrittura, per descrivere tanto il modo di raccogliere i dati sul campo, quanto poi quello da utilizzare in fase di restituzione. Tuttavia la pluralità e la ricchezza di stimoli che lo stare nel campo permette al ricercatore di ricevere e poi di elaborare attraverso il processo di autoriflessività, mi ha portato a problematizzare la capacità della *scrittura* di riuscire da sola a rappresentare compiutamente tutte le dimensioni che, riprendendo le parole di Melucci (1998), entrano in gioco nella costruzione delle connessioni che collegano il ricercatore al suo campo; penso, per esempio, ai canti che ho udito, alle danze, alle facce e ai corpi in movimento che ho visto, all'aria che ho respirato ecc... È pur vero che il canale verbale e della scrittura rappresentano il modo predominante utilizzato nella produzione dei resoconti e delle relazioni di ricerche sociologiche, ma alcuni autori¹² hanno messo in discussione la capacità della scrittura di riuscire a rappresentare tutte le dimensioni che entrano in gioco nei processi di costruzione della realtà e delle reciproche interazioni tra esseri umani. La comunicazione non può essere ridotta alla sola parola scritta a parlata. Visione tra l'altro fortemente legata all'idea di razionalità. Le interazioni tra gli esseri umani non si risolvono infatti solo in una trasmissione mentale di informazioni, ma coinvolgono una molteplicità di dimensioni. Il canale verbale e della scrittura sono solo due dei modi possibili, cosicché anche io inizialmente mi ero aperta ad un immaginario espressivo più vasto, fatto di raccolta di materiale audio, video e fotografico convinta che un'analisi etnografica basata solo sull'utilizzo della grafia non potesse rendere completamente conto della complessità del campo che stavo studiando. Poi però mi sono accorta che riuscire ad integrare l'attività grafica e verbale con il materiale di

¹² Tra i quali Morris Glock citato dal Prof. Matera durante la lezione di dottorato del 15-05-2008.

altro tipo superava l'economia del mio lavoro di stesura della tesi. È rimasto però l'interrogativo se più in generale non si possa parlare di *etno-metodi* oltre che di etnografia¹³.

IL METODO QUALITATIVO, QUESTIONI APERTE...

Come già detto la modalità di studio sul e del campo qui adottata afferisce alla corrente di ricerca etnografica inaugurata e inizialmente modellata da (Garfinkel 1967) sulla base del metodo dell'osservazione partecipante o partecipata. Da lì in poi la tradizione che ne è seguita, ha cercato di applicare con più o meno rigore questo metodo. Questo sforzo nel voler far rientrare un metodo tanto vivo e vitale come quello etnografico in una definizione veramente molto alta e ambiziosa come quella del “vivere e sentire come loro...” se da un lato in qualche modo continua a confermare il bisogno che abbiamo di rassicurarci e soprattutto di rassicurare il nostro “pubblico” della deferenza e del rispetto che portiamo e dobbiamo ai padri fondatori della nostra disciplina – verso i quali siamo senza ombra di dubbio siamo sempre debitori – dall'altro però, quando non viene applicato nel rispetto di quello che era stato stabilito in principio, mostra una reale sfasatura tra ciò che dovrebbe essere e ciò che invece poi è. Posto che sia chiaro e che si sia d'accordo sul fatto che in questo senso non si possa avere la pretesa di parlare di un risultato compiuto, ma piuttosto di una tensione verso il suo raggiungimento, devo dire che personalmente scendendo sul campo la percezione di vivere, di trovarmi nel bel mezzo di questa sfasatura tra il come ritenevo che sarebbe dovuto essere – anche in base alle esperienze precedenti di ricerca sul campo – e il come invece per me era in quel momento, è stata molto forte portandomi, in sostanza, a mettere in questione la definizione stessa di *osservazione partecipante*. In altri termini: posso dire di aver veramente partecipato? Ciò mi ha portato a mutare l'etichetta entro cui far rientrare e codificare il mio lavoro di etnografa, da *osservazione partecipante*¹⁴ a *osservazione diretta* fino ad optare per un'ultima, ma ancora provvisoria, definizione di *esperienza diretta* dei fenomeni studiati.

Questo tipo di esperienza si costruisce e si esperisce, come un *sistema* di relazioni *aperto* e *attivo* tra noi, l'ambiente che ci circonda e ciò che lo abita. Attivo perché comporta un attivarsi della nostra attenzione nello stare in situazione in un alternarsi costante di osservazione della vita e del suo prendere forme e di risposta del nostro organismo ad esse, quindi non solo della nostra mente, ma di tutto il nostro corpo. Se intendiamo lo sperimentare

¹³ L'antropologia in questo un po' ci insegna (con l'antropologia visuale, l'etnomusicologia, i film etnografici di Jean Rouch¹³ ecc...).

¹⁴ L'osservazione partecipante porta in sé, nel termine stesso di osservazione che la definisce, un limite – quello del visivo – mentre invece di fatto auspica ad una apertura più ampia ai sensi.

un *contatto diretto* con l'ambiente naturale e umano che ci circonda nel senso più pieno che questa espressione potrebbe avere, soprattutto in tema di rapporto dell'essere umano con l'invisibile, siamo di fronte a qualcosa che è senza dubbio più semplice a dirsi che a farsi, ma che simbolicamente potremmo definire una sorta "mistica della partecipazione"¹⁵. Con altre parole anche uno studioso come Panikkar parla della necessità di studiare il fenomeno religioso attraverso l'immediatezza per poter avere un accesso più diretto a ciò che viene creduto dal fedele:

"Studiare un'altra religione porta con sé comprensione di ciò che altre persone dicono e credono, il che richiede partecipazione all'altrui auto comprensione. In altre parole lo studente di un'altra religione è indirizzato a cercare il *pisteuma* (ciò che è creduto dal fedele) e non può accontentarsi del *noema* (ciò che è compreso dal fenomenologo) del fatto «oggettivo». Il *noema* è la traduzione dell'altrui fede nel mondo delle idee e nell'insieme di riferimenti della persona che cerca di comprendere l'altro. Il *pisteuma* è l'originale. La fenomenologia religiosa, come ogni vera fenomenologia richiede immediatezza. Dobbiamo avere accesso all'originale, al *pisteuma*" (Panikkar 2007).

Un approccio di studio sul campo *olistico*, ma che non sempre però deve portare necessariamente all'identificazione:

"Il vero oggetto della fenomenologia religiosa è la fede del credente e un corretto studio religioso prede forma quando *noema* e *pisteuma* si sovrappongono. Se vogliamo raggiungere il *pisteuma* dobbiamo in qualche modo anche credere ciò che l'altro crede. Ho parlato di sovrapposizione e non di totale identificazione. Può ben darsi che alcuni aspetti dell'altrui credo non siano coperti dalla mia comprensione, o che la mia idea del medesimo problema sia più ampia dell'area della comprensione. Può anche accadere che non possiamo comprendere davvero ciò che l'altro crede, che non raggiungiamo il *pisteuma* e restiamo con il nostro *noema*. Anche così, però, siamo più vicini al nostro interlocutore, tramite la non comprensione, che pretendendo di aver compreso, riducendo l'altrui *pisteuma* al nostro *noema*. (Panikkar 2007).

Se da un lato è abbastanza ovvio il fatto che in larga misura la scelta del metodo di indagine da utilizzare sia determinata dalla natura dell'oggetto e dai fini dello studio, dall'altro non è da sottovalutare l'importanza e l'influenza che questa stessa natura può esercitare in ogni fase della ricerca, talvolta facilitando, ma talvolta anche rallentandone l'avanzamento dei lavori. Potremmo definire questa questione come "la questione del principio dell'autoselezione (dell'oggetto, del metodo e del campione...)".

¹⁵ Questo è il tipo di contatto diretto – e olistico, se vogliamo – che le popolazioni tribali sembrano sperimentare normalmente con l'ambiente che le circonda e questo è il tipo di contatto che anche un ricercatore dovrebbe ricercare nel suo stare nel campo.

È già noto come non di rado accada che l'argomento della ricerca venga profilandosi con più precisione nel corso della stessa; anzi è importante che il suo disegno sia flessibile e cognitivamente aperto, cioè che venga prefigurato in modo tale da aspettarsi l'inaspettato (Gobo 2001). Ma le riflessioni personali prodotte sin qui su questo tema hanno portato anche a mettere in luce il ruolo cruciale svolto da quello che ho definito come il "fattore umano", quello proprio del ricercatore e quello degli altri attori sociali con cui questi si trova ad interagire. Si tratta un elemento che influisce fortemente in tutti gli stadi di questo tipo di ricerca; si pone come una variabile che non è possibile tenere al cento per cento sotto controllo e che pure condiziona il corso dell'indagine, i suoi sviluppi – che possono essere anche improvvisi e inattesi – e gli esiti. Per esempio così è stato per la costruzione del mio campione che da rappresentativo è diventato ragionato. Oppure anche nel caso dei miei gatekeepers: sia per il CNC che per il RnS ho avuto la fortuna di incontrare persone molto gentili e disponibili però ciascuna, ovviamente, con la propria vita, i propri impegni e vicissitudini personali. A loro sono mi sono proposta come ricercatrice, un po' curiosa e forse ficcanaso, dal loro punto di vista, ma sono comunque stata accettata. A loro sono andata a chiedere del tempo e delle informazioni, che mi facessero da tramite e da ponte per arrivare ad altre persone, che mi raccontassero la loro esperienza, che mi aprissero almeno un po' la loro sfera personale, come direbbe Simmel, che mi facessero vedere come vivono ecc... così, potremmo dire, gratis, senza dare loro nulla in cambio, se non altro di materiale. In particolare con il RnS sono potuto entrare in contatto direttamente con i responsabili a livello diocesano del movimento: una giovane coppia sposata con due figli piccoli e un altro in arrivo. Dopo il primo contatto telefonico, i tantissimi impegni che li hanno visti occupati hanno portato a dover fissare il nostro primo incontro conoscitivo, dopo circa un mese e mezzo, nel maggio 2008; a questo poi ne è seguito un altro a luglio in cui è stato possibile avere un colloquio più personale, in cui abbiamo fatto un'intervista molto interessante durata tre ore, a cui hanno partecipato entrambe, sull'esperienza del RnS in generale. Quel giorno ci siamo salutati con la promessa di rivederci dopo le vacanze estive per le singole interviste e la segnalazione di altre persone da sentire. L'estate però per loro ha portato un brutto incidente, da cui hanno avuto alcune spiacevoli conseguenze che, tra l'altro, hanno reso impraticabile il nostro successivo incontro. Da lì, poi è passato altro tempo e nonostante le più buone intenzioni da parte di entrambe, molte delle aspettative che avevo riposto in loro, loro malgrado, sono sfumate portandomi a tentare altre piste di accesso.

Tutto ciò ci introduce anche ad una seconda questione cruciale e ancora aperta che è stata quella che mi ha portato a vedere come quello dell'etnografo sia innanzitutto un lavoro di

costruzione delle relazioni basata sulla fiducia. La costruzione di queste relazioni richiede però un investimento notevole di risorse individuali e personali del ricercatore, non ultima quella del tempo. Nel corso di questi primi mesi di ricerca sul campo ho potuto ben sperimentare come questo sia un lavoro continuo, fatto di telefonate, di appuntamenti presi e saltati, fatto di andare a casa delle persone, molto spesso di sera, fatto di portare il dolce o qualche regalino per i bambini, qual'ora si sappia che ci sono, per non andare lì a mani vuote, come si dice; un agire che qualche volta non è molto lontano da un corteggiamento vero e proprio e che alcune volte non manca di regalare anche piccole soddisfazioni. Per fare un esempio, mi era stata segnalata da alcuni aderenti al CNC una loro sorella, un'avvocata, in quanto persona interessante da sentire. Questa signora, fra i mille impegni e la diffidenza iniziale, al principio si era mostrata piuttosto sfuggente all'incontro che tuttavia, alla fine, a seguito di una serie di telefonate di cui ho perso il conto, mi concesse, pensando – tra l'altro – che il colloquio sarebbe durato non più di un'ora. In realtà poi quella sera, nel suo studio, non solo l'intervista durò quattro ore, ma il giorno seguente questa persona mi ricontattò per chiedermi se potevamo incontrarci di nuovo perché le erano venute in mente altre cose sulla sua esperienza che avrebbe voluto raccontarmi. Questi sono solo degli esempi di situazioni che si possono incontrare in un tipo di ricerca come questa, dove il fattore umano è così determinante da incidere (e talvolta decidere) sui tempi e sulla direzione presa della stessa. Anche quando si trovano degli ostacoli – come per esempio quello descritto poco sopra – questi certo non fermano il ricercatore nella sua missione che, anzi, così è costretto, o meglio stimolato, a spingersi verso altri interlocutori e altre sfide, però è altrettanto certo che quando si chiude una strada e se ne intraprende un'altra quel che vi si trova è unico, come quello che si è perso. Ciò che intendo dire è che gli eventi che accadano (penso ad esempio alle persone che si rendono disponibili a farsi intervistare e a quelle di cui invece non conoscerai mai la storia perché si sono rifiutate o non sono capitate) sono determinanti per far prendere alla ricerca (o a parti di esse) una direzione piuttosto che un'altra, tanto che alla fine – e mi rendo conto dello stupore che questa affermazione può provocare – sembra quasi che il percorso che si è compiuto si sia – almeno per una parte – da sé autodeterminato, o potremmo anche dire autoselezionato tra i molti che erano possibili, emergendo da uno sfondo quasi infinito di altre possibilità.

Così la mappa di cui ci si è serviti e che poi si esibisce, per se stessi e per i posteri, al ritorno dall'esplorazione, è quasi sempre più un risultato, un prodotto della ricerca che un prerequisito della stessa, potendo dunque essere così com'è, ma anche differente.

A questo vorrei poi aggiungere anche un altro elemento su cui la ricerca che ho compiuto mi ha portato a fare qualche riflessione. Qui potremmo definirlo come l'effetto di spiazzamento, o, per dirlo con De Martino (1977), di forte "scandalo etnografico" in cui – come dice l'autore – si trova coinvolto ogni studioso che vada incontro a fenomeni con qualità di alterità totale rispetto a quelli che egli già conosce. Ovviamente nel mio caso il grado di alterità non era così "totale", però l'effetto di spiazzamento di cui parlo e che ho potuto sperimentare personalmente, è stato comunque in certi casi anche molto forte, forse proprio perché non è soltanto uno spiazzamento di tipo intellettuale. E questo accade perché il ricercatore etnografico è immerso nel suo campo di ricerca con tutto se stesso e quindi anche con tutto il suo corpo e le sue emozioni. Visto da questa prospettiva lo spiazzamento che si produce dunque non è qualcosa che passa solo attraverso il nostro intelletto e, in particolare attraverso l'emisfero sinistro, quello preposto al ragionamento, al far di conto ecc..., ma anche attraverso un livello più fisico e sensoriale, cioè attraverso l'esperienza corporea dello stesso ricercatore, cosa che a volte può essere una risorsa, ma a volte anche un limite. Detto in altri termini ogni volta che il ricercatore scende nel campo si trova a dover fare i conti con l'annosa questione del coinvolgimento e distacco (Berger e Kellner 1981) fisico, emotivo e mentale che un'analisi come questa porta necessariamente a dover gestire: se da un lato un'eccessiva distanza impedisce una comprensione profonda del fenomeno, dall'altro anche l'immedesimazione completa può essere di ostacolo per un adeguato svolgimento della ricerca. In più fasi del mio lavoro, mentre osservavo i neocatecumenali mangiare il pane dell'Eucarestia fatto in casa e passarsi l'imponente calice del vino da bocca a bocca durante la loro Messa, mentre respiravo l'aria profondamente intrisa di sacralità di una loro scenografica e toccante liturgia penitenziale in cui mi chiedevo cosa fare, se andare anch'io a confessarmi "per vedere l'effetto che fa" oppure no, o mentre venivo letteralmente tirata per un braccio da una signora del RnS che caldamente (senza sapere del motivo accademico della mia partecipazione) mi invitava durante una giornata di celebrazioni a partecipare in maniera attiva ai loro balli e canti in onore di Gesù risorto al grido di "Forza, lasciati andare che Gesù non ama le timide, ma ama le audaci!", ecco, in tutti questi ed altri momenti mi sono trovata a pormi la seguente questione: se ciò che ci dà la misura di un'analisi etnografica è il "sentire con e sentire come loro", fino a che punto ciò che si sta facendo può definirsi un'osservazione partecipata e partecipante a tutti gli effetti o, più semplicemente, un'osservazione diretta? E qui poi vanno ad aggiungersi anche le considerazioni relative a questo tipo di lavoro che spinge il ricercatore, pure quando vuole essere il più professionale e rigoroso possibile, a fare i conti con parti di se stesso, innate alla sua personalità, che involontariamente, ma necessariamente si trasformano in fattori che poi influiscono sugli esiti della ricerca. Penso

ad esempio ai differenti risultati a cui può portare una maggiore o minore capacità o disponibilità del ricercatore a lasciarsi andare, ad accettare la “contaminazione” anche fisica con altri completamente estranei, ad accettare di esporre la propria persona talvolta ad un flusso di stimoli molto elevato e multidimensionale/sensoriale.

Per tutti questi motivi ritengo che per un ricercatore decidere di affrontare un nuovo campo di ricerca, adottando metodologie di questo tipo, sia sempre una scelta molto forte, non migliore o peggiore rispetto all'adozione di altre forme di indagine sociale, ma semplicemente più rischiosa, nella duplice accezione che del termine rischio fa emergere La Mendola (1999), inteso come opportunità e pericolo.

TRA STORIA E SCIENZE SOCIALI

Premessa: a cominciare dalla liturgia¹⁶

Il fatto che i lavori conciliari di ristrutturazione dell'assetto generale della Chiesa siano iniziati proprio a partire dalla trattazione della *materia liturgica* è un innegabile dato storico. Lo sguardo retrospettivo che molti hanno rivolto a questo evento gli ha poi conferito quel particolare carattere profetico che si è soliti attribuire alla manifestazione di un segno di grande importanza. Anche per noi qui la *pratica liturgica* del sistema di credenze religioso cattolico – la messa della domenica, per dirlo in termini di uso comune – ha rappresentato un concetto fortemente sensibilizzate, per dirlo alla Blumer (1969); un importante punto di partenza per la strutturazione e lo svolgimento della ricerca. Se, nel linguaggio delle chiese cristiane, per liturgia s'intende infatti l'insieme delle celebrazioni ufficiali di culto rese a Dio dalla chiesa in quanto comunità di credenti, da un lato è ben nota l'importanza che la dimensione della *pratica*, più di altre, ha a lungo rivestito per i sociologi della religione nel definire le tendenze alla religiosità della popolazione: quella del praticante è stata infatti la figura chiave della partecipazione religiosa rispetto alla quale, per molto tempo, ci si è sempre riferiti per organizzare la descrizione dell'intero panorama socio-religioso (Hervieu-Léger, 1999). Dall'altro, nello specifico di questo lavoro, l'interesse per ciò che avviene all'interno delle celebrazioni rituali collettive del sistema chiesa – come già anticipato anche nell'introduzione – ha orientato sin dalle fasi preliminari il disegno e la metodologia dell'indagine, rappresentando la pista che mi ha condotto all'individuazione dei due casi di studio per la particolarità e l'originalità della loro *ars celebrandi* (il Cammino neocatecumenale e il Rinnovamento nello Spirito). Infine, una volta scesa sul campo, tale interesse ha rappresentato anche il primo e principale terreno su cui ho potuto negoziare – tanto in un caso, quanto nell'altro – il mio *accesso al campo* e farmi accettare in veste di ricercatrice da questi gruppi nel loro contesto, anche in ambiti e momenti di vita comunitaria extra o para-liturgici, che cioè andavano al di là della partecipazione alla messa in senso stretto. Una volta oltrepassata la linea di confine che segna la soglia d'ingresso a questi mondi, lo sguardo sociologico con cui ho iniziato a guardarmi attorno per comprendere “che cosa succede qui”, per dirlo alla Goffman, ha infatti iniziato a ruotare a 360° facendo

¹⁶ Espressione tratta da A.Melloni “Sacrosanctum Concilium 1963-2003. Lo spessore storico della riforma liturgica e la ricezione del Vaticano II”, in Rivista liturgica 90 (6/2003) 915-939 pp.926-928.

emergere quanto in realtà l'aspetto liturgico, propriamente detto, sia soltanto una – seppur importantissima – delle componenti rituali fondamentali attraverso cui queste esperienze vengono costruite e vissute. Già il primo diretto contatto con queste realtà mi ha portato dunque a dover problematizzare, ampliandola, la definizione di liturgia da cui ero partita¹⁷ e, quindi, lo stesso oggetto della ricerca e a considerare rilevante per l'analisi anche lo studio di altri fenomeni di ritualità caratteristici di questi due movimenti, adiacenti e comunicanti alla liturgia in senso stretto, che posti in rapporto dialettico con essa ne costituiscono un variegato ed articolato corollario. Osservare la liturgia come forma di pratica agita all'interno di un sistema di credenze religiose significa dunque, necessariamente, considerare questo specifico oggetto studio come una delle manifestazioni possibili che la forma *rito* può assumere in un simile contesto¹⁸.

Vi sono alcune teorie sociologiche, come quella dei sistemi, in cui rito e azione liturgica non costituiscono due oggetti di studio diversi, anzi. Secondo questo tipo di approccio essi possono essere posti sia concettualmente che operativamente sullo stesso piano poiché, entrambe, possono essere considerati come dei *mezzi di comunicazione* con cui la religione cerca di ridurre l'indeterminato al determinato e la complessità del mondo a livelli più tollerabili per gli esseri umani che lo abitano (Pace 2008).

Dunque, *liturgia* ovvero *ritualità*, *rito*. Per gli studiosi di scienze sociali è infatti quest'ultima l'espressione privilegiata con cui si è soliti riferirsi al concetto che sottende alla nozione di liturgia e che corrisponde alla più ampia categoria possibile entro la quale iscriverla ed analizzarla. Alla luce di ciò, d'ora in avanti, anche noi sia per parlare delle pratiche liturgiche ufficiali che di quelle paraliturgiche non ufficiali faremo riferimento al termine e al concetto originario di rito.

Quello della pratica liturgica ha così rappresentato un importante *strumento conoscitivo* ed *esplorativo* del campo, tanto teorico quanto empirico, per la cui analisi è stato necessario in alcuni momenti procedere anche attraverso un'integrazione della prospettiva *sociologica* con quella *storica*, al fine di rendere appieno ragione della profondità di tale campo, così come pure di quella dei fenomeni studiati. Per tanto, nelle prossime pagine di questo primo capitolo, vedremo alternarsi dell'una e dell'altra con lo scopo di ottenere uno sguardo che ci permetta di attraversare in maniera più trasversale la complessità dei fenomeni studiati.

¹⁷ Solitamente in letteratura con il termine *liturgia* si intende per lo più “una sequenza di azioni rituali che possono assolvere a varie funzioni; un servizio religioso pubblico guidato e officiato da personale esperto, ad esso appositamente dedicato (Pace 2008,181-182).

¹⁸ Fatta ovviamente eccezione per quei fenomeni di ritualità popolare comunque esistenti, ma che sin dall'inizio non rientravano tra l'orizzonte degli interessi da trattare in questa sede.

CAPITOLO 1

«IN GENERE RITUS»

1. Etimologia e breve storia della liturgia

Per ricostruire l'origine etimologica di questa parola dobbiamo tornare indietro al linguaggio che si usava nell'antica Grecia dove troviamo i due termini primi che la compongono e che sono: *laos* (popolo) ed *ergon* (lavoro). Il Dizionario liturgico delle edizioni San Paolo scrive a questo proposito che in origine, l'espressione che derivava dalla loro combinazione – “*leitourgia*” – indicava l'opera, l'azione o l'iniziativa assunta liberamente in proprio da un privato (individuo o famiglia) in favore del popolo, del quartiere, della città o dello Stato. Poi, con il passare del tempo, la stessa opera, azione o iniziativa perdettero – non si sa in che misura per istituzionalizzazione o per imposizione – il suo connotato di liberalità o, potremmo anche dire di spontaneità, per arrivare ad indicare qualunque lavoro di “servizio” più o meno obbligatorio reso allo Stato o ad un privato (pp.1037-1038).

Per alcuni il significato classico della parola sta quindi ad indicare una funzione ufficiale resa in particolare da parte della nobiltà, ma che poi si è esteso fino ad includere, durante il periodo ellenistico, in questo piccolo universo di significati, anche il lavoro svolto dagli schiavi per i loro padroni. Come illustra il Manuale di Liturgia del Pontificio Istituto Liturgico di Sant'Anselmo (pp.17-18, I vol.), non è facile spiegare come una parola secolare, ovvero laica, abbia poi cominciato ad essere applicata in un contesto prettamente religioso¹⁹. Fatto sta che nella traduzione greca dell'Antico Testamento per indicare i riti sacri di Israele e, nella fattispecie il servizio religioso reso dai Leviti ad Yhwh, prima nella tenda e poi nel tempio di Gerusalemme, la parola utilizzata è sempre stata *leitourgia* (per 170 volte, come ci dice ancora il Manuale di Liturgia a pag.17 del I vol.). A partire da questi riferimenti che collegano il significato di liturgia al rispetto delle leggi culturali levitiche, il termine di nostro interesse ha iniziato dunque pian piano ad acquistare lo status di un termine tecnico e ad essere riconosciuto come adatto a designare il culto pubblico e ufficiale.

Nel Nuovo Testamento (vangeli e scritti apostolici) le parole *leitourgia*, *leitourgein* e *leitourgos* compaiono 15 volte e si riferiscono variabilmente alla funzione secolare dei

¹⁹ forse ciò era correlato con il significato classico della parola che – come detto – all'inizio veniva impiegata per indicare una funzione ufficiale da parte della nobiltà, cosa che si adatta molto bene alla definizione di culto levitico come istituzione divina affidata alla nobiltà di Israele, ovvero i sacerdoti levitici.

magistrati (Rm 13,6), al servizio sacerdotale dell'Antico testamento di Zaccaria (Lc 1,23), all'offerta sacrificale o sacerdotale di Cristo mediante il quale divento *leitourgos* del tempio (Eb 8,2), al sacrificio spirituale dei cristiani (Rm 15,16) e per una sola volta al culto dei cristiani che «celebravano liturgia al Signore» ad Antiochia (At 13,2) (Libro verde p.18). Ma sarà soprattutto a partire dai primi scrittori extra-biblici di origine giudeo-cristiana²⁰ che il termine *leitourgia* verrà completamente spogliato del suo originario e specifico riferimento culturale levitico, per essere chiaramente riferito al culto in generale e alla celebrazione eucaristica in particolare, iniziando così ad entrare a pieno titolo nel contesto della chiesa primitiva. Tuttavia è bene ricordare fin da subito che se il termine così depurato ha iniziato ad indicare un culto totalmente nuovo nel contenuto, perché radicato nella nuova realtà del sacerdozio di Cristo, d'altra parte, per molti aspetti, nella forma il culto a cui fa riferimento rimarrà legato alla sua origine ebraica dalla quale la chiesa apostolica fu enormemente influenzata.

Ma tornando alle complesse sorti storiche della parola liturgia, scopriamo anche che essa ebbe fortune diverse a seconda delle diverse parti della Chiesa a cui ci si rivolge perché, mentre nella Chiesa d'Oriente di lingua greca *leitourgia* ha mantenuto uniformemente il valore sia di riti sacri del culto cristiano, in generale, che di celebrazione eucaristica in particolare²¹, in Occidente, nella Chiesa latina, l'uso della parola liturgia per indicare la messa apparve per la prima volta su documenti ufficiali solo nel 1846, durante il pontificato di papa Gregorio XVI. Prima di allora era rimasta praticamente sconosciuta. Il Dizionario liturgico delle edizioni San Paolo (pag.1038) torna a raccontarci infatti che mentre molti altri termini biblici neotestamentari (come angelo, profeta, apostolo, vescovo, presbitero, diacono ecc...) dal testo greco sono passati di peso nella sua traduzione latina, per "liturgia" ciò non è avvenuto: *leitourgia* fin dall'inizio è stata tradotta con *officium, officia divina, opus divinum, ecclesiae ritus, ministerium, munus* ecc... E quando all'inizio apparirà nel mondo occidentale, non sarà nemmeno nell'uso prettamente liturgico.

Appare al principio nel XVI secolo, in ambito scientifico, per indicare libri rituali antichi²² e successivamente, in genere, per tutto quello che riguarda il culto della Chiesa²³. Ed è così, infine, che si iniziò a parlare di liturgia come di un complesso rituale determinato²⁴. L'uso del

²⁰ Ad es. in *Didaché* 15,1 si afferma che i vescovi e i diaconi svolgono la *leitourgia* dei profeti e dei maestri. O ancora la Tradizione apostolica 10 sostiene che l'ordinazione clericale è *propter liturgiam*

²¹ Se guardiamo agli scritti di Giovanni Crisostomo, di Basilio, di Giacomo e di Marco vediamo che si riferiscono soprattutto alla seconda opzione

²² Come in Cassander 1558 o in Pamelius 1571

²³ Cfr. card. Bona, *Rerum liturgicam libri duo*, 1671

²⁴ Cfr. De liturgia gallicana libri tre, 1685, cui farà eco L.A. Muratori con la sua *Liturgia romana vetus*, 1748 nella quale pubblicò una raccolta di antichi sacramentari romani fino ad allora scoperti.

termine che iniziò così a diffondersi e che in realtà voleva indicare i diversi modi nei quali il culto cristiano si era espresso lungo i secoli nelle diverse chiese (orientale, occidentale, latina, gallicana, ispanica, ambrosiana, ecc...), finì invece, da parte di alcuni, per essere oggetto di un malinteso, da cui derivò l'associazione del concetto di liturgia a quello di ritualità, cerimoniale e rubricale. Questa equivalenza è rimasta stabile praticamente fino al Concilio Vaticano II, non soltanto nell'uso comune, ma anche nella stessa organizzazione degli studi ecclesiali, in cui l'approfondimento della liturgia non andava oltre la conoscenza delle rubriche che regolano l'esercizio esterno del culto.

Questi sono gli antefatti, a cui poi sono susseguite una serie di tappe che hanno segnato e scandito dall'interno dello stesso mondo cattolico un lungo *cammino* di sforzi, tentativi e tensioni, anche contrastanti, per definire e comprendere sempre più a fondo e da prospettive sempre più ampie che cosa sia la liturgia e che importanza abbia per la fede cattolica. Un cammino, iniziato quattro secoli or sono, ancora tutt'ora in corso e che ha visto, soprattutto a partire dagli ultimi vent'anni precedenti il Concilio Vaticano II, una forte accelerazione.

Fin qui dunque una breve, ma necessaria ricostruzione dell'origine etimologica del termine. Passiamo ora velocemente attraverso le tappe che hanno segnato maggiormente la storia della liturgia come pratica. Anticamente la liturgia cristiana non era uniforme, anche se per l'essenziale si ritrovava dappertutto una certa somiglianza di strutture e di formule. Nel corso dei suoi due millenni di vita la forma liturgica è infatti andata soggetta ad un lungo divenire.

Considerata dal cristianesimo come la prima e più importante azione liturgica testimoniata con chiarezza, la celebrazione del *dies domini* per mezzo della liturgia, viene citata e descritta per la prima volta nelle lettere e negli Atti degli apostoli, documenti risalenti ad un'epoca – quella apostolica per l'appunto – che dista già alcuni decenni dalle origini. In essi si parla della liturgia delle prime comunità giudeo-cristiane come di un raduno della comunità per consumare un pasto di natura speciale, il “*deipnon kyriakon*”, consistente in una “frazione del pane” accompagnata da una “*eucharistia*” e in un'offerta del calice di vino sul quale viene pronunciata una “*eulogia*”: “ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice voi annunziate la morte del Signore finché egli venga” (Cor 11,20-26 e 10, 16-17). Attraverso questi alimenti si riceve il corpo e il sangue di Cristo, come spiega diffusamente Gio 6. Tale pasto speciale è però ancora completamente inserito in un pasto normale. Solo a partire da At 20,7-11 si vede che esso ha luogo al termine di un insegnamento dottrinale piuttosto lungo dell'apostolo (20,7) e precisamente nel “primo giorno della settimana”, vale a dire nel giorno in cui il Signore apparve ai suoi discepoli dopo la resurrezione, in cui lo Spirito Santo discese

su di essi e in cui, secondo 1Cor 16,2 si effettua la colletta in seno alla comunità, giorno che in Ap 1,10 viene già chiamato “giorno del Signore”. Sono queste poche indicazioni generali le principali direttrici di fondo su cui poi pian piano, nel corso dei secoli e attraverso varie vicissitudini, verrà costruito l'imponente edificio liturgico del sistema-chiesa.

L'eredità apostolica però non impose di fatto una forma unica e obbligatoria per tutti, così già a partire dal II e III secolo d.c. si svilupparono una molteplice varietà di forme liturgiche distinte l'una dall'altra, a cominciare dal tipo di lingua utilizzata²⁵. Accanto all'aramaico dei giudeo-cristiani vi è infatti il greco della koiné, la lingua comune del bacino del Mediterraneo e poi, in un secondo momento, anche il latino delle chiese di Roma, Milano e Cartagine dove il sorgere di una specifica latinità cristiana si accompagna alla formazione di differenti *famiglie liturgiche*: la liturgia romana (latino-africana), quella milanese (o ambrosiana), l'ispanica (visigotica) che più di ogni altra si distingue dalla forma romana e gallicana. Lo stesso può dirsi anche per quanto riguarda l'Oriente dove, nel corso dei secc. IV e seguenti, si formarono la liturgia siro-antiochena e la liturgia alessandrina. In questo modo il modello liturgico, pur rimanendo caratterizzato da alcune principali linee di fondo, ha conosciuto nel tempo e nello spazio uno sviluppo ricco e multiforme.

2. Da una pluralità di forme, alla forma unica del rito romano.

Per quel che ci riguarda, da un punto di vista metodologico, nel percorso compiuto per individuare e selezionare quali forme di azione liturgica fossero più adatte al tipo di analisi etnografica che intendevo svolgere, la prima decisione presa è stata quella di non articolare la ricerca in uno studio comparato tra grandi famiglie liturgiche come quelle sopra menzionate, né di rivolgersi al fenomeno delle contaminazioni apportate alla liturgia romana dalle comunità cristiane cattoliche etniche migrate nel nostro paese (come ad esempio quelle africane, armene, cinesi, croate, filippine, latino americane, ecc...). Il motivo di tale scelta viene facilmente spiegato con il fatto che entrambe, quelle appena citate, apparivano in qualche modo realtà ed esperienze che riflettevano sì una differenziazione – ed anche significativa – all'interno del mondo cattolico, ma ad un livello ancora troppo macro ed evidente rispetto a quello che invece era mio interesse andare ad esplorare. La scelta, dunque, è stata quella di rimanere all'interno della forma liturgica del *rito romano*, passato anch'esso attraverso fasi alterne di espansione, restrizione e trasformazione, con gradi di libertà maggiori o minori, a seconda del periodo e delle contingenze storiche che ha attraversato.

²⁵ La diversità delle lingue è un fatto evidente poiché il culto si diffuse da Gerusalemme alla Samaria, da Damasco, Cipro e Antiochia, per finire in Grecia, in tutta l'Asia Minore, a Roma e in Spagna.

Ora, dunque, ripercorreremo a grandi passi la storia del rito romano. Così facendo cominciamo ad introdurci pian piano nel tema della *partecipazione* dei fedeli al rito – con particolare attenzione agli sviluppi e ai cambiamenti che questa dimensione ha subito nel tempo – poiché, come vedremo, esso costituirà uno dei punti cruciali su cui è articolata l'intera riflessione.

Pare assodato che gli inizi di questa forma liturgica vadano collocati all'interno del clima di generale *libertà* instauratasi dopo l'editto di Milano del 313. Nello stesso periodo, verso la fine delle persecuzioni e con il crescere del numero dei cristiani, la lingua greca della *koiné*, originariamente usata dappertutto, cede a poco a poco il passo al latino. Il favore imperiale offrì alla chiesa romana la possibilità di un grande sviluppo che riguardò gli ambiti più diversi, da quello edilizio a quello della redazione dei testi liturgici ecc... Se tutte le liturgie occidentali si distinguono nettamente dalle forme d'Oriente, il rito romano si distanzia pure dalle forme sviluppate dalla liturgia ispanica e da quella visigota. Distintivo particolare della liturgia romana è la preghiera eucaristica, il *canon romanus*, unico e immutabile per tutti i giorni dell'anno con solo pochi testi variabili. Questa sarà la forma che, per tutto il periodo che va dal IV all'VIII sec. circa, eserciterà un influsso fortissimo su tutte le liturgie occidentali almeno fino a quando, nel Medioevo, non entrerà in contatto con i popoli franco-germanici dai quali subirà numerose modificazioni. Fino ad allora le peculiarità che caratterizzano questa forma possono essere così sintetizzate: “una semplicità precisa, sobria, breve, non verbosa e poco sentimentale” nella quale i fedeli prendono parte all'azione in due precisi momenti processionali: la presentazione dei doni del pane e del vino e l'accesso alla santa mensa per comunicarsi sotto le due specie.

Come si diceva poc'anzi, in età medioevale, la liturgia romana conosce un naturale processo di migrazione verso nord e di contaminazione con gli elementi indigeni delle nuove situazioni in cui è approdata e da cui viene in parte modificata per poi, così cambiata, fare di nuovo ritorno a Roma. Ne derivò una *liturgia mista*, più ricca di quella precedente: vi si aggiungono la consacrazione del cero pasquale, le messe votive, un gran numero di preghiere più marcatamente personali, soprattutto di preghiere in cui il sacerdote confessa privatamente e in silenzio le proprie colpe e domanda perdono, che a poco a poco finiscono con il comparire all'inizio di quasi tutte le parti della messa. Molte orazioni sono di nuovo tipo, vengono indirizzate preferibilmente a Cristo e non più, come nella forma classica, al Padre attraverso Cristo; emerge inoltre una forte coscienza del peccato, un'angoscia di fronte al giudizio imminente. Il *carattere comunitario* passa decisamente *in secondo piano* e il popolo credente prende sempre *meno attivamente* parte al culto di cui spesso è solo un *muto spettatore*. Il

sacerdote, che ora sta quasi sempre in piedi di fronte all'altare con le spalle rivolte ai fedeli, celebra il culto in un maggiore isolamento e va sempre più assumendo tutti i ruoli che finora erano stati distribuiti tra i vari ministri.

La liturgia del periodo romano classico e quella franco-germanica dei monasteri e delle cattedrali risultavano però troppo ricche per poter diventare un patrimonio comune a tutti ed essere praticate anche nelle comunità più piccole, come quelle parrocchiali. Così ad opera del clero della curia di Roma si lavorò per semplificarle e meglio adattarle a tali realtà. Il risultato fu la *liturgia della curia romana* che, adottata anche dalla giovane comunità dei frati di S. Francesco d'Assisi, venne nuovamente rielaborata e resa ancora più praticabile per poi, così ristrutturata, diffondersi in tutto l'Occidente. Di fronte alla grande multiformità delle liturgie, questo passaggio costituì una prima tappa importante verso l'*uniformità centralizzata* della liturgia occidentale che venne così celebrata sia nelle cattedrali, che nei monasteri, che nelle parrocchie dei secc. XIII e XIV. All'inizio del XIII sec. si sente parlare per la prima volta dell'elevazione dell'ostia dopo la consacrazione, ma *la comunione* per i fedeli diventa al contempo sempre *più rara* e *la distanza* fra questi e il sacerdote sempre di *più ampia*. Le celebrazioni di messe si moltiplicano, soprattutto nella sempre più diffusa forma privata della messa pregata sotto voce. La partecipazione dei fedeli alle azioni principali si fa così sempre più *passiva*, favorendo individualismo e privatizzazione della preghiera.

Tutto ciò si sviluppa lentamente, per assumere proporzioni notevoli solo verso la fine del Medioevo, fino a quando le critiche al mondo cattolico e le riforme radicali di Martin Lutero costrinsero la chiesa tutta a mettersi in discussione e a mettere mano ad una riforma complessiva che venne compiuta dal concilio di Trento e che non mancò di investire, ovviamente, anche il sofferente campo liturgico. Tale riforma, se da un lato ebbe il pregio di liberare la chiesa dalla crisi del XVI sec., dall'altro però non fu capace di accogliere appieno le istanze positive di rinnovamento proposte dallo scisma e così, nella tendenza all'unità e al controllo che si era diffusa, si creò quella *ferrea ed unitaria liturgia* che rimase in vigore *immutata* fino al *Concilio Vaticano II*.

3. Il Concilio Vaticano II e la riforma liturgica. Evento e ricezione

Ed eccoci arrivati allo snodo cruciale del Concilio Vaticano II (1962-1965) inserito per quanto riguarda il contesto europeo, nella particolare congiuntura temporale dove la corrente del risveglio religioso si era già ampiamente manifestata. Per molti il Concilio del XX secolo ha rappresentato un evento rivoluzionario per via della portata innovativa delle sue riforme.

Certo che si sia trattato per molti aspetti di un avvenimento epocale dagli effetti anche dirimpenti, non si può però dire, senza timore di smentita, che la forza innovatrice da esso scaturita si sia generata da se stessa. Secondo alcuni approcci (Faggioli 2008) infatti le riforme adottate dal conclave furono in realtà l'effetto di un confluire e di un accumularsi di spinte di varia entità e natura già esistenti ed attive nel cattolicesimo da almeno quarant'anni.

Premesso ciò, resta comunque il fatto che con quanto contenuto nelle sue quattro Costituzioni, tre Dichiarazioni e nove Decreti, il Concilio ha impresso al mondo cattolico un programma di ripensamento e di riforme piuttosto profondo ed innovativo rispetto al passato. I settori e le materie coinvolte in questo faticoso tentativo di rinnovamento hanno investito praticamente l'intero scenario della vita della chiesa: da quello dogmatico a quello biblico, da quello missionario a quello ecumenico, morale, disciplinare ecc... a cominciare, come abbiamo detto nella premessa, proprio da quello relativo alla materia liturgica che – come osserva lo studioso G. Angelini (1992) – ha costituito il tema su cui più tempestivamente è stato raggiunto l'accordo ed emessa la deliberazione da parte dell'assemblea. Era infatti il 4 dicembre del 1963 quando papa Paolo VI promulgò la costituzione della *Sacrosanctum concilium* (SC), approvata a larghissima maggioranza dai padri conciliari con 2147 placet e 4 non placet.

Il suo *scopo*, come recita la costituzione stessa, consisteva nel sottoporre ad una completa e accurata revisione l'intero patrimonio dei testi e dei riti ereditato dalla tradizione, affinché il popolo potesse capirne più chiaramente il senso e potesse prendere parte alle celebrazioni liturgiche con una più *piena, consapevole e attiva partecipazione* (SC 21, 14). Per fare questo furono introdotte numerose *innovazioni*, tra cui: la modifica del linguaggio utilizzato nelle assemblee comunitarie con l'adozione delle lingue vive parlate dal popolo al posto del latino (da cui derivò anche la necessità di tradurre i libri sacri e l'abbandono del suo patrimonio letterario-musicale); vi fu poi la nuova posizione dell'altare, ora ruotata verso il pubblico dei fedeli con l'officiante non più rivolto di spalle rispetto ad essi, ma voltato di fronte; l'orientamento verso una predicazione omiletica meno esortativa e più fondata dal punto di vista esegetico, più vicina alle condizioni di vita della gente e – in alcuni casi – anche aperta al contributo dei laici; l'apertura a nuove forme musicali maggiormente in grado di accordarsi alla sensibilità dei fedeli; la progettazione e costruzione di chiese congruenti con le nuove esigenze celebrative e l'abbandono di quella «rigida uniformità» che aveva caratterizzato la liturgia fino a quel momento (SC 37), lasciando quindi le parti di essa suscettibili di cambiamento libere di variare nel tempo (SC 21) e nello spazio, nel rispetto delle diversità

d'animo dei popoli e delle razze del mondo²⁶, seppur con l'avvertenza che le nuove forme scaturissero organicamente, in qualche maniera, da quelle già esistenti (SC23).

Eppure, proprio la riforma liturgica e le novità da essa promosse, diventano in quegli anni uno dei terreni di scontro più accesi, poiché proprio la liturgia così rinnovata viene accusata di far perdere ai fedeli il senso del *sacro* e del *mistero*, soprattutto a causa dell'abbandono del latino come lingua per celebrare. Le opposizioni arrivano numerose²⁷, ma nonostante questo, a partire da quel momento, la riforma viene rapidamente eseguita. In breve tempo i principi generali e le norme per attuarli, contenuti nella SC, danno inizio ad lungo ed importante periodo di ristrutturazione della liturgia, che agendo a vari livelli del sistema istituzionale della chiesa, rompe una lunga tradizione di forme rituali assai consolidate sia nell'organizzazione ecclesiastica, che nell'immaginario collettivo dei fedeli, rappresentando così per tutti una grande novità.

Tra gli *effetti inattesi* della riforma teologica introdotta dal Concilio Vaticano II – come spiega Enzo Pace (Conciliun 2003) – vi è stato anche il superamento del principio che regolava il rapporto tra l'istituzione-chiesa e le diverse forme di aggregazione e *partecipazione del laicato* alla vita interna della stessa, che ha visto compiersi il passaggio da una visione organizzativa di tipo organicistica (fondata sulla divisione del lavoro religioso in base alle differenze di genere, età e professione) ad un modello composto invece dalla coesistenza di diversi modelli organizzativi istituiti sulla base di carismi e specializzazioni funzionali. La nuova modalità, infatti, tra le altre cose porta con sé importanti cambiamenti, anche per quel che riguarda la forte e rigida separazione tra clero e laici a cui la chiesa era abituata da secoli, permettendo l'accesso di questi ultimi a funzioni mai svolte in precedenza: dalla lettura dei brani biblici, alla formulazione dei testi per la preghiera dei fedeli ecc... Ma se, grazie all'introduzione della lingua volgare, della parola scritturistica, degli spazi assembleari e dei canti moderni, la riforma ha fatto avvicinare di più la liturgia al popolo, rendendo accessibili tanti significati teologici fino ad allora lontani dalla comprensione popolare²⁸, quanto e come – sembra altresì opportuno chiedersi – il popolo si è avvicinato, a sua volta, alla liturgia?

²⁶ Pluralismo vigilato.

²⁷ Com'è noto, una delle prese di posizione più forti fu quella del vescovo francese Lefebvre che definendo la riforma liturgica come il "massimo errore" del Concilio, taccia di eresia i testi conciliari e i papi che li avevano promulgati. L'antica messa in latino post-tridentina di Pio V diventa il vessillo del suo movimento tradizionalista in aperta rottura con il Vaticano da cui sarà scomunicato nel 1988 per aver nominato dei vescovi all'interno del suo movimento.

²⁸ come ha fatto notare Tagliaferri (2007,204-Riti religiosi, riti secolari)

Una maggiore apertura al laicato, infatti, non sembra essere andata di pari passo con il generale aumento della *partecipazione dei fedeli*, sia in senso quantitativo, alla messa²⁹ che – potremmo dire – qualitativo, all’azione liturgica. Anzi, a distanza di quasi cinquant’anni da quell’evento, il vasto processo di *disaffezione* da parte dei più nei confronti della liturgia pare essere ancora in crescita mostrando che, per certi aspetti, si tratta di una riforma tutt’ora *incompleta*. Qualcosa dunque sembra non aver funzionato come previsto. Ma cosa?

Propongo qui come interessante spunto per la riflessione la tesi sostenuta da Roberto Tagliaferri, secondo il quale la riforma liturgica avrebbe sostanzialmente fallito proprio sul versante che riguarda la specifica mediazione rituale. In sintesi egli afferma che la riforma:

“ha fallito nella controtendenza di tentare la via rituale alla fede per il solito difetto classico di razionalizzazione su due versanti. Il primo concerne la razionalizzazione imposta al rito dall’esterno per un’esigenza cristologica. La preoccupazione di riferire la liturgia a Cristo, funzionalizza il rito alla Rivelazione, che sarebbe un pacchetto di contenuti teologici affidati alla chiesa e che il rito dovrebbe mettere in scena per la fruizione del popolo. Così l’omelia è diventata il centro della celebrazione per gli evidenti vantaggi contenutistici, dove si distribuiscono significati pre-confezionati e talora indipendenti dal mistero storico-salvifico in atto e dove si attualizza il messaggio non in senso kerigmatico, ma in funzione delle campagne etico-sociali che aspettano i fedeli nella vita quotidiana. Il secondo versante di razionalizzazione riguarda la comunicazione rituale interna, riformata su un presupposto ingenuo della partecipazione liturgica simile alla partecipazione di qualsivoglia atto pubblico, mentre la comunicazione rituale è simbolica (...). Così sono prevalsi i criteri della prossemica, per cui la visibilità, la vicinanza, la direzione faccia a faccia potevano produrre migliori risultati nei fedeli. (Tagliaferri 2007, 204-205)

Nella sua attenta disamina delle principali cause Tagliaferri (2006; 2007) individua soprattutto quelle che sono legate ad un eccesso di razionalizzazione che si è compiuto in due direzioni: la prima riguarda la funzionalizzazione del rito ai fini della rappresentazione liturgica di Cristo, che si è tradotta in un “pacchetto” di contenuti teologici affidati alla chiesa, che il rito dovrebbe appunto mettere in scena per la fruizione del popolo. Così il centro della celebrazione è diventato l’omelia a cui vengono attribuiti significati preconfezionati e talora indipendenti dal mistero storico-salvifico e dove si attualizza il messaggio non in senso kerigmatico, ma in funzione delle campagne etico-sociali che aspettano i fedeli nella vita quotidiana. Mentre la seconda riguarda il processo di razionalizzazione a cui è stata sottoposta la partecipazione liturgica, che seppur riformata, è stata ingenuamente assimilata alla

²⁹ E i dati a conferma di ciò sembrano proprio non mancare come vedremo più avanti nel paragrafo su “La pratica religiosa nelle scienze sociali”. Per un maggior approfondimento delle percentuali sulla partecipazione si rimanda anche a fonte: Istat, indagine multiscopo sulle famiglie “Aspetti della vita quotidiana”, 1993-2003 2005.

partecipazione che si può avere in un qualsiasi altro atto pubblico (cfr. p 41), spostando così l'asse centrale del discorso dalla razionalità percettiva del corpo alle razionalizzazioni dell'intelligenza concettuale e dottrinarie (Tagliaferri 2007,202). Sempre secondo le osservazioni piuttosto critiche di Tagliaferri (2007, 200), si sarebbe assistito ad una precisa strategia in cui la chiesa, pur non potendo fare a meno dei riti per celebrare i sacramenti, li avrebbe però neutralizzati riducendoli al minimo, al fine di tenerli maggiormente sotto controllo. Questo, se fosse, spiegherebbe d'altra parte anche il fenomeno correlato e antitetico per cui il rito espulso dal culto ufficiale di una religione, si manterrebbe in un circuito meno istituzionalizzato, garantendo quel «sacro selvaggio» che va incontro alla domanda rituale della gente, insoddisfatta della liturgia tradizionale. Al punto tale che la proliferazione di riti laici o di riti altri al di fuori del circuito ecclesiale, sarebbero l'evidente controprova della questione liturgica rimasta ineluttabile.

Parallelamente a questo però, non bisogna tralasciare di considerare che, per quanto la fotografia generale della situazione attuale relativa alla partecipazione al rito e nel rito confermi questo stato di cose, il Concilio ha anche aperto un ampio spazio di possibilità che ha permesso la liberazione di importanti *energie creative*, fino a quel momento rimaste compresse dalla rigida forma istituzionalizzata del passato. Di esse proprio i *movimenti* si sono fatti portavoce e fecondi attori, creando – come vedremo – quelle forme di ritualità maggiormente coinvolgenti, calde e corporalmente più attive da cui è dipeso lo svilupparsi – dal punto di vista qualitativo – dei fenomeni sulla differenziazione rituale qui presi in considerazione.

4. La partecipazione del laicato: i movimenti cattolici e il loro sviluppo storico

È ben noto che, a partire dal Concilio, il fenomeno dei movimenti³⁰ si è manifestato nel panorama socio-religioso all'insegna della pluralità e della differenziazione. Ma come la tendenza alla differenziazione è stata riconosciuta caratteristica storicamente costante del mondo cattolico e italiano in particolare, così anche l'esistenza dell'*elemento movimentista* risulta essere, in realtà, consubstanziale allo sviluppo dello stesso cattolicesimo nel lungo periodo. Facciamo, dunque, a questo proposito un breve passo indietro.

³⁰ Il termine “movimento” al singolare nacque in Francia nel contesto della crisi politica del 1830 per definire il “partito del movimento” in contrapposizione al “partito della resistenza” e sempre in Francia fu successivamente adottato da August Comte nell'analisi dei fenomeni sociali. Solo nel tardo Novecento si diffonderà l'utilizzo del termine “movimenti” al plurale per identificarle nuove comunità, realtà di aggregazione, agenzie di advocacy e di sensibilità teologico-spirituale sviluppatesi all'interno della chiesa cattolica (Faggioli 2008).

Pur rimanendo indubbia l'importanza cruciale che l'evento del Concilio Vaticano II ha rivestito per i movimenti (sia dove le istanze innovatrici di cui è stato portatore sono state accolte, sia dove invece sono state rigettate), sarebbe un grave errore di prospettiva – secondo alcuni studiosi (Faggioli 2008) – circoscrivere la genesi della complessa realtà movimentista al solo periodo post-conciliare, privilegiando di fatto una periodizzazione esclusivamente novecentesca che tende a porre questa realtà sulla ribalta della scena occidentale come un fenomeno di assoluta novità. La grande eco che oggi la presenza dei movimenti suscita ha in gran parte a che fare con la scoperta della varietà, della mutevolezza e adattabilità che la “forma movimento” ha mostrato di avere su molteplici fronti: dalla tipologia dei suoi membri (chierici o laici), ai contenuti delle loro agende (di tipo spirituale, ecclesiastico, politico o assistenziale), passando certamente per la loro collocazione rispetto alla soglia di ufficialità stabilita dalla chiesa cattolica. Ma se da un lato è pur vero che nel Novecento il fenomeno assume forme e dimensioni fino ad allora sconosciute, è altrettanto vero che la dimensione del “movimento” si manifesta come elemento consustanziale alla storicità del cristianesimo. Per dirlo con una formula di Émile Poulat, in realtà nella chiesa cattolica “c'è sempre stato *del* movimento, così come c'è sempre stato *del* cambiamento. Ci sono sempre stati *dei* movimenti nella chiesa, così come ci sono sempre stati *dei* cambiamenti”. È stato così ad esempio con l'esperienza di San Francesco, con la differenza che oggi non si tratta quasi esclusivamente più di movimenti religiosi, bensì di movimenti guidati dai laici in cui gruppi di cristiani seguono un impegno stabile e una regola di vita che può essere consuetudinaria o scritta.

Si tratta di un elemento talvolta idealizzato, talaltra demonizzato, quasi sempre banalizzato, non solo nel considerarne la consistenza numerica e il radicamento sociale, ma anche nel valutarne la spinta propulsiva sul lungo periodo per la chiesa cattolica. Come una sorta di “cartina tornasole” che non indica l'indice di acidità dell'oggetto osservato, quanto piuttosto quello dell'osservatore, la realtà dei movimenti laicali, prosegue Faggioli nella sua analisi, appare per lo più come un'ingombrante novità di cui non viene riconosciuto soltanto il carattere dinamico, ma anche gli aspetti che le valgono l'attribuzione delle più svariate etichette, quasi mai benevole. Eppure il fenomeno dei “movimenti”, che attraverso le tre maggiori direttrici della tradizione religiosa (ortodossa, protestante e cattolica) percorre in maniera trasversale tutto il cristianesimo contemporaneo, è in continua espansione al punto tale che oggi, parte del cristianesimo stesso, pare aver assunto e assorbito proprio i tratti di una realtà “in movimento”, ovvero di una realtà animata e spinta da alcune avanguardie e retroguardie più o meno visibili, più o meno compatte, variamente strutturate, dotate o meno di etichette, ma tutte caratterizzate da un rapporto che, per scelta o per divenire, si è trovato a

sviluppare dinamiche concorrenti di alterità rispetto alla struttura territoriale ed episcopale della chiesa cattolica.

Con uno sguardo periodizzante di più lungo respiro, come quello proposto dall'autore, si può vedere restituita alla lettura di questo fenomeno la sua autonomia rispetto ai contingenti eventi di natura prettamente ecclesiastico-religiosa, svincolandola tanto dalle rappresentazioni "interne" degli insider sulle origini, quanto dalle polemiche sorte attorno al Concilio e, in fine, da chi vorrebbe far coincidere la storia dei movimenti nella chiesa con la storia dei singoli pontificati. Alla base di una tale prospettiva Faggioli pone la presenza di alcuni elementi di continuità tra la nascita del movimento cattolico di mobilitazione laicale, avvenuto tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento (con tutte le dipendenze gerarchiche dall'autorità ecclesiastica di cui era portatore), i movimenti cattolici di riforma (movimento biblico, ecumenico e liturgico) del primo Novecento e il passaggio ai movimenti post-conciliari guidati dal rinnovamento spirituale e carismatico, dal servizio al prossimo, dall'ascesi, dal "ritorno alle fonti", ecc.

Vediamo allora un po' più nel dettaglio la trama su cui tali elementi si inseriscono come fattori di continuità nel tempo. I cinquant'anni che vanno dall'unità d'Italia e dal primo Concilio Vaticano alla prima guerra mondiale rappresentano il clima culturale e la culla del movimento cattolico in Europa che nacque in concomitanza dell'età dei nazionalismi e delle reazioni della chiesa cattolica ad essi così lo svilupparsi dell'attivismo cattolico dei laici nella chiesa tra fine Ottocento e i primi due decenni del Novecento fu inquadrato all'interno di un'azione cattolica che assunse sempre di più i caratteri di una organizzazione militante di massa voluta e governata dalle gerarchie ecclesiastiche come arma di difesa del cattolicesimo in un'Europa che si secolarizzava e de-confessionalizzava sempre di più. Lo scontro non avvenne solo sul piano politico con il disconoscimento di legittimità ai nuovi Stati Nazionali, quello italiano in primis, ma si tradusse anche in una lotta interna ai ranghi della chiesa contro gli esponenti più pronti a venire a patti con la nuova situazione e, parimenti, con le nuove acquisizioni della scienza e della cultura moderna. La durissima repressione della chiesa cattolica che condannava le dottrine "moderniste" si tradusse anche in un embargo contro gli studi biblici e di storia del cristianesimo primitivo: un blocco che contribuì ad impedire il sorgere di una riflessione complessiva che permettesse di recuperare la dimensione "movimentista" delle prime comunità cristiane.

Dall'incontro-scontro tra cattolicesimo e società di massa, sollecitato dalla gerarchia, nacque dunque il *movimento cattolico* votato all'azione sociale e politica e avulso da ogni riflessione

o tematizzazione di tipo ecclesiale, spirituale, teologica o liturgica. Era più che altro un “movimento economico-sociale” nel quale l’origine laicale, l’organizzazione a livello nazionale e l’ineluttabile accettazione dell’affermarsi degli Stati nazionali – sia pure identificati con le forze che si muovevano in opposizione alla chiesa cattolica – rappresentavano indubbiamente degli elementi di novità. Al tempo stesso però ancora non aveva i caratteri di un vero e proprio protagonismo del laicato, né testimoniò l’emergere di nuove sensibilità teologiche, culturali e spirituali all’interno della chiesa cattolica e non mise mai in dubbio il suo inquadramento organico rispetto all’asse verticale della piramide gerarchica a scapito dello sviluppo di relazioni orizzontali di fede e di esperienza fra e nelle comunità locali. Il movimento cattolico era una rete di associazioni non impegnata a ridefinire le forme di appartenenza alla chiesa romana, né tanto meno le forme di pietà, le teologie o i rapporti con le altre confessioni cristiane. Era una rete di entità cattoliche che rappresentava il volto “pubblico” e di collegamento di un sostrato del cattolicesimo fatto di associazioni, cooperative, opere, unioni e circoli religiosi, sociali e politici, obbedienti al pontefice. Un *rapporto gerarchico di dipendenza* tra papato, episcopato e movimento cattolico ribadito da papa Leone XII nell’enciclica *Rerum Novarum* del 1891 e ripreso poi anche da papa Pio X che dopo la sua elezione (4 agosto 1903) cercò di limitare la libertà di sperimentazione del laicato cattolico, confermandone la sua subordinazione alle direttive della gerarchia ecclesiastica e, prima di tutto, del papa. Al laicato veniva così assegnato un ruolo di subordinanza nell’attività di militanza sia nel campo religioso che in quello politico-sociale, stabilendo un modello di “associazione-movimento” riconosciuto dalla gerarchia e rimasto in vigore molto a lungo. Rispetto ad esso i vescovi avevano la direzione dell’azione cattolica e i sacerdoti erano presenti ai veri livelli dell’associazione come “assistenti ecclesiastici”, diritto di veto in quanto rappresentanti dell’autorità ecclesiastica che li nominava. Era un rapporto di obbedienza e dipendenza funzionale quello tra movimenti cattolici e gerarchia ecclesiastica che però, dal Concilio Vaticano II in poi, andò soggetto ad un progressivo indebolimento fino ad assumere, col pontificato di Giovanni Paolo II, i tratti di un volto diverso, più sfaccettato e comunque all’insegna di un nuovo tacito patto di convivenza.

Tuttavia, per completare il quadro della nascita dei movimenti ecclesiali occorre menzionare accanto, o meglio, ai margini del braccio attivista e “romanocentrico” del movimento cattolico, anche l’altra anima che pure ha contribuito a forgiare il cattolicesimo contemporaneo, sebbene costretta a periodi più o meno lunghi di clandestinità: la *corrente intellettuale-spirituale*. Questa nacque nello stesso periodo della prima, ma su di essa si impressero subito il segno di una direzione diversa, opposta, rispetto all’altra quanto a rapporto

con i tempi moderni. Se il movimento cattolico-sociale, sollecitato dal Leone XIII e inquadrato da Pio X sulle linee di una pronunciata devozione al papa e di una romanizzazione di tutto il cattolicesimo era sostanzialmente anti-moderno e anti-liberale, questi movimenti di riforma, al contrario – nati non a caso fuori dall’Italia, specialmente in Francia, Belgio e Germania, ad opera di singoli teologi e monaci o di piccoli gruppi – si proponevano di riformare e ringiovanire il volto del cattolicesimo recuperando la vera Tradizione della chiesa (quella con la T maiuscola). Abbandonare le tradizioni con la t minuscola significò nel tempo tornare alla fonti della Bibbia e al pensiero dei Padri dei primi secoli. Le riflessioni e i contributi di cui furono portatori, per l’epoca in cui comparvero, sembrarono estremamente innovativi quanto a novità di formule e di iniziative, a coraggio e a capacità di visione circa lo stato in cui versava la chiesa di fine Ottocento e inizio Novecento. Queste furono anche le istanze che animarono i *movimenti di riforma* che nel corso del Novecento apportarono al cattolicesimo romano i contenuti più arditi della riforma liturgica (a partire dalla celebrazione nelle lingue nazionali), nonché il ritorno dei cattolici alla lettura anche personale del testo biblico e il desiderio di una spinta ecumenica volta a ricreare una unità visibile fra i cristiani. I percorsi di questi due diversi movimenti – quello cattolico di impronta intransigente e quelli intellettuali di riforma – rimasero a lungo su sponde parallele fino al Concilio Vaticano II, in cui confluirono e a cui, in misure diverse, contribuirono a determinarne il particolare clima di apertura, dal quale scaturì una *nuova generazione* di movimenti che ne ha preso il posto e, in parte, raccolto l’eredità. A quell’appuntamento la chiesa e il suo laicato arrivarono, dunque, in un clima interno polarizzato da spinte diverse e, in parte, tra loro contrapposte.

Le principali forze che nel corso degli anni Cinquanta, dal pontificato di Pio XII si sono accumulate fino a convergere nel secondo Concilio Vaticano, erano rappresentate sostanzialmente da tre grandi filoni: il primo costituito dall’evoluzione dell’ecclesiologia cattolica, il secondo dalla diversificazione dell’azione cattolica nelle sue varie forme e il terzo quello alimentato dal contributo dei movimenti di riforma. Per quanto concerne il primo già con l’enciclica di Pio X, *Mystic Corporis* (29 giugno 1943), si era aperta la possibilità di una visione più “organica” della chiesa, concepita come corpo mistico composto da diversi membri, in cui il compito dei “nuovi laici” – situati nell’intersezione tra chiesa e mondo moderno – era quello di collaborare con la gerarchia ecclesiastica nella lotta contro la secolarizzazione e il materialismo storico, identificati dalla chiesa cattolica come l’origine di tutti i mali. Il secondo, derivante dal primo, vede una crescente diversificazione dell’”azione cattolica” in varie forme guidate più dai carismi individuali dei fondatori che da specializzazioni per ambienti o settori sociali e professionali: dall’AC si erano diffuse

esperienze diverse come i Cursillos di Spagna e l'Opera di Maria (i Focolari) in Italia, ma non solo. Presto presero piede anche iniziative di mobilitazione che esulavano dal modello consolidato dell'AC. Infine, il terzo contributo quello dei movimenti di riforma in campo biblico, liturgico, ecumenico e patristico, che erano nati, a fine Ottocento, dal pensiero di alcuni intellettuali teologi e monaci in Francia, Belgio e Germania, sopravvissuti sia alla crisi modernista di inizio secolo che alle condanne di Pio XII. Il *movimento biblico* contribuì ad introdurre, sebbene gradualmente e faticosamente, il principio di accesso alla Bibbia da parte di tutti i fedeli, anche laici, rompendo così con la tradizione di una spiritualità cattolica totalmente distante da un contatto diretto e quotidiano con i testi sacri letti e meditati nella lingua corrente. Il *movimento liturgico*, sorto dall'esigenza di ri-centrare la vita di fede attorno alla liturgia, negli anni Cinquanta contribuì alle prime riforme liturgiche promosse da Pio XII e a preparare i teologi e i vescovi al dibattito conciliare sul ruolo e il rapporto della liturgia con la vita della chiesa e dei cristiani. Il *movimento ecumenico* a contatto con le prime spontanee ed embrionali esperienze nord europee di incontro tra cristiani di diverse confessioni, aveva rotto il tabù della separazione da essi. Infine il *movimento patristico* aveva sostenuto la necessità di tornare alla scoperta della Tradizione contenuta nei testi dei Padri della chiesa a scapito della tradizione teologica di recente costituzione della chiesa romana.

Furono queste le principali spinte che confluirono nel Concilio Vaticano II dove sarebbe stata affrontata la questione decisiva dei movimenti anche se, in realtà, di per sé questa ancora non esisteva né dal punto di vista teologico, né canonistico, né tantomeno sociologico. I movimenti non giocarono alcun ruolo nel Concilio né tra i protagonisti, né tra i temi di discussione. La cosiddetta "*primavera dei movimenti*" esplose infatti nel periodo post-conciliare, più come effetto dello "spirito del Concilio" e del suo riflesso sul clima culturale, sociale e politico successivo, piuttosto che come una conseguenza diretta dei suoi dibattiti e dei suoi documenti. Fra i fattori che influirono a determinare questa apertura vi furono sicuramente l'enfasi posta dal Concilio sul laicato che pose fine alla separazione tra clero e laici, il tentativo di radicare maggiormente il cattolicesimo nella dimensione comunitaria delle chiese locali o particolari e la crisi del modello dell'AC che contribuì ad aprire nuove vie per la sperimentazione del laicato cattolico.

Riassumendo, secondo questo approccio, sebbene il legame tra il Concilio e i movimenti esista senza alcuna ombra di dubbio, esso però risulta piuttosto complesso, articolato e per nulla scontato. L'assise conciliare infatti non affrontò mai direttamente la questione del fenomeno dei movimenti ecclesiali, perché ancora non si erano manifestati con le caratteristiche tipiche di una galassia tanto ampia e differenziata come quella che si sviluppò

nei successivi anni Settanta e Ottanta. O meglio, lo fece, ma con un approccio prettamente teologico, accennando al pluralismo di figure associative secondo una diversità di fini, ma sempre all'interno di un'ottica di animazione dell'ordine temporale in comunione con la gerarchia e senza soffermarsi sulle soluzioni giuridiche o canonistiche o istituzionali necessarie al nuovo protagonismo dei laici. I documenti del Vaticano infatti conservano una tipologia di laicato ancora molto improntata su modello dell'Azione Cattolica che, se pure iniziava a svincolarsi dalla soggezione diretta alla gerarchia, indirettamente manteneva un "mandato" vincolante rispetto alle indicazioni del magistero; aspetto questo che nell'esperienza post-conciliare si sarebbe invece poi molto indebolito.

Dal passaggio delle diverse correnti che hanno attraversato lo snodo cruciale del Concilio Vaticano II è seguita dunque la forte espansione del laicato cattolico che oggi osserviamo; un'ascesa lenta ma progressiva di fenomeni singoli e indipendenti tra loro, tutti intrinsecamente collegati alla particolare contingenza storico-temporale che fece da sfondo al Concilio e ai suoi sviluppi successivi. Una diaspora, per dirlo ancora con Faggioli (2008), all'insegna del pluralismo e della differenziazione, che andò dal modello unico dell'Azione Cattolica di matrice romana, ad una pluralità di realtà ed esperienze anche molto diverse tra loro, ognuna seguendo una propria peculiare traiettoria, dipendente dal carisma del fondatore e dalle opzioni teologiche di fondo, ma anche dalle condizioni delle chiese locali. Venne così a determinarsi, in questo nuovo tipo di rapporto tra gerarchia e movimenti, un elemento di sofferenza (per la prima) e di vitalità (per la seconda). In conclusione, si può dunque dire che se è vero che i testi conciliari hanno preparato il terreno per gli sviluppi successivi non è scorretto, anzi, invertire la prospettiva ed affermare che furono gli sviluppi successivi a trovare una legittimazione in alcuni spunti del dettato conciliare.

5. La partecipazione dei fedeli all'azione liturgica

Come già anticipato, la riforma liturgica e una maggiore partecipazione del laicato alla vita della chiesa non hanno portato però, di fatto, anche ad un generale aumento e miglioramento della partecipazione dei fedeli alla pratica rituale, mostrando che proprio negli sforzi compiuti in questa direzione dall'assise conciliare, qualcosa non ha funzionato come ci si attendeva.

Nel preciso momento in cui la costituzione conciliare è stata promulgata, la strada del rinnovamento della liturgia da essa indicata, è venuta ad essere indelebilmente segnata dalla formula che ne pone il fine nella *partecipazione attiva* dei fedeli (Alceste Catella 2008,6), manifestando con ciò una chiara volontà di rendere compatibile il mistero alla celebrazione

rituale (Tagliaferri 2007,203). Questo è stato il principio guida della riforma e a tutti gli effetti la sua sola vera giustificazione (Grillo 2007,16). Il tema della partecipazione attiva, già presente in realtà come istanza forte di rinnovamento nel movimento liturgico (iniziato almeno un secolo prima), è stato poi ampiamente promosso e sostenuto all'interno della SC. Ad esso sono stati infatti dedicati esplicitamente e in particolare sei articoli (11, 14, 19, 21, 30, 48 e 50) nei quali, tra gli aggettivi utilizzati per qualificare questo *nuovo modello* di partecipazione, troviamo l'alternarsi di espressioni emblematiche quali "piena" (plena), "consapevole" (scienter), "attiva" (actuosa) e "fruttuosa" (fructuosa). Un tipo di linguaggio che rappresenta bene il profondo cambiamento di prospettiva che è intervenuto rispetto al modello precedente della «partecipazione parallela» che, una secolare tradizione preconciliare, aveva visto imporsi per un lungo periodo di tempo (Grillo 2008,120)³¹.

Si parla di «partecipazione parallela» nella misura in cui si "affianca all'atto del rito eucaristico un atto di devozione personale, di preghiera del cuore, di recita del rosario, di celebrazione della confessione ecc..." (Grillo 2008,120). Un modo diverso – differito o dissociato – di essere presenti (o anche di assistere o osservare) il precetto, più che di partecipare alla celebrazione. Il frammento di intervista che segue riporta il discorso di uno dei sacerdoti del "gruppo di confronto" che ho interpellato. Si tratta di un prete piuttosto giovane (36 anni) che queste trasformazioni non le ha vissute in maniera diretta, a cui però non sfugge l'importanza del tema che stiamo trattando:

"Hai mai visto certe volte che durante la Messa ci sono certe nonne con il rosario in mano che recitano il rosario? E come mai? C'è il prete che sta predicando, che sta leggendo il Vangelo e loro che pregano.. adesso si vede un po' meno perché ci sono sempre meno anziani, ma quando c'era la liturgia in latino dove il sacerdote di spalle, quindi già a livello anche proprio fisico ti dava le spalle, come dire sto facendo una cosa io, durante la liturgia in latino molte persone non comprendevano il latino, addirittura le letture venivano lette in latino, ma qualcuno faceva anche l'omelia in latino, quindi alle persone che non capivano il latino gli veniva detto dal prete stesso finché io faccio la Messa, celebro il sacrificio, voi pregate, quindi non capendo pregavano il rosario e così si spiega anche il suono della campanella che si sente durante la consacrazione, quello non ha nessun significato liturgico, cioè non è che se non suona la campanella il pane non diventa il corpo di Gesù, la campanella è un'antica usanza che serviva proprio perché le persone che stavano pregando sentivano la campanella e interrompevano la preghiera, si mettevano in ginocchio e guardavano la consacrazione, poi dopo suonava di nuovo la campanella, era finito il momento della consacrazione che era il momento più importante e continuavano le loro preghiere fino alla benedizione finale" (Don Michele).

³¹ Sostenuto ancora qualche anno prima del Concilio, ad esempio dalla Mediator Dei. L'autore fa inoltre notare come questo tipo di partecipazione parallela sia stato "sorprendentemente ripreso negli ultimi anni anche da documenti di una certa autorevolezza, sia pure con il formale ossequio al dettato del Concilio, ma sicuramente in contrasto palese con il suo spirito e con la sua lettera (Grillo 2008,120 cfr. nota a piè pagina).

L'azione riformatrice operata sulla teoria della partecipazione, ha impresso su di essa un profondo mutamento di segno e di significato³² con cui si è passati cioè dall'idea che il partecipare sia essenzialmente una «sintonia dell'animo» tra il fedele e Cristo, per la quale è considerata sufficiente una mediazione di tipo mentale (interiore o sentimentale) dell'esperienza, ad una richiesta esplicita e forte di partecipazione attiva (*actuosa*) – in cui anche *il corpo* che agisce ritualmente e che prega diventa fondamentale, dove cioè la mediazione rituale e corporea dell'esperienza non si profila solo come uno strumento accessorio ed eventuale, ma necessario. Questo principio rappresenta un importante punto di svolta, soprattutto se comparato alla concezione di partecipazione che lo ha preceduto e che, per secoli, aveva costretto la liturgia ad essere una mera esteriorità rispetto ad un culto spirituale collocato esclusivamente nella propria interiorità. La reciproca estraneità ed esteriorità tra spiritualità e liturgia costituisce forse l'eredità più pesante di quel periodo ed è proprio di essa che il Concilio ha cercato di liberarsi mediante la riforma che ha messo mano all'impianto liturgico, al fine di giungere a superare quel divario abissale che negli ultimi secoli – solo con rarissime eccezioni – si era scavato tra *esperienza* della comunione con Dio ed *espressione rituale* (Grillo 2008,44).

Tra le preoccupazioni più cogenti del movimento liturgico prima e del Concilio Vaticano poi, viene infatti rintracciato proprio il fatto (scoperta centrale per l'epoca) che la rivelazione e la fede sono eventi dei quali si può avere un'*esperienza* in molti modi e per vie plurime, non più solo a livello dottrinale o intellettualistico, ma neanche esclusivamente a livello interiore e solitario. Non si tratta, in altre parole, di una riforma al servizio della solita comprensione intellettuale, ma piuttosto di un profondo mutamento prospettico rispetto al passato, che pone nel recupero dell'azione e con essa dell'esperienza, il suo nodo centrale. Da qui si può dedurre che la vera novità del Vaticano II non fu tanto l'approfondimento teologico della liturgia (aspetto che non è mai venuto meno nella tradizione della chiesa), quanto piuttosto l'aver restituito alla celebrazione liturgica l'essere umano con la molteplicità dei suoi codici: la parola, il tempo, lo spazio, la musica ecc.. in un quadro di partecipazione più attiva, fruttuosa e consapevole (Tagliaferri 2006,130). Nelle fasi successive di realizzazione del programma di riforma questo principio venne attuato in almeno due passaggi: inizialmente, prediligendo l'aspetto del far *comprendere* al popolo, spiegandoglieli, i riti e i testi della celebrazione e, in un secondo momento, quando si cominciò a dedicare più attenzione al versante dell'azione rituale, si è passati dal capire all'*agire*, nella misura in cui non si trattava più soltanto di farsi

³² Un mutamento che si evidenzia attraverso il passaggio da *Mediator Dei a Sacronctum Concilium*, ma senza volere entrare nei dettagli specifici di questa vicenda si rimanda eventualmente a A. Grillo, “*Comunità dal rito. I presupposti teorici e culturali di una teologia dell'assemblea celebrante*” in G. Cavagnoli (ed.), *L'assemblea liturgica*, Messaggero- Abbazia di S.Giustina, Padova 2005, 175-214; cfr soprattutto 191-197.

intendere sul piano astratto della comprensione, ma di stimolare e promuovere anche quello più concreto dell'azione. Nonostante questo però, l'attuazione di tale principio è stata spesso oggetto di varie letture e interpretazioni più o meno orientate, a seconda dei casi, verso una maggiore chiusura o apertura, manifestando nel tempo progressi, ma anche arretramenti dovuti in gran parte alle difficoltà con cui il nuovo concetto non è riuscito a tradursi completamente e concretamente in azione (rituale), così come in esperienza (spirituale), superando le opposizioni interne di abiti ecclesiali e stili spirituali assai radicati (Grillo 2007).

Alla luce di tutto ciò, pur avendo intravisto e riconosciuto l'importanza dei linguaggi rituali su cui la liturgia è stata riformata, l'opera di rinnovamento agita dal concilio Vaticano II sembra però in un certo senso aver anche esitato di fronte alla portata potenziale della carica simbolica e performativa di tali linguaggi. Uno dei principali ostacoli al completo superamento della vecchia concezione/forma di partecipazione (e quindi causa del parziale o totale fallimento della riforma) sembra esser stato proprio quello di aver accomunato la nuova visione di partecipazione alla liturgia, alla partecipazione che si può avere in un qualsiasi altro atto pubblico. Il risultato è stato quello di aver assimilato la comunicazione rituale alla comunicazione ordinaria allontanandola, in definitiva, dalla sua specificità di comunicazione rituale, corporea ed emozionale (in una parola performativa), mantenendo così di fatto l'asse centrale del discorso sulle razionalizzazioni dell'intelligenza concettuale e dottrina, anziché spostarlo maggiormente verso una razionalità percettiva del corpo (Tagliaferri 2007,202), più aperta al simbolico e all'incontro immediato con il trascendente.

Così alla realizzazione delle forme rituali destinate alla massa dei cattolici praticanti, sembra essere macroscopicamente mancato, un momento di carattere creativo per quanto riguarda i *gesti rituali*, collegato – ad un livello più fondamentale – alla mancanza di una consistente e comune riflessione circa il generale significato antropologico-religioso del *rito*³³ e il rapporto tra *liturgia* e *corpo*, tra fisicità e materialità dell'essere umano, in altre parole rispetto a “la forma con cui entriamo nella liturgia”. Ciò significa, in sostanza, che o entriamo nel rito anche con il corpo, oppure ne restiamo irrimediabilmente fuori, diventando sempre più consapevoli che la liturgia prima ancora di essere una «loghia» (di un discorso su...) è una «urghia» (di un'azione rituale). Oggi, negli studi che cercano ancora di esplorare il lungo e faticoso cammino della recezione della SC, tutte le riflessioni sembrano convergere proprio su

33 Elusione che viene giustificata per lo più mediante l'appello al tema del culto spirituale e cioè di un culto che non sarebbe realizzato nelle forme del rito, ma nelle forme della vita morale e/o nelle forme della preghiera ecc.. (Alceste Catella pag.8 di Grillo 2008).

questi tre punti fondamentali: il rito, il soggetto partecipante e il suo corpo. E proprio in questo senso possiamo anticipare che la *partecipazione* attiva (*actuosa*) al rito di cui parleremo tra poco sia da intendersi anche – e forse soprattutto – come *partecipazione corporea* ad esso.

6. La pratica religiosa nelle scienze sociali. Lo stato dell'arte

Dopo aver seguito un percorso di analisi di tipo prevalentemente storico, utile per una contestualizzazione generale del tema che stiamo trattando, torniamo ora ad assumere una prospettiva più prettamente sociologica per argomentare sul tema specifico della *pratica religiosa*.

Da una rassegna della letteratura sociologica esistente risultano estremamente rari gli studi che per indagare la pratica religiosa abbiano scelto di adottare una prospettiva d'analisi di tipo qualitativo e, in particolare, che si siano posti nell'ottica etnografica di rispondere all'interrogativo goffmaniano del "che-cosa-succede-qui?". Vi sono alcuni contributi specifici prodotti in questi ultimi anni (Ferrarotti 1981, Maciotti 1986, Cipriani 1987 e 1993) che hanno seguito linee qualitative di esplorazione metodologica, ma il loro obiettivo era più che altro centrato sulla ricostruzione delle storie di vita degli individui rispetto a ciò che viene astrattamente definito religione. Con l'eccezione di questi pochi casi, dunque, di fatto, la maggior parte delle informazioni che si possono reperire sul tema, per prima cosa afferiscono ad un tipo di studi basati su rilevazioni ad ampio raggio che si servono di tecniche d'indagine di tipo quantitativo (survey). E, in secondo luogo, si inseriscono all'interno di contesti di ricerca molto più ampi il cui obiettivo primario è quello di cercare di ottenere – e quindi di fornire – delle indicazioni plausibili circa la posizione della popolazione intervistata rispetto alle principali dimensioni che costituiscono il fenomeno della religiosità.

Quest'ultimo, si sa, a partire dal modello multidimensionale ideato negli Stati Uniti all'inizio degli anni Sessanta da Glock (1964) e Glock e Stark (1965), viene considerato – salvo l'apporto di alcune variazioni (Martelli, 1994; Cesareo et al. 1995; Canta, 1995; Cipriani R., 1997; Schiattone, 1998) – sostanzialmente strutturato attorno a cinque principali assi o aree di riferimento: la credenza, la pratica, la conoscenza, l'esperienza e l'appartenenza. Fra tutte, a quella della *pratica religiosa* risulta ovunque e da sempre attribuita una particolare valenza sui generis. Soprattutto a partire dagli studi pionieristici della ricerca sociologica francese degli anni Trenta di Gabriel Le Bras, la domanda posta sulla frequenza ai riti religiosi

rappresenta, infatti, per l'intera comunità scientifica e non solo³⁴, uno degli indicatori più importanti per stabilire il grado di religiosità dei soggetti interpellati. Questo dato, poiché direttamente riferibile ad un comportamento esteriore oggettivo e specifico – dunque misurabile – viene generalmente considerato più forte rispetto ad altri che invece hanno maggiormente a che fare con gli atteggiamenti e le sensibilità interiori e più nascoste degli individui. Per dirlo con le parole della studiosa francese Danièle Hervieu-Léger:

“È il fatto di andare a messa ogni domenica mattina che definisce il praticante e lo indica come tale agli occhi degli altri” (Hervieu-Léger 2003,88).

Sulla base di questi presupposti, grazie alle ampie e più recenti rilevazioni sulla religiosità che sono state prodotte in Italia (Cesareo et al. 1995; Garelli, Guizzardi, e Pace, 2003), possiamo disporre di importanti dati statistici che ci permettono di ricostruire un quadro d'insieme della situazione religiosa generale del nostro paese, in cui la frequenza regolare alla messa risulta molto più alta rispetto a quella di altri paesi d'Europa. Da questi dati emerge infatti che da almeno un trentennio a questa parte i cosiddetti “praticanti regolari” sembrano essersi attestati attorno al 30%, cui va aggiunto un 20% di “praticanti saltuari” che vanno a messa 1-3 volte al mese, un 30% che pratica solo nelle grandi feste come Natale e Pasqua e un 20% che non va mai in chiesa o ci va solo per matrimoni, battesimi, funerali o prime comunioni. Tali risultati, oltre al sicuro pregio di offrire delle rappresentazioni complessive del fenomeno, sono andati a loro volta a costituire la principale materia prima su cui ha continuato a svilupparsi il filone di analisi e di interpretazioni della situazione religiosa del paese, inaugurato in Italia negli anni Settanta da Silvano Burgalassi (Burgalassi, 1970) ed Émile Jean Pin (Pin, 1975)³⁵; filone che fino ad ora ha portato a produrre un'articolata serie di classificazioni e tipologie di profili religiosi, caratterizzati per lo più dal fatto di considerare *la pratica* come punto chiave di riferimento per l'organizzazione e la descrizione dell'intero scenario religioso. Portiamo come esempio per tutti l'indagine condotta dell'équipe dell'Università Cattolica del Sacro Cuore del 1995 (Cesareo et al. 1995, pp 95-152) che sancendo l'idea delle “molte Italie delle fedi” ha individuato per il nostro paese cinque principali gruppi o modelli di religiosità: la militanza religiosa, la pratica regolare, la religiosità discontinua o intermittente, la posizione critica o distaccata e l'area dei non credenti e indifferenti.

³⁴ Si pensi ad esempio all'opinione pubblica e agli operatori del mondo ecclesiale che si basano su questi dati divulgati dai media.

³⁵ Si ricorda che questi contributi si sono svolti cercando di applicare i criteri di classificazione degli atti religiosi e dei fedeli elaborati dal già citato Gabriel Le Bras in Francia intorno al 1930.

Soprattutto in ambito cristiano la figura dell'uomo religioso si è caratterizzata, dunque, per essere fortemente ancorata a quella del "praticante" in relazione alla quale si continua ad immaginare e a proporre un contesto socio-religioso (Hervieu-Léger 1999, trad. it 2003, p.71) suddiviso tra praticanti regolari, irregolari, vale a dire episodici, occasionali, festivi, fino ad arrivare ai non praticanti ecc... Eppure, su più fronti questo modello di classificazione del mondo cattolico sembra scontrarsi con una realtà che tende a metterne in evidenza i limiti e in discussione la sua stessa pertinenza. Da un lato alcuni recenti studi nazionali (Pisati, 2000) e regionali condotti in particolare nella diocesi di Belluno-Feltre (Sponga, 2003 e Corvo, 2005) e nel patriarcato di Venezia (Castegnaro, Dalla Zuanna, 2006), sembrano confermare – in linea con una tendenza comune riscontrata anche negli Stati Uniti e in Inghilterra tra gli anni Ottanta e Novanta (Hadaway et al. 1993; Hadaway et al. 1998) – che, per vari ordini di motivi, gli individui interpellati attraverso survey tendono a dichiarare livelli di partecipazione ai riti festivi della domenica di gran lunga superiori rispetto a quelli riscontrati mediante conteggi diretti sul campo dei fedeli partecipanti alle funzioni. Ad esempio, l'indagine di Castegnaro e Dalla Zuanna, svolta nel patriarcato di Venezia, parla di un 22,7% di presenze regolari realmente misurate sul campo; percentuale che, per altro, sembra trovare un riscontro abbastanza coerente se incrociata con quella proveniente da un'altra indagine svolta tra il clero in Italia nel 2003 (Garelli, 2003). Da quanto ivi emerso sembra che la maggior parte dei preti cattolici ritengano il trend della frequenza alla messa non stabile, ma in diminuzione stimando attorno al 20-22% la media nazionale di chi va in chiesa ogni domenica (8-10 punti in meno rispetto alle altre indagini nazionali). Questi risultati, oltre a mettere in evidenza una forte sfasatura tra comportamenti effettivi ed autorappresentazione dei comportamenti stessi, tra autodichiarazioni e pratiche concrete (Castegnaro, Dalla Zuanna, 2006), contribuiscono anche a problematizzare la categoria analitica e concettuale della pratica religiosa – e, di conseguenza, del praticante – così com'è stata considerata e utilizzata fino ad ora nella maggior parte della ricerche. Come sostiene anche Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1999) la figura emblematica del praticante iscritto nella civiltà parrocchiale che manifesta nella sua vita ordinaria il legame tra credenza e appartenenza e che ordina il ritmo della sua vita attorno al criterio dell'osservanza degli obblighi culturali fissati dalla chiesa, riguarda un tipo di modello che si è formalmente imposto nella chiesa di Roma con il Concilio di Trento (1545-63) e che corrisponde ad un periodo tipico del cattolicesimo segnato dall'estrema centralità del potere clericale e dalla forte territorializzazione delle appartenenze comunitarie. Nonostante i contorni di questo soggetto religioso risultino così chiari e ben definiti, è anche vero però – continua l'autrice – che questo tipo ideale della *partecipazione religiosa* ha conosciuto concretamente sempre e soltanto realizzazioni storiche parziali o

approssimative³⁶ e che oggi si trova a doversi confrontare con molteplici fattori che ne accelerano la crisi. Il calo registrato a livello europeo della pratica stessa, l'attuale mobilità delle appartenenze, la deterritorializzazione delle procedure di trasmissione religiosa, l'individualizzazione delle forme di identificazione del credere religioso, lo stesso risveglio religioso ecc... ne sono degli esempi. Tali fattori, caratteristici indicatori della modernità religiosa, farebbero perdere a questa figura buona parte della sua pertinenza e aderenza empirica alla realtà, assieme così alla sua posizione di centralità nella costruzione di un quadro esaustivo del panorama religioso contemporaneo. Ma ancora più interessante per noi, come continua a far notare Hervieu-Léger, è scoprire che la figura del praticante oggi tende anche a mutare di senso:

“...mentre prende le distanze dalla nozione di obbligo fissato dall'istituzione, si riorganizza in termini di imperativo interiore, di bisogno, di scelta personale (Hervieu-Léger 2003,75).

Sarebbe cioè in atto un lento, ma progressivo passaggio che vede lo spostamento del baricentro della partecipazione, dal rispetto di un precetto fissato dall'esterno dall'autorità religiosa, ad un maggiore ascolto e accoglimento delle proprie istanze interiori da parte del soggetto, per il quale – come vedremo emergere anche dai risultati di questa ricerca – la necessità di un coinvolgimento più sentito e attivo nella partecipazione sta prendendo sempre di più il posto della modalità un po' astratta (e forse anche un po' distratta) dell'”*assistere*” passivamente alla messa.

“Assistere” e “osservare³⁷” sono stati i verbi principali che più a lungo hanno accompagnato la descrizione della figura del praticante regolare in cui l'utopia religiosa del cattolicesimo si è cristallizzata, riflettendo per altro la portata piuttosto limitata e limitante della richiesta a cui i fedeli sono andati soggetti (o assoggetti) per molto tempo: l'idea del praticante regolare, detto anche “osservante”, rimanda infatti all'immagine di un soggetto che viene identificato utilizzando, fra tutti gli altri sensi, l'organo della vista; fa immaginare un fedele che contiene (limita) la sua partecipazione al rito al solo guardare ciò accade nell'azione liturgica che gli scorre davanti; è colui che usa gli occhi, non la bocca, non il naso, non il tatto; è colui che osserva, ma allo stesso tempo anche colui che viene osservato... Come spiega Georg Simmel nel suo excursus sulla sociologia dei sensi:

“Tra i singoli organi di senso l'occhio è fatto per offrire una prestazione sociologica assolutamente unica: la connessione e l'azione reciproca tra individui, che consiste nel guardarsi l'un l'altro” (Simmel 1998, 550).

³⁶ Senza considerare anche il fatto che pur andando a messa ogni domenica chiunque può distrarsi, pensare ad altro ecc...

³⁷ Ci riferiamo all'osservanza degli obblighi di partecipazione ai riti impartiti dalla chiesa ai fedeli.

La particolarità di questa relazione immediata e diretta, sorretta dalla linea retta che intercorre tra gli occhi di chi si guarda – prosegue l'autore – si basa sul fatto che:

“Per sua essenza l'occhio non può prendere senza contemporaneamente anche dare” (Simmel 1998, 554).

Nell'immediato guardarsi negli occhi, si produce cioè la reciprocità più perfetta di tutto l'ambito delle relazioni umane: sulla linea che congiunge i due occhi ciascuno reca all'altro la propria personalità, il proprio stato d'animo, il proprio impulso e, aggiungiamo noi, *il proprio esserci* attraverso cui, nel medesimo tempo, viene dunque esercitata da parte delle gerarchie anche una certa forma di controllo.

A partire da questi presupposti la descrizione del panorama religioso contemporaneo, come sostiene Hervieu-Léger, andrebbe svincolata dal principio del radicamento in un contesto di tipo parrocchiale, per essere riorganizzata sulla base di altri indicatori, più mobili e caratteristici della modernità religiosa, che consentano di individuare nuovi e più pertinenti modelli di socialità religiosa con cui orientarsi. La partecipazione religiosa, dunque, sembra stia diventando in maniera sempre maggiore un atto più *volontario* che dovuto e, soprattutto, *ricercato* nella misura in cui riesce a trasformarsi in un'esperienza dotata di *sensò* per il soggetto che la vive; senso che spesso non manca di passare proprio attraverso un modo di esperire l'azione rituale (o liturgica) in chiave *attiva* e più *partecipativa*. Non si tratta più infatti soltanto di “assistere” – come si era soliti dire un tempo – in modo passivo, “osservando” la messa, ma di parteciparvi in chiave attiva, come è stato con forza e con una ricca aggettivazione più volte sottolineato anche dallo stesso Concilio Vaticano II.

Tutte queste considerazioni, per un verso spingono a mettere in discussione la figura del praticante come figura chiave della partecipazione religiosa e a riconsiderare la stessa centralità della pratica utilizzata per misurare il grado di influenza dell'istituzione sui suoi fedeli (ma si potrebbe anche aggiungere - e viceversa). Per l'altro ci servono anche da pretesto e da incoraggiamento, non tanto per inventare nuove tipologie di soggetto religioso, quanto piuttosto per riconsiderare l'ambito della pratica e i suoi attori sotto un'altra luce: non tanto o non solo come sono stati pensati fino ad adesso, vale a dire rilevanti per le loro dimensioni quantitativamente misurabili, ma come attori e vissuti che ci parlano delle dimensioni simboliche e soggettive della partecipazione religiosa e, dunque, come ambiti e luoghi dell'esperienza da indagare anche *qualitativamente*.

7. Dalla frequenza al rito al modo di stare nel rito: il «lato attivo» della partecipazione

Se sulla base di quanto emerso fin'ora spostiamo l'attenzione dalla *frequenza al rito* al *modo di stare nel rito* di chi vi prende parte, a mio avviso, si possono arrivare ad individuare le caratteristiche di una particolare forma di partecipazione. Si tratta, in sostanza, di quello che vorrei definire come il "*lato attivo*" della partecipazione all'azione rituale, intendendo con ciò la presenza sinergica di una specifica combinazione di elementi (conoscenza, emozioni e azione) che possono agire all'interno di un rito religioso come quello cattolico (ma non solo).

Ma andiamo con ordine. Già Allport F.G.W. (1959) distingueva fra religione *intrinseca* e religione *estrinseca*. Con quest'ultima l'autore intendeva riferirsi ad un sistema di credenze che si manifestava in una pratica esteriore, non vissuta in modo convinto e profondo, ma piuttosto a volte, in modo strumentale per esibire uno status sociale o per sancire l'avvenuto ingresso, con relativa accettazione, in un ceto sociale superiore. La religione intrinseca caratterizza invece un tipo di credenza e pratica religiosa nella quale un individuo è "più intento a servire la propria fede che a servirsi di essa". Entro questi due estremi della pratica estrinseca e intrinseca si sviluppa un *continuum* ideale lungo il quale si possono collocare molte altre forme di partecipazione intermedia. E oggi più che mai è evidente l'esistenza di tanti diversi modi di concepire e realizzare questa partecipazione: si può andare da chi la vede nell'esteriorità dei gesti, a chi la pone nell'interiorità del culto spirituale, da chi la riconduce alla comprensione del significato delle azioni liturgiche, a chi la cerca di più nel coinvolgimento emotivo a cui esse possono portare. Senza contare che per quanto riguarda la liturgia cattolica, un'indicazione importante a questo proposito è stata espressa proprio dalla costituzione SC, nella quale si legge che tra le finalità principali che guidarono la riforma vi fu proprio quella di promuovere e migliorare la partecipazione dei fedeli alla messa domenicale, trasformandoli da «estranei o muti spettatori» (SC 48) ad attori che agiscono in maniera *attiva* dall'interno di tale azione.

Le riflessioni suscitate dalle ricerche di alcuni studiosi in materia di ritualità, unitamente alle impressioni raccolte sul campo, mi hanno portato a riflettere proprio sull'aggettivo "attiva", sul quale mi sembra che valga la pena di fermarci un momento. Ma in che senso la valorizzazione del carattere «attivo» della partecipazione, può dar luogo ad una forma o modo particolare di stare nel rito per noi rilevante?

Azione (sfera attiva), emozione (sfera emotiva) e conoscenza (sfera cognitiva) secondo alcuni studiosi rappresenterebbero gli assi principali su cui si fonda la struttura portante attorno a cui ruota il rituale. Non vi sono dubbi sul fatto che il rito religioso sia basato su un insieme di azioni simboliche che costituiscono la liturgia (o sintassi del rito), cioè un insieme di comportamenti più o meno complessi, non casuali, bensì regolari e ripetitivi (→ sfera attiva). Si parla poi di conoscenza nella misura in cui nel rito si agiscono i miti, ovvero i racconti religiosi, che consentono di elaborare i significati dell'esistenza ad essi collegati. I riti sono cioè in grado di fornire un significato che serve ad orientarsi nella vita di tutti i giorni (→ sfera cognitiva). Infine, la sfera emotiva è quella collegata alla nostra capacità di “sentire” e “percepire” attraverso il corpo e i sensi (→ sfera emotiva³⁸). La cifra dell'unità di questo triangolo immaginario, come mostra la figura 2, è data dal *corpo*, inteso come l'asse portante di questa intersezione.

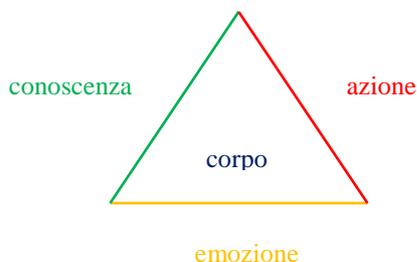


Figura 2. Gli assi portanti del rituale

Quando questo triangolo si realizza nel rito, la presenza concomitante di tutte e tre le componenti è in grado di trasformare lo spazio-tempo circoscritto in cui avviene il rituale in un luogo di produzione di *senso*. Questa combinazione provoca, o meglio, attiva in chi la vive non come soggetto passivo, ma come soggetto coinvolto non solo nelle sue facoltà mentali-intellettive, quanto piuttosto nell'interrezza della sua dinamica senso-motoria, una sorta di

³⁸ Il livello emotivo a cui ci si riferisce non è il sentimento romantico che si consuma prevalentemente nella sfera privata dell'individuo. Le emozioni di cui si sta parlando sono “modalità costanti e sociali del comportamento che investono l'individuo come membro di una comunità. la questione in gioco, infatti, non è costituita in primo luogo da variabili emotive che possono svilupparsi durante la celebrazione di un rito, ma dalle qualifiche intrinsecamente emotive del rito stesso. Collegamento alla dimensione temporale: il rito è un pluri linguaggio nel quale si iscrive il racconto mitico. Dunque è anch'esso una storia, un racconto un tempo (la storia di un'emozione strutturata ritualmente). La liturgia cristiana ad esempio: la liturgia cristiana è la trama rituale della storia della salvezza secondo la tradizione giudeo-cristiana e i riti cristiani non sono legati alla sfera emotiva perché emozionati nel momento della loro celebrazione, ma perché instaurano un circuito temporale tra racconto biblico e percorso liturgico che tende a tracciare e a far rivivere le emozioni fondamentali degli esseri umani. In altri termini quella storia ha un valore salvifico strettamente connesso alla sfera emotiva poiché svela ad ognuno di noi cosa sia significativo per la propria esistenza. Cosicché la gestione comunitaria (psico-sociale) e storica (spazio-temporale) delle emozioni attraverso il rito fa di quest'ultimo una sorta di sorgente di senso non solo inteso in senso astratto, ma anche significativo proprio perché agito attraverso la componente attiva ed emotiva tipica del rituale. “Corriamo sempre il rischio di dimenticare che al rivelazione è il racconto di una passione, la storia di un'emozione, il simbolo dell'amore. Releghiamo Dio e la sua rivelazione nel mondo delle idee. Senza dramma, senza scopo.

predisposizione verso un'apertura più o meno ampia al senso (inteso nella duplice accezione di conoscenza e sensibilità). Questo è ciò che potremmo definire come il lato attivo della partecipazione ad un rito religioso, che cioè implica sens-azioni, ovvero azioni sensibili che producono senso (significato) attraverso i sensi.

Adottare una prospettiva d'analisi sensibile a questo approccio porta inevitabilmente a ricordare che tra gli scopi principali della riforma conciliare vi fu proprio quello di promuovere e migliorare la partecipazione dei fedeli alla messa, da cui derivò la profonda revisione cui è stato sottoposto l'intero ordinamento rituale ad essa relativo. Tuttavia nelle liturgie cristiane l'interesse per il solo aspetto cognitivo (per la conoscenza) le strumentalizza, rendendole solo delle occasioni per trasmettere dottrina. L'interesse per il solo aspetto attivo (per l'azione), con scarsa attenzione alla conoscenza e all'emozione, favorisce quello che spesso viene chiamato ritualismo e rubricismo, ossia una noiosa sequenza di gesti, parole e immagini. Infine, l'interesse per il solo aspetto emotivo può far scendere l'intera celebrazione in un sentimentalismo fluttuante e inconsistente. Invece la riscoperta dei meccanismi socio-biologici che agiscono alla base delle dinamiche rituali e che evidenziano l'importanza del corpo, mostrano che nel rito religioso cattolico proprio questo sia stato l'elemento più a lungo sacrificato e che, nonostante la riforma abbia cercato di restituirgli maggiore dignità, esso rimane l'aspetto su cui gran parte delle riflessioni prodotte sugli effetti mancati della riforma sembrano oggi convergere. Concludiamo dicendo che in quest'ottica la partecipazione attiva è da intendersi come una partecipazione corporea e dotata di senso agita nel contesto rituale dal fedele "celebrante".

8. La figura del cattolico «*actuoso*»: un nuovo ideal-tipo di attore sociale per il panorama religioso contemporaneo?

Quella che propongo qui è una figura peculiare, quasi settoriale del religioso contemporaneo, poiché si tratta di un tipo particolare di fedele cattolico, nato ed emerso nell'arco degli ultimi cinquant'anni, a fronte dei profondi processi di cambiamento intervenuti a seguito del Concilio Vaticano II. Questa è una figura che raccoglie in sé sia l'eredità di elementi tipici del "praticante regolare", sia le spinte ad una partecipazione attiva cioè più forte, emozionale, coinvolgente e corporea che si trova a vivere soprattutto quella parte minoritaria di individui, spesso "convertiti" al cattolicesimo dall'interno, che vengono intercettati dalla dinamica della riaffiliazione, promossa dai nuovi movimenti di risveglio, i quali, attraverso la conversione,

segnano l'ingresso ad un regime forte di intensità religiosa³⁹. Non si tratta di una categoria totalmente altra rispetto a quella del più tradizionale praticante; con essa, infatti, condivide alcuni dei tratti più formali ed esteriori (come il fatto che in genere la pratica sia obbligatoria, regolata dall'istituzione, fissa, comunitaria, territorializzata e ripetuta – per seguire l'analisi messa a punto da Hervieu-Léger (2003,87) – ma al tempo stesso non può dirsi completamente sovrapponibile ad essa, poiché si discosta dai suoi aspetti più statici e passivi. Ne raccoglie in qualche modo il capitale simbolico, per rielaborarlo però in un'altra forma, da un'altra prospettiva.

Confrontando questa figura, la sua socialità e le sue caratteristiche, con quelle di alcune classificazioni già esistenti – come ad esempio la militanza religiosa di Garelli⁴⁰ e la metafora del convertito proposta da Hervieu-Léger⁴¹ – sembra emergere anche un certo carattere trasversale rispetto alle peculiarità di questi modelli. Infatti, nel cattolico *actuoso* sembrano convergere gli elementi più direttamente collegati alla pratica liturgica che per la militanza religiosa viene descritta come assai attiva, coinvolgente e di elevata frequenza; per il convertito costituisce una scelta e un impegno, un importante centro di attribuzione di senso per la propria esperienza ed esistenza, anche perché permette di incontrare la comunità e di condividere con essa le gioie e le fatiche di una conversione voluta.

Quella del «*cattolico actuoso*» è in definitiva solo l'etichetta di un'immagine che prendiamo a pretesto per raccontare di un ideal-tipo possibile di comportamento religioso, che potrebbe corrispondere ad una forma di socialità religiosa presente nel contesto attuale. Il cattolico è *actuoso* perché, rispetto ai modelli precedenti, viene recuperato l'aspetto corporeo. In esso ad essere attivo e attivato è il suo corpo, un corpo che agisce, sente e percepisce anche la dimensione sensibile ed estetica del rito di cui non si presenta solo come accessorio, ma suo elemento costitutivo (Bonaccorso 2001,173). Il risultato è una figura qualitativamente diversa,

³⁹ Applicata qui al mondo delle minoranze attive, ma non è da escludere che in alcuni casi possa riferirsi anche agli altri praticanti, seppur in misura minore.

⁴⁰ Franco Garelli (1996) a partire della già citata indagine statistica sulla religiosità in Italia del 1995 (Cesareo et al. 1995) ha individuato per il nostro paese due grandi scenari: un cattolicesimo di maggioranza e uno di minoranza, composto a sua volta da due diverse tipologia di soggetti: la militanza religiosa e i praticanti regolari. Per quanto riguarda il primo scenario, tipico di ampie quote di popolazione che interpretano il riferimento religioso in termini più soggettivi e discontinui, si tratta di un'adesione religiosa che riflette maggiormente l'individualismo del credere, che frequenta gli ambienti religiosi più per i riti di passaggio che non nelle condizioni ordinarie di vita ed è particolarmente propensa a scandire il riferimento religioso e l'appartenenza ecclesiale secondo i propri ritmi e significati. Accanto a questo però, Garelli individua anche una minoranza di popolazione, uno zoccolo duro di praticanti regolari (pari circa al 20%), all'interno del quale si segnala la presenza di un'area di militanza religiosa (10-12%), ovvero di soggetti religiosamente assai attivi e convinti, rappresentata per lo più da quanti appartengono a gruppi o movimenti ecclesiali di varia matrice e spiritualità, alla ricerca di esperienze costringenti che li portano sovente ad uscire dagli ambienti religiosi di base.

⁴¹ Hervieu-Léger (2003) cerca di svincolare la rappresentazione del panorama religioso contemporaneo dalla figura del praticante regolare, introducendo altri due modelli di socialità religiosa di riferimento: il pellegrino e il convertito. Tralasciando la figura del pellegrino poiché meno in attinenza al nostro tema in quanto pur cattolico praticante, non appartiene ai contesti comunitari organizzati come quelli invece frequentati dai soggetti dell'indagine che ho svolto.

come diverso è anche il modo di osservarla. Utilizzando infatti una lente sociologica graduata sulla sensibilità delle teorie interazionista, fenomenologica e del rituale, ciò che emerge sono gli aspetti legati all'esperienza, alle interazioni faccia a faccia o, come vedremo meglio dopo, corpo a corpo, il senso dell'azione così come viene percepito, vissuto e ricostruito dai partecipanti e l'importanza degli elementi che costituiscono il rituale.

A partire da queste considerazioni si può avanzare allora anche un'altra riflessione. Contrariamente a quanto sostiene lo slogan delle "piazze piene e chiese vuote" (usato da qualche commentatore per illustrare il paradosso della situazione del cattolicesimo italiano), secondo l'immagine offerta dalle precedenti rappresentazioni – anche grazie alla presenza di quelli che facendo parte delle categorie della minoranza attiva e del convertito, che abbiamo fatto confluire nel modello del cattolico actiuoso – le chiese in Italia sembrerebbero non essere poi così vuote. Ma se così fosse, cioè se grazie a questa minoranza di popolazione effettivamente le chiese, alcune chiese, riescono ancora a popolarsi, i riti che in esse si svolgono, che riti sono? Di quali pratiche religiose si sta parlando? L'indicatore della pratica regolare, usato come discriminante per la descrizione della situazione religiosa del nostro paese, che volti sta assumendo concretamente oggi? Sono gli stessi del passato o sono in atto dei cambiamenti? In realtà, oggi più che mai, anche questo campo risulta contrassegnato dal carattere differenziato che da sempre è tipico del cattolicesimo, al punto tale che, se non si può parlare senza timore di smentita di "chiese vuote", non sempre però si può dare per scontato di intendersi su cosa avvenga al loro interno e a quale tipo di modalità di stare nello spazio sacro ci si riferisca. Sarebbe infatti un errore immaginare la messa o la confessione, ad esempio, solo nell'unica modalità più nota e standardizzata.

Che riti sono, dunque, quelli che vengono praticati da questa minoranza della popolazione la quale per scelta, spesso all'interno di un percorso di conversione, aderisce a modelli che meglio di altri sembrano resistere all'usura del tempo e della secolarizzazione? Per rispondere a questa domanda l'analisi si è orientata verso due realtà, quelle dei due movimenti già menzionati, il CNC e il RnS, proprio perché, come ora vedremo, dal punto di vista liturgico-rituale meglio si prestano ad essere studiati per le loro particolarità, sia riguardo all'introduzione di elementi di originalità rispetto al modello tradizionale del rito, sia per la messa a punto di forme di ritualità parallele, che per gli aspetti che enfatizzano la partecipazione attiva dei loro aderenti.

Parte II

I DUE CASI DI STUDIO

Premessa: due origini, un'unica matrice

Dopo aver tracciato una cornice di riferimento abbastanza ampia entro cui collocare i fenomeni studiati, a questo punto si pone la necessità di cominciare a conoscere meglio e più da vicino le specifiche realtà dei due movimenti che abbiamo individuato sia dal punto di vista della forma che del contenuto. Per farlo, a differenza dei capitoli precedenti, questa volta utilizzeremo le diverse *auto rappresentazioni* che questi gruppi hanno prodotto su se stessi, sia attraverso la narrazione dei loro *miti fondativi* che la stesura dei *testi statutari* che ne disciplinano la forma giuridica, l'organizzazione, gli scopi, le basi teologiche e la struttura del loro metodo formativo. Quanto contenuto in questi testi prodotti dagli stessi insiders verrà poi via via integrato sia con le informazioni provenienti da opere scientifiche di riferimento, che con quelle raccolte dalle interviste e dall'osservazione diretta sul campo.

Come vedremo tra poco, si tratta di due casi dagli inizi temporalmente molto vicini tra loro, se si considera che si sono manifestati a soli tre anni di distanza l'uno dall'altro⁴², ma a partire da luoghi spazialmente e culturalmente molto distanti: l'Europa cattolica nel caso del CNC e l'America protestante in quello del RnS. Entrambe, dunque, non autoctone dell'Italia, queste forme di aggregazione laicale sono giunte nel nostro paese e poi state "naturalizzate" solo in un secondo momento, a seguito di specifici, articolati e, spesso sofferti⁴³, percorsi di legittimazione. Oltre a questo, CNC e RnS condividono (tra loro, ma anche con numerosi altri movimenti cattolici sorti a partire da quegli stessi anni) il fatto che, nelle rispettive autobiografie ufficiali, la principale strategia di auto riconoscimento-legittimazione messa in campo sia quella che potremmo definire di tipo "inclusivista", nella misura in cui entrambe – per giustificare le ragioni della loro comparsa nel panorama religioso contemporaneo – puntano chiaramente a sottolineare la discendenza conciliare come unica ed essenziale matrice del loro esistere dopo, ovviamente, quella primaria di natura divina. Per la storia di questi movimenti il Concilio Vaticano II gioca infatti un ruolo molto importante nel processo

⁴² Era il 1964 per il Cammino neocatecumenale e il 1967 per il Rinnovamento nello Spirito quando fecero la loro comparsa.

⁴³ Risulta una caratteristica abbastanza comune a tutti i movimenti del risveglio cattolico che le sofferenze patite per ottenere tale pieno riconoscimento vengano spesso riconvertite e utilizzate nella retorica dei loro discorsi come un forte segno a prova e testimonianza della loro elezione divina. E anche nei casi da noi studiati questa tendenza sembra trovare una sostanziale conferma, non solo nella biografia ufficiale diffusa dagli organi direttivi degli stessi movimenti, ma spesso anche nei racconti delle esperienze dei singoli aderenti è emerso con forza questo desiderio-tensione ad essere riconosciuti da parte delle autorità ecclesiastiche come realtà cattoliche a tutti gli effetti, sentendosi quindi a pieno titolo compresi all'interno dell'alveo ufficiale della chiesa di Roma.

di auto identificazione esplicita o implicita che le vede protagoniste: da un lato ne rappresenta infatti l'evento originario, una sorta di "big bang" da cui la galassia che le contiene ha avuto origine e, dall'altro, la migliore fonte a garanzia della loro ortodossia ed autenticità – da presentare anche di fronte alle critiche di varia natura che vengono mosse loro. Ma scendiamo ora più nel dettaglio della conoscenza di questi movimenti.

CAPITOLO 2

IL CAMMINO NEOCATECUMENALE

1. Genesi e sviluppo

La “leggenda” racconta che il Cammino neocatecumenale (CNC) nacque nel 1964 in una baraccopoli nella periferia di Madrid, ad opera di due laici: un pittore spagnolo, Francisco Arguello, noto con il nome d’arte di Kiko e Carmen Hernandez anche lei spagnola, laureata in chimica e formatasi all’Istituto Misioneras de Cristo Jesùs. Il primo, inizialmente ateo, a seguito di una crisi esistenziale avvenuta in età adulta, si è convertito alla fede cristiana e, attratto da una parola di Giovanni XXIII (“Cristo è presente tra i poveri”), lascia tutto per andare a vivere tra i baraccati di Palomeras Altas con l’ideale di Charles de Foucault di essere un povero tra i poveri e l’intento di convertire anche loro. La seconda, figlia di una ricca famiglia madrilenà, afferrata dal desiderio di essere missionaria, dopo essere entrata in contatto con la corrente del rinnovamento biblico-liturgico del Concilio Vaticano II, soprattutto attraverso la figura del liturgista Mons. P. Farnés, decide anch’essa di trasferirsi nelle baracche di Palomeras Altas, per cercare di costituire un gruppo con cui andare ad evangelizzare i minatori di Oruro, in Bolivia. Lì, fra i baraccati della periferia di Madrid, i due si conobbero e per tre anni, con la Bibbia e una chitarra in mano, annunciarono il Vangelo finché questo annuncio (o kerygma) si concretizzò nell’elaborazione di una sintesi catechetica fondata sul tripode connubio tra Parola di Dio, liturgia ed esperienza comunitaria, che finì per diventare la base dottrinale portante dell’itinerario di formazione del futuro Cammino neocatecumenale comincia a prendere forma. Presto questa nuova esperienza incontrò l’interesse e la curiosità dell’allora arcivescovo di Madrid Monsignor Casimiro Morcillo, che invitò gli iniziatori del Cammino a diffonderla anche nelle parrocchie che lo richiedessero. Così, dalle baracche, quest’esperienza di evangelizzazione cominciò a diffondersi nell’arcidiocesi di Madrid ed in altre diocesi della Spagna e da lì, a poco a poco, in tutto il mondo. Il 1968 è la data di approdo del Cammino in Italia, a Roma per la precisione, dove Kiko e Carmen giunsero, vi si stabilirono e, cominciando dalla parrocchia dei Martiri Canadesi, diedero inizio alle prime catechesi. Già alla fine del 1999 erano nate 15.350 comunità neocatecumenali (di cui 4.096 in Italia) sparse in 105 nazioni e 860 diocesi e oltre 200 erano le famiglie in missione presenti in ogni parte del mondo. Tra queste anche quella di Chiara, una delle prime famiglie neocatecumenali italiane ad essere inviate in Olanda. Chiara

ora è una giovane donna, ma racconta così di quegli anni trascorsi in missione in cui lei era poco più che adolescente:

Noi vivevamo in un quartiere di Amsterdam dove non c'era neanche la parrocchia, per dirti, c'era la moschea, ma la parrocchia no... Io e mio fratello più grande andavamo al liceo lì e pian piano abbiamo cominciato a conoscere i compagni, i genitori dei compagni e i vicini di casa... Li invitavamo a cena, dicendo dai che siamo italiani... Quante lasagne e quanti spaghetti all'italiana ha fatto mia mamma... la chiamavamo la missione della pastasciutta!" Poi dopo due anni abbiamo iniziato a fare le catechesi. Siamo nati come comunità che eravamo in cinque, pensa te! E adesso c'è una realtà notevole in Olanda, almeno dieci comunità per dirti, e due seminari" (Chiara F).

Oggi, dopo quasi cinquant'anni dalla sua nascita e una espansione pressoché planetaria – sebbene non ci si possa basare su statistiche ufficiali e nemmeno univoche circa i dati relativi alla sua reale diffusione nel mondo – il Cammino dichiara di essere presente in 107 paesi dei cinque continenti, con 20 mila comunità, in 5.700 parrocchie di 1.200 diocesi. Nell'insieme i suoi membri sono circa mezzo milione. Dislocati in tutto il mondo ha 70 seminari "Redemptis Mater" con più di 2000 seminaristi, 1500 presbiteri e 300 suore di clausura. In Italia, dove il CNC conta il maggior numero di comunità, ci sono circa 4.500 comunità diffuse in 200 diocesi, con circa 100 mila membri, anche se i numeri in realtà sembrano destinati ad aumentare ancora.

Tabella 1 Diffusione del CNC nel mondo

	1999	Oggi
Comunità	15.350	20.000
Nazioni	105	107
Diocesi	860	1.200 (5.700 parrocchie)
Seminari	-	70
Seminaristi	-	2.000
Totale Membri		Mezzo milione

Tabella 2 Diffusione del CNC in Italia

	1999	Oggi
Comunità	4.096	4.500 ca.
Diocesi		200
Totale membri		100.000

2. Né associazione, né movimento⁴⁴. Il Cammino è il Cammino!

Da un'intervista ad un religioso, testimone privilegiato:

“Attenzione perché loro non si definiscono mai come movimento o associazione e, anzi, mi hanno sempre ripreso quando magari mi scappa questo nome (...). Loro dicono: noi siamo il Cammino!”

Il breve stralcio di intervista sopra riportata ben rappresenta il tipo di reazione a cui solitamente ci si trova di fronte quando si parla con i neocatecumenali circa la natura – anche giuridica – della loro esperienza. A partire dallo stesso Kiko Argueillo, essi infatti non amano essere identificati né attraverso l'etichetta di movimento, né attraverso quella di associazione. Lo stesso statuto⁴⁵, all'articolo primo definisce il CNC come un “itinerario di formazione cattolica⁴⁶”, intendendo con ciò prendere dichiaratamente le distanze da qualsiasi forma organizzativa strutturata su modelli già noti e spostare piuttosto l'attenzione sull'idea di un *percorso* da compiere attraverso varie tappe e passaggi per giungere ad una piena e consapevole *(ri)scoperta del battesimo*, ispirata dal modello del catecumenato della *chiesa primitiva*. Il termine “neocatecumenale” deriva infatti da quello di “catecumenato” (ovvero cammino) che le prime comunità cristiane praticavano per aiutare gli uomini e le donne che volevano essere battezzati, a prepararsi a ricevere il sacramento dell'iniziazione. Come allora questo cammino prevedeva che gli aspiranti catecumeni venissero accompagnati al battesimo attraverso un serio e lungo percorso di crescita, così Kiko, volendo ripercorrere le tracce di quelle antiche tradizioni, ha elaborato un preciso *metodo* di catechesi, uno strumento articolato su *tappe* che segnano la crescita spirituale degli individui e della loro comunità e su *scrutini* intermedi che mettono alla prova la tenuta del candidato sia nei confronti degli impegni interiori che si è assunto, sia di quelli presi nei confronti della comunità di cui è entrato a far parte. Il Cammino neocatecumenale (o catecumenato post-battesimale) si rivolge sia ad adulti che si preparano a ricevere il battesimo per la prima volta che, soprattutto, a persone già battezzate le quali, nel corso della vita, si sono allontanate dalla chiesa e desiderano intraprendere un vero e proprio cammino post-battesimale di conversione e di educazione-formazione permanente alla fede adulta.

⁴⁴ A seguito di un articolato e lungo percorso per la legittimazione, il riconoscimento della piena personalità giuridica pubblica di questa realtà da parte dell'autorità ecclesiastica, è avvenuto il 28 ottobre 2004 con Decreto del Pontificio Consiglio per i Laici (Prot.N.1761/04 AIC-110 – Cfr. Statuto, art.1, comma 3).

⁴⁵ La cui stesura, iniziata nel 1997 su richiesta del Papa, ha visto una sua prima approvazione ad experimentum (valido cioè per 5 anni fino al 2007) il 29 giugno 2002 ed una successiva e definitiva approvazione della nuova forma corretta il 23 giugno 2008.

⁴⁶ Espressione tratta dalla lettera di papa Giovanni Paolo II, del 30 agosto 1990 e pubblicata in Acta Apostolicae Sedis 82 (1990) 1515.

La struttura organizzativa del CNC è articolata secondo una precisa scala gerarchica. Al vertice vi è l'équipe responsabile internazionale composta dagli iniziatori del Cammino Kiko Argueillo e Carmen Henandez, affiancati da un sacerdote Padre Mario Pezzi, ex-comboniano, incardinato nella diocesi di Roma che dal 1970 segue il Cammino di cui ne rappresenta la figura garante dell'ortodossia ed ecclesialità. Vi sono poi le équipes dei "catechisti itineranti"⁴⁷ (circa 700) che per conto dell'équipe internazionale sono responsabili del Cammino nelle diverse regioni e paesi del mondo. Tra i loro compiti principali vi sono quello di mantenere costante il legame con i responsabili internazionali del Cammino, contatti regolari con i vescovi delle diocesi in cui sono presenti e di curare lo sviluppo del Cammino nel territorio loro assegnato. Per questo sono anche preposte alla formazione delle nuove comunità. Vi sono poi le équipes dei catechisti responsabili delle comunità – in genere composte da una coppia e da alcuni corresponsabili scelti, tramite votazione segreta dagli stessi membri – con il compito di tenere le redini del gruppo, sia da un punto di vista organizzativo che di condotta. Ogni comunità, può arrivare fino ad un massimo di 50 membri tra i quali vengono scelti i lettori, i cantori, i didascalici, gli ostiari, i diaconi ecc...

3. Tappe e passaggi⁴⁸

Questo percorso formalmente ha inizio con l'annuncio della salvezza, cioè del *kerigma*, quando l'équipe di catechisti itineranti (in genere composta da un prete, una o due coppie di coniugi e un'altra persona) si presenta in una parrocchia proponendo al parroco la possibilità di tenere un ciclo di 14 incontri di catechesi iniziali, per la durata di due mesi, due sere alla settimana, allo scopo di ri-avvicinare il popolo dei fedeli alla fede cattolica. A questo punto, se il parroco acconsente, il Cammino è solito rendere manifesta la sua presenza al pubblico attraverso l'affissione in parrocchia – nei pressi della porta principale della chiesa – di un lungo manifesto rettangolare, identico in ogni parte del mondo, in cui è riprodotta la stessa raffigurazione della Madonna col bambino – diventata oramai l'immagine iconografica rappresentativa del movimento – e il medesimo invito a partecipare alle catechesi che recita: "Vieni alle catechesi, Gesù ti chiama". Accordato, dunque, il loro permesso, i parroci, a seconda della maggiore o minore apertura e predisposizione che nutrono nei confronti di questo tipo di esperienza, possono anche rendersi variamente disponibili a pubblicizzare

⁴⁷ I catechisti itineranti vengono scelti tramite sorteggio nell'ambito delle giornate di raduno interregionale o nazionale, fra le persone che hanno percorso tutte (o quasi) le tappe del "Cammino" e che si sono dichiarate disponibili ad essere mandate in qualsiasi parte del mondo per svolgere questo servizio, lasciando talvolta tutto (casa, lavoro, posizione, amicizie ecc...), senza ricevere compensi, ma confidando nella Provvidenza.

⁴⁸ Descrizione realizzata integrando le informazioni raccolte dall'osservazione sul campo con quelle ricavate dal Dizionario delle religioni Mondadori e dai documenti statutarî del movimento.

l'iniziativa con i mezzi a loro disposizione. Quello che segue è il commento di un parroco ospitante:

“Se tu guardi nella nostra bacheca c'è un foglio grande con tutti i gruppi presenti in parrocchia, tra cui anche loro. Quando iniziano le catechesi poi io lo metto sempre sul bollettino. Il Cammino però in sé non cerca una visibilità con i mezzi di comunicazione, non si affida a loro perché sa che sono molto blandi e preferisce agire nell'incontro con la persona, nel territorio, nella vita di ogni giorno. Non cerca le grandi espressioni pubblicitarie, ma lavora proprio nella quotidianità. Poi, siccome io vorrei che la gente non si limitasse alla messa della domenica, ma facesse un'esperienza più forte, allora lì provo a proporlo, poi chi accetta, accetta” (Don G.).

Va sottolineato però il fatto che Don G. rappresenta il caso di un parroco particolarmente vicino e aperto nei confronti del movimento, per cui il suo atteggiamento non manifesta particolari riserve nel rendere note le attività del Cammino tramite l'affissione di un messaggio in bacheca, la pubblicazione dei giorni e degli orari degli incontri sul bollettino parrocchiale, fino ad arrivare, talvolta, a darne l'avviso durante la messa, evidenziando l'importanza di un per-corso di crescita e di approfondimento più specifico della fede come quello proposto dal Cammino. Non è però sempre così. Vi sono infatti altri casi in cui, sia da parte del clero alto che basso, si sviluppano di fatto, cioè al di là delle dichiarazioni retoriche, atteggiamenti di diffidenza che creano qualche ostacolo alla presa dei movimenti nel territorio e, in particolare, delle comunità del Cammino. Quella che segue è la risposta, rappresentativa di questo tipo di atteggiamento, che mi è stata data dal parroco di una parrocchia in cui se la presenza del RnS è stata accettata di buon grado, non altrettanto lo sarebbe quella del CNC. Alla mia domanda “se un domani dovesse chiederle ospitalità anche il Cammino neocatecumenale lei cosa risponderrebbe” questo parroco ha infatti spiegato:

“Ci penserei, perché ci sono state difficoltà di accettazione da parte della Chiesa e da parte della comunità sia per quanto riguarda il RnS, con tutte quante le spaccature che ci sono state all'interno, con tutti gli esami che anche hanno dovuto subire da parte della gerarchia, sia per quanto riguarda il CNC di Kiko. Anche il Cammino ha avuto queste traversie qua per cui è stato per tanto tempo sub iudice, è stato un sorvegliato speciale. Ma io direi che c'è una diversità enorme: da una parte si canta, si libera, dall'altra parte, adesso non vorrei essere cattivo, ma dall'altra parte s'imbraga, si inquadra, si arriva a introdurre la verità, sì per carità, ma la verità che tante volte spacca, che tante volte rompe e separa... questo a livello di metodo e anche di contenuto. Cioè un movimento non deve mai tirar via dalla parrocchia, non deve mai fondare una chiesa parallela, altrimenti ci si divide, cioè non può essere che al sabato santo chi appartiene ad un movimento abbia una liturgia per conto proprio, per quanto bella sia. Ma la liturgia che dà verità al nostro cercare Dio non è fatta di essere i più bravi della classe, ma è il metterci insieme con tutta la classe, vale a dire con tutta la parrocchia. Credo che non ci salverà l'intelligenza, ma ci salverà la confidenza, vale a dire la carità in Dio e la carità con gli

altri. Tutte le volte che per intelligenza noi strappiamo non si combina un tubo! Perché si esibisce la proprio bravura, gli altri possono anche applaudirti, puoi trovare anche tutta una compagnia che ti va bene, che ti applaude, però la vita è fatta di metterci insieme... (Don Piero).

Dunque un po' per invito del parroco, un po' caso, un po' per crisi, o per curiosità, così come per il bisogno personale di approfondire la propria fede, persone lontane dalla chiesa o dall'appartenenza tiepida ad essa, di diversa età ed estrazione sociale, arrivano a rispondere positivamente all'invito fatto dal Cammino a partecipare ai loro incontri iniziali. Comincia così quella che gli stessi neocatecumenali definiscono come la loro *conversione*: un processo lungo, lento e che mai si realizza in atto unico, di cui l'ascolto delle catechesi rappresenta solo il primo, ma obbligato passaggio.

Le catechesi si svolgono come delle lezioni frontali che hanno lo scopo di portare ai futuri membri di una possibile nuova comunità il primo fondamentale annuncio della Resurrezione di Gesù⁴⁹ che, seguendo sempre uno stesso schema, viene articolato in tre parti (Art.9): la prima è l'annuncio del kerigma che chiama a conversione la buona notizia della morte e della risurrezione di Gesù Cristo che invita a riconoscersi peccatori, ad accogliere il perdono e l'amore gratuito di Dio e a mettersi in cammino verso la propria trasformazione in Cristo, per la potenza dello Spirito. La conversione è sigillata dalla celebrazione della Penitenza, secondo il rito della riconciliazione di più penitenti, che sosterrà il cammino di conversione dei singoli e della comunità. La seconda è quella del kerigma preparato da Dio attraverso la storia della salvezza (Abramo, Esodo, ecc.): si danno le chiavi ermeneutiche necessarie per l'ascolto e la comprensione della Sacra Scrittura per vedere in Gesù Cristo il compimento delle Scritture e mettere i fatti della propria storia sotto la luce della Parola. Quest'iniziazione alla Scrittura viene sigillata in una celebrazione della Parola, in cui i partecipanti ricevono in mano il libro della Bibbia.

“Ogni tappa del cammino viene conclusa con un rito che magari è la consegna della Bibbia o la consegna dei Salmi e dopo si insegna come recitarli...” (Padre M.)”.

A questo momento segue poi quello della prima “convivenza” di tre giorni – una variante del più noto “ritiro spirituale” che si svolge nella terza ed ultima parte di questa tappa, chiamata del kerigma nei sacramenti – durante la quale, tra pause conviviali e tempi di catechesi, si approfondiscono vari temi tra cui la Pasqua ebraica, la Pasqua cristiana, l'eucarestia nella vita

⁴⁹ Durante questo periodo viene seguito sempre uno stesso schema per spiegare loro il significato del Cammino neocatecumenale, qual è il senso della vita, chi è Cristo, che cos'è il cristianesimo, quali sono i principali momenti della storia della salvezza, eccetera

della chiesa ed altre tematiche, il tutto in preparazione della partecipazione alla prima solenne liturgia eucaristica allestita e vissuta secondo le modalità tipiche del Cammino. A questo momento culminante segue l'ultimo giorno di convivenza. Durante il quale vi è la presentazione del CNC come un cammino di rinascita e di riscoperta del battesimo (Atr.10). A questo punto segue la domanda posta dai catechisti a ciascun partecipante circa la sua intenzione o meno di entrare a far parte della *nuova comunità* che si sta costituendo, con la successiva elezione di coloro che vengono deputati ad essere i responsabili e corresponsabili del gruppo.

Così inizia la seconda vera e propria tappa del Cammino, il *precatecumenato* post-battesimale che viene vissuto come un tempo di kenosis, vale a dire di scoperta dell'umiltà, di abbandono delle idolatrie e delle certezze quotidiane. Nella sostanza questa tappa si suddivide in tre parti: il primo passaggio (o primo scrutinio), lo Shemà e il secondo passaggio (o secondo scrutinio).

Durante il primo che dura due anni la neonata comunità comincia a muovere da sola i suoi primi passi; i catechisti che li hanno iniziati al Cammino ora illustrano al Presbitero, che presiede la comunità, e all'équipe dei responsabili come si fa la preparazione della celebrazione della Parola e dell'Eucaristia (cfr. art. 11 § 3 e art. 13 § 4) e come si svolgono le convivenze mensili, indicando i temi biblici di formazione per la celebrazione della Parola e li seguiranno solo da lontano, salvo ricomparire in qualche occasione particolare. In certi casi, però, come in quello da me osservato, visto il numero esiguo di partecipanti, all'inizio e per un certo periodo di tempo, il gruppo è stato affiancato da due coppie anziane del Cammino, con la funzione di guidare e sostenere la comunità, soprattutto i neo-responsabili del gruppo, per quel che concerneva la *preparazione settimanale delle liturgie*. In questa fase infatti a rotazione i fratelli, in piccoli gruppi di tre o quattro persone, si riuniscono a casa di uno o dell'altro per dedicarsi alla scelta dei canti e delle letture da proporre, al loro studio e alla loro comprensione «esistenziale» in modo tale da poter poi animare nella ribalta della celebrazione collettiva – per usare la metafora goffmaniana – il rito a cui partecipa l'intera comunità, alternandosi con ritmo ed ordine alla lettura dei brani, alle relative monizioni, così come pure nell'esecuzione dei canti. Due sere a settimana il gruppo al completo si riunisce per le celebrazioni ufficiali o, per meglio dire, solenni – di cui questi incontri informali costituiscono la necessaria preparazione – che sono la celebrazione della Parola di Dio (la liturgia della Parola) e la celebrazione dell'Eucarestia (la liturgia eucaristica). Inoltre, con una cadenza di solito mensile, vi è la liturgia penitenziale, anche questa svolta secondo la forma tipica e comunitaria che il sacramento della confessione ha assunto negli usi del Cammino. Infine, una domenica al mese, è prevista una “convivenza” nella quale la comunità riunita in

luoghi come santuari o conventi, prega e in cui ognuno è invitato ad esprimersi liberamente su come la Parola di Dio abbia influito sulla sua vita e sul proprio rapporto personale con gli altri fratelli. Dietro a questo intenso e articolato programma di attività vi è l'intento di rafforzare i membri della comunità nelle loro relazioni fraterne e nel loro cammino di fede attraverso lo studio di temi semplici che percorrono tutta la Scrittura (come: acqua, roccia, agnello, ecc) rivolti alla comprensione del linguaggio biblico e al «modo di pensare di Dio», a riconoscersi peccatori perdonati, ma sempre bisognosi di conversione a causa delle persistenti fragilità umane. Questo impegno permette loro di sperimentare la potenza di Cristo e di scoprire il primato di Dio nella loro vita a cui segue di conseguenza l'esortazione a spogliarsi a poco a poco degli idoli come il denaro, la carriera e gli affetti troppo umani che in qualche modo si pongono di ostacolo al loro percorso di conversione. Passati circa due anni i catechisti che hanno vigilato sulla comunità la preparano, in un ritiro di tre giorni, al *primo scrutinio di passaggio al catecumenato*; un vero e proprio rito di passaggio – per dirla con Van Gennepe – in cui le persone sono invitate a riflettere sul contenuto del dialogo della prima parte del rito del Battesimo per prepararsi a rispondere Amen e a scrivere il proprio nome sul Libro della Vita, cioè la Bibbia della comunità.

La seconda parte di questa tappa è lo Shemà che si fa un anno dopo il Primo Passaggio e rappresenta una sorta di cerniera simbolica di collegamento tra questo e il Secondo Passaggio di analoga durata. Durante questo periodo viene dato loro tempo per provare a se stessi la sincerità della loro intenzione di seguire la Parola di Dio. Al termine i catechisti tornano a preparare il *secondo scrutinio di definitivo passaggio al catecumenato* nel quale si esortano i partecipanti a rinunciare alle suggestioni del demonio e a dare un segno concreto della loro conversione interiore staccandosi da qualcosa di prezioso per loro che andrà offerto a favore dei poveri.

Così si accede alla terza tappa di circa tre anni: il *Catecumenato*, un tempo di combattimento spirituale per acquistare la semplicità interiore dell'uomo nuovo che ama Dio come unico Signore, con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutte le forze e il prossimo come se stesso. Sostenuti dalla Parola di Dio, dall'Eucaristia e dalla comunità, i neocatecumeni si addestrano nella lotta contro le tentazioni del demonio: la ricerca di sicurezze, lo scandalo della Croce e la seduzione degli idoli del mondo (art.20). Questo periodo è scandito a sua volta da quattro momenti principali che sono: l'*Iniziazione alla Preghiera*, durante il quale i neocatecumeni sono iniziati alla preghiera liturgica e personale anche notturna e culmina con la consegna del Libro dei Salmi per la recita quotidiana delle Lodi e del Vespro; la *Traditio Symboli* e la *Redditio Symboli* (seconda e terza parte) durante i quali ai neocatecumenali viene ri-

consegnato il Credo della Chiesa, accompagnato da una riflessione organica su ogni suo singolo articolo, sono aiutati a (ri)scoprire il significato del Battesimo e gli obblighi che ne derivano, così come ad assumersi la responsabilità di rendere testimonianza della loro fede in famiglia, con la trasmissione della fede ai loro figli, nell'ambiente di lavoro e nella parrocchia attraverso l'annuncio del Vangelo in giro per le strade. Con la Redditiò, l'unico passaggio pubblico che avviene in chiesa aperto a tutti, ognuno testimonia ciò che il Signore ha fatto nella sua vita, confessa la propria fede e proclama il Credo. L'ultima parte della terza tappa è chiamata del *Padre Nostro*, in cui vengono fatti l'affidamento a Maria e l'atto di fedeltà al papa. A tal fine è previsto che i neocatecumenali facciano un pellegrinaggio in un santuario mariano, per ricevere il Rosario su cui reciteranno per tutta la vita e a Roma, per professare la loro fede sulla tomba di Pietro come atto di adesione al Papa. In questa parte del percorso l'educazione alla preghiera liturgica e contemplativa culmina con le catechesi sul Padre Nostro che viene simbolicamente "ri-consegnato" ai membri della comunità durante una celebrazione comunitaria.

La quarta ed ultima tappa è quella della *elezione* che dura circa due anni. Viene prefigurato come un tempo di illuminazione durante in quale imparano a camminare nella Lode, cioè a discernere e compiere la volontà di Dio nella storia per fare della propria vita una liturgia di santità (Art.21). Dopo aver mostrato con le opere che in essi si sta realizzando l'uomo nuovo vi è il rito del Rinnovo solenne delle promesse battesimali durante la celebrazione della notte di Pasqua in cui i neocatecumeni indossano le vesti bianche in ricordo del loro battesimo. Questo rito ha lo scopo di indurre il neocatecumeno a prendere una sempre più chiara coscienza della sua completa dipendenza da Cristo, della gratuità dei suoi doni e della necessità di farli fruttificare a beneficio di tutta la comunità ecclesiale.

Infine, come segno delle avvenute nozze con il Signore il percorso si conclude con un rituale *pellegrinaggio in Terra Santa*, per visitare e ripercorre i luoghi di Abramo, Mosè e Gesù.

La durata prevista per compiere tutte le tappe del Cammino si protrae dagli otto ai dieci anni, ma può essere anche maggiore in base all'andamento personale del soggetto, da cui dipende l'esito degli scrutini effettuati dal gruppo di catechisti che decidono del passaggio di ognuno da una tappa all'altra. Terminato il percorso i membri della comunità non escono dal Cammino, ma anzi sono pronti dall'interno della propria comunità a testimoniare al mondo intero ciò che grazie ad esso hanno appreso.

Ricordiamo che lo studio sul campo è stato svolto, nella fattispecie, all'interno di una nuova comunità a cui mi sono avvicinata proprio in concomitanza del suo nascere e per tanto i

tempi, i luoghi e i modi dell'osservazione sono stati anche i tempi, i luoghi e le modalità del suo costituirsi, dall'annuncio (*kerigma*) delle prime catechesi fino all'ingresso nella fase di precatecumenato e un poco oltre, per un periodo di tempo complessivo di circa sei-sette mesi. Diverso invece è il discorso relativo ai soggetti che ho intervistato: la loro collocazione ed esperienza rispetto alle differenti tappe del Cammino è infatti più varia e spazia dal periodo di precatecumenato, a quello del catecumenato vero e proprio, fino ad aver intercettato anche alcuni soggetti che questo percorso lo avevano già concluso.

Tab.3 Schema riassuntivo delle principali tappe e passaggi del CNC

Tappe e Passaggi											
Catechesi iniziale Durata: due mesi	1° Parte: Annuncio del Kerigma che chiama a conversione Prima liturgia della Parola e consegna della Bibbia. Convivenza di tre giorni Prima celebrazione eucaristica. Vuoi entrare a far parte del Cammino? Elezione dei responsabili del gruppo.										
Prima Tappa: il Precatecumenato Durata: due anni	Rafforzamento dei membri della comunità nelle loro relazioni fraterne e nel loro cammino di fede attraverso le celebrazioni Liturgie eucaristiche del sabato Liturgie della Parola il mercoledì Liturgia penitenziale (mensile) Preparazione a turno delle liturgie Convivenze di una domenica al mese Comprensione del linguaggio biblico e del modo di pensare di Dio Conclusione: ritiro di tre giorni e primo scrutinio di passaggio al catecumenato.										
Seconda tappa: il catecumenato	<table border="0"> <tr> <td><u>Prima fase:</u> un anno</td> <td><u>Seconda fase</u> di circa tre anni</td> </tr> <tr> <td>Perseveranza nel confronto con la Parola di Dio, nell'Eucarestia e nella comunione fraterna.</td> <td>Primo anno: Iniziazione alla preghiera individuale con la consegna del Libro dei Salmi per la recita quotidiana delle Lodi e del Vespro.</td> </tr> <tr> <td>Sperimentare la potenza di Cristo e il primato di Dio nella loro vita</td> <td>Secondo anno: traditio e redditio Symboli accompagnate da una riflessione organica sui singoli articoli del Credo.</td> </tr> <tr> <td>Esortazione a spogliarsi degli idoli (denaro, carriera e affetti troppo umani che si pongono di ostacolo al loro percorsi di conversione).</td> <td>Riscoperta del significato del Battesimo e degli obblighi che ne derivano così come della</td> </tr> <tr> <td>Conclusione: secondo scrutinio</td> <td></td> </tr> </table>	<u>Prima fase:</u> un anno	<u>Seconda fase</u> di circa tre anni	Perseveranza nel confronto con la Parola di Dio, nell'Eucarestia e nella comunione fraterna.	Primo anno: Iniziazione alla preghiera individuale con la consegna del Libro dei Salmi per la recita quotidiana delle Lodi e del Vespro.	Sperimentare la potenza di Cristo e il primato di Dio nella loro vita	Secondo anno: traditio e redditio Symboli accompagnate da una riflessione organica sui singoli articoli del Credo.	Esortazione a spogliarsi degli idoli (denaro, carriera e affetti troppo umani che si pongono di ostacolo al loro percorsi di conversione).	Riscoperta del significato del Battesimo e degli obblighi che ne derivano così come della	Conclusione: secondo scrutinio	
<u>Prima fase:</u> un anno	<u>Seconda fase</u> di circa tre anni										
Perseveranza nel confronto con la Parola di Dio, nell'Eucarestia e nella comunione fraterna.	Primo anno: Iniziazione alla preghiera individuale con la consegna del Libro dei Salmi per la recita quotidiana delle Lodi e del Vespro.										
Sperimentare la potenza di Cristo e il primato di Dio nella loro vita	Secondo anno: traditio e redditio Symboli accompagnate da una riflessione organica sui singoli articoli del Credo.										
Esortazione a spogliarsi degli idoli (denaro, carriera e affetti troppo umani che si pongono di ostacolo al loro percorsi di conversione).	Riscoperta del significato del Battesimo e degli obblighi che ne derivano così come della										
Conclusione: secondo scrutinio											

	di definitivo passaggio al catecumenato con cui si chiede di rinunciare alle suggestioni del demonio e a dare un segno concreto della loro conversione, staccandosi da qualcosa di prezioso per loro che andrà in offerta ai poveri.	responsabilità di rendere testimonianza della loro fede in famiglia, nell'ambiente di lavoro e in parrocchia attraverso l'annuncio del Vangelo per le strade. Terzo anno: affidamento a Maria Atto di fedeltà al Papa Più intensa iniziazione comunitaria alla preghiera . Approfondita conoscenza del Padre Nostro e sua "consegna" alla comunità.
Terza tappa: dell'elezione	Celebrazione liturgica in cui ognuno scrive il proprio nome nel "Libro della Vita".	
Durata: due anni	Rinnovamento delle promesse battesimali	
Conclusione	Pellegrinaggio in Terra Santa	

4. Quale liturgia?

Se da un lato è vero che la già citata costituzione conciliare relativa alla liturgia (SC), ha mostrato una disponibilità ed una libertà sino ad allora impensabili (soprattutto se rapportate alla logica conservatrice e tradizionalista in vigore dal precedente Concilio di Trento), nel concedere di adattare le parti modificabili della forma liturgica alle indoli dei molti popoli e luoghi del mondo, dando grande prova di allentamento e apertura dei confini del campo liturgico e permettendo di liberare importanti energie creative (Pace 1987) fino ad allora rimaste inesprese; dall'altro è vero anche che la ricezione della riforma da parte del Cammino neocatecumenale ha prodotto non pochi problemi per gli specialisti nella gestione delle cose sacre del sistema di credenze cattolico.

Come abbiamo già spiegato, nel Cammino la possibilità di vivere la vita cristiana recuperando il modello ecclesiale delle prime comunità si pone come il principio ispiratore e, potremmo anche dire, "performatore" per eccellenza di tutta la proposta religiosa di cui esso è portatore. Un principio che, con Finke e Stark (2001), potremmo definire di "recupero selettivo della tradizione". Per i neocatecumenali questo principio si è di fatto tradotto tanto nell'organizzazione di un tipo di vita comunitaria ascetica strutturata in piccoli gruppi, quanto nella creazione di un preciso *schema celebrativo* della liturgia eucaristica, basato sulle

indicazioni tratte da un antico testo del II secolo d.c. risalente a San Giustino martire. Dunque, a partire da quanto sostenuto in questo documento, il Cammino ha agito anche intervenendo direttamente sulla forma rituale più importante per la vita della chiesa cattolica, che è la liturgia eucaristica. Forse più di qualunque altro movimento, i neocatecumenali hanno cercato di forzare i sigilli che le gerarchie ecclesiastiche hanno posto a guardia della tradizione relativa alla ritualità sacra del sistema religioso cattolico, finendo per modificarne alcuni degli aspetti simbolicamente più cruciali.

Rispetto al modello del rito romano, da un lato, inizialmente sono state eliminate alcune parti ritenute superflue e di eccessivo appesantimento⁵⁰, mentre, dall'altro – per contro – si è proceduto all'introduzione di alcuni elementi non espressamente contemplati dallo schema del rito classico, ma reputati dai fondatori del movimento comunque importanti in quanto rispondenti all'esigenza di vivere una celebrazione eucaristica più piena, attiva e consapevole, secondo uno spirito ed uno stile maggiormente in sintonia con l'esperienza cristiana delle origini – almeno secondo quanto è possibile ricostruire dalle testimonianze giunte sino ai nostri giorni. Per tanto, ad esempio, nelle comunità neocatecumenali, la messa si celebra sempre il sabato, dopo i primi Vespri della sera e non la domenica; in genere, quando su discrezionalità del parroco, non viene loro concesso di poter usufruire dello spazio sacro interno alla chiesa, i neocatecumenali si riuniscono per svolgere le loro liturgie in luoghi diversi, ma sempre adiacenti all'edificio principale, come le stanze del patronato; ogni comunità, in base alla tappa del Cammino a cui è arrivata, generalmente si riunisce per celebrare la messa tra sé, cioè tra membri della stessa comunità, ma separatamente dagli altri gruppi neocatecumenali presenti nella medesima parrocchia e da questa nel suo insieme; l'altare rettangolare viene trasformato e/o sostituito con una mensa quadrata posta al centro della sala e addobbata con candide tovaglie ricamate, colorati fiori freschi, disposti accuratamente in piccoli mazzetti lungo tutto il suo perimetro e bianche candele accese di solito supportate da un candelabro a nove braccia simile alla channukkià ebraica; le sedie, che in genere sono preparate per essere dello stesso numero dei partecipanti, vengono disposte di fronte all'altare lungo un semicerchio, quasi a cingere la mensa eucaristica, di fronte alla quale tutti i invitati si trovano per tanto seduti in prima, o al massimo, nel caso di comunità particolarmente numerose, in seconda, fila; ogni lettura è preceduta da una monizione, cioè da una breve introduzione al contenuto di quanto si sta per ascoltare, preparata e proclamata da alcuni membri del gruppo; dopo la lettura dei testi biblici e prima dell'omelia del sacerdote, ciascun partecipante può liberamente esprimere all'assemblea un proprio commento (detto

⁵⁰ Reintrodotte poi su esplicita richiesta da parte degli organi della chiesa competenti come l'orate fratris ecc...

risonanza), raccontando qualcosa di sé, della propria esperienza e soprattutto qualcosa sul significato che la Parola appena ascoltata ha per lui (o lei) e la sua vita; la comunione avviene sotto le due specie del pane e del vino attraverso la condivisione di focacce di pane azzimo fatto in casa, che viene spezzato e distribuito a ciascun commensale e di vino che tutti possono bere attingendo dalla medesima coppa, utilizzata in sostituzione del classico calice ad uso generalmente esclusivo del solo celebrante.

Tutto ciò e quanto altro vedremo più approfonditamente nel corso dell'analisi, ovviamente, non ha mancato di suscitare da parte degli osservatori esterni dove interesse e dove perplessità. Di tutto il programma formativo proposto da questo movimento, il disciplinamento della materia liturgica è stato infatti quello che ha fatto più problema per le gerarchie cattoliche, come non ha mancato di sottolineare anche l'ex vicario generale per l'apostolato dei laici della diocesi di Padova:

“Sono stati richiamati due anni fa dalla Congregazione per il culto divino, a nome del Papa Benedetto XVI, perché alcune forme che loro hanno e che sono anche belle, che sono anche come dire... di un certo effetto... li differenziano eccessivamente da quella che è la liturgia normale, creando quindi una modalità diversa di liturgia” (Mons. Mocellin).

Il principale, seppur simbolico, terreno di scontro in cui si sono formalmente manifestate queste tensioni, è stato lo *statuto* del Cammino (come dimostrano anche i carteggi intercorsi tra la santa sede e lo stesso Kiko Argueillo), con particolare riguardo alla definizione, avvenuta in più riprese, dei contenuti dell'*art. 13*, proprio quello preposto al regolamento dei *tempi*, dei *luoghi* e dei *modi* della celebrazione della messa. Fra tutti, infatti, questo è l'articolo che, al termine del periodo di tempo intercorso tra l'approvazione *ad experimentum* del primo statuto nel 2002 e l'approvazione definitiva del secondo statuto nel 2008⁵¹, risulta aver subito le variazioni più importanti. Alla base dei vari richiami che la Congregazione per il culto divino (l'organo ufficiale della chiesa che presiede e vigila sul corretto svolgimento della liturgia cattolica) ha rivolto al fondatore del Cammino, vi è sostanzialmente l'invito a rispettare in modo più preciso le regole che valgono per tutte le celebrazioni eucaristiche.

In particolare, è stato espressamente richiesto che le messe neocatecumenali costituiscano parte della pastorale liturgica domenicale della parrocchia e che siano aperte anche agli altri fedeli. La loro presenza – e quella delle loro comunità – deve pertanto essere trasparente e quindi inserita all'interno della gestione della vita parrocchiale come, d'altro canto, le comunità del Cammino sono invitate a partecipare alla messa domenicale almeno una volta al

⁵¹ Riveduto e corretto sulla base delle indicazioni sollecitate dalla Congregazione per il culto divino.

me. Inoltre, pur potendo continuare a ricevere la Comunione sotto le due specie del pane e del vino, rimanendo ciascuno al proprio posto, a differenza di prima, che potevano riceverle entrambe restando seduti, ora le nuove disposizioni impongono loro di alzarsi in piedi, almeno per quel che riguarda l'assunzione del pane. Le monizioni, con cui nel Cammino alcuni membri della comunità sono soliti introdurre l'assemblea alle letture, devono essere brevi e pertinenti e l'omelia, riservata al sacerdote o al diacono, non può essere sostituita dalle risonanze dell'assemblea. Per quanto riguarda il segno della pace è stato loro accordato di continuare ad usufruire dell'indulto già concesso che prevede di poterselo scambiare dopo la preghiera dei fedeli invece che prima della Comunione⁵². Ma, altresì, è necessario aggiungere che anche questo segno i neocatecumenali sono soliti viverlo in modo del tutto particolare, seguendo il tipico spirito di autentica comunanza evangelica che li anima: quello che si scambia infatti nelle messe celebrate dalle piccole comunità del Cammino, non è una distaccata e fredda stretta di mano con il proprio vicino di posto (come avviene invece nella maggior parte delle messe), ma un vero e proprio bacio e abbraccio di pace, scambiato fra tutti i partecipanti alla cerimonia, presbitero compreso.

Ma perché tutta questa attenzione per la disciplina degli aspetti rituali che il Cammino ha introdotto nella propria prassi liturgica? Secondo alcuni la risposta andrebbe cercata nella specifica funzione che i rituali liturgici svolgono come mezzo generalizzato di comunicazione simbolica, cioè come schema formale capace di ribadire la selezione del senso operata su ciò in cui si crede e di tenere fuori ogni possibile comportamento visto come deviante, ingannevole, irriverente, in una parola, un'eccedenza di senso non trattabile dal sistema stesso. (Pace 2008, 99). I cambiamenti introdotti dalla riforma hanno prodotto un grado di dilatazione del senso attribuito e attribuibile alla prassi liturgica tale da essere percepito come un'eccedenza di senso da parte del sistema istituzionale della chiesa.

⁵² Va fatto notare però che questa collocazione è già in uso nel rito ambrosiano dell'arcidiocesi di Milano e che, stando a quanto ha fatto presagire lo stesso Benedetto XVI nell'esortazione postsinodale sull'Eucarestia "Sacramentum Caritas", si tratta di una variante che in un prossimo futuro potrebbe entrare in uso anche nel rito romano.

CAPITOLO 3

IL RINNOVAMENTO NELLO SPIRITO SANTO IN ITALIA

1. Origini e denominazione

Passiamo ora al secondo dei due casi oggetto di studio, il *Rinnovamento nello Spirito Santo*. Rinnovamento nello Spirito Santo (RnS) è la dicitura specifica che una parte della corrente del *Rinnovamento Carismatico Cattolico* (*Catholic Charismatic Renewal - CCR*) – movimento di risveglio spirituale esploso all'interno chiesa cattolica americana a ridosso del Concilio Vaticano II – ha assunto qui in Italia, dopo esservi giunto agli inizi degli anni Settanta. Rinnovamento Carismatico Cattolico e Rinnovamento nello Spirito non sono dunque due diverse realtà, ma piuttosto il secondo è da considerarsi come una forma specifica di attuazione che il primo ha trovato radicandosi nel nostro paese, al quale è stata così conferita “un'identità originale di cammino unitario su base nazionale”⁵³.

Anche il Rinnovamento Carismatico Cattolico si configura però, a sua volta, come parte di una *corrente di risveglio religioso* ancora più ampia che, rifacendosi all'esperienza della prima Pentecoste ricevuta dagli apostoli nel cenacolo (*At.* 2,1-13), ha attraversato in maniera trasversale tutte e tre le grandi tradizioni religiose del mondo cristiano (protestante, cattolica ed ortodossa), fino ad arrivare a coinvolgere complessivamente – secondo le stime più recenti – circa 450 milioni di persone. All'inizio (Favale, 1982), anche in ambito cattolico, per indicare i frutti che tale risveglio aveva suscitato in seno alla chiesa, si era diffusa la tendenza a servirsi di denominazioni quali pentecostalismo, neopentecostalismo o movimento pentecostale. In seguito però, temendo che con questa terminologia, coniata in origine dai protestanti, si potessero sollevare troppi dubbi e ambiguità per lo stesso campo cattolico, visti i differenti principi dottrinali sottesi alle due diverse confessioni religiose, si optò per sostituire quelle espressioni – ormai indissolubilmente associate alla tradizione protestante – con quella unica e più caratterizzante di “Rinnovamento Carismatico Cattolico” divenuta, al fine, la denominazione più frequente e riconosciuta anche a livello internazionale.

Il Italia la corrente del CCR giunge, in primo luogo, a Roma tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta portata, secondo alcuni, da un sacerdote canadese, padre Valeriano Gaudet, che insieme alla figlia dell'allora ambasciatore del Canada, Jaqueline e suo marito,

⁵³ Dalla lettera di accompagnamento ai decreti di approvazione dello statuto del mons. Betori, Roma 23 aprile 2002.

l'italiano Alfredo Ancillotti, svolsero un ruolo cruciale nel trasmetterne e promuoverne la diffusione in suolo italiano; per altri invece ciò avvenne soprattutto grazie all'opera del cardinale di Milano, Carlo Maria Martini che, di ritorno da un viaggio negli Stati Uniti (dove entrò in contatto diretto con il movimento e ricevette anche la "preghiera di effusione"), si prodigò per diffonderne e accreditarne l'esistenza anche in Italia, a partire da alcuni ambienti della pontificia Università Gregoriana di Roma dove si trovavano anche altri insegnanti che, a seguito di viaggi negli Stati Uniti, erano venuti a conoscenza di questo nuovo tipo di esperienza religiosa. Di fatto, fu proprio all'interno di quell'Università che nacque il primo gruppo carismatico di preghiera in Italia, il "Lumen Christi": di carattere internazionale ed ecumenico, era formato prevalentemente da studenti e da altri laici e la lingua parlata era l'inglese. Col tempo sorsero anche altri gruppi di lingua francese, spagnola e poi anche italiana. Tra questi il gruppo "Maria" (in origine noto con il nome di "Emmanuele", ma poi sostituito con quello di "Maria" per sottolineare in maniera inequivocabile la piena e totale inclinazione cattolica dei suoi aderenti), guidato dai coniugi Ancilotti, fu il primo e per questo definito anche "gruppo madre", poiché da esso nasceranno i vari gruppi che negli anni successivi andranno a stabilirsi nelle principali città d'Italia (Roldan 2009,80-81). Nel 1976 al suo interno però si verificò anche un forte contrasto, dovuto prevalentemente a motivi di leadership (Roldan 2009,88) che porterà una parte del gruppo a dividersi e a dar vita al movimento del RnS. I responsabili del gruppo madre si trovarono schierati su due opposte posizioni: da un lato, la fazione dei coniugi Ancilotti che propongono di mantenere la figura dei fondatori come autorità gerarchica per non perdere la forte identità laicale che li caratterizza; dall'altro il gruppo di coloro che, poiché il Rinnovamento non deve la sua esistenza ad altro fondatore che non sia lo Spirito Santo, ritengono necessario seguire una forma organizzativa di tipo più pluralista e collegiale, con un proprio gruppo di responsabili, piuttosto che essere guidati da un solo leader⁵⁴. Come spiega anche il coordinatore diocesano durante l'intervista:

“Il Rinnovamento nello Spirito è l'unico movimento che non ha fondatore umano, perché è stato fondato dallo Spirito Santo. Anche altri diranno che hanno lo Spirito, certo, ma poi hanno anche un fondatore, ogni movimento ne ha uno. Noi invece no, non esiste e non esisterà mai perché tutti sono destinati a passare, mentre lo Spirito no. Il RnS poi non vuole un leader anche perché il leader ha molto di protestante. All'inizio era un po' così, però poi i gruppi si sono diffusi e quando sono arrivati alle mani, alle orecchie e allo spirito dei cattolici, li hanno resi cattolici e al posto del leader hanno messo un comitato. Solo da poco è stato nominato un

⁵⁴ Proprio in linea con questa proposta le persone che daranno vita a questo gruppo non verranno mai chiamate "fondatori", bensì "iniziatori".

presidente perché prima, anche a livello nazionale, c'era solo la figura del coordinatore insieme al comitato nazionale” .

Inoltre, rispetto ai primi, questi si dimostrano anche più propensi a concedere al clero una maggiore partecipazione nel ricoprire ruoli di responsabilità all'interno del gruppo, sostenendo che i “laicisti” della fazione opposta facciano, dal canto loro, un uso “sregolato” di certi carismi, proprio a causa dell'assenza di una guida e di una assistenza spirituale proveniente da sacerdoti e religiosi.

Gli inizi del radicamento in Italia dei gruppi carismatici, in generale e del RnS in particolare, non furono pertanto privi di ostacoli e di tensioni anche nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, soprattutto a causa del fatto che all'inizio il movimento sembrava essersi attestato su posizioni troppo critiche verso l'istituzione, considerata in “crisi” e bisognosa di essere rinnovata nel corso del tempo. Gli studi condotti sui gruppi carismatici cattolici a Roma (Castiglione 1973) e in Veneto (Pace 1987) durante gli anni Settanta lo confermano; scrive infatti Pace in seguito: “il movimento si presentava, con il suo entusiasmo naif per il modello della Chiesa primitiva, come la più radicale rimessa in discussione della divisione del lavoro nell'organizzazione del campo religioso cattolico” (Pace 1987,130). Il primato dello Spirito, di fatto, ricacciava sullo sfondo e metteva tra parentesi la funzione dell'autorità ecclesiastica, riducendo le classiche distinzioni tra gli specialisti dei beni e del sapere religioso e i loro fruitori, solitamente relegati a ruoli limitati e passivi.

A partire dal 1974-1975 si cominciano però a vedere i primi segni di un progressivo processo di avvicinamento intrapreso dai responsabili di quella frangia del Rinnovamento che si era posta in contrapposizione alla fazione dei coniugi Ancilotti, per rientrare all'interno di un alveo più ortodosso rispetto alla tradizione cattolica. L'atteggiamento di questa nuova realtà passa allora da “critico” a più “integrato” sia per quel che riguarda la spiritualità (che non si fa promotrice di specifiche modifiche ai principi teologici di base), che la guida da parte di illustri figure religiose che, proprio grazie al loro l'impegno diretto, hanno contribuito a far lentamente abbassare la soglia del conflitto e ad acquisire maggiore credito al movimento presso le autorità vaticane. Man mano che il riavvicinamento di questa parte del movimento si verificava, grazie anche all'”arrivo dei nostri”, con teologi come Grasso o cardinali come Suenens, parallelamente aumentava l'irriducibilità del conflitto interno da cui derivò la scissione del CCR in due diverse correnti: una più gerarchica e laicale, costituita dal gruppo rappresentato da Jaqueline e Alfredo Ancilotti e l'altra dal carattere più collegiale ed ecclesiale che prese il nome di Rinnovamento nello Spirito Santo. Rispetto al timore che inizialmente portò gli ambienti cattolici a voler denominare la corrente del risveglio

carismatico che li aveva attraversati col nome di “Rinnovamento Carismatico Cattolico”, proprio per sottolineare la loro presa di distanza dal mondo protestante, per le avanguardie di questa nascente corrente del Rinnovamento in Italia, a quel primo timore se ne aggiunse anche un altro, nella misura in cui l’adozione dell’aggettivo “carismatico” rischiava di ingenerare ulteriori equivoci: orientare troppo l’attenzione sull’idea dei carismi avrebbe potuto infatti far prendere il sopravvento, nell’immaginario collettivo dei fedeli e anche degli osservatori, ad una forma del credere più basata sulla straordinarietà e sul monopolio dei doni elencati da San Paolo nelle sue lettere, che sulla grandezza del loro donatore. Come effetto della mediazione culturale e di una prima riflessione teologica che gli iniziatori di questo movimento compirono nel nostro paese per attestarne *l’identità cattolica*, venne così operata la scelta di chiamare questa specifica esperienza “Rinnovamento nello Spirito Santo” traendo spunto ed ispirazione da quanto scritto nella lettera di San Paolo a Tito (cf 3,5), in cui l’apostolo afferma che “siamo salvati mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo”. Come spiega il coordinatore nazionale Salvatore Martinez, durante il seminario internazionale per i Vescovi del 18 giugno 1999, la scelta di adoperare questa dicitura, al posto di “Rinnovamento Carismatico Cattolico”, come accade invece a livello internazionale, è dovuta proprio dal fatto di voler far focalizzare “l’attenzione sullo Spirito Santo e non sui carismi, sul Donatore e non tanto sui doni: in tal modo risulta più facile ricordare che nessuno può convenientemente attestarsi carismatico se non in riferimento alla Chiesa, perché essa è carismatica”.

Come dicevamo, a seguito di questa ferma presa di posizione da parte del Rinnovamento, ora denominato Rinnovamento nello Spirito Santo, si è prodotta all’interno del CCR in Italia una profonda lacerazione che ha dato vita alla formazione di movimenti ai margini o fuori della chiesa ufficiale (come, ad esempio, il movimento della Franca Teologia), o semplicemente fuoriusciti e migrati verso movimenti pentecostali protestanti (del resto come spiegare altrimenti la crescita in Italia delle Assemblee di Dio?) che ora si trovano a coesistere e a competere per la loro affermazione nel campo religioso nazionale. A questo proposito trovo utile riportare un altro brano dell’intervista fatta al coordinatore diocesano del movimento, perché le sue parole possono offrire un interessante punto di vista rispetto alle differenze e alle confusioni che la presenza delle diverse frange del Rinnovamento Carismatico, provoca in maniera peculiare nel nostro paese :

“La grande realtà del RnS, purtroppo a volte si trova a non essere capita e ad essere contrastata e giudicata, anche perché c’è un’altra realtà, un’altra corrente carismatica che si chiama Rinnovamento Carismatico, ma che non è il RnS. Questo è un grosso problema perché chi non

capisce la differenza si perde, va in tilt.. Il RnS è il Rinnovamento Carismatico Cattolico mondiale. In Italia ha preso il nome di Rinnovamento nello Spirito Santo e questo è stato accettato e ben visto dalla Chiesa. A causa di questo ci sono state però alcune gravi scissioni perché ad alcuni questa cosa non è piaciuta e quindi si sono staccati. Loro credono che il RnS si sia strutturizzato cioè ecclesializzato e che quindi abbia tagliato le ali allo Spirito e che abbia incanalato anche questa realtà che doveva essere inter partes, cioè doveva passare attraverso la Chiesa e attraversarla orizzontalmente. Loro dicono che così il RnS invece si è conformato, si è messo anche lui nelle file ecc... ma questo non è vero! Poi ci sono anche altri problemi perché il Rinnovamento Carismatico in tutto il mondo si chiama così e sono i nostri aderenti, hanno solo un nome diverso. Quindi c'è un movimento mondiale, non solo nazionale del RnS, che si chiama Rinnovamento Carismatico. Quindi se io vado in America andrò in cerca di un gruppo di Rinnovamento Carismatico perché non trovo il RnS, ma quando ho incontrato un gruppo di Rinnovamento Carismatico ho incontrato i miei, per capirci, è solo cambiato il nome. In Italia invece c'è questo problema per cui uno che viene in Italia, trova un gruppo di Rinnovamento Carismatico ed è convinto di trovare il Rinnovamento Carismatico della loro realtà, mentre invece devono cercare il Rinnovamento nello Spirito Santo. Quindi questo nome... è vero che è stato molto più bello centrare l'attenzione sullo Spirito più che sui carismi, ma ha creato anche un po' di problemi. A Padova abbiamo delle confusioni del genere abbastanza importanti perché c'è una realtà denominata Comunità Vita Nuova che faceva capo un leader che era, che è in qualche modo ancora adesso, anche se la Chiesa lo ha definitivamente emarginato, Luciano De Pieri. Questo ha tantissimi adepti e hanno vari... loro li chiamano cenacoli. Quindi quando si sente dire vieni al cenacolo, ecco già lì si capisce che non sono del RnS perché il RnS li chiama gruppo o comunità" (Responsabile diocesano del RnS).

Il RnS propriamente detto, dunque, (che è anche la realtà carismatica – lo diciamo esplicitamente a scanso di equivoci – su cui è stata svolta questa ricerca) oggi si configura come un movimento ecclesiale nazionale riconosciuto a tutti gli effetti, dotato di statuto e forma giuridica propri. Questa caratteristica fa del RnS italiano un caso unico al mondo di comunità nazionale attiva all'interno della più grande corrente spirituale del CCR che si sia dotata di una specifica struttura giuridico-organizzativa, approvata dagli organi ecclesiali competenti.

Storicamente la data che segna il via ufficiale dell'esperienza carismatica in Italia fu la Pentecoste del 19 maggio 1975, quando papa Paolo VI riceve per la prima volta i membri del Rinnovamento Carismatico Cattolico, in occasione del loro terzo Congresso internazionale tenutosi a Roma. A livello nazionale, invece, sarà papa Wojtila, nel 1980, a ricevere per la prima volta i gruppi carismatici italiani, riservando nel 1996 la seconda udienza solo ai responsabili del RnS, seguita da quella dell'aprile del 1998 e, dall'ultima, del 2002, in occasione del XX anniversario della nascita del Rinnovamento in Italia (Roldan 2009,92) contribuendo così ad una sua più rapida e vasta espansione. Il RnS costituisce attualmente in

Italia la realtà carismatica più numerosa, raccogliendo tra le sue fila circa 250mila persone, organizzate in un sistema di piccole comunità che ad oggi contano più di 1.700 unità.

Tab.4 Gruppi del RnS in Italia – Dati 2008

Regione	Gruppi
Trentino	13
Molise	20
Friuli V.Giulia	24
Basilicata	28
Umbria	28
Liguria	46
Abruzzo	53
Toscana	66
Emilia Romagna	72
Sardegna	77
Marche	82
Veneto	84
Calabria	96
Lazio	100
Puglia	119
Lombardia	169
Piemonte/V.Aosta	171
Campania	192
Sicilia	304
Totale Gruppi	1743
Totale Membri	250.000

Fonte: Annuario 2007-2011 Gruppi e Comunità del Rinnovamento nello Spirito Santo, 2008, Roma

2. La tradizione pentecostale

Come si è già detto, il RnS in Italia si è manifestato come particolare espressione della più ampia corrente di risveglio/rinnovamento carismatico, originaria dell'area anglosassone, che diffondendosi ha attraversato in maniera trasversale tutte e tre le grandi tradizioni religiose del cristianesimo. Vale allora forse la pena di ripercorrere lo sviluppo delle origini⁵⁵ di questo risveglio che propagandosi ha toccato anche il mondo cattolico - e italiano nella fattispecie - visti gli aspetti di continuità che il RnS esprime rispetto ad esso.

⁵⁵ Tratto da Favale (1982).

Le radici più antiche che storicamente diedero origine a questo vasto fenomeno di risveglio, risalgono addirittura ai fondatori del protestantesimo, le cui idee hanno esercitato un influsso molto importante sullo sviluppo delle tre correnti principali che sono sorte richiamandosi all'esperienza della prima Pentecoste cristiana avvenuta nel Cenacolo di Gerusalemme (cfr. At 2,2.13): il *pentecostalismo classico o tradizionale*, il *neopentecostalismo* e, da ultimo, il *rinnovamento carismatico cattolico*. In sintesi, Lutero parlava di esperienza interiore della salvezza, mentre Calvino insisteva sulla testimonianza interiore della presenza dello Spirito Santo. I riformatori radicali sostenevano l'urgenza della conversione dei costumi e dello stile di vita, appellandosi all'intervento interiore dello Spirito. È a partire da queste idee⁵⁶ che nacque il *pentecostalismo classico o tradizionale*.

Il movimento sorse a Topeka, una cittadina del Kansas negli Stati Uniti, ad opera di un ex-pastore metodista di nome Charles F. Parham che, sulla base di quanto scritto nel libro degli Atti degli Apostoli e nelle lettere di san Paolo, decise di fare qualcosa per migliorare la sua vita e la sua esperienza religiosa. Fu così nell'autunno del 1900 fondò una scuola biblica, la Bethel Bible School, della quale egli stesso sarebbe stato direttore e anche studente, invitando chiunque volesse unirsi a lui nello studio del Nuovo Testamento. A quella chiamata si presentarono una trentina/quarantina tra giovani, studenti, uomini e donne che pian piano impararono ad instaurare un contatto più costante e diretto con la Sacra Scrittura. Gli interrogativi più cogenti a cui Parham e il suo gruppo il gruppo cercarono di trovare risposta con lo studio della Bibbia riguardavano soprattutto le conversioni, i miracoli, le guarigioni miracolose e tutti quegli accadimenti risalenti al cristianesimo dei primi secoli che la chiesa del suo tempo sembrava aver dimenticato. Piano piano la loro attenzione finì per essere attratta in modo particolare dell'espressione "battesimo nello Spirito", di cui cercarono di penetrare il significato e individuare i segni concreti del suo manifestarsi. Dallo studio comparato delle cinque descrizioni del battesimo nello Spirito presenti negli Atti, essi individuarono come fattore costante la presenza del curioso fenomeno dell'imposizione delle mani e del parlare in lingue. Anche grazie alle riflessioni che il gruppo maturò su questi temi, nel corso di una veglia di preghiera, nella notte tra il 31 dicembre 1900 e il 1° gennaio 1901, una giovane studentessa di nome Agnes N. Oznam chiese al pastore Parham di pregare su di lei con l'imposizione delle mani, invocando il "battesimo nello Spirito". Gli effetti – si narra – furono immediati: la giovane si sentì come immersa in un'esperienza spirituale intensissima e cominciò a parlare in lingue, riconoscendo in questo segno la prova iniziale dell'avvenuto "battesimo nello Spirito".

⁵⁶ Ricordiamo che dal profondo bisogno di conversione sostenuto dai primi riformatori nacquero anche molte importanti sette all'interno del protestantesimo come il pietismo, il metodismo ecc...

Nel giro di pochi giorni, anche Parham e i suoi discepoli fecero la medesima esperienza. Nacque così il primo gruppo pentecostale del nostro secolo, l'*Apostolic Faith*. Dal Kansas il pentecostalismo classico si diffuse in altri paesi⁵⁷, ma venne ripudiato e scomunicato dalle chiese protestanti madri, finendo per dare origine ad altre nuove denominazioni cristiane, libere e informali come: la Chiesa di Dio (1907), le Assemblee di Dio (1914), ecc...⁵⁸. Quando poi, a partire dal 1955, le chiese protestanti madri aprirono il dialogo con i pentecostali, accadde che alcuni gruppi di presbiteriani, episcopaliani, luterani, calvinisti e anglicani sentirono anch'essi il bisogno di invocare – ricevendolo – il battesimo nello Spirito. Riuscendo a sfuggire dal settarismo e dal fondamentalismo delle esperienze pentecostali precedenti, questi nuovi gruppi riuscirono a farsi accettare dalle loro comunità ecclesiali di origine, inaugurando così quel moto di rinascita cristiana che venne chiamato *neopentecostalismo*.

Ma veniamo adesso al *Rinnovamento carismatico cattolico* (o pentecostalismo cattolico) che pure deve la sua ispirazione iniziale al movimento pentecostale di origine protestante. Gli stessi termini di “rinnovamento carismatico” inclusi nella sua denominazione – come ricorda Veronica Roldan (2009,61) – racchiudono un chiaro riferimento a temi tipici del pentecostalismo classico come il “battesimo nello Spirito”, la glossolalia, la guarigione e altre manifestazioni dello Spirito. Ispirandosi dunque al pentecostalismo più classico e ricalcandone in qualche modo le orme, il mito fondativo del RCC narra che il movimento nacque in America, a poca distanza dalla chiusura dei lavori conciliari e, per tanto, certamente all'insegna di un momento storico contrassegnato da un clima di forte effervescenza ecumenica che ridusse la distanza tra cattolici e protestanti, mentre aumentava l'apertura ad accogliere una rinnovata “effusione dello Spirito Santo” basata sulla riscoperta della grazia battesimale. In particolare, le sue origini sono da ricercarsi negli ambienti cattolici dell'Università Duquesne di Pittsburgh, in Pennsylvania (Stati Uniti), dove i contatti fra i giovani intellettuali dell'Università cattolica con alcuni esponenti del pentecostalismo protestante stimolarono una riflessione particolarmente sentita sulla teologia dello Spirito Santo che portò ben presto i protagonisti e i promotori del movimento a fare diretta esperienza della presenza dei suoi doni.

⁵⁷ Si ricorda che a Los Angeles il predicatore William Seymour diede vita ad un movimento di risveglio spirituale non rivo di eccessi ed esaltazioni.

⁵⁸ In Italia il pentecostalismo classico giunse nel 1906 tramite alcuni emigranti di ritorno dagli Stati Uniti dove avevano partecipato alle prime esperienze pentecostali. Oggi i gruppi pentecostali italiani si riuniscono in genere nelle Assemblee di Dio e nella Chiesa evangelica internazionale.

L'evento che comunemente viene posto a fondamento della nascita e della diffusione del RCC nel mondo, si verificò esattamente il 17 febbraio del 1967, durante un ritiro spirituale, quando una trentina di persone (tra giovani universitari e professori) si riunirono per pregare insieme e riflettere sui primi quattro capitoli degli Atti degli Apostoli al fine di rivivere l'esperienza religiosa dei primi cristiani, implorando lo Spirito Santo per scoprire quale fosse la volontà di Dio nei loro confronti. A questi momenti di riflessione seguì l'esperienza straordinaria dell'"effusione dello Spirito". Dalle prime testimonianze raccolte tra quei giovani, uno di loro, David Mangan, all'epoca appena laureato in matematica e fisica, entrando nella cappella dove i più erano riuniti a pregare, descrisse così ciò che gli accadde: "Quando aprii la porta finii lungo disteso per terra. Ancora oggi non so spiegare fino a che punto fossi stato io a prostrarmi davanti a Dio o lui a tenermi chinato davanti alla sua Maestà divina. Per un matematico tranquillo e riservato come me, l'esperienza che stavo vivendo era davvero sconvolgente: Dio era così vicino che sembrava quasi di poterlo toccare e io non avevo parole, non trovavo concetti teologici per esprimere quello che provavo. L'unica cosa che riuscii a dire fu: Eccola, la dinamite" Questa sì è dinamite" (Testimonianza raccolta nel libro di Patty Gallagher Mansfield *As by a new Pentecostal*, 1992). O ancora, un'altra studentessa, Patty Gallagher, attratta anche lei ad avvicinarsi alla stessa cappella, una volta dentro si sentì inondata dalla potenza dello Spirito Santo. Tutti parlarono di un senso pace e di gioia senza precedenti che invase le loro esistenze, di una singolare attrazione verso la lettura e la meditazione della Sacra Scrittura, dell'acquisizione di una più viva coscienza dell'amore di Dio e della vita in comunione con lui, del bisogno incontenibile di glorificarlo con la preghiera di lode, del desiderio di affidare a Cristo la direzione della propria vita, dello slancio generoso e del coraggio nel rendergli testimonianza senza timori o reticenze, dell'urgenza di uscire dal formalismo della mediocrità per vivere con una maggiore consapevolezza gli impegni cristiani. Anche grazie ai gruppi di preghiera sorti nei campus universitari che cominciarono a sciamare verso le parrocchie, i monasteri e i conventi statunitensi, pian piano l'eco di questi avvenimenti cominciò a diffondersi e a risuonare in molte altre parti dell'America e poi del mondo: dagli Stati Uniti infatti il rinnovamento carismatico penetrò in Canada e in America Latina, per arrivare poi in Europa e negli altri continenti dove via via ha assunto stili, forme di vita e stati giuridici diversi tra loro a seconda dell'indole particolare di ciascun popolo. Tutto questo, nel complesso, ha dato vita ad un movimento molto vasto, oggi diffuso in 204 paesi dei cinque continenti.

3. Unità nella diversità

A differenza di quanto accade nel CNC, in cui la trasmissione del sapere, delle disposizioni pratiche che danno forma alla struttura e ai contenuti delle comunità, avviene tramite un sistema “a cascata” cioè dal vertice verso la base, in maniera uguale in ogni parte del mondo, riproducendo sempre e ovunque lo stesso modello, nel RnS sembra piuttosto valere la formula dell’“unità nella diversità”: *unità* data dalla necessità di dotare il movimento di una stabile e condivisa struttura giuridico-organizzativa e *diversità* data, invece, dalla volontà di coltivare e valorizzare al proprio interno le differenti indoli e le diverse modalità con cui ad ogni comunità è concessa la libertà di esprimere e di vivere la propria identità carismatica.

Fu nei primi anni Novanta che la Segreteria generale della Conferenza Episcopale italiana (CEI) fece presente ai responsabili del RnS la possibilità, prevista dal nuovo Codice di diritto canonico, di avviare le pratiche per il riconoscimento del movimento. Ed è da allora, precisamente dal 1996, che il RnS si presenta ed opera nel panorama italiano come associazione privata di fedeli, riconosciuta dalla chiesa e dotata di un proprio statuto. Come si legge nel Vademecum redatto dalla Segreteria Nazionale del Rinnovamento: “ciò ha permesso che si radicesse, sempre più forte, la coscienza che una normativa non solo non imprigiona lo Spirito, ma anzi assicura a ciascuno e a tutti una libertà diversa e più matura e al Movimento una progressiva evoluzione verso la sua più profonda identità cattolica ed ecclesiale” (Vademecum 2007-2010, p 21). Questa sorta di “doppia tensione” vissuta dal movimento e sentita dai suoi esponenti è stata espressa chiaramente anche da un responsabile laico del RnS, durante l’intervista che lo ha visto protagonista in veste di testimone privilegiato:

“Nel Rinnovamento di bello c’è che ha un unico cammino dove tutti sono in sintonia e si sentono aderenti e appartenenti, però poi ogni gruppo vive la sua realtà, le sue peculiarità. Quindi non sono tutti omogenei. Puoi trovarti in un gruppo e vivere una certa serata, un certo clima, oppure puoi trovarti in un altro gruppo e viverne uno magari completamente diverso, pur essendo tutti e due nello stesso Rinnovamento nello Spirito. Le realtà possono essere molto diverse tra loro, ad esempio nella stessa diocesi di Padova, che è abbastanza lunga e diramata, abbiamo realtà nella Bassa Padovana come realtà che si prolungano fino a Thiene o ad Asiago, quindi anche come mentalità diciamo un po’ diverse. Così come ci sono differenze tra il Rinnovamento del nord e quello sud, pur essendo un’unica realtà, ci sono veramente delle mentalità diverse e quindi anche un modo di comportarsi e di strutturare i gruppi diverso. Nel sud i gruppi sono molto numerosi, sono loro infatti che tengono su la media! Hanno gruppi che arrivano ad avere fino a 150, 200 persone.” (Coordinatore diocesano del RnS).

Da un lato sembra emergere, dunque, la volontà di valorizzare e salvaguardare la ricchezza e le diversità provenienti dalla potenza della forza creatrice e multiforme dello Spirito.

Dall'altro sembra invece agire – e coesistere – la spinta opposta, per cercare di ricondurre la molteplicità delle manifestazioni e delle esperienze che da esso scaturiscono (compresi gli eccessi di spontaneismo e improvvisazione che spesso vengono confusi con la libertà dello Spirito di soffiare dove e come vuole), all'interno di un *progetto unitario* che riduca il pericolo di eccessiva dispersione e di deriva delle sue componenti, che sia in grado di animare e coordinare dal centro l'intero organismo nella sua complessità, senza però per questo perdere della sua ricchezza e spontaneità.

Tutti gli aspetti relativi alla natura, le finalità, le attività, l'appartenenza dei membri, gli organi di servizio, i rapporti con i vescovi, i mezzi di sostentamento, le principali linee di spiritualità, il metodo formativo, l'organigramma organizzativo dell'associazione ecc... sono disciplinati dallo *statuto* del RnS, approvato in prima istanza nella sessione del Consiglio episcopale permanente della CEI del 22-25 gennaio 1996. Successivamente, nel 2002 venne presentato – e approvato ad *experimentum* per tre anni – un nuovo testo statutario che non voleva essere una sostituzione di quello precedente, ma solo una versione aggiornata dello stesso. Infine, nel 2007, al termine del periodo di “prova” stabilito per permettere al RnS di consolidarsi nel cammino intrapreso e, allo steso tempo, per verificare l'effettiva utilità delle modifiche introdotte, il nuovo statuto viene approvato in forma definitiva dallo stesso Consiglio episcopale nella sessione dell'11-14 marzo, sancendo così il definitivo passaggio compiuto dal movimento da “corrente di grazia” a “movimento ecclesiale”.

A fronte dalla variegata composizione dei gruppi e delle comunità presenti nelle molte diocesi, questo statuto viene assunto e considerato quale modello di riferimento per tutti. In esso si legge che l'associazione si articola in gruppi locali e comunità di diversa consistenza, collegati tra loro a livello diocesano, regionale e nazionale (§ 6). A livello *locale* ogni gruppo è guidato da un nucleo di persone, generalmente denominato “pastorale di servizio”, presieduto da un coordinatore, i cui compiti sono quelli di animare e guidare il gruppo stesso (§ 8, 9); a livello *diocesano*, dove siano presenti gruppi e comunità del RnS, viene costituito un comitato diocesano di servizio, presieduto da un coordinatore i cui compiti variano dal promuovere la diffusione della grazia del Rinnovamento, al garantire l'identità carismatica, al sostenere e verificare in un fraterno accompagnamento l'attività pastorale delle realtà locali (§ 10, 11, 12); a livello *regionale* è stato costituito un Comitato Regionale di Servizio (CRS) presieduto da un coordinatore i cui compiti sono, tra gli altri, quello di svolgere una costante azione di comunicazione tra le realtà locali del RnS e promuovere la collaborazione con le realtà ecclesiali esistenti nella regione (§ 13, 14, 15); infine, a livello *nazionale* la responsabilità della guida è affidata ad un Comitato Nazionale di Servizio (CNS) composto

dal presidente nazionale, Salvatore Martinez, dal coordinatore nazionale, Mario Landi, il Direttore Marcella Reni, tre componenti eletti dal Consiglio Nazionale e dal Consigliere Spirituale Nazionale del Rinnovamento per nomina della CEI (cfr. Statuto artt. 17, 18, 19, 20, 21, 22). Il CNS svolge un servizio di unità, di discernimento, di organizzazione e di rappresentanza presso la gerarchia della chiesa italiana. Per le decisioni e gli orientamenti più importanti a carattere generale, l'organo competente è il Consiglio Nazionale (CN) composto dal CNS, dai coordinatori regionali, da sei componenti eletti dall'Assemblea Nazionale, da un componente eletto da ogni regione che abbia un numero di realtà locali riconosciute superiore a cento; fino a quattro componenti designati dal Comitato nazionale di servizio, dai seguenti componenti di diritto: il Presidente della Cooperativa Servizi RnS e il Direttore della rivista ufficiale del RnS (§ 17).

Tra le *finalità* che il RnS si pone vi sono: l'aiuto ad accogliere una rinnovata effusione dello Spirito Santo, la sua guida, i suoi doni e carismi; la riscoperta della grazia battesimale e dell'identità cristiana; l'esperienza, la conoscenza e la pratica dei carismi elargiti dallo Spirito Santo; la santità di vita attraverso l'adesione al Vangelo e la conversione permanente; la diffusione della grazia del Rinnovamento e la costituzione e formazione di gruppi e comunità del RnS (§ 2). Per il loro raggiungimento sono promosse, tra le altre, le seguenti *attività*: un cammino di fede tra gli aderenti riuniti in gruppi e comunità, attraverso la preghiera comunitaria e la formazione umana, spirituale ed ecclesiale; i ministeri sia internamente all'Associazione, sia nel mondo civile ed ecclesiale; i riti, i convegni, i seminari di formazione, i progetti gli eventi sia ecclesiali che civili; e la partecipazione alla missione evangelizzatrice della chiesa per una presenza incisiva nei campi della cultura, della carità e dell'impegno sociale, con particolare attenzione ai giovani e alla famiglia (§ 3). L'*appartenenza*: gli aderenti all'associazione sono prevalentemente laici che, dopo il previsto cammino di preparazione, hanno ricevuto la preghiera per una rinnovata effusione dello Spirito Santo e dichiarano di voler operare attivamente nell'associazione. Ma, alle stesse condizioni, possono diventarne membri anche ministri ordinati e persone consacrate (§ 4).

Similarmente al CNC anche per il RnS si è posta la necessità di poter contare su un *percorso* di formazione-educazione alla fede, articolato su più livelli, allo scopo di accompagnare il fedele dal momento iniziale della sua conversione, in modo continuativo e permanente nel tempo. Così, al pari degli aspetti di tipo prettamente burocratico-organizzativo, anche le linee portanti del *percorso formativo* posto in essere dal RnS cercano di contribuire alla costruzione di un cammino di crescita comune, volto al superamento dei particolarismi locali e del pericolo di un cammino di tipo più "confederativo" che "comunitario". Da qui la necessità di

istituire un progetto di formazione “unitario”, ma non “uniforme” nel rispetto delle diverse realtà locali, dei cammini specifici, delle diverse modalità attraverso le quali una visione unitaria può e deve esprimersi. Si parla di un progetto unitario, seppur con diversità di forme, perché non si vuole operare una *reductio ad unum*, cioè una semplificazione della grande ricchezza che è nella tradizione nazionale del Rinnovamento. “L’unità, infatti, non è annientamento della diversità, ma esaltazione di ciò che rende multiforme l’opera dello Spirito in mezzo a noi. Si accetta in tal modo la chance della koinonìa: i diversi carismi suscitati dallo Spirito si armonizzano fra loro nella comunione, superando ogni localizzazione geografica o la tentazione all’autosufficienza. Il RnS esprime così una sola realtà ecclesiale, una sola realtà nazionale che vive la tensione all’unità, con una carità e una fraternità sempre nuove e dinamiche” (Vademecum p.45).

Tuttavia, a differenza di quanto è avvenuto nel CNC (in cui, già al termine dei primi tre anni di gestazione dell’esperienza di Kiko e Carmen nelle baraccopoli della periferia di Madrid, la sintesi kerigmatica del Cammino risultava chiaramente definita nelle sue linee principali, rimaste pressoché invariate fino ad oggi), lo sforzo compiuto dal RnS per definire il quadro complessivo del proprio progetto di formazione, si caratterizza invece per essersi strutturato strada facendo, sulla base delle necessità e delle sollecitazioni che via via il confronto continuo con l’ambiente e la diversità delle realtà concrete ha prodotto e fatto emergere, portandole all’attenzione dei responsabili del movimento; un *work in progress*, se così si può dire, che ha conosciuto diverse fasi di ideazione, concretizzazione e sperimentazione e la cui messa a punto, per altro, non può dirsi ancora né conclusa, né definitiva.

Le fasi principali che questo processo ha attraversato vengono così identificate dagli stessi organi direttivi del movimento: la prima fase, dal 1972 al 1977, caratterizzata da una formazione quasi esclusivamente orientata al primo livello dell’esperienza carismatica, ossia alla preparazione a ricevere la preghiera di effusione, mediante il seminario di vita nuova e, dopo l’effusione, all’indirizzamento verso un cammino di crescita nel gruppo. La seconda fase, dal 1977 al 1980, si collega alla necessità, confermata anche dalle gerarchie ecclesiastiche, di introdurre nel RnS alcune strutture di servizio che gli permettessero di crescere mantenendo la sua fisionomia. In questo periodo ha inizio la formazione all’animazione ai gruppi: si formano i primi nuclei di animatori che, a diversi livelli (locale, regionale e nazionale) hanno il compito di guidare e accompagnare i gruppi ad aprirsi all’uso dei carismi. La terza fase, dal 1990 al 1997, vede l’affermarsi di uno sviluppo di iniziative di formazione permanente sia per i membri del RnS che per gli animatori a tutti i livelli. L’articolazione di proposte per la formazione degli animatori nei diversi ministeri e servizi,

lascia intravedere la possibilità di un Progetto Unitario di Formazione che nella quarta fase, dal 1997 al 2006, inizia a prendere concretamente avvio, seppur in forma ancora provvisoria. In questo periodo viene individuato un itinerario di formazione (e conseguente riorganizzazione delle proposte formative) in tre aree di riferimento: carismatica, pastorale e ministeriale. Vengono delineate Scuole, Tre giorni, Settimane di Vita carismatica e pastorale, metodologie per l'evangelizzazione, corsi dedicati alle famiglie a cadenza regolare su tutto il territorio nazionale e si precisano le due anime caratteristiche del Rinnovamento il "Roveto ardente" e la "Cultura della Pentecoste". La quinta fase, ancora in corso dal 1997, è caratterizzata dall'esigenza di offrire un cammino di formazione anche per l'area comunitaria, oltre che carismatica, pastorale e ministeriale. Prende vita l'iniziativa dei grandi temi di durata pluriennale che, in modo trasversale, permeano la formazione e gli eventi di tutta la vita del movimento. Infine, vengono posti al centro la Bibbia e il libro degli Atti degli Apostoli come paradigma comunitario ed ecclesiale per ogni realtà locale come modello esperienziale, comunitario, carismatico ed ecclesiale.

Un'altra differenza che emerge rispetto al CNC riguarda il carattere non strettamente vincolate che le linee guida di questo percorso formativo assumono nei confronti di chi aderisce al movimento. Dagli stessi organi direttivi viene infatti, a questo proposito, rilevata una certa discrepanza tra quanti si limitano a partecipare agli incontri di preghiera e quanti, invece, si impegnano a percorrere tutti i *livelli* previsti da questo cammino di educazione permanente, sistematica e progressiva alla fede che sono: il *livello base* (il primo con cui il neofita entra a diretto contatto) costituito dalla preghiera comunitaria, il seminario di vita nuova che prepara a ricevere «la preghiera di effusione» – il rito d'iniziazione al RnS da cui deriva il proposito di camminare nella via del Rinnovamento in una conversione continua – e la vita comunitaria; queste sono le tre dimensioni che costituiscono i principi vitali di ogni realtà del RnS e che coesistono in modo permanente, alimentandosi l'uno dell'altro. Il *livello di crescita*, detto anche il discepolato carismatico della "conversione permanente" al Vangelo di Cristo. Tre gli elementi caratteristici vi sono: il post-seminario di vita nuova, il servizio pastorale, lo studio e l'approfondimento dei carismi assembleari. Questi tre elementi costituiscono la base minima che deve orientare chi ha vissuto l'esperienza dell'effusione. Costoro devo infatti mettersi alla scuola di Gesù (discepolato), entrare nel regime dello Spirito Santo (vita carismatica) e imparare ad amare e a servire i fratelli (cura pastorale). È questo l'elemento del RnS che generalmente viene riconosciuto come debole, proprio perché molti lo saltano rifugiandosi nella formazione ministeriale o nelle metodologie di evangelizzazione. Il *livello di approfondimento* che corrisponde alla dimensione dell'evangelizzazione, della

missione e della testimonianza pubblica della vita nuova nello Spirito. È anche il livello in cui maturano le chiamate specifiche dei fratelli in forza dei carismi, dei ministeri e degli stati sacramentali, ma anche dei progetti e degli impegni ecclesiali che il RnS si assume in quanto associazione. Gli elementi caratterizzanti sono: i ministeri di animazione e di evangelizzazione, i giovani, le famiglie e i sacerdoti e, infine, la cultura di Pentecoste con cui ogni realtà del RnS è chiamata a farsi carico del rinnovamento nel mondo intero, permeando la società con i valori dello Spirito, sorretti dai carismi.

Per completare il quadro generale di questo movimento, passiamo adesso ad una breve esposizione delle principali *basi teologiche* su cui si poggia l'esperienza del RnS e a cui questo progetto unitario fa riferimento. L'intento del RnS di proporre attraverso di esso (e il suo percorso formativo) una comune identità carismatica, deriva dalla continuità che questo movimento intende esprimere rispetto all'evento pneumatico e multiforme della prima Pentecoste cristiana. Senza cercare di creare dei percorsi alternativi rispetto a quelli già previsti dalla chiesa istituzionale, la base teologica del RnS⁵⁹ è essenzialmente *trinitaria*, in conformità alla visione segnalata dalla chiesa nella costituzione conciliare della *Lumen Gentium* (considerata la "Magna Charta" del movimento). In particolare però è la riscoperta della terza figura trinitaria, lo *Spirito Santo*, il punto centrale della religiosità carismatica. Dalla conoscenza progressiva della persona dello Spirito Santo e delle sue opere, dal desiderio di un ritorno alla chiesa apostolica⁶⁰, considerata il parametro e il modello per la chiesa di ogni tempo e dal bisogno di trovare un fondamento nuovo ai sacramenti dell'iniziazione cristiana – Battesimo, Confermazione ed Eucarestia – con il rinnovo delle promesse battesimali da adulti, questo movimento ha ricavato gli aspetti che più caratterizzano e distinguono la sua esperienza da quella di qualsiasi altra realtà cattolica: il «*battesimo o effusione nello Spirito*» - l'esperienza fondante e generativa del movimento – e la *dottrina dei carismi* (1Cor. 12,8-10; 28-30; Rom.12,6-8). Come afferma il teologo italiano Mario Panciera:

“La grande scoperta è lo Spirito Santo e la perenne ripetitività dell'esperienza pentecostale della chiesa primitiva. Non inventano nulla, non sviluppano una loro dottrina, non progettano una nuova chiesa. Parlano di rinnovamento, di riscoperta, di rivitalizzazione di ciò che ogni cristiano già possiede attraverso il Battesimo e la Cresima” (Panciera 1975,283).

Innanzitutto però è necessaria una precisazione nei termini: «battesimo nello Spirito» o «effusione nello Spirito»? L'espressione «battesimo nello Spirito» è quella che generalmente

⁵⁹ Che pure rispecchia quella della più ampia corrente del Rinnovamento Carismatico Cattolico da cui trae origine.

⁶⁰ Così come viene descritta negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di San Paolo.

viene adottata presso i pentecostali protestanti per indicare la trasformazione operata in essi da un intervento divino, al di fuori di un contesto sacramentale. Per questo alcuni esegeti e teologi cattolici si sono mostrati piuttosto cauti nell'utilizzare questa espressione, poiché in essa hanno intravisto il pericolo che si possa ingenerare l'idea che, rispetto al battesimo nello Spirito, il battesimo con l'acqua sia soltanto un rito preparatorio di accoglienza nella chiesa o, al massimo, un'iniziale giustificazione e conversione in attesa dell'altro battesimo in grado, più del primo, di dare la pienezza della santificazione e della vita cristiana in chi lo riceve. Così, indipendentemente da quanto sostengono le altre chiese cristiane, quella cattolica si è orientata nel ritenere che dal momento che esiste un solo battesimo (Ef 6,4) non è possibile distinguere il battesimo-sacramento tramite l'acqua, da un successivo battesimo nello Spirito. Per questo tra i cattolici si è soliti sostituire la formula ritenuta ambigua di «battesimo nello Spirito» con quella di «effusione nello Spirito» di cui, tra l'altro, si trova testimonianza anche in At 2,17-18 e 10,45. L'effusione non risulta per tanto come una sorta di super battesimo, né un battesimo perfettivo o completivo del primo, quanto piuttosto un “nuovo” e “speciale” intervento dello Spirito Santo: “nuovo” rispetto agli interventi precedenti e “speciale” per il modo in cui avviene e per i frutti che porta al soggetto che l'ha ricevuto, tendendo a rendere operante attraverso i sacramenti ciò che fino a quel momento è rimasto inoperante in lui (Favale 1982, 287-288).

Il momento in cui il fedele riceve la *preghiera di effusione*, rappresenta per lui e tutta la sua comunità un momento molto importante, non a caso l'effusione rappresenta la cerimonia cruciale del movimento, un vero e proprio rito iniziatico e di passaggio. Esso avviene a seguito di uno specifico percorso di preparazione, serve ad immettere il credente in un itinerario di conversione permanente e produce anche la manifestazione di diversi *effetti* tra cui: una *nuova* modalità di mettersi in *relazione* con le persone divine di Cristo, Dio Padre, la Madonna e lo Spirito Santo della cui presenza si comincia a fare anche più diretta esperienza nella propria vita; il verificarsi di alcuni fenomeni come il *dono delle lacrime*, il *riposo nello Spirito* e la manifestazione dei *doni* e dei *carismi* che lo Spirito, assieme al dono che fa di se stesso, elargisce ai fedeli. Per carismi s'intendono quelle “grazie speciali” o “capacità” suscitate dallo Spirito Santo in ogni battezzato affinché egli abbia e svolga all'interno del corpo ecclesiale una sua propria funzione e in conformità con talune sue peculiari attitudini contribuisca, sotto l'influsso del medesimo Spirito, in maniera libera e caratteristica, sia all'edificazione della chiesa che al suo proprio perfezionamento spirituale (Favale 1982,184). San Paolo parla di questi carismi in diversi brani delle sue lettere (1Cor 12,8-10 2 28-30; Rom 12,6-8; Ef 4,11) dove se ne possono contare una ventina che riguardano la guida e

l'edificazione della comunità ecclesiale (carismi dell'apostolo, del profeta, del maestro, dell'evangelista, del pastore, dell'esortatore, di chi presiede, di chi serve, di chi insegna, di chi dona, di chi fa opere di misericordia) quelli del linguaggio della sapienza, del linguaggio della scienza, della fede, delle guarigioni, dei miracoli, del discernimento degli spiriti, della diversità delle lingue e della interpretazione ecc... sottolineando come, pur nella diversità dei carismi, dei ministeri e delle operazioni che si manifestano in ciascuno, uno solo è lo Spirito e uno solo è il Signore (1Cor 12,4-7). Una tale riscoperta dell'azione e della potenza dello Spirito Santo nella chiesa è stata possibile anche grazie alla dottrina dei carismi riproposta dalla costituzione conciliare *Lumen Gentium* che riconosce che "lo Spirito Santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il Popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma anche "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1Cor 12,11). Tra quelli più diffusi nel RnS ci sono la *glossolalia*, la *profezia*, la *guarigione*, il *discernimento degli spiriti*, la *testimonianza*, l'*evangelizzazione* ecc...

4. Una molteplicità di forme ed espressioni

L'importanza e la centralità dell'azione dello Spirito Santo che suscita nella chiesa molteplici ispirazioni, diverse vocazioni, vari doni e differenti servizi (Rom 12,6-8; 1Cor 12,3.7-10) viene celebrata all'interno del movimento del RnS, analogamente a quanto accade nella tradizione carismatica (pentecostale) sia protestante che cattolica, anche attraverso una vasta gamma di forme e di espressioni rituali.

A differenza della strategia adottata dal CNC – che non solo è andato a toccare nel vivo, modificandola, la dimensione rituale della liturgia centrale del mondo cattolico qual è quella eucaristica, ma lo ha fatto intervenendo su alcuni dei gesti simbolicamente più cruciali che strutturano questo rito – il RnS invece, se da un lato non ha voluto agire direttamente sulla liturgia eucaristica, a cui settimanalmente i membri del movimento partecipano nelle proprie parrocchie, dall'altro però ha canalizzato la forza creativa ed innovatrice ricevuta dallo Spirito, verso la produzione di una serie di modi di pregare e di accostarsi al sacro molto diversi, sia da quelli ufficiali, che da quelli di qualsiasi altro gruppo, anch'esso cattolico. Si pensi ad esempio, alle pratiche della preghiera carismatica e di guarigione, al dono del canto in lingue e della profezia, alla danza liturgica, ai canti e ai balli con cui i rinnovati nello Spirito concedono anche ai loro corpi di muoversi e di partecipare dei luoghi, dei tempi e dei gesti sacri in maniera molto più ampia, spontanea e vitale rispetto a quella prevista e disciplinata dalla pratica religiosa più tradizionale, informata sul criterio "dell'osservanza". Si

tratta di modalità partecipative molto più calde, attive e coinvolgenti rispetto a quelle più classiche e ordinarie a cui è abituato ad “assistere” il cattolico “medio”.

Ma come dicevamo, queste sono forme “altre” di ritualità sacra che non vanno a sovrapporsi a quelle tradizionali, poiché vengono utilizzate per animare gli incontri settimanali dei *gruppi di preghiera*, oppure le giornate di raduno del movimento (la cui cadenza è solitamente mensile o collegata a particolari ricorrenze), in cui le ore precedenti o successive al rito primario dell’eucarestia sono in genere scandite, ravvivate e colorite dal susseguirsi di questo variegato corollario di effervescenti attività rituali. Tuttavia, anche quando si trovino a condividere con il cattolico medio la partecipazione ad una messa ordinaria, l’habitus di religiosità interiore ed esteriore che i rinnovati nello Spirito sviluppano, è talmente intriso del loro “carismatico” che anche una celebrazione normale viene vissuta in maniera diversa perché diverso è il modo di starci dentro.

“Il Rinnovamento nello Spirito non ha una messa del Rinnovamento, noi siamo contrari proprio perché la messa si vive nella comunità parrocchiale, noi serviamo alle eucarestie parrocchiali con il canto animiamo al messa, con la preghiera con le offerte ecc... Ma anche quando ci troviamo fra di noi facciamo liturgie uguali agli altri. Al di là dei canti che sono un po’ più ricchi e animati, quindi battiamo le mani, saltiamo ecc..., il forte accento emotivo nella preghiera di intercessione, il canto in lingue che di solito facciamo dopo l’elevazione del calice e la preghiera dei fedeli che è spontanea, poi per il resto è uguale. Perché la differenza è che il Rinnovamento nello Spirito vive tutte le cose che normalmente si vivono nella liturgia però le vive in modo carismatico. Vivere in modo carismatico è vivere dalla parte attiva dell’Eucarestia” (Angelo).

5. Come intercettarli?

Dal punto di vista operativo come intercettare queste situazioni? All’interno dell’ambito territoriale prescelto della diocesi di Padova questo è stato uno dei primi *nodi* problematici da affrontare. Non esistono infatti guide su questi diversi tipi di liturgie che vengono proposte nelle varie parrocchie, come ad esempio esistono invece per le celebrazioni eucaristiche in lingue diverse, compresa quella in latino, che vengono pubblicizzate in vario modo⁶¹. Anche andando alla ricerca di informazioni sui volantini dove solitamente viene pubblicato il bollettino parrocchiale, con le notizie relative agli eventi della comunità e gli orari delle Sante Messe, in questa fase preliminare della ricerca e per le realtà da me individuate, nulla, nessuna

⁶¹ Si veda per esempio a questo proposito il depliant sulle celebrazioni eucaristiche nelle diverse lingue pubblicato dalla Pastorale dei Migranti – Migrantes – a cura del delegato diocesano Don Elia Ferro, che si può trovare sia in forma di pieghevole che anche affisso all’interno di molte chiese della diocesi.

traccia, sembrava emergere sull'esistenza di qualche altra forma particolare di liturgia collegata alla presenza di gruppi diversi dall'AC. Ecco allora la necessità di andare a parlare con quelli che tecnicamente, nella ricerca etnografica, vengono definiti i *testimoni o interlocutori privilegiati*, persone che per la loro esperienza o posizione strategica sono in grado di fornire informazioni utili per la conoscenza dell'ambiente che si intende esplorare.

La prima mossa è stata quella di rivolgermi alla curia e, in particolare, a sacerdoti con incarichi di responsabili che, occupando posizioni di rilievo nell'organizzazione ecclesiale padovana, potessero aiutarmi a costruire una mappa delle forme "altre" di liturgia che stavo cercando e dei luoghi in cui si celebravano, per dare così inizio alla fase di osservazione. Dopo aver preso contatto, spiegato l'oggetto della ricerca e illustrato le mie credenziali, le persone interpellate hanno mostrato una diversa disponibilità al dialogo che, in alcuni casi, si è tradotta in un appuntamento per parlare di persona, in altri in un breve colloquio telefonico e, in altri ancora, in un netto rifiuto a trattare della questione "movimenti e liturgia" con qualcuno che fosse esterno al campo prettamente religioso. Nei casi dove invece se ne è verificata la possibilità, ho cercato in un primo momento di sondare quale fosse il punto di vista della gerarchia, a riguardo della questione che stavo trattando e le posizioni assunte dai vari interlocutori. In un secondo momento, alle mie domande su dove potessi trovare gruppi del Rinnovamento nello Spirito o del Cammino Neocatecumenale, su quali parrocchie li ospitassero e sulle loro caratteristiche, ho riscontrato delle risposte, nel complesso, piuttosto vaghe: qualche indicazione di massima, il nome di un paio di parrocchie e di un parroco, ma in generale l'impressione è stata che vi fosse una certa tendenza a far rimbalzare la palla di una maggiore conoscenza specifica dell'argomento ad altri meglio informati.

Così ho iniziato ad esplorare anche altre di piste di accesso al campo. Tra queste, quella informatica del mare magnum di internet. Inserendo nel motore di ricerca la parola "associazioni", sono giunta a conoscenza dell'esistenza di un documento intitolato "Le aggregazioni laicali in diocesi" risalente all'ottobre del 2003. In esso era contenuto l'elenco di tutte le associazioni e i movimenti presenti nella consulta diocesana e per ciascuno era redatta una breve, ma completa presentazione assieme all'indicazione dei recapiti dei referenti. Così ho cominciato a prendere i primi contatti telefonici direttamente con i rappresentanti del movimento del Rinnovamento nello Spirito, presso la Consulta diocesana delle aggregazioni laicali. Fin da subito, anche con loro, ho scelto di esplicitare il mio ruolo di ricercatrice e i motivi del mio interesse per l'esperienza del Rinnovamento. Scelta questa che – per inciso – non ha altra giustificazione se non quella che caratterialmente non mi sento molto portata a sostenere una ricerca di tipo coperto, se so che con le persone con cui interagisco sto

costruendo dei rapporti, non solo di interesse scientifico, ma anche umani e di fiducia. La mia dichiarazione d'intenti, comunque, non pareva destare nei miei interlocutori perplessità o motivi di irrigidimento, anzi, le persone con cui ho parlato si sono mostrate molto disponibili. Anche se eravamo al telefono non hanno esitato a rispondere alle mie domande, a raccontarmi, seppur a grandi linee, le caratteristiche del loro movimento e delle loro attività. Tanto che la telefonata si è conclusa con un invito a partecipare alla giornata del raduno diocesano del movimento che si sarebbe svolta a maggio, la domenica di Pentecoste, presso un santuario della provincia di Padova. Così, come mi disse la persona con cui parlai, con l'occasione avremmo potuto conoscerci di persona, parlare un po' di più e io avrei potuto vedere con i miei occhi e fare direttamente esperienza di quello che mi era stato raccontato per telefono. Tuttavia, al momento il lasso di tempo che mi separava da quell'incontro – che per me rappresentava l'inizio della fase di ricerca sul campo per il caso del RnS – mi sembrava molto lungo e così decisi di approfittare di quel tempo per iniziare il mio lavoro con il CNC.

Per loro la strada intrapresa per accedere al campo è stata differente, poiché servendomi del nome del parroco che mi era stato fatto da uno dei miei informatori, ho deciso di andare a parlare direttamente con lui. Recatami in quella parrocchia, il parroco in questione mi accordò qualche minuto per parlare prima di andare via per un impegno. Quando gli chiesi che cosa sapesse dirmi dei due casi specifici mi disse che anche se nella sua parrocchia c'erano dei gruppi del CNC, lui personalmente non sapeva dirmi molto e che se volevo saperne di più avrei potuto andare a parlare con un frate che fa proprio parte del Cammino, divenuto poi il mio gate-keeper. E così feci. Anche con lui la dichiarazione del mio ruolo è stata esplicita ed anche con lui ciò non ha causato chiusure ed irrigidimenti particolari, devo dire anche con una certa sorpresa da parte mia per via dell'atteggiamento di reticenza che “si dice” che i Neocatecumenali solitamente abbiamo nei confronti dell'esterno. Durante quel colloquio mi disse che un paio di settimane prima, erano cominciate le serate di catechesi per la formazione di una nuova comunità e che se avessi voluto avrei potuto prendervi parte. Così anche quell'incontro terminò con un invito a partecipare. Poi, per altre vie venni a conoscenza del nome di un altro parroco di una parrocchia, dove probabilmente si riunivano gruppi sia del CNC che del RnS. Andai a parlare anche con lui e, in effetti, la sua era una parrocchia che dava ospitalità a svariati tipi di associazioni e movimenti, tra cui anche quelli di mio interesse. La mappa cominciava così a prendere forma e la mia agenda a riempirsi di impegni...

Per riuscire ad intercettare tali realtà ci sono voluti dunque diversi mesi e le difficoltà iniziali che ho incontrato possono, a mio parere, essere in parte ricondotte al fatto che abbia

cominciato la ricerca di punti d'accesso al campo, per così dire, "dall'alto", cioè da alcuni esponenti della gerarchia ecclesiastica che, come ho detto, mi sono sembrati un po' sfuggenti rispetto alla mia necessità di individuare gruppi e luoghi specifici. Questo iniziale rallentamento mi ha fatto però poi riflettere su almeno tre questioni: la prima riguarda il tipo di atteggiamento manifestato da parte degli esponenti del clero che ho contattato nei confronti dei movimenti. La mia impressione generale che dietro al demandare ad altri una maggiore conoscenza del fenomeno, si celasse anche una certa chiusura ideologica verso queste realtà, è stato poi in qualche modo confermato anche dal giudizio, seppur di parte, espresso dal parroco che ospita il Cammino neocatecumenale che abbiamo già incontrato all'inizio di questo capitolo:

"Nelle parrocchie non ci sono molti movimenti perché i sacerdoti hanno come una gelosia, come una paura ad accogliere il nuovo e non li accettano. Il nostro vescovo ha capito l'importanza che hanno i movimenti, ma se tu provi a domandare qui a Padova ai preti o anche in curia, cosa pensano del Cammino non l'accettano e più di qualcuno invita i preti a mandarli via dalle parrocchie... C'è questa chiusura perché siamo ancora fermi alle vecchie forme e non abbiamo voglia di convertirci! Ci sono tutti dei giochi di potere, degli interessi dentro la chiesa per bloccare i movimenti e mantenere questo stato di cose in cui la chiesa è ridotta a un centro sociale... E poi chi glielo fa fare ad un parroco di intensificare il suo lavoro?!" (Don G.)

Gli atteggiamenti contrari da parte di alcuni esponenti del clero sia alto che basso, che ostacolano la presa dei movimenti e, in particolare, delle comunità del Cammino nel nostro territorio, mi pare possa dunque in parte giustificare le difficoltà iniziali in cui mi sono imbattuta nel cercare di avvicinare queste realtà utilizzando un tipo di razionalità limitata che, con Weber, potremmo senz'altro definire orientata allo scopo, ma che in realtà faceva fatica a penetrare la cortina di inafferrabilità che, almeno per i primi tempi, sembrava avvolgere il fenomeno in questione.

Eccoci così arrivati alla seconda questione: il tipo di approccio e di accostamento a queste forme "altre" di ritualità religiosa che viene agito dal ricercatore, contrapposto a quello che invece, spesso senza saperlo, mettono in campo i comuni uomini e donne della strada, per dirlo con Schutz, che approdano a questo o a quel movimento. Come è emerso dalle interviste in profondità realizzate sia con gli aderenti al CNC che al RnS, se togliamo i casi in cui l'ingresso al movimento avviene per trasmissione familiare (o potremmo anche dire sempre con Weber, per tradizione)⁶², a differenza di quello del ricercatore, il loro è un approccio molto più spontaneo, che avviene in maniera del tutto naturale e a volte casuale, per contatto o

⁶² Situazione molto comune soprattutto tra i giovani del CNC.

contagio diretto con qualcuno che già ne fa parte, oppure in un certo senso, in modo persino “serendipitoso” come direbbe Merton (1992). La serendipity è una parola e un concetto che indica la facoltà di compiere felici e fortunate scoperte per caso (Oxford English Dictionary). Fu coniato da sir Horace Walpole in una lettera a Thomas Mann del 28 Gennaio 1754, derivandolo dall’antica favola persiana del “*Pellegrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*” (l’originario nome arabo dello Sri Lanka, probabilmente scoperto proprio per caso). Fu poi Robert K. Merton negli anni ’40 (Merton, R.K., *Social Theory and social Structure*, Free Press, New York, 1949) ad introdurlo nelle scienze sociali, per definire un modello che fosse in grado di rendere conto del dato imprevisto, anomalo e strategico nel processo della scoperta scientifica. In generale e in contesti più ampi, serendipity può significare trovare qualcosa di prezioso, mentre si cerca qualcosa di completamente diverso, oppure trovare qualcosa che si andava cercando, ma in un luogo o in un modo del tutto inaspettati. La parola indica sempre comunque una scoperta, anche se la miscela (di sagacia, fortuna, caso, attrazione ecc...) che la compone può variare con il variare dei contesti. Vista la complessità, la pluralità, la frammentazione, il sincretismo e insieme la possibilità che ciascuno ha di muoversi più liberamente rispetto al passato tra le numerose proposte di salvezza che competono all’interno del campo religioso contemporaneo, di fronte alle occasioni e agli eventi che portano gli individui verso un percorso spirituale piuttosto che un altro, forse si potrebbe parlare di “*serendipity religiosa*”, riprendendo la felice espressione coniata da Bagansco (1994,87) per altri contesti di “serendipity urbana” e ripresa poi da Alfredo Mela (1996). Con essa si vuole collegare il termine Serendipity alla città, proprio per la sua natura complessa ed eterogenea, per essere un luogo che offre stimoli e sintesi culturali inaspettate, rifacendosi al concetto espresso dall’antropologo Ulf Hannerz, secondo il quale la caratteristica culturale peculiare della città è quella di essere “un luogo dove è molto probabile trovare una cosa mentre se ne sta cercando un’altra” (Hannerz, 1992).

Spesso, come è accaduto anche a molti dei soggetti che ho intervistato, l’avvicinamento alla realtà neocatecumenale o del Rinnovamento, può seguire percorsi del tutto imprevedibili, guidati dal passaparola e, soprattutto, dall’incontro spesso “fortuito” con persone che già ne fanno parte. Tra i vari esempi che si potrebbero fare, ne riporto due in particolare che riguardano il CNC. Il primo è il caso di un signore, già socializzato alla fede cattolica e già inserito in un’esperienza comunitaria fondata sullo studio e sull’analisi della Parola di Dio. Per lui è stato l’incontro casuale con un sacerdote, proprio all’interno di quel particolare contesto, a determinare il suo successivo ingresso in comunità:

“In una parrocchia un po' fuori si facevano degli incontri con due, tre famiglie, coppie, sull'analisi della Parola di Dio della domenica e in un'occasione di quelle, in pratica, è arrivato un sacerdote, così, per caso, che mi ha impressionato un pochino per le cose che diceva, nel senso che mi aveva messo un po' in discussione su quello che era il mio atteggiamento nei confronti dell'esperienza di fede. E poi mi ha invitato a questi incontri che si fanno e io sono andato, perché ero curioso. Così sono andato ad ascoltare queste catechesi, mi sono piaciute e poi sono partito” (Argo).

Il secondo esempio, invece, esula completamente dalle relazioni di prossimità pregressa, sia culturale che fisica, che si possono instaurare con il mondo cattolico, sia perché riguarda l'esperienza di un allora giovane ateo in piena crisi esistenziale, sia perché, all'epoca dei fatti, l'incontro con la figura che gli fece da tramite, avvenne mentre lui si trovava nel luogo di vacanza:

“Io brancolavo nel buio fino a che una sera, in un albergo spaparanzato nella mia presunta possanza, una donna mi ha detto: ma ingegnere lei di cosa va in cerca che è così diverso dall'anno scorso?! C'è un teologo che abita vicino a me che potrebbe darle una mano.. Beh io ho afferrato al volo questa opportunità, che non sapevo neanche cos'era un teologo e sono andato a trovarlo. Io me lo immaginavo vecchio, con la barba bianca e invece vedo un uomo più giovane di me, sposato, con due figli, che fumava come me, che beveva come me e cominciammo a parlare... E lì ho sentito una musica diversa, ho sentito qualcosa di diverso, ho sentito che questo Dio che io cercavo poteva avere delle dimensioni attaccabili che io potevo vedere, capire... esistenziali ecco! Così ho cominciato ad andarci tutte le sere e poi gli ho chiesto: per arrivare come fai tu, per non perdere questo momento perché io sto partendo... tu mi hai parlato, ma adesso finito le ferie io vado via, tu vai via.. e così mi ha detto che c'era il Cammino neocatecumenale” (Gianni).

Terza considerazione: una volta superata la resistenza delle soglie di ingresso a questi mondi o province finite di significato – per dirla con Schutz – ed entrata, seppur solo come osservatrice a farne parte, è stato veramente come vedersi rompere una sorta di velo un po' opaco, dietro al quale queste realtà si celavano e varcare il confine di un mondo religioso cattolico “parallelo” in cui, da una carenza di notizie iniziale sono passata ad una sovraesposizione di informazioni che mi arrivavano su iniziative, occasione di incontri fino, per esempio, a scoprire l'identità religiosa “neocatecumenale” di alcuni conoscenti. La riflessione che si può avanzare a questo proposito è che per quanto, questi movimenti in pochi decenni abbiano registrato una così forte espansione tra gli strati sociali e si siano ampiamente diffusi in molte diocesi italiane, per certi aspetti, però, la loro realtà risulta anche molto *sommersa*: come una sorta di massa silenziosa in lento, ma costante movimento, essa non è facilmente coglibile da un occhio esterno che osservi solo la superficie. Di fatti si tratta di

fenomeni che generalmente non si depositano quasi mai tra le maglie più esterne e visibili del reticolato cattolico, ma che piuttosto scivolano silenziosi dentro o accanto le nostre chiese, per riempirle dei loro toni e delle loro espressività del tutto particolari. Le persone coinvolte sono moltissime, ma in realtà appaiono per lo più mascherate dal velo della loro apparente “normalità” che li rende assolutamente indistinguibili in termini di lingua, colore della pelle e provenienza geografica dal cattolico medio che va a messa la domenica e per le feste comandate, se non fosse per quegli aspetti del loro sefl religioso ascrivibili alla figura e all’immagine che qui abbiamo proposto del cattolico actioso .

Parte III

ANALISI DEI DATI 1° LIVELLO: EMPIRICO

Premessa: La pratica e l'esperienza

Come ampiamente dichiarato, l'obiettivo che mi sono posta è di studiare la performance rituale, vale a dire la pratica, secondo l'approccio multidimensionale al fenomeno religioso messo a punto da Glock nel 1964. In questa terza parte intendo dunque affrontare lo studio empirico della dimensione della *pratica rituale*, collegandola però con quella relativa all'*esperienza religiosa*. Ma perché voler approfondire lo studio della pratica attraverso la dimensione dell'esperienza?

Generalmente alla nozione di *pratica* viene fatto corrispondere il significato di messa in atto, da parte di un credente, di un insieme di prescrizioni rituali che una certa credenza religiosa impone di eseguire; mentre quando si parla di *esperienza religiosa* si fa riferimento ai modi con cui gli esseri umani si rapportano al sacro. Seppure negli ultimi vent'anni di ricerche (come abbiamo già avuto ampiamente modo di vedere nella I Parte) è emerso anche statisticamente che la pratica non rappresenta più il punto di riferimento centrale attorno al quale organizzare la descrizione del panorama socio religioso contemporaneo, né il termometro su cui misurare il grado di partecipazione alla vita di un'istituzione religiosa come quella della chiesa cattolica, né tanto meno il segno inequivocabile dell'esistenza di un'esperienza religiosa individuale o condivisa da un gruppo, ciò non vuol dire però che nella pratica l'esperienza religiosa sia completamente *scomparsa* o *assente*.

Come è noto i sistemi di credenza religiosa si caratterizzano da sempre per il fatto di cercare di dare delle risposte ai problemi esistenziali dell'essere umano. Tuttavia per alcuni studiosi (Bonaccorso 2006, Terrin , Tagliaferri 2006, Grillo 1996)⁶³ il grosso rischio della chiesa, soprattutto di quella cattolica, ma non solo, sembra essere quello di aver tendenzialmente ridotto il cristianesimo a dottrina e a morale, dimenticando che il problema odierno più importante non è ricostruire dei valori, ma *far fare delle esperienze* di singolarità col

⁶³ Per il teologo A. Grillo "la mancanza della necessaria immediatezza dell'esperienza del culto è uno dei grandi problemi che attende la chiesa del III millennio" (La sapienza festiva, Il Regno, 41 4/1996 p.120); mentre A.N. Terrin sottolinea la deriva dell'esperienza in questo modo: "c'è stata una progressiva estraneazione dall'esperienza profonda (in Tagliaferri 2006,131);

fondamento ultimo: sarebbe in questa esperienza di fondo, profonda e originaria – di cui il rito rappresenta il luogo privilegiato della realizzazione – che avviene, da parte degli individui, il reperimento di ciò che ha *sensu* per la loro esistenza e, altresì, la sedimentazione dei valori, dando un significato anche alla dottrina e alla morale. Per dirla ancora con Bonaccorso “si è alla ricerca di senso, più che di verità e dottrinali e morali” (Bonaccorso 2006,30).

Queste riflessioni ben si collegano al nostro specifico oggetto di indagine, nella misura in cui, come è stato messo in evidenza da Garelli (1979), uno degli aspetti più singolari della struttura dei gruppi e dei movimenti religiosi, come quelli da noi studiati, sta nel fatto che la risposta che essi danno ai problemi esistenziali degli uomini e delle donne di oggi “non avviene solo sul piano della razionalità, o se vogliamo sul piano delle credenze, ma coinvolge anche il piano dell’esperienza” (Garelli, 1979,495). Vi sarebbe, di fatto, un sostanziale *primato* accordato alla dimensione dell’esperienza che è ciò che fa assumere a questo tipo di esperienze (al plurale) una particolare credibilità presso i soggetti che vi prendono parte, soprattutto “in un momento in cui si avverte da un lato, la crisi delle ideologie e dei modelli sociali di riferimento e, dall’altro, si allarga lo scetticismo e il relativismo di fronte alla molteplicità di proposte culturali e di sistemi di significato che si offrono come totalizzanti per l’uomo” (Garelli, 1979,495).

Quello appena menzionato risulta un aspetto ancora più interessante se si pensa che gli studi antropologici che sono stati svolti su tutte le culture conosciute, che in qualche modo hanno sviluppato delle forme religiose, hanno mostrato che tali forme vengono sempre ed ovunque espresse attraverso due modalità fondamentali: il *rito* e il *mito*. Il *mito* contiene, in sostanza, la notizia, la narrazione di ciò che è avvenuto, ma il problema di ogni fede religiosa è che non basta solo sapere ciò che è accaduto, è necessario riuscire a trovare anche dei modi per poter far instaurare agli individui un contatto fisico, esperienziale con ciò che è avvenuto e, per questo motivo, il mito deve essere agito attraverso un’azione: il *rito*, appunto. Come spiega anche Turina, un sistema di credenze religiose, per poter funzionare, ha bisogno di tradurre le narrazioni in *azioni* perché nelle religioni il nesso fra *narrare* e *agire* è decisivo: quando diventa debole gli individui tendono ad assumere stili di vita secolarizzati; quando è forte, al contrario, essi agiscono come se la volontà divina fosse attiva e presente nell’azione stessa (Turina 2006). In questa prospettiva il rito è “comunicazione in atto” (Pace 2008, 106), cioè attraverso la complessità del suo funzionamento è narrazione che si trasforma in gesti e azioni che permettono di fare delle esperienze, attraverso le quali l’essere umano può aprirsi alla dimensione del senso. Qualcuno direbbe anche che il rito “non manda messaggi, ma crea situazioni” (Bell 1992,111). Aspetto, questo, che in qualche misura sembra anche essere stato

colto dalla sensibilità conciliare dal momento che nella stessa costituzione (SC 6) viene ribadito che la liturgia esiste primariamente per far compiere delle azioni e non tanto, o non solo, per far riflettere sulle dottrine. *Azioni* che, non solo durkheiminamente producono degli effetti, ma che soggettivamente hanno, dunque, anche lo scopo di far sperimentare, di far fare (o *avere*, se lo diciamo con Jedlowski 1994) esperienza, in questo specifico caso, del sacro. E i riti servono proprio a questo, cioè ad aprire l'essere umano alla possibilità di fare delle esperienze in rapporto al trascendente⁶⁴ che, come vedremo, risultano tanto più intense quanto più i riti che le introducono sono in grado di dissotterrare e mettere in circolo le facoltà del corpo legate ai sensi e alle percezioni.

⁶⁴ È però necessario sottolineare il fatto che – come fa notare anche Rappaport (2002,65-66) – non tutti gli atti religiosi sono di per sé anche dei riti, cioè si esprimono attraverso la forma del rito. Alcuni individui possono infatti fare esperienza del divino attraverso incontri diretti e autentici con esso, senza necessariamente essere mediati dall'azione di un rito [James 1961, *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. With a new introduction by Rainhold Niebuhr. New York: Collier Books. First published by Longmans, Green and Co., 1902 (tr.it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana Brescia 1998)]. Salvo poi “domandarci se [i suddetti individui] avrebbero potuto vivere simili esperienze dirette senza prendere parte, in occasioni precedenti, a riti che rimandano (o in alcuni casi suscitano) il significato di quell'esperienza; oppure senza aver ascoltato i racconti di coloro che già hanno fatto quella stessa esperienza” (Rappaport 2002,66).

CAPITOLO 4

LE TRE DIMENSIONI DELL'ANALISI: IL TEMPO, LO SPAZIO, IL CORPO

Per approfondire lo studio della pratica rituale ho scelto di seguire tre principali *piste* d'indagine che coincidono con tre delle *dimensioni* più fondamentali e costitutive dell'esperienza umana, quali: il *tempo*, lo *spazio* e il *corpo*. Nessuna di tali dimensioni, chiaramente, appartiene in maniera unica ed esclusiva al rito e, in particolare, al rito religioso, ma è la loro interazione reciproca in rapporto al *sacro* – che si realizza in maniera precipua nel *rito* religioso, appunto – a rendere questa combinazione di elementi unica. Come dice anche Rappaport “il rito (religioso) non è solo un modo alternativo per esprimere qualcosa: certi significati e certi effetti possono essere espressi e ottenuti solo nel rito” (Rappaport, 2002, 72). Dunque, come gli assi portanti di un edificio, questa triade di fili conduttori costituisce l'architettura di fondo che sottende alla struttura generale di questa parte del lavoro, articolandone lo svolgersi del senso, e il susseguirsi delle parti.

Nel cercare di sciogliere la difficoltà in cui mi sono imbattuta nel momento di decidere come organizzare nella maniera più chiara possibile la parte relativa all'analisi dei dati raccolti sul campo, tra le varie alternative⁶⁵, sono giunta a selezionare questa sintesi di coordinate da utilizzare come riferimento poiché, attraverso di esse, ho intravisto la possibilità di rispondere meglio ad almeno due diverse necessità che, in fase di stesura della tesi, ho sentito come particolarmente urgenti: la prima, sostanziale, che consisteva nel cercare di coniugare un livello di analisi che mi permettesse di andare abbastanza in profondità nei fenomeni studiati, con l'intrinseca varietà delle forme e delle espressioni da analizzare; la seconda, stilistica, rispondeva invece alla necessità di dotare l'intero discorso di un ordine interno coerente, così come di una forma espositiva fluida e scorrevole (tanto nella scrittura quanto poi, mi auguro,

³ Nello strutturalismo e nell'applicazione della semiologia allo studio del rituale di solito l'analisi si sviluppa su due piani: quello *sintagmatico* e quello *paradigmatico*. Nel primo caso, quello *sintagmatico*, l'analisi è rivolta allo studio dello svolgersi dei diversi rituali dall'inizio alla fine, mentre nel secondo, quello *paradigmatico*, l'analisi è tesa ad individuare gli elementi costanti (o *codici* comunicativi) che sono presenti nei detti rituali (Bonaccorso, 2001,140). I codici comunicativi (o linguaggi rituali) a loro volta si distinguono in: *verbali* e non verbali (corporei?). La classificazione dei codici *non verbali* della liturgia può essere condotta secondo diverse prospettive e in modi più o meno dettagliati. Per la classificazione che propongo qui di seguito mi sono basata in particolare su due schemi simili prodotti uno da Schermann (1987,79-94) e l'altro da A.N.Terrin (1988,135-143), dei quali ho modificato leggermente la struttura per poterne offrire un riepilogo unitario e complessivo. Codici spazio-temporali: locale, topografico, odologico, prossemico e temporale; codici personali e sociali: cinetico, tattile, ottico, olfattivo, gustativo e verbale; codice iconico e musicale. → Per la descrizione dei due casi di studio ho cercato di far convergere entrambe questi livelli di analisi – sintagmatico e paradigmatico – in un unico protocollo/registo/schema di lavoro che ho voluto strutturare in modo tale da poter organizzare la descrizione sequenziale dei diversi momenti rituali attorno a tre principali assi tematici (o codici-linguaggi comunicativi) presenti nelle azioni rituali che ho appunto raggruppato nella triade di spazio, tempo e corpo.

nella lettura) con cui raccordare, in un quadro comparativo sviluppato su più livelli⁶⁶, i due termini empirici del confronto costituiti, come già detto più volte, dalle esperienze del CNC e del RnS.

Ma perché la scelta è ricaduta proprio su queste tre dimensioni analitiche⁶⁷? Ciascuna di esse singolarmente è stata scelta nella misura in cui le riflessioni che ha suscitato in ambito sociologico hanno fornito degli strumenti interpretativi utili per l'analisi che intendo svolgere; e complessivamente perché tutte e tre assieme mettono in relazione piani dell'esperienza diversi, ma necessariamente e strettamente correlati fra di loro: il tempo infatti è legato allo spazio ed entrambe sono collegati alla nostra possibilità di percepirli e di abitarli attraverso il corpo. E, se questo è valido in generale, lo è ancora di più per il rito:

“Come accade per atteggiamenti e gesti, anche le parole e le azioni collocate in un luogo o in un tempo speciale si distinguono da quelle ordinarie. Nel tempo e nello spazio rituale, parole e azioni indistinguibili da quelle di ogni giorno assumono a volte significati particolari”
(Rappaport 2002,98).

Dunque la scelta di raggruppare l'analisi delle forme rituali attorno a queste tre dimensioni fondamentali ha risposto, con una certa coerenza, al bisogno strutturale di offrire una rappresentazione degli oggetti sociologici a cui afferiscono che tendesse a restituirne una visione globale e il più possibile omogenea, riducendo così il pericolo di una trattazione che altrimenti, per sua stessa natura, sarebbe potuta risultare eccessivamente frammentata. Analizzare i fenomeni significa, infatti, inevitabilmente doverli scomporre in parti, elementi e significati fondamentali. La frantumazione è, dunque, inevitabile nell'analisi (Rappaport 2002, 337) poiché scomporre il dato in elementi fa sì che poi questi possano essere inseriti in una “regola dell'esperienza”, ovvero nelle conoscenze pregresse del ricercatore che poi servono a comporre delle regole empiriche (Weber 1997,217). Tuttavia, proprio le operazioni analitiche che riguardano l'interpretazione dei rituali, portano con loro dei pericoli nella misura in cui “nel porre attenzione al significato degli elementi separati, l'analisi può perdere di vista il significato delle *relazioni* tra questi elementi, e perciò alcuni significati intuitivi degli ordini liturgici considerati *nel loro insieme*” (Rappaport 2002,339). Quindi, sebbene fin da queste pagine abbia cercato di contenere entro un certo limite la dispersione derivata dalla necessità di isolare alcuni eventi e significati particolari, per poterli raccontare ed interpretare, la visione d'insieme che in questo processo di frammentazione descrittiva necessariamente

⁶⁶ Corrispondenti ai diversi punti dell'analisi/argomenti di analisi.

⁶⁷ Con deliberata e consapevole parzialità ho deciso di trattare solo alcuni aspetti selezionati di queste realtà, tralasciandone altri, poiché ho voluto soprattutto per concentrare l'analisi sul discorso sul corpo che esse producono [Max Weber “Il metodo delle scienze sociali”, Torino, Einaudi, 1959, pp. 55-61, 67-68, 90]

viene a perdersi, sarà poi recuperata in seguito quando, nella parte IV, mi dedicherò alla ricerca di quei *nessi* e di quelle *relazioni* che intercorrono tra gli elementi stessi e che trasformano i fatti osservati nel loro insieme in “fatti sociali totali”, per dirlo con Mauss, ovvero in “unità di senso e realtà, che ritroviamo solo nell’unità di un’esperienza individuale fatta di biografia e di partecipazione ai sistemi simbolici collettivi” (Levi-Strauss, Introduction all’ed.or. di Mauss 1950)⁶⁸.

1. Prima dimensione: tempo

Tempo e spazio rappresentano i principi organizzatori e, insieme, le condizioni di possibilità dell’esperienza umana (Leccardi 1989). Su queste due dimensioni esiste una produzione letteraria tutt’altro che ridotta⁶⁹ a cominciare dalle intuizioni sull’origine sociale delle nozioni di spazio e di tempo risalenti agli studi durkheimiani sul fenomeno religioso (Durkheim 1912) degli inizi del secolo scorso e riprese poi intorno agli anni ’30 e ’40 da Merton e Sorokin (Sorokin e Merton 1937, Sorokin 1943) tra i primi a studiare il tempo in maniera sistematica, fino ad arrivare a tempi più recenti in cui le dinamiche spazio-temporali sono state messe al centro di importanti teorie sociologiche come, ad esempio, quella proposta da A. Giddens sulla strutturazione spazio-temporale. Non è tuttavia mio obiettivo, in questa sede, riproporre una rassegna completa di tutta la letteratura che è stata prodotta su questi temi e non tanto per una mancanza personale di zelo, quanto piuttosto perché una tale operazione finirebbe per eccedere oltremodo dall’economia del discorso, rispetto alla quale ho dunque preferito procedere in maniera mirata, selettiva e funzionale allo scopo. Il criterio che mi ha guidato in questa fase è stato, pertanto, quello di individuare, tra le molte a disposizione, quelle angolature di prospettiva sociologica che meglio mi sono sembrate far dialogare – e dialogare con – i concreti oggetti di studio.

In generale, per quanto riguarda il tempo, fin dall’antichità filosofi e studiosi hanno guardato ad esso come ad una possibile chiave di lettura della realtà, associandovi svariati attributi tra i quali quello di durata, cambiamento, movimento, frequenza, ritmo, velocità, simultaneità,

⁶⁸ Prima ponendoci ad una distanza ravvicinata abbiamo voluto/potuto osservare il tessuto microscopico/micro sociologico delle relazioni sociali. Poi, allargando il quadro/lo sguardo ad una distanza maggiore, abbiamo cercato di rendere visibili i processi/i nessi sottostanti/sottili che legano le diverse parti fra loro.

⁶⁹ Sul tempo - Roberto Cipriani Tempo sociale e tempo sacro: lo stato della ricerca sociologica in Il tempo e il sacro nelle società post-industriali 1997 p.40-96] : a partire dai classici della sociologia sino agli autori contemporanei la tematica del tempo ha rappresentato uno snodo fondamentale nell’analisi sia teorica che empirica. Non è però che la letteratura sociologica sul tempo sia stata sempre cospicua e perspicua. Solo di recente l’attenzione al fenomeno tempo ha cominciato ad essere ricorrente e significativa sia in termini di riflessione teoretica che di approfondimento sul terreno della ricerca. In effetti la maggior parte della letteratura del nostro secolo sul tempo è stata prodotta negli ultimi decenni (...) Se si considera anche il fatto contingente e quasi contemporaneo della ripresa degli studi a carattere qualitativo non è difficile ipotizzare che alla base della semi-novità tematica legata all’elemento tempo stia proprio il recupero di affidabilità scientifica di un approccio sociologico non meramente quantitativo.

estensione, successione eccetera che, se applicati alla categoria specifica del rito, possono essere riferiti non soltanto all'andamento interno della performance, ma anche al sistema rituale considerato nel suo insieme, cioè inteso come un susseguirsi di singoli eventi unitari che nel tempo vengono compiuti, ripetuti e via dicendo⁷⁰. Così, nell'analizzare i ritmi temporali – per così dire “esterni” – degli ordini liturgici che scandiscono l'esperienza religiosa dei due movimenti, ho potuto riscontrare la presenza di un *triplo registro* (macro, micro e meso) attraverso il quale classificare e descrivere come la dimensione diacronica del tempo si sviluppa, si struttura e agisce al loro interno.

Le osservazioni raccolte sul campo mi hanno portato fin da subito ad evidenziare quella che in prima battuta ho denominato la misura del *tempo piccolo* (micro), in quanto circoscritta e circoscrivibile al *momento* e alla *durata* delle azioni rituali. Ho poi isolato quella del *tempo medio* (meso) entro la quale la prima s'inscrive e che è relativa alla *cadenza* generale degli incontri in cui avviene uno scambio diretto tra i membri della comunità al completo o tra parti di essi. A queste va poi aggiunto anche un *terzo tempo sovraordinato* o *storico*, che ho identificato con il nome di *tempo grande* (o *macro*) poiché si rifà al tempo degli eventi o dell'evento primo che l'esperienza religiosa considera come il fondamento originario della propria identità di fede (Bonaccorso 2001,160).

Tale classificazione preliminare ha trovato poi in parte conferma e in parte ulteriore possibilità di ampliamento, nella trattazione che Rappaport fa del tempo in “Rito e religione nella costruzione dell'umanità” (2002). Nel testo l'autore sostiene infatti che:

“Le sequenze liturgiche differiscono non solo nella forma, nella lunghezza, nel modo di regolazione e nelle basi per l'occorrenza dei rituali che le compongono, ma anche nella *frequenza* dei rituali che le compongono, nella *regolarità* con la quale quei riti ricorrono e nella *lunghezza* dei singoli rituali” (Rappaport 2002, 269).

Così, combinando il mio schema interpretativo iniziale con i termini e i concetti di *regolarità*, *lunghezza* e *frequenza* utilizzati dall'autore, ho articolato la descrizione dei tempi rituali del CNC e del RnS che verrà sviluppata nel capitolo successivo. Se si esclude la categorizzazione del tempo macro (o storico), che non mi pare abbia trovato un riscontro univoco nell'analisi di Rappaport, il tempo *medio* e quello *micro* mi sembra invece che possano rapportarsi con una certa coerenza alle idee di *frequenza*, *regolarità* e *lunghezza*. Il *tempo medio* troverebbe, infatti, corrispondenza tanto nella *regolarità* – che vede contrapporsi gli ordini liturgici nei

⁷⁰ Ciò che intendo analizzare con questa dimensione, non sono i ritmi interni ai rituali (cioè i ritmi relativi all'andamento di ogni performance), ma la ricorrenza, la temporalità, la durata ecc... del rituale inteso come evento unitario, perché come dice Rappaport non c'è solo una ripetizione interna al rituale, ma c'è anche una ripetizione (o ricorrenza) del rituale nel suo insieme da settimana a settimana, da mese a mese, da anno ad anno ecc... (Rappaport 2002, 299)

quali i periodi che stanno tra un rituale e il successivo sono di uguale durata (regolari e invariabili), con quelli nei quali tale durata varia (irregolari e variabili) – quanto nella *frequenza* più o meno elevata dei rituali stessi. Mentre il *tempo piccolo* ritengo che possa, a buon diritto, coincidere con la *lunghezza* dei rituali a cui io ho aggiunto, come elemento significativo, anche il *momento* della loro celebrazione.

2. Seconda dimensione: spazio

Il culto cristiano non si risolve ovviamente solo in una questione di *tempo*, ma anche in una questione di *tempio* e di *azioni*. “Fate questo in memoria di me” è stato il comando che Gesù ha dato ai suoi discepoli, un comando in cui il rimando temporale all’evento (in memoria di me) si integra con il linguaggio spaziale delle azioni (fate questo)⁷¹. Dunque, un rito ha sempre luogo da qualche parte (Smith 1987)⁷² e un rito sacro di solito ha luogo sempre nello stesso posto poiché, antropologicamente, vi è la necessità di radicare nello spazio l’immaginario religioso, trovando per esso un’espressione tangibile che si esplica nella creazione di spazi devozionali (Scaraffia 1990, 13). I luoghi sacri all’interno di ogni cultura servono a costruire dei punti di riferimento e a far emergere dallo spazio indifferenziato alcune differenze (Tessarolo 2007,36).

Per Durkheim, lo spazio sacro si distingue e si contrappone allo spazio profano, acquisendo significati e funzioni uniche che si basano sull’applicazione dei concetti di purezza e contaminazione. Secondo Mircea Eliade (1975) il sacro sarebbe sperimentato più profondamente in termini spaziali poiché esisterebbero dei centri – gli ombelichi della terra, l’*axis mundi* – attraverso i quali il divino entra nel mondo materiale e dai quali questo mondo è orientato. “Vi è, dunque, uno spazio sacro, con una sua forza, un suo preciso significato – sostiene l’autore – e vi sono altri spazi che non sono *consacrati* e perciò sono privi di struttura o consistenza; in una parola sono amorfi”⁷³ (Eliade 1975, 20). Questa visione, in linea con la teoria della ierofania del sacro elaborata da Eliade, tende ad enfatizzare molto il significato dei centri e con essi la datità dei luoghi sacri, esistenti in quanto tali, poiché creati dallo stesso manifestarsi della potenza divina su questa terra. In effetti nell’antichità la sacralità apparteneva ai luoghi stessi e un santuario veniva eretto perché era il luogo ad essere sacro (Scaraffia 1990,106).

⁷¹ Bonaccorso 2002, 161.

⁷² Smith J.Z. (1987), *To Take Place, Toward Theory in Rytual*, Chicago, Chicago Univ. Press. Smith è uno storico e antropologo delle religioni americano, ha studiato l’immaginazione religiosa e le teorie del rituale dal punto di vista delle connotazioni spaziali.

⁷³ Corsivo mio.

Di diverso orientamento sono invece le posizioni e le riflessioni sostenute da Rappaport⁷⁴ e da J.Z.Smith (Smith 1987, cap.1), un altro storico e antropologo americano delle religioni, secondo il quale, in realtà non vi è uno spazio sacro e uno spazio profano in senso assoluto, dal momento che non si tratta di categorie *sostanziali*, ma piuttosto di categorie *relazionali* dai confini mobili e flessibili. Detto in altre parole, come un oggetto diventa sacro perché un popolo, una cultura attribuisce ad esso quel valore, quel segno, in un dato momento storico, così anche un luogo diviene sacro perché in questo modo è inteso e vissuto da una certa collettività per mezzo di rituali. Il rituale può trasformare una qualunque estensione in un cosmo ordinato e le sequenze liturgiche che in esso hanno luogo, così come distinguono i periodi di tempo mondano dagli intervalli di tempo straordinario che li inframmezzano, allo stesso modo distinguono anche lo spazio straordinario da quello ordinario o dagli spazi profani che circondano quei luoghi o si estendono da essi (Rappaport 1999, tr.it 2002, 286).

Personalmente non mi sento di escludere a priori il fatto che vi possano essere dei luoghi nel mondo in grado di emanare una propria energia sacra catalizzatrice, così come però al tempo stesso trovo certamente plausibile il fatto che un luogo, anche un luogo qualsiasi, possa essere reso sacro attraverso un'azione umana che gli conferisca questo carattere. “*Consacrare*” e “*sacralizzare*” sono i termini che più di ogni altro si riferiscono a questo tipo di azione ed entrambe sono diretti allo stesso scopo: estrarre e liberare alcuni luoghi dalla contiguità spaziale (e temporale), in modo che diventino diversi da tutti gli altri e dalla sequenza temporale della vita quotidiana (Smith, 1987). Ma mentre il primo – a mio parere – si riferisce al rendere sacro un luogo attraverso un gesto, un'azione specifica, un rito appunto, compiuto secondo un preciso cerimoniale da chi è stato incaricato del potere legittimo di farlo, il secondo sembra, per contro, portatore di un'istanza più “democratica” che non implica ai fini dell'azione⁷⁵ che il soggetto agente appartenga necessariamente al ceto religioso. Quest'idea mi pare che possa trovare una sua conferma nel concetto di “sacralizzazione della banalità” compiuta nei confronti del paesaggio contemporaneo che avviene quando si rende “sacro” un luogo apponendovi un segno o lasciandovi una qualche traccia come quando, ad esempio, viene posta una croce o un mazzo di fiori sul ciglio di una strada in cui è avvenuto un incidente⁷⁶ (Scaraffia 1990, 106). Se, la sacralità così intesa si pone come una categoria relazionale o, meglio ancora *posizionale* (Scaraffia 1990, 106), il *sacralizzare* diventa allora un processo, un modo di contestualizzare il sacro che si realizza attraverso alcune fasi come,

⁷⁴ Rappaport R.A, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Uni. Press, Cambridge 1999 (tr. it. *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, 2002, Messaggero di S. Antonio, Padova.

⁷⁵ Che pur mantiene alto il suo valore simbolico.

⁷⁶ A tal proposito si ricordi Grande Zero che ha sostituito in memoria le torri gemelle di New York (Tessarolo 2007, 36)

ad esempio, quelle individuate da Smith; “in cerca di un posto”, “mettere a posto”, “rimpiazzare” e “prendere posto” eccetera (Smith 1987).

Ecco così tracciati i contorni della seconda pista di quest’indagine. Riportando infatti il discorso al nostro tema, queste considerazioni, ci pongono di fronte al seguente interrogativo: se nel rito si tratta di piazzare oggetti, persone o avvenimenti in un luogo preciso, al di fuori del quale gli stessi non avrebbero significato, che dire degli oggetti, delle persone e di quel che accade nei luoghi dove si svolgono le messe neocatecumenali, piuttosto che gli incontri di preghiera dei gruppi carismatici del RnS? Alla luce di quanto detto, se si considera il fatto che qualsiasi spazio, anche uno spazio ordinario, può acquisire forza sacrale, cioè venire *sacralizzato* da chiunque attraverso dei riti, per la riflessione che stiamo conducendo diventa un elemento molto importante dato che, tanto il CNC quanto il RnS, spesso spinti dall’impossibilità di poter disporre dello spazio consacrato della chiesa, si trovano a dover celebrare i loro rituali in luoghi di uso comune – poi opportunamente allestiti per lo svolgimento dell’azione sacra (dunque sacralizzati) – che sono ubicati vicino alla chiesa e, dunque, al di fuori del suo recinto sacro⁷⁷. Come i campi del sapere intellettuale costituiscono dei campi del potere materiale (Bourdieu 1971), allo stesso modo anche gli spazi fisici della ritualità rappresentano dei campi nei quali il ceto religioso esercita il proprio potere, concedendo a questi gruppi la possibilità di accedervi secondo i loro tempi e i loro modi, oppure negandogliela.

I luoghi rituali osservati verranno, per tanto, raccontati e interpretati attraverso un *doppio registro spaziale* che ho distinto in due aspetti a cui corrispondono altrettanti paragrafi: “*il luogo*” e “*lo spazio*”. Il primo – “il luogo” – ci parla del *dove* si svolgono i rituali collettivi in rapporto alla loro collocazione interna o esterna alla chiesa; e il secondo – “lo spazio del luogo praticato” – ci introduce invece al *come* si svolgono tali riti, vale a dire alla scena, allo spazio interno al luogo, che è uno spazio percettivo, esistenziale, relazionale, in una parola *antropologico* in quanto, simultaneamente, principio di senso per chi lo abita e principio di intelligibilità per chi lo osserva (Tessarolo 2007). Dello spazio rituale cominceremo, dunque, con il prendere in esame i luoghi dove si svolgono i riti, soprattutto nella loro relazione con lo spazio sacro (consacrato), per passare poi negli spazi all’interno di questi luoghi ed osservare cosa vi accade, a cominciare proprio dalle azioni compiute per sacralizzarli.

⁷⁷ Per gli esseri viventi si parla di “bolla” o “cerchio magico” riferendosi allo spazio sacro o della non contaminazione che circonda i loro corpi come lo definiscono Susanne K. Langer (1965, *Sentimento e forma*, Milano, Feltrinelli) e Mary Douglas, 1966, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970 (tr. it. *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna)

3. Terza dimensione: corpo

In una visione dello spazio e del tempo – come quella qui adottata – che non consideri queste due dimensioni come fattori esterni alla vita degli attori individuali, ma le guardi piuttosto “dal di dentro” delle relazioni sociali, la terza dimensione, quella corporea, diventa l’ultima, ma cruciale *pista* da percorrere per completare il quadro di questo percorso d’analisi. In generale, infatti, “il corpo e l’esperienza del movimento corporeo costituiscono il centro delle forme di azione e di consapevolezza che definiscono l’azione (Mandich 1996, 121) e, in particolare nel rito religioso, la dimensione corporea rappresenta l’aspetto decisivo per l’attivazione delle tre sfere o funzioni (emotiva, cognitiva ed attiva) che costituiscono gli assi principali attorno a cui ruota il rituale. Non è tuttavia di nostro interesse, in questa sede, aprire una discussione sul complesso rapporto tra corpo e religione⁷⁸: un tema dall’ampiezza tanto sterminata tale da renderlo difficile da trattare da un punto di vista analitico, se non in maniera necessariamente selettiva o, come faremo qui adesso, orientata allo scopo, vale a dire orientata soprattutto a cercare di comprendere più da vicino cosa accade nei rituali cattolici che si svolgono accanto o al posto di quelli più tradizionali e conosciuti messi in atto da alcune realtà di movimento. Metodologicamente, vista la varietà delle forme rituali che intendo analizzare, ho ritenuto inoltre utile per questa dimensione, non riferirmi ad un unico modello analitico con cui descrivere ed interpretare le scene rituali a cui ho assistito, ma partire proprio da queste, cioè dalla descrizione dal materiale raccolto sul campo, per poi osservare che tipo di ruolo la corporeità svolge in tali azioni, anche mediante l’utilizzo e la sollecitazione dei sensi e delle percezioni. Studiare l’azione rituale liturgica da questo punto di vista, fa emergere infatti il peso specifico che il pensiero, le azioni, la corporeità, i sensi e la sfera delle emozioni (Turnaturi 1995) possono assumere, spesso inconsapevolmente, nella scelta delle pratiche e nell’aderenza ad una forma piuttosto che ad un’altra⁷⁹.

In origine, come è stato dimostrato anche dagli studi dei più importanti sociologici e antropologi, la strategia del rito è proprio quella di partire dalle dinamiche fisiologiche e sociali del corpo e dall’interazione delle diverse forme della percezione umana, agite nel momento della performance.

⁷⁸ Per quanto il corpo sia ritenuto presso ogni cultura un elemento fondante e fondamentale delle dinamiche rituali, nel mondo occidentale e in particolare nella ritualità sacra del mondo occidentale, il suo ruolo in realtà è sempre stato piuttosto ambivalente: ricercato e temuto, fonte di grazia, ma anche di pericolo ... tanto che le potenzialità del corpo rituale inteso anche come mezzo per il raggiungimento di un’esperienza religiosa, sono state viste con sospetto o fortemente attenuate, epurate dei suoi elementi più forti e caratteristici.

⁷⁹ A questo punto, visto che quelle che andrò a descrivere nel capitolo sul corpo sono delle “scene”, utilizzerò al bisogno anche l’approccio drammaturgico della metafora teatrale di Goffman della ribalta e del retroscena.

Il *rito* non esiste senza *performance*. I sistemi liturgici sono realizzati – trasformati in res – solo attraverso la *performance*. E se è plausibile che il mito implichi il rito e che il rito implichi il mito, (Leach 1954,13¹), essi però non sono la stessa cosa: il mito inteso come resoconto verbale non dice la stessa cosa del rito, inteso come testo costituito da azioni. Molto di ciò che è enunciato nel rito è certamente detto anche nel mito, nei libri della legge o nei trattati teologici. Ma occorre ribadire che ci sono cose «dette» da ogni rito liturgico che non possono essere espresse in altro modo e che si manifestano nella speciale relazione fra la sequenza liturgica e il suo compimento (Rappaport 2002, 80-81). “I riti devono essere eseguiti. Non c’è rito senza performance. Un ordine liturgico/rito è una sequenza di atti ed enunciati formali e come tale si realizza – è reso reale, diventa una res – solo quando quegli atti sono eseguiti e gli enunciati proferiti. La relazione tra l’evento della performance e i suoi contenuti aiuta anche ad individuare la relazione tra l’attore che esegue la performance e l’oggetto della sua performance. Egli non sta solo trasmettendo messaggi che trova già codificati nella liturgia, ma prende parte all’ordine (cioè diventa parte di esso) con il suo corpo (Rappaport 2002, 178-179). A tal fine la comunicazione rituale si presenta come un *linguaggio simbolico*. Il rito comunica simbolicamente nel senso che non comunica attraverso un solo linguaggio. La strategia della comunicazione che si realizza nel rito è data dalla convergenza e dall’integrazione armonica di tutti i principali *linguaggi umani* che, assieme, danno vita ad un tutto espressivo che è più della somma delle sue singole parti (cioè più della somma dei linguaggi che utilizza). Pochi, o forse nessuno dei rituali umani sono esclusivamente verbali. I rituali utilizzano oggetti e sostanze, così come i corpi degli officianti per trasmettere messaggi o meta-messaggi difficili o addirittura impossibili da comunicare con il solo linguaggio. Una trasmissione puramente linguistica è una trasmissione unidirezionale. Se essa è pronunciata, può essere ascoltata; se è scritta può essere letta. Il rituale, invece, può utilizzare tutte le modalità sensoriali – lo sguardo, l’udito, il tatto, l’odorato, il gusto – tutte in una sola volta. Questo modo di comunicare più comprensivo e quindi più capace di assorbire l’attenzione deve, in se stesso, conferire ai messaggi dei significati che vanno al di là di quelli che possono essere trasmessi attraverso ogni modalità singola (Rappaport 2002,337). Tra le preoccupazioni più incalzanti del Movimento liturgico prima e del Concilio Vaticano II poi, viene rintracciata proprio l’esigenza del recupero di un’esperienza religiosa che non sia più esperibile unicamente a livello dottrinale o intellettualistico, ma che passi anche per la corporeità “multidimensionale” o “multisensoriale” (il concetto è tratto da Grillo, ma lui non usa proprio questi termini) del rito. Ciò di cui oggi si sente il bisogno è una grande riscoperta del valore del corpo, indispensabile per la realizzazione di una piena e attiva partecipazione. Ma è pur vero che nel rito classico della tradizione cattolica, molti dei linguaggi legati all’espressività corporea sono stati

fortemente penalizzati a favore di una comunicazione di tipo prevalentemente verbale, finendo così per svolgere un ruolo tutt'altro che rilevante. (Bonaccorso 2001,165). Inoltre “la rappresentazione del reale intesa come un puro pensiero vale soltanto per noi uomini occidentali che non conosciamo più l'importanza del corpo. Soltanto in questo contesto i riti appaiono necessariamente realtà secondarie e spurie. La considerazione negativa del rito e delle azioni rituali di cui l'epoca moderna andava ed è fiera, era ed è direttamente proporzionale alla condizione delegittimata in cui erano caduti il corpo umano e la sua realtà psico-somatica nell'epoca della tecnica e del pensiero razionalista” (Terrin 1999,164).

CAPITOLO 5

«QUANDO»: IL TEMPO RITUALE E IL RITMO

“Il tempo è una condizione necessaria degli atti e delle rappresentazioni magiche e religiose”, scrivevano Henry Hubert e Marcel Mauss in “La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia (1972). Pertanto, se consideriamo anche noi quella temporale come la prima necessaria *pista* da seguire per approfondire l’indagine sui rituali religiosi (liturgici e paraliturgici) posti in essere dai due casi esaminati, come già anticipato, l’oggetto di quest’analisi saranno i ritmi “esterni” degli ordini liturgici (e non già quelli relativi all’andamento interno di ogni performance), che verranno osservati attraverso le tre misure del tempo *macro*, *meso* e *micro* a cui ho fatto corrispondere le nozioni di *tempo storico*, *frequenza*, *regolarità*, *lunghezza* e *momento*.

1 Il tempo macro (o tempo storico) per CNC e RnS

Il tempo macro qui, concettualmente, può essere inteso come quel tempo che si rifà all’evento fondante di un sistema religioso e che, nel caso del cristianesimo, coincide con la vita, la morte e – soprattutto – con la resurrezione di Gesù Cristo. Il tipo di tempo che questo genere di eventi implica è, per dirlo in altre parole, il tempo storico, unico e irreversibile della *storia della salvezza*, ovvero una sequenza di avvenimenti, ognuno dei quali è disposto su una sorta di immaginaria linea temporale senza ritorno. Nel percorso ideale tracciato da questa traiettoria, che per il popolo dei fedeli si estende dall’Anno Zero fino ai nostri giorni, si inseriscono anche la stessa comunità credente che da quell’evento originario è scaturita e – come anche ricorda la già citata costituzione conciliare SC (5,6) – anche la liturgia con la quale quella comunità è solita celebrare nella storia il memoriale dell’evento originario (Bonaccorso 2001, 104-105).

CNC e RnS, fanno entrambe parte della tradizione cattolica del cristianesimo e, pertanto, si inseriscono a pieno titolo in questo tipo di storia ad ampio raggio. Vi è però, a ben vedere, una leggera differenza di accento che li contraddistingue: rispetto alla totalità degli eventi che hanno fatto la storia della salvezza, infatti, mentre il CNC, mette più enfasi sul momento dell’*ultima cena* di Gesù (recuperando attraverso di essa anche una certa continuità con la tradizione del mondo ebraico), il RnS è invece maggiormente rivolto alla valorizzazione di

quanto è accaduto durante il giorno di *Pentecoste*, (richiamando, come abbiamo già detto in precedenza, alcuni tratti caratteristici della tradizione pentecostale di origine protestante). Una maggiore flessione verso uno o l'altro degli eventi salvifici della vita di Cristo che, seppur inserita all'interno di una medesima e condivisa tradizione culturale e religiosa, non è però del tutto priva di conseguenze dal momento che si è tradotta poi, di fatto, nel differente *carisma* di cui questi due movimenti si sono fatti portatori; un carisma la cui diversa indole è visibile sia nel tipo di impianto teologico e organizzativo che sta alla base delle loro differenti proposte formative sia, sul piano delle differenti modalità rituali che nel corso del tempo hanno sviluppato, seguendo stili e tonalità del tutto proprie, in forte assonanza con tali differenti sottolineature.

2 Il tempo micro: il momento e la durata

Se metaforicamente il tempo macro o sovraordinato della storia della salvezza, può essere immaginato come una sorta di linea retta senza ritorno, il tempo micro invece può essere a sua volta ben rappresentato dal momento puntuale, concreto ed esistenziale⁸⁰ della celebrazione del rito. *Quando e per quanto tempo* questo momento trova espressione nelle pratiche liturgiche e paraliturgiche del CNC e del RNS?

2.1 Il momento e la durata nel CNC

Si è già detto in più parti o – visto che parliamo di tempo – in più momenti che una delle questioni più problematiche associate alle prassi del CNC riguarda proprio il tempo, in particolar modo il tempo-*momento* della celebrazione eucaristica. È infatti abitualmente il *sabato sera* e non la domenica, il giorno deputato per la festa, in cui le comunità neocatecumenali si riuniscono (spazialmente ognuna per conto proprio⁸¹, ma per quanto riguarda il tempo simultaneamente in ogni parte del mondo) per celebrare il rito comunitario dell'eucarestia.

Vi è sempre stata molta tenacia da parte del movimento nel sostenere la sua volontà di poter svolgere regolarmente la celebrazione della messa durante la notte a cavallo fra il sabato e la domenica; insistenza che, anche in questo caso, viene argomentata facendo riferimento alla

⁸⁰ G. Bonaccorso 2001,106

⁸¹ Salvo casi eccezionali in cui per necessità (come ad esempio la mancanza di un numero sufficiente di sacerdoti) o per occasioni particolari (come le veglie pasquali, l'accoglimento di una nuova comunità, la celebrazione di qualche ricorrenza importante, ecc...) le celebrazioni possono avvenire riunendo più di una comunità.

tradizione del cristianesimo delle origini, secondo la quale il giorno del memoriale ha inizio proprio dopo i primi vespri della sera del sabato.

A ben vedere celebrare la messa il sabato sera, in generale, non costituisce una novità in senso assoluto per la chiesa cattolica. Risale infatti al 1967 la prima disposizione ufficiale emanata dalla chiesa d'occidente (l'Istruzione "Eucharisticum Mysterium") circa la validità relativa all'anticipo al sabato della messa festiva domenicale come assolvimento al precetto, a cui seguì nel 1972 il decreto CEI del 16 giugno "Enchiridion Cei" che introduceva ufficialmente le messe prefestive, ritenute valide purché la celebrazione fosse svolta dopo i primi vespri del sabato. Stando così le cose, una tale consuetudine non dovrebbe rappresentare un problema, almeno fintantoché ad applicarla non sono le comunità del CNC. Sono numerose infatti le critiche che l'utilizzo rituale della dimensione temporale da parte del CNC ha suscitato e continua ancora a suscitare fra gli esponenti del clero esterni al movimento. A parte il chiaro richiamo alla tradizione ebraica, che com'è noto di prassi celebra lo Sabbath in quello stesso lasso temporale⁸² (e a cui questo movimento pare per molti aspetti particolarmente legato), il pericolo che molti intravedono è quello della separazione che questo uso del tempo determina tra una parte dell'ecclesia dal resto della parrocchia: disporre che le piccole comunità del CNC si riuniscano regolarmente per proprio conto il sabato sera implica, infatti, che poi la domenica le persone che con quella celebrazione hanno già assolto al precetto domenicale, non siano obbligate ad incontrarsi con le altre che invece abitualmente si riuniscono nel tradizionale dies domini. Tale preoccupazione emerge sia dalle parole dei testimoni privilegiati, che hanno espresso nei confronti di questa usanza un netto disappunto:

“La cosa che a noi altri fa più difficoltà è il fatto che loro celebrino il sabato sera, cioè che la messa domenicale loro la celebrino il sabato sera. Noi ci aspettavamo, cioè pensavamo che mettessero un alt a questa cosa qui. Voglio dire, se la messa festiva che fanno il sabato, loro la facessero in un giorno feriale e poi alla domenica partecipassero a quella di tutti gli altri, questo non... Resterebbe pur sempre una modalità molto diversa, però almeno alla domenica parteciperebbero con tutti, invece in questo modo loro fanno proprio una messa a sé stante, la messa di un gruppo, di un'associazione” (Mons. Mocellin)

sia dalle parole dei parroci, il cui pensiero può essere ben rappresentato dal commento di questo sacerdote:

⁸² Gli ebrei per determinare i confini dello Sabbath sono tradizionalmente ricorsi alla natura, della quale gli antichi saggi hanno scelto il tramonto del sole come principale punto di riferimento al quale associare l'inizio del giorno santo. Storicamente si sa che il giorno del riposo settimanale cristiano della domenica, ebbe origine dalla pratica ebraica del sabato a cui però intendeva contrapporsi per sottolinearne la differente appartenenza religiosa (Zerubavel 1985, 113).

“Non può essere che al sabato santo chi appartiene ad un movimento abbia una liturgia per conto proprio, per quanto bella sia! Perché la liturgia che dà verità al nostro cercare Dio, non è fatta di essere i più bravi della classe, ma è il mettersi insieme con tutta la classe, vale a dire con tutta la parrocchia. Credo che non ci salverà l’intelligenza, ma ci salverà la confidenza, vale a dire la carità in Dio e la carità con gli altri. Tutte le volte che per intelligenza noi strappiamo non si combina un tubo! Perché si esibisce la proprio bravura, gli altri possono anche applaudirti, puoi trovare anche tutta una compagnia che ti va bene, ti applaude, però la vita è fatta di metterci insieme..” (Don F.).

Per la maggior parte dei sacerdoti con cui ho parlato il momento della celebrazione della liturgia neocatecumenale rappresenta una vera e propria difformità rispetto alla prassi ufficiale della chiesa cattolica, ma non per tutti però. C’è stato qualcuno infatti che non ha mancato di far notare che si tratta di una situazione problematica già presente all’interno della stessa. Don M. infatti dice:

“Della messa il sabato sera ne possiamo parlare, cioè anche noi in parrocchia ne facciamo cinque in orari diversi, alcuni ne fanno anche dieci, magari con trenta fedeli ed è assurdo, cioè già lì noi siamo fuori regola. La messa domenicale in una parrocchia dovrebbe essere una, come fanno gli ortodossi: una chiesa, un altare, una messa, punto. Scusa, a casa tua la domenica quanti pranzi fai? Fai quattro pranzi? No, si mangia tutti insieme, almeno la domenica si mangerà tutti assieme! Per cui se anche la chiesa fa queste cose, la messa neocatecumenale in più non mi piace in sé, ma non mi crea scandalo, piuttosto mi crea più disagio che ci siano otto comunità che fanno otto messe in contemporanea, con otto preti che celebrano in otto stanza diverse. Questo non mi piace perché lì non c’è comunione, ma la divisione dei fratelli.”

In questo intervento la difficoltà principale che viene sollevata rispetto alla prassi del CNC non riguarda tanto la riproduzione molteplice del medesimo rito e la sua parcellizzazione in fasce orarie differenti, da cui deriverebbe addirittura una copiosità di riti quasi eccessiva, quanto piuttosto la loro celebrazione simultanea nel tempo, ma dislocata nello spazio da parte delle varie comunità neocatecumenali. Un problema non irrilevante se si pensa alla potenza che si può ingenerare dalla celebrazione contemporanea di un rituale identico moltiplicato per le ventimila comunità esistenti nel mondo! Se il rito, per dirlo con Collins, è anche una macchina che produce energia, è certo che quella prodotta dalla celebrazione simultanea di tutte queste comunità è di gran lunga maggiore rispetto a quella prodotta dalle celebrazioni ordinarie della chiesa che sono spalmate, dilazionate e frammentate in diversi e svariati orari. Forse, prendendo a prestito un’espressione di Zerubavel si può parlare in questo caso di “simmetria temporale” che comporta il sincronizzare le attività di individui differenti (Zerubavel 1985, 97) dando luogo ad una modalità decisamente uniforme ed uniformante se

confrontata con quella ordinaria, resa ancora più suggestiva dal fatto che, a differenza delle messe domenicali, per i neocatecumenali è abitualmente la *notte* la dimensione cronologica tipica entro la quale s'inscrivono e prendono vita queste celebrazioni:

“In una notte dove o si dorme o si va in discoteca o ognuno fa quello che fa normalmente, vedere un popolo che sta sveglia per benedire Dio e per stare in ascolto della Sua Parola è oggettivamente bello, cioè ti dà una dimensione di cosa può essere la vita sulla terra guardando il cielo. Cioè, è una cosa che già non la vedi normalmente, figurarsi vederla di notte!” (Enrica)

ed è il *buio* che mano a mano avanza dall'imbrunire del crepuscolo, a fare da sfondo all'ambientazione esterna e più generale della scena, contribuendo a generare quelle condizioni di scarsa chiarezza e ampiezza dei limiti che, secondo la sociologia formale di Simmel, contribuiscono ad agire come eccitamento, seduzione e diminuzione della chiara consapevolezza nei confronti di una collettività di individui riuniti in un luogo:

“L'oscurità conferisce alla riunione in generale una cornice del tutto particolare che riconduce a un'unione peculiare la significatività del ristretto e dell'ampio. Infatti, quando si riesce a vedere soltanto ciò che ci circonda più da vicino, e dietro di esso si eleva una parete nera impenetrabile, ci si sente accalcati con ciò che ci sta più vicino, e la limitatezza rispetto allo spazio che sta al di là dell'ambito visibile ha raggiunto il suo caso-limite: questo spazio sembra essere addirittura scomparso. D'altra parte proprio questo fa sparire i limiti realmente esistenti, la fantasia amplia l'oscurità fino a possibilità esagerate, ci si sente circondati da uno spazio fantasticamente indeterminato e illimitato. Poiché la naturale timorosità e insicurezza dell'oscurità viene qui eliminata dallo stretto affollamento e dalla dipendenza reciproca di molte persone, nasce quella temuta eccitazione e imprevedibilità dell'assembramento nell'oscurità, come potenziamento e combinazione singolari della limitazione spaziale che rinchiede e che si espande (Simmel 1983 ed.it 1998, 536).

Ma per i diretti interessati, che cosa significa celebrare il *sabato* e il sabato *sera* in particolare?

“Avevo sempre pensato che non faceva per me, nel senso che la vedevo una cosa da famiglia, non da ragazzi, anche perché si trovavano il sabato sera per fare l'Eucarestia..” (Enrica)

Generalmente, nel mondo profano, questa è anche una sera molto particolare che giunge a conclusione di una settimana di lavoro, di impegni di varia natura o di studio e che soprattutto per i giovani rappresenta l'occasione ideale per lo svago e il divertimento: i locali, gli aperitivi, le discoteche... Occupare questo tempo profano con qualcosa di spirituale significa anche sottrarre i ragazzi e le ragazze alle occasioni di socialità mondana più “pericolosa”. Nei loro racconti infatti viene spesso menzionato questo aspetto e il conflitto interiore che esso genera tra l'andare fuori con gli amici o l'andare in comunità. Si nota che all'inizio la

tendenza è quella di preferire le uscite con i coetanei, ma poi qualcosa cambia, questa tendenza si inverte e quando ciò accade viene generalmente vissuto come un passaggio importante del loro percorso di conversione:

“All’inizio io e qualche mia amichetta saltavamo l’eucaristia. Sono cose che fai, per esempio andare alla festa di un tuo amico invece che all’eucaristia al sabato sera, ok, ci vado, però dopo mi sono accorta che non mi restava niente, invece adesso capisco il senso.. ci vado consapevole e dall’eucaristia esco più piena interiormente e poi andiamo a bere qualcosa insieme con i fratelli ed è bello” (Livia).

“Se io esco una sera con degli amici, vado a bere qualcosa o mangiare una pizza, ci divertiamo insieme, però dopo torno scontenta perché non mi dice nulla, cioè magari sono stata bene sì, però se invece vado all’Eucarestia poi torno che sono contenta perché so che il Signore mi ama ed è la cosa più importante che io abbia mai provato in vita mia, perché ti senti proprio che qualcuno è innamorato di te e questa è una cosa che non ti dà nessun altro” (Gloria).

Per loro la liturgia domenicale è quella domestica, delle lodi fatte in famiglia; è anche vero però che a molti, tra gli stessi neocatecumenali intervistati, capita di partecipare alla messa parrocchiale della domenica sia per motivi personali, quando ad esempio non sono riusciti ad andare a quella della comunità del sabato, ma anche per non contravvenire alle annotazioni fatte dalla Congregazione per il Culto Divino allo Statuto Neocatecumenale che hanno in qualche modo cercato di regolamentare questa loro specificità, accettandola, ma invitandoli a partecipare almeno una volta al mese alla messa parrocchiale e aprendo le loro anche agli altri. Anche se personalmente non posso dire di aver notato una particolare chiusura, le principali occasioni del Cammino per mostrarsi mentre celebra sono soprattutto, come vedremo meglio più avanti, quelle legate ai matrimoni, ai funerali o alle Veglie pasquali.

“Sono molto belle le liturgie del matrimonio, durano più di un’eucarestia, durano due ore, due ore e mezzo, ma sono una cosa.. tutti quelli che vanno.. i parenti non fanno niente, loro vanno a quell’ora e in quella chiesa perché sono invitati a nozze e poi rimangono tutti esterrefatti!” (Valentina)

È da notare che la complessa struttura della dimensione temporale qui viene declinata anche nella *durata* eccezionalmente più lunga delle celebrazioni. Come ha raccontato questa intervistata, nelle messe neocatecumenali i tempi si dilatano molto di più rispetto a quelli che generalmente caratterizzano le messe parrocchiali e questo vale tanto per tutte le celebrazioni: dall’eucaristica, alla penitenziale, alla veglia pasquale, compresi battesimi, matrimoni e funerali:

“La veglia di Pasqua – che è la veglia di tutte le veglie – anticamente durava tutta la notte, specialmente prima che ci fosse con Costantino l’approvazione di quella che era la realtà della chiesa. Per cui per noi comincia verso mezzanotte e finisce alle prime luci dell’alba, come è scritto nell’annuncio pasquale che si chiama il precomio che si canta. Mentre generalmente anche il papa e gli altri vescovi fanno dalle nove alle undici, dalle dieci alle dodici, cioè fanno una cosa un po’ contenuta perché dicono che la gente non può sopportare delle celebrazioni troppo lunghe...” (Padre M.).

“La penitenziale⁸³ dura un’oretta e mezza, niente di speciale eh, ma un conto è che uno vada lì al confessionale per conto suo, si confessa, prende va via, torna a casa e risolto il problema. Un altro conto è che lui partecipi con i fratelli ad una celebrazione comunitaria, che non vuol dire dire i peccati in pubblico, ma vuol dire fare una celebrazione tutti assieme con delle letture, dei canti in cui poi vedi che tutti, ognuno singolarmente, va a confessarsi, compresi i preti se occorre” (Padre M.).

Per la messa del sabato, l’orario di inizio è previsto generalmente dopo cena, in un lasso di tempo che varia tra le ventuno e le ventuno e trenta, ma l’équipe di coloro che sono preposti alla preparazione della sala comincia già ad arrivare almeno un quarto d’ora o venti minuti prima dell’inizio, affinché quando anche gli altri fratelli arriveranno tutto sia già pronto e reso accogliente. E finisce verso le ventitre e trenta.

2.2 Il momento e la durata nel RnS

Nel clima di maggiore libertà e rispetto delle diversità che regola e contraddistingue ogni aspetto della vita comunitaria e spirituale del Rinnovamento, anche la fissazione del giorno e dell’ora degli incontri può variare da gruppo a gruppo:

“Noi abbiamo gruppi che si incontrano il lunedì, il martedì, il mercoledì... Ogni gruppo si incontra in una serata, invece tutti assieme ci incontriamo solo nelle occasioni di convocazione diocesana, regionale e nazionale” (Angelo).

I fattori che influiscono nella scelta che ogni gruppo, attraverso la persona del suo coordinatore, può fare rispetto al giorno e agli orari, sono sostanzialmente legati proprio alle diverse esigenze che gli stessi hanno in relazione alla loro composizione, le diverse età, la disponibilità del luogo dell’incontro ecc...

“Quando il parroco ci ha chiesto di animare la messa parrocchiale delle sei e mezza, abbiamo spostato un po’ l’incontro perché prima era alle quattro, ma la gente faceva fatica a fermarsi

⁸³ Ovvero la celebrazione della penitenza o, come si dice comunemente, la confessione.

tante ore di seguito, così l'abbiamo spostato alla cinque in modo che potessimo fermarci”

(Lucia).

In questo modo non è raro trovare che, all'interno di una stessa diocesi, come ad esempio quella di Padova, quasi ogni giorno, dislocati in varie parrocchie, vi possano essere incontri di preghiera organizzati dal RnS o, addirittura, anche più di uno nello stesso giorno. Indicativa a questo proposito è anche la mia esperienza diretta sul campo poiché entrambe i gruppi selezionati a cui ho partecipato per l'osservazione etnografica, erano soliti riunirsi di martedì in due orari però diversificati tanto da potermi permettere, attraverso un veloce spostamento in auto, di riuscire a presenziare sia all'uno che all'altro. In un caso infatti, quello di San Prodocimo, composto per lo più da persone anziane, casalinghe o studenti, l'incontro era previsto il pomeriggio alle 17.00, nell'altro invece, quello di San Martino, composto per lo più da lavoratori e lavoratrici, l'orario di inizio era serale e previsto intorno alle 21.00. Certo, il mio è caso limite, poiché solitamente come ogni gruppo ha i suoi membri, così ogni persona ha il suo gruppo di riferimento.

La durata degli incontri di preghiera è all'incirca di un'ora e mezza, al massimo due. Mentre quella delle convocazioni diocesane o regionali del movimento, occupa generalmente anche l'intera giornata.

3. Il tempo meso: frequenza e regolarità

Quante volte e con quale cadenza i riti vengono celebrati? Rispondere a queste domande significa dar conto della *frequenza* e della *regolarità* con cui CNC e RnS svolgono i loro riti così da poter poi, in conclusione, ragionare sulle conseguenze che l'utilizzo di questi tempi o ritmi liturgici, insieme a quelli del momento e della durata, hanno sui processi di costruzione della realtà dei loro membri.

3.1 Frequenza e regolarità nel CNC

La periodicità dei loro riti è *regolare* e ben scandita. A livello comunitario possono contare su una celebrazione eucaristica settimanale (al sabato) e una celebrazione infrasettimanale della Parola (il mercoledì), una penitenziale e una convivenza al mese. A questi momenti vanno poi ad aggiungersi gli incontri tra un numero più ristretto di partecipanti (le équipes destinate a turno alla preparazione delle varie liturgie) che si riuniscono tra loro almeno un'altra volta a settimana. Questo porta ad elevare il livello di frequenza con cui i soggetti si riuniscono.

Senza contare poi i momenti di preghiera e di liturgia domestica che sono chiamati a svolgere al di là e al di fuori dei momenti rituali comunitari. Nel CNC c'è l'iniziazione alla preghiera che rappresenta una delle tappe del percorso che li porta proprio a questo, a recitare più volte al giorno i salmi e le preghiere in privato o in famiglia, come per esempio nelle lodi della domenica mattina. Se si considera tutto ciò il contatto con la Parola Dio diventa quotidiano e non rimangono mai distanti per più di tre giorni dalla comunità:

“Come dicevano gli ebrei, se la Parola di Dio viene lasciata ferma per più di tre giorni è come il pesce, puzza, nel senso che l'uomo può cadere in peccato. Dopo ci caschi lo stesso, però questa ciclicità della Parola ti dà la possibilità di avere più rapporto con la Parola. Per quello noi ci troviamo al sabato e al mercoledì che se guardi sono scadenze regolari” (Luca).

“Il mercoledì c'è la liturgia della Parola e il sabato l'Eucarestia, è molto importante perché tu ricevi vita da queste due.. diciamo volte, cioè anche il fatto che è il mercoledì, perché è a metà settimana e il sabato appunto, il sabato sera, è molto importante perché tu non è che hai solo una volta, solo la domenica, ma è anche a metà per ricordarti che nella tua vita c'è Gesù Cristo, che c'è Dio e lo Spirito Santo, cioè acquisti serenità” (Gloria).

“Tanti che dicono che il Cammino è duro perché è impegnativo, non è una cosa banale, cioè tu sai che il mercoledì c'è una liturgia della Parola e il sabato c'è l'Eucarestia. E tutte queste vanno preparate, quindi un'équipe si trova ogni settimana un altro giorno e allora come minimo sono tre giorni. In genere la comunità è di venti, trenta, quaranta persone e voglia o non voglia ogni dieci, quindici giorni preparano e quindi diciamo che in genere tre volte alla settimana ti trovi per queste robe e di conseguenza sei sempre lì insomma, non ti stacchi mai da quello che è il senso della fede, della liturgia (Argo)”.

In questo modo si viene a creare un continuum di momenti caratterizzati da frequenza elevata e regolarità fissa che progressivamente con-centra sempre di più il focus della loro attenzione sulla vita e sui numerosi impegni legati al CNC:

“Io li ho sempre fatti, per me è la normalità avere due sere impegnate alla settimana, quindi non mi sconvolge la vita. Piuttosto che stare davanti alla televisione a guardare stupidate preferisco andarmi a sentire una Parola o preparare con un fratello una liturgia. Sì a volte ti pesa perché magari sei stufa, quindi uscire la sera magari è pesante. Però poi arrivi sempre a casa con qualcosa, magari ascolti una Parola che t'illumina quel fatto che ti rendeva la giornata pesante e dopo cambi” (Chiara F).

“Quello che io ho trovato a livello fisiologico è che ad un certo punto tu non sei più capace di avere i legami che avevi una volta, cioè andando avanti col tempo vedi che il tuo linguaggio

cambia, che le tue tensioni cambiano, che i tuoi desideri cambiano e se per caso perdi di vista le amicizie che avevi prima e li rivedi dopo anni vedi che, a parte l'entusiasmo iniziale e i ricordi, dopo non c'è come più niente di cui parlare, perché senz'altro loro ti parleranno in maniera diversa, di esperienze diverse” (Valentina).

3.2 Frequenza e regolarità nel RnS

“I gruppi si incontrano settimanalmente e vivono la loro realtà. Quindi noi abbiamo gruppi che si incontrano il lunedì, il martedì, il mercoledì, ogni gruppo si incontra in una serata, tutti insieme ci si incontra solo nelle occasioni di convocazione diocesana, regionale e nazionale. Quella della diocesi la facciamo due, tre volte all'anno; due, tre volte all'anno la regionale e due volte all'anno la nazionale. Poi ci sono i vari corsi che sono anche quelli momenti in cui ci si vede un po' tutti insomma” (Angelo).

Come bene illustra questa intervista il RnS si caratterizza per la periodicità regolare dello svolgimento degli incontri di preghiera dei gruppi che hanno cadenza settimanale, a questi però poi vanno ad aggiungersi anche, gli incontri con i membri di altre comunità in occasione dei raduni diocesani e i numerosi corsi di formazione a cui sono chiamati a partecipare, oltre ai momenti di preghiera personale e individuale dei soggetti. Questo aumenta la frequenza, ma a parte gli incontri settimanali, gli altri momenti hanno una periodicità più variabile e pertanto irregolare (possono seguire l'arrivo da fuori di un sacerdote particolarmente carismatico o la celebrazione di ricorrenze speciali come la Pentecoste ecc..) che solo di tanto in tanto va a sovrapporsi con la regolarità calendariale della liturgia cristiana. I membri del Rinnovamento infatti normalmente prendono parte alla messa parrocchiale della domenica integrandola con l'ordinaria partecipazione ai sacramenti messi comunemente a disposizione di ogni fedele. Negli inframezzi temporali tra una riunione e l'altra i rinnovati frequentano separatamente ognuno dove vuole la domenica la messa normale e si accostano con una certa regolarità a tutti i sacramenti. Tra questi cito per esempio la confessione che mentre il RnS usufruisce di quella tradizionale anche settimanalmente, il CNC ha una sua liturgia penitenziale che in genere si svolge ogni 40 giorni circa.

4. Conclusioni sulla dimensione del tempo

Ogni rito ha una sua cadenza interna, (Rappaport 2002,307) E il ritmo non è dato soltanto dalla ripetizione interna al rituale, ma anche dalle ripetitività o ricorrenza del rituale considerato nel suo insieme quando ad esempio viene ripetuto di settimana in settimana, di mese in mese ecc...

Il tempo di per sé non è pensabile come una continuità ininterrotta, così anche la linearità degli eventi che hanno fatto la storia della salvezza viene in un certo senso curvata, piegata dalla ripetitività (annuale, mensile, settimanale...) con cui i riti vengono generalmente a svolgersi nel momento concreto, puntuale ed esistenziale delle celebrazioni⁸⁴. Come spiega G. Bonaccorso la ripetitività rituale non è però la distruzione del tempo, ma l'assunzione di un elemento caratteristico dello stesso che è il *ritmo*. La dimensione temporale/il tempo, infatti, viene sempre percepito come ritmo, come interruzione o sospensione della continuità (...) e il rito si può dire che sia ripetitivo proprio nel senso del ritmo⁸⁵, come un'alternanza di presenza tra vuoti e pieni.

La natura ripetitiva e ritmica di molti rituali sembra essere di basilare importanza poiché i ritmi degli ordini penetrano nei ritmi biologici degli officianti, agendo simultaneamente in due direzioni: sul piano fisiologico di ciascun partecipante da una parte (gli effetti biologici della partecipazione rituale non sono limitati solo alla funzioni cerebrali perché l'intero sistema nervoso viene coinvolto e così potrebbe essere anche per le viscere e i muscoli, ovviamente ciò accade in maniera proporzionale all'intensità di questi ritmi – ed è bene ricordare che molti rituali delle religioni occidentali mancano di ritmicità) e dall'altra per via esterna, stringendo assieme tutti i partecipanti in una *communitas* (Turner 1982).

“Di mercoledì in sabato, di liturgia in liturgia ti entra dentro un ordine che io non avevo e che è mentale e spirituale e che un po' alla volta, secondo me, ti ricostruisce” (Enrica).

Come afferma Antony Aveni, “non esiste un organo particolare che controlli il tempo, come gli occhi rilevano la luce, le orecchie reagiscono al suono, o la lingua al sapore. Ciò nonostante, tutti gli organismi viventi percepiscono il tempo rispondendo a fenomeni in mutamento” (Aveni 1993, 37) legati ad un ritmo.

Molti riti religiosi non solo raccontano una storia, ma elaborano il tempo: in quello più o meno lungo della loro celebrazione, cortocircuitano il tempo rappresentato (quello del passato mitico) con il tempo presente (quello in cui si inserisce la celebrazione del rito) (Bonaccorso 2006,222-225?)

Per Durkheim e i molti sociologi della religione che sono venuti dopo di lui, l'essenza della religione si trova nella netta distinzione tra le cose sacre e le cose profane e nella loro assoluta separazione che viene realizzata, mantenuta e codificata dagli individui impiegando varie

⁸⁴ Bonaccorso 2001, 105-106

⁸⁵ G. Bonaccorso 2001,60-61

dimensioni tra le quali, appunto, quella del tempo. Secondo Rappoport però la liturgia fa di più che creare due condizioni temporali (del tempo straordinario e del tempo mondano), essa le mette in relazione tra loro. I rituali organizzano e costruiscono socialmente gli ordini temporali di alcune società e quegli ordini temporali, quando sono organizzati dal rito, fanno posto all'eternità tanto quanto al tempo mondano. Come spiega Eliade (1985) se la distinzione tra tempo sacro e tempo profano, comporta essenzialmente la diversificazione tra feste e giorni non festivi, tra atti religiosi e atti non religiosi è pur sempre possibile inserire un tempo sacro in un tempo profano grazie alla celebrazione di un rito.

L'utilità di quest'analisi è quella di mostrare se e come questo principio possa applicarsi ai casi studiati.

La *lunghezza*: sembra ragionevole supporre che tanto più a lungo continua un rituale, tanto più pieno può essere lo sviluppo delle caratteristiche peculiari del "tempo fuori dal tempo" che in esso si viene a creare, con possibilmente più profonde alterazioni di coscienza ed effetti più profondi e duraturi sulla psiche dei partecipanti (D'Aquili, Laughlin, McManus 1979; Lex 1979). Questo suggerisce ulteriormente che la lunghezza dei rituali può essere relazionata alla profondità delle trasformazioni sociali, cognitive o affettive che sono effettuate in essi. Naturalmente ci possono essere delle alternative alla lunghezza per raggiungere le profondità psichiche. L'intensità dello stato rituale non è solo in funzione della lunghezza ma anche di elementi come il ritmo, l'unisono, la densità della rappresentazione simbolica, iconica e indicale, il carico sensoriale, la stranezza, l'assunzione di droghe o il dolore: ciascuno di questi elementi può, da solo, essere affettivamente potente e cognitivamente dis- o ri-orientante e può esserlo anche di più quando si presenta insieme agli altri (Rappoport 275,277). La lunghezza dei rituali può essere relazionata alla profondità delle trasformazioni che vengono operate in essi. Tanto più è lungo un rituale, tanto più profondamente esso può alterare la coscienza e la condizione affettiva dei partecipanti e, eventualmente, anche la natura della loro condizione sociale.

La *frequenza*: mentre la lunghezza dei rituali può essere relazionata all'intenzione di operare trasformazioni psichiche profonde o di mantenere quelle precedentemente ottenute, la frequenza può essere relazionata al grado in cui gli ordini liturgici sono chiamati a governare o a guidare il comportamento quotidiano e a pervadere e perciò a formare e mantenere le basi cognitive e affettive appropriate per quel comportamento. Anche la frequenza delle performance rituali può essere relazionata al grado in cui l'ordine liturgico non solo guida il normale comportamento quotidiano, ma costituisce un tentativo di penetrare fino alle radici di

quel comportamento, che a seconda dei casi può essere relazionato alla vulnerabilità dell'ordine vigente verso la violazione o perfino la dissoluzione da parte delle pressioni e delle tentazioni della vita quotidiana⁸⁶.

La *frequenza* e la *lunghezza* dei rituali se considerate assieme la loro combinazione crea una sorta di risultante in senso matematico (275) che influenzerà le proporzioni delle parti di vita che gli individui spendono in essi. I rituali potrebbero essere così frequenti (...) e la loro durata così lunga che i momenti spesi nel tempo mondano potrebbero sembrare incapsulati in qualcosa che è sentito come una virtuale liturgia continua. Non solo potrebbe essere grande la proposizione di tempo speso nella liturgia, ma i periodi mondani che si inframmezzano a esso potrebbero essere così brevi da non essere mai completamente fuori dalla sua «ombra» o dal suo «calore» (Rappaport 2002,272-273). È plausibile supporre, seguendo Durkheim (1912) che la socievolezza straordinariamente intensa generata dai frequenti, lunghi ed effervescenti rituali sia funzionale allo stabilire legami sociali particolarmente forti e intensi, utili a fronteggiare le tendenze centrifughe dello stile di vita moderno e mondano. Ma l'alta percentuale di tempo trascorso nel rituale può generare forme di dipendenza da esso?

Sia la lunghezza che la frequenza dei riti sostengono l'adesione e le basi motivazionali, cognitive e affettive che la sottendono (275). La performance frequente di rituali brevi può penetrare le basi cognitive e affettive di quel comportamento e di conseguenza rafforzare il fondamento su cui l'ordine realizzato si regge. Il rituale lungo ma infrequente, alterando profondamente la coscienza dei partecipanti, li solleva fuori dal tempo mondano e dal mondo, per assimilarli, in quel lasso di tempo, a ciò che può essere rappresentato come un ordine divino immutabile e per restituirli poi trasformati al mondo mandano al termine del rituale. I rituali brevi ma frequenti, invece, non trasportano i partecipanti a un mondo divino, ma tentano un movimento opposto: cercano di realizzare un ordine divino nel tempo mondano. Infine, quando un ordine liturgico è composto da rituali che sono sia lunghi che frequenti, i partecipanti sono mantenuti più o meno continuamente fuori dall'esperienza mondana.

Questo sconfinamento o copertura del mondo sacro su quello profano che si realizza attraverso la dimensione temporale dell'esperienza religiosa, sembra richiamare molto da vicino le considerazioni svolte da Pace in merito a quei movimenti neo-orientali diffusisi in

⁸⁶ Entrambe hanno le preghiere quotidiane e per evitare che il ritmo settimanale diventi una routine aggiungono anche i tempi speciali della pratica dei pellegrinaggi e talvolta quella dei digiuni (come nei tempi di avvento e di quaresima). I pellegrinaggi interrompono la routine della vita normale con il motivo di vivere intensamente la religione in comunità e realizzare "l'uomo nuovo". I vestiti e i riti da compiere sottolineano l'aspetto eccezionale di tale rinnovamento fisico e spirituale [Peter Antes, 323]

Occidente che pongono al centro della loro esperienza l'idea che lavorare sia una forma di preghiera e che rappresentano il tentativo di ristabilire una qualche sovranità del tempo sacro sul tempo sociale o profano, di ridare agli individui moderni il *sensu* del loro agire nel tempo sociale, re-incantandolo e sottraendolo al processo di razionalizzazione. Anche che in questi movimenti vi è una certa tendenza a superare la "razionalizzazione" del tempo sociale propria della nostra civiltà occidentale [Pace 1997, 292-293] nel senso che Weber ha dato a questo termine "razionalizzazione": in primo luogo di disincantamento del mondo, riferendosi con ciò alla perdita di significato del tempo sacro in rapporto alle condotte di vita. Tutto ciò comporta, com'è noto, per Weber, la costruzione di una società organizzata per ambiti differenziati ciascuno dei quali tende a funzionare in base a principi relativamente autonomi. È l'immagine famosa della gabbia d'acciaio che la modernità finirebbe per imporre all'individuo, trasformando sempre di più il "leggero mantello" della preoccupazione per le cose esteriori e per la cura degli interessi immediati, in un fardello insopportabile. Un agire senza senso e senza cuore. In secondo luogo e in conseguenza di quanto appena detto, al primato del tempo oggettivo e oggettivato, regolato in base a "gabbie" funzionalmente separate entro le quali transitiamo (famiglia, lavoro, religione, politica ecc...) che lascia al soggetto ben poco spazio per abbracciare il senso complessivo ed unitario dell'esistenza. Il venir meno della forza esplicativa e performativa del tempo sacro sulla vita quotidiana regolata socialmente, produce l'erosione del potere "contrattuale" del primo nei confronti del secondo. È la metafora weberiana, anch'essa nota, dell'individuo moderno che muore sempre più stanco della vita e sempre meno sazio di essa.

Quello temporale diventa pertanto un elemento rilevante anche per la strutturazione sociale di questi gruppi.

CAPITOLO 6

IL LUOGO E IL SACRO

«Dove sono i riti oggi?» è la domanda che C. Rivière (1998) si è posto nella sua indagine sui riti profani ed e anche l'interrogativo che apre la seconda pista investigativa di questa ricerca. A tale quesito ho voluto tentare di rispondere anche io, rimanendo però volutamente e necessariamente all'interno della specifica categoria dei riti religiosi per vedere come, rispetto alla dimensione spaziale, si collocano i due casi oggetto di studio. Per farlo il riferimento teorico che utilizzerò è quello della *sociologia formale* di Simmel (1998) nella quale la dimensione spaziale assume un ruolo molto importante e anche particolarmente articolato. Come è noto Simmel si discosta dalla tradizione prevalente in sociologia che studia lo spazio e il tempo in quanto rappresentazioni collettive. Egli, pur riconoscendo questa dimensione di costruzione sociale dello spazio si pone in un'ottica diversa, cercando di capire in che modo le qualità fondamentali (o caratteristiche a priori⁸⁷) dello spazio contribuiscono ad influenzare la formazione di differenti forme spaziali prodotte dagli esseri umani. Tra queste qualità o caratteristiche a priori legate allo spazio che Simmel ha individuato, si possono annoverare la capacità *relazionale*, l'*esclusività*, l'esistenza dei *confini*, la *fissazione*, la *vicinanza*, la *lontananza* e la *mobilità*: costanti antropologiche con cui, secondo l'autore, tutte le configurazioni spaziali umane si trovano a dover fare i conti. In quest'ottica lo spazio viene considerato per il modo in cui influenza le relazioni sociali e non per come ne è determinato, non viene cioè inteso come un elemento esterno, un dato del mondo oggettivo *di cui si fa esperienza*, ma piuttosto come *un modo di fare esperienza*. Per Simmel lo spazio rappresenta, infatti, una dimensione importante attraverso la quale capire i processi di "addensamento" del fluire incessante della vita in forme sociali, poiché lo spazio non è di per sé una forma, ma *produce forme* contribuendo a strutturare ogni rapporto di interazione, a prescindere dal suo specifico contenuto (economico, affettivo ecc...). Cosa succede allora se proviamo a leggere le esperienze del CNC e del RnS prendendo spunto⁸⁸? Che tipo di forme spaziali ne derivano?

87 In Simmel il concetto di a priori è simile – poiché in qualche modo ad esso collegato – a quello di Kant, ma da questo si distingue per il fatto che gli a priori di Simmel non sono affatto universali e atemporali, ma piuttosto variabili nel tempo e nello spazio (Boudon 1989, in Mandich 1996,39).

88 Sono partiti dalla sua classificazione che poi ho adattato e ampliato in base alle necessità e ai fini specifici dell'oggetto di ricerca.

1. «Dove» - Luogo consacrato e sacro localizzato in CNC e RnS

Tra le caratteristiche a priori dello spazio individuate da Simmel la *fissazione* è quella che più di tutte ha a che fare con il modo in cui le forme e le relazioni sociali trovano, nello spazio, un punto di riferimento rispetto al quale un gruppo, o un insieme di individui, può porsi in maniera fissa o indeterminabile. Ne “Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società” questa qualità viene poi ulteriormente specificata nella particolare forma simbolica del *centro di rotazione*. Vi sono infatti relazioni sociali che hanno bisogno di un centro stabile intorno al quale far circolare interessi e discorsi. E l’ancorarsi nello spazio di un oggetto produce intorno ad esso specifiche forme di relazione come, ad esempio, succede proprio nel caso della chiesa, intesa come istituzione. Per essa, soprattutto nei periodi di diaspora, prosegue il sociologo, istituire una cappella e una stazione stabile per la cura delle anime, in tutti i luoghi dove viva anche il più piccolo numero di fedeli, significa istituire un centro che può funzionare come punto verso il quale e intorno al quale far convergere e organizzare le relazioni tra di essi. Una tale fissazione locale/localizzata nello spazio diventa così un centro stabile di rotazione o, per dirlo in altri termini, il punto di cristallizzazione per la coesione sociale dei credenti.

Dunque se la chiesa, in quanto edificio sacro e lo spazio consacrato da essa individuato, costituiscono – per dirlo con Simmel – questo punto di cristallizzazione per la vita di culto del popolo di fedeli che si riconosce nella medesima tradizione cattolica, è certo che anche per i gruppi dei due movimenti qui studiati la chiesa, intesa come “luogo della celebrazione”, rappresenta idealmente il “centro di rotazione” principale per lo svolgimento delle proprie attività rituali. Ma se ciò è vero da un punto di vista concettuale poi, all’atto pratico, questo non sempre trova totale corrispondenza con quanto si verifica nei fatti. Ho potuto notare nel corso della mia osservazione che entrambe i movimenti studiati, per le loro celebrazioni, ambiscono ampiamente a poter accedere e ad occupare secondo le proprie tonalità e attitudini spirituali lo spazio sacro della chiesa, ma tanto le comunità del CNC quanto i gruppi di preghiera del RnS si trovano spesso a “lottare”, o se non altro a dover *negoziare*, per la conquista di quel luogo e lì potersi riunire e celebrare tranquillamente. Nonostante i segni di approvazione che la diocesi di Padova, nella persona del vescovo, ha in svariate occasioni manifestato nei confronti di entrambe le realtà, solitamente poi è in base alla discrezionalità personale del parroco del centro parrocchiale a cui si appoggiano, o a cui di volta in volta si rivolgono, che per loro le porte dell’edificio chiesa si aprono o restano serrate. Laddove riescono ad avere l’appoggio di un parroco o di un sacerdote all’interno di un sistema parrocchiale, le possibilità di poter disporre dello spazio sacro sulla base dei propri tempi e dei propri modi sono decisamente maggiori. Altrimenti vengono messi loro a

disposizione dei locali all'interno del patronato di cui possono disporre dietro il pagamento di una quota mensile di affitto per le spese di luce, riscaldamento ecc. Così racconta, ad esempio, questo religioso appartenente al CNC:

“I luoghi sono quelli della parrocchia, qualche volta è la chiesa, ma siccome ci sono sempre orari in chiesa che interferiscono, normalmente ci troviamo nel patronato...” (Padre M.).

In particolare, nel caso specifico del CNC il gruppo studiato e le comunità sorelle potevano godere dell'appoggio e della simpatia del parroco che nella prassi non ha mai manifestato particolari riserve o reticenze nel mettere a loro disposizione il suolo sacro per le celebrazioni più importanti. La messa del sabato, invece, svolgeva lo stesso in patronato, perché non sempre poteva garantire la fruizione della chiesa, ma garantiva comunque quella del proprio tempo, come racconta lui stesso nel corso dell'intervista:

“Io tutti i sabati, mentre prima avevo il sabato libero e magari potevo andare a trovare i miei fratelli, oppure potevo trovarmi con degli amici, non c'è l'ho più perché dico messa, fino alle dieci e mezza/undici!” (Don G.).

Diversamente da questo sacerdote però, un altro parroco che ho intercettato durante le mie interviste, si è invece attestato su posizioni dall'orientamento completamente opposto: questi infatti – come emerge anche dal frammento di intervista riportato poco più sotto – ha detto no ad una presenza fissa del CNC all'interno della sua parrocchia. La vicinanza con comunità di neocatecumenali che hanno trovato ospitalità in parrocchie confinanti, lo spinge però ad entrare spesso in contatto con loro per via delle richieste di officiare la messa del sabato, soprattutto nei periodi estivi di luglio ed agosto, quando la reperibilità di sacerdoti e di locali si fa ancora più difficoltosa.

“Se devo essere sincero, pensare di piantarli di persona no, perché non li conosco bene; li apprezzo, ma non li conosco quindi dovrei seguirne tutto l'impianto e sarebbe problematico. E poi diventerebbe un po' difficile per la celebrazione dell'eucarestia, infatti ho detto loro che se venissero qui io non potrei seguirli per gli impegni della parrocchia, le attività e le riunioni che sono al sabato.... Noi qui abbiamo un gruppo di preghiera che ha chiesto la messa una volta al mese, ma farne una tutti i sabati sarebbe impensabile!” (Don M.).

È curioso notare che per Padre M., Don G., Don M. – e come loro per molti altri dei miei interlocutori specialisti del religioso – il problema relativo alla concessione e all'utilizzo del luogo sacro non viene praticamente mai esplicitato in termini di complessità spaziale, ma piuttosto tradotto e riferito in termini di complessità temporale. Don M. infatti non parla esplicitamente di problemi collegati alla gestione dello spazio, giustificando piuttosto l'indisponibilità a concedere la chiesa alle comunità neocatecumenali che gliene fanno

richiesta per problemi sia di ordine teorico, ma anche di ordine pratico e, in particolare, di tempo poiché aggiungere una celebrazione serale al sabato creerebbe ostacoli al suo già fitto calendario di impegni. Dietro a ciò probabilmente si cela un problema di esercizio del potere temporale su di un luogo simbolico molto significativo come quello della chiesa per la tradizione cattolica; esercizio di un potere solitamente esclusivo da parte delle gerarchie ecclesiastiche che, a fronte di simili istanze, viene invece a trovarsi in una situazione di aperta competizione e concorrenza con gli status e gli interessi secolari dei membri di un gruppo particolare generando una certa collisione di interessi sugli spazi.

Tuttavia, rispetto alla necessità di fissazione, cioè di avere un centro di rotazione permanente attorno al quale cristallizzare la vita e le attività comunitarie, il CNC ha messo in atto una strategia unica nel suo genere, che non trova un termine di paragone né nel RnS né in alcun altro movimento ecclesiale contemporaneo. Il Cammino ha infatti risposto al bisogno di poter disporre di un centro spirituale stabile, costruendosene uno proprio: la *Domus Galilaeae*⁸⁹ chiesa-santuario realizzata in Israele sul monte delle beatitudini, proprio al di sopra Cafarnao e di Tabgha, il luogo della prima moltiplicazione dei pani e dei pesci e inaugurata nell'anno giubilare del 2000. Questo edificio – costruito con le offerte provenienti dalle comunità di tutto il mondo e gestito dai vertici internazionali dell'organizzazione neocatecumenale – costituisce un imponente luogo di incontro e di ritiro per i membri del Cammino che in conclusione del loro percorso sono tenuti a recarsi in pellegrinaggio in Terra Santa, ma è diventato poi anche un luogo simbolico di incontro tra cristiani ed ebrei⁹⁰. Ad essa poi vanno aggiunti altri centri minori, ma non meno strategici, che sono gli attuali 70 seminari *Redemptis Mater*⁹¹, dislocati in tutto il mondo. Seminari diocesani, internazionali, missionari in cui vengono accolte la gran parte delle vocazioni al sacerdozio nate in seno al CNC e da cui i sacerdoti ordinati che escono diventano sacerdoti diocesani incardinati al servizio del vescovo della diocesi locale. Anche questo è un fatto piuttosto singolare che non ha mancato di suscitare fra il clero delle perplessità soprattutto di ordine ontologico e su cui lo stesso parroco citato poco sopra giunge ad esprimersi nel modo che segue:

⁸⁹ In cui si è cercato di riscoprire forme architettoniche ed iconografiche che aiutino a reintrodurre la bellezza nella vita della Chiesa.

⁹⁰ Secondo quanto evidenziato da Kiko in un suo intervento su "il Foglio" del 27 gennaio 2004: "Questo monte è un luogo centrale nella storia della salvezza ed è come una cerniera tra l'attesa del Messia e la sua venuta, tra Israele e cristianesimo. Poiché questo fu il luogo della terra promessa dove venne sperimentato l'esilio e dove l'oscurità si fece più grande, quando verrà il Messia la sua luce brillerà per prima proprio qui, in Galilea."

⁹¹ Poiché il CNC non dispone di un patrimonio proprio, tutte le sue strutture risultano di proprietà della diocesi di appartenenza. Così la *Domus Galilaeae* e il terreno stesso su cui è costruita non sono di proprietà del Cammino, ma dell'ordine dei francescani e i seminari *Redemptoris Mater* sono di proprietà delle diocesi territoriali. Il CNC si autofinanzia attraverso la raccolta della decima, delle offerte e delle collette che vengono effettuate presso le comunità in risposta a necessità di vario genere. Quelle raccolte durante i passaggi e le convivenze di inizio corso, vengono inviate alla fondazione del CNC a Roma (il presidente è il cardinale Camillo Ruini) e a cui è intestata la stessa *Domus Galilaeae*.

“C’è questa realtà che è molto strana e penso che sia l’unica volta che c’è un movimento laicale che genera un movimento sacerdotale. Di solito succede il contrario! Qui secondo me c’è una novità importante, però il rischio è che questi preti qui, di chi sono preti? Del movimento o della chiesa nel senso generale del termine? Loro dicono della chiesa, sì però la formazione che ricevono è tipicamente movimentista, è evidente! E’ come se gli scout e l’AC si formassero i loro preti. E se dovessero diventare parroci? I frati francescani, ad esempio, generano francescani per i loro santuari, ma solo per quelli però e infatti non li mettono in qualsiasi parrocchia. Ma i neocatecumenali no invece, quando entrano nel meccanismo della diocesi possono andare in tutto il mondo, possono essere mandati di qua e di là ed è chiaro che tenteranno di rendere ogni parrocchia in cui vanno una parrocchia Neocatecumenale perché il taglio che loro hanno è quello tipico del loro carisma. Ma questo non è pensabile, non è pensabile metterli nel tessuto normale della diocesi, lasciando che si formino delle parrocchie Neocatecumenali... Bisognerebbe che si sapesse che quelle parrocchie e solo quelle verranno affidate a loro sennò direi che non so proprio se sia opportuno; è la prima volta che succede nella chiesa ed è un gioco di potere. Io come vescovo direi no grazie” (Don M.).

Veniamo ora al caso del RnS. Avendo seguito due diversi gruppi di preghiera, ho potuto constatare la presenza di due differenti tipi di situazioni proprio relativamente alla questione che stiamo trattando. Il primo caso, quello del gruppo Germoglio di Maria di San Prosdocimo, rispecchia la situazione che potremmo definire ideale di un’assemblea carismatica che viene accolta e accettata con entusiasmo dal sacerdote della parrocchia ospitante, permettendo quindi loro di potersi riunire in chiesa non solo per le ricorrenze e le occasioni più importanti, ma settimanalmente anche per i loro incontri di preghiera:

“Quando siamo arrivati qui il parroco ci ha detto subito di sì, anche se non ci conosceva e siamo stati accolti bene, veramente. Poi è cambiato parroco e questo nuovo ci ha sorpresi ancora di più perché appena è arrivato ci ha detto “io avrò bisogno di voi!”. E questa è la prima volta che un parroco... di solito siamo noi che ci dobbiamo presentare, chiedere se hanno bisogno di qualcosa eccetera. Invece questa volta ci ha preceduti lui. Ho visto molta fiducia da parte sua e anche se non può seguirci di più perché ha tanti impegni, e perché deve stare al di sopra delle parti come tutti i parroci, però scrive sul bollettino di noi, scrive sempre con molta grazia, con molto amore, si vede che è contento insomma che ci siamo.” (Lucia - RnS).

Il secondo caso, quello del gruppo Cristo Risorto di San Martino, vive invece una situazione in cui, al contrario del precedente, il parroco non si è dimostrato particolarmente accondiscendente, cosicché il luogo abituale di ritrovo per il loro gruppo è una stanza del patronato adiacente alla chiesa, finendo per dover organizzare spazialmente la ritualità delle loro riunioni settimanali *attorno* e non dentro alla chiesa, salvo poi però appoggiarsi per le occasioni importanti di raduni numerosi ad un santuario mariano presente lì nei paraggi il cui

direttore è interno al movimento. Si tratta di situazioni, quelle appena descritte, di cui il movimento è ben consapevole come risulta anche dalle parole di coordinatore diocesano:

“Ci sono gruppi messi meglio e gruppi un po’ messi peggio nel senso anche che ancora oggi, ci sono tanti parroci che ci contrastano in modo forte, quindi ci sono dei gruppi che sono vittime dei loro stessi parroci e devono rimanere sempre quasi nell’ombra... Loro si incontrano poverini, pregano il Signore, lo lodano, ma non hanno nient’altro. Altri invece che il parroco è favorevole allora gli dà l’esposizione del Santissimo, fanno anche la celebrazione eucaristica, ecco insomma hanno un’altra attività” (Angelo - RnS).

Ragionare sulla collocazione del luogo dove si svolgono i riti in riferimento all’edificio sacro della chiesa, significa anche ragionare sulla questione dei *confini* fisici e simbolici che questo edificio rappresenta ed istituisce⁹². Ancora nel saggio “*Lo spazio e gli ordinamenti spaziali*” Simmel sostiene che una qualità dello spazio che influisce in maniera essenziale sulle azioni sociali reciproche, riguarda il fatto che esso si scompone in frammenti (pezzi) che si presentano come unità e – come causa ed effetto di ciò – sono contornati da confini. Simmel spiega come la delimitazione spaziale del gruppo sociale contribuisca a definire l’interazione al suo interno in modo specifico, utilizzando il concetto di *cornice*: la delimitazione dello spazio ha per un gruppo sociale un’importanza molto simile a quella che la cornice ha per un’opera d’arte. La cornice delimita l’opera rispetto al mondo circostante e la chiude in se stessa; nello stesso modo, in una società il confine costituisce un modo di “ritagliare” lo spazio attraverso il quale si dà senso alle attività sociali. Il concetto simmeliano di confine ha quindi un significato simile e pertinente a quello di *frame* utilizzato da Goffman⁹³. Il “frame” è un principio di organizzazione dell’esperienza, è un modo di ritagliare la realtà per interpretare il senso degli avvenimenti. Nello stesso modo il confine contribuisce a dare senso a ciò che racchiude, attraverso la delimitazione dello spazio (Mandich 1996,44-45). Simmel per illustrare quali possono essere gli effetti della cornice-confine nella strutturazione interna delle relazioni sociali di un gruppo, individua diversi aspetti che maggiormente la possono caratterizzare tra cui citiamo la *ristrettezza*, l’*ampiezza*, la *forma*, il fatto che venga prodotta ovunque dalla *medesima* formazione o che sia composta da più vicinanze (p.534) ecc...; a questo elenco aggiungo un’ulteriore caratteristica emersa sulla base delle osservazioni svolte sul campo, che definirei il *posizionamento*. Per noi qui non sarà necessario prenderli tutti in esame, uno per uno, ma solo trarre spunto da quelli che possono rivelarsi più utili ai fini dell’analisi che sto conducendo.

⁹² Il confine periferico segna, contiene e riproduce delle differenze a cominciare da ciò che sta all’interno e all’esterno del rituale, tra il noi e il loro, tra coloro che prendono e sono parte del rito e coloro che ne rimangono fuori (Navarini 2007,55)]

⁹³ Sull’analogia tra la cornice simmeliana e i frames di Goffman si veda Dal Lago A. (1994) Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel, Bologna, Il Mulino.

Per quanto riguarda la *forma* della cornice, ad esempio, ne parleremo meglio più avanti quando tratteremo in maniera diffusa dello spazio praticato che essa circonda e lo stesso vale per la sua *riproducibilità* o meno in modo identico ovunque. Interessante, ora, è piuttosto provare a considerare la questione del luogo rituale in termini di *posizionamento* del frame spaziale delle celebrazioni del CNC e del RnS rispetto al frame ufficiale utilizzato dalla chiesa istituzionale: spazialmente essi si sovrappongono oppure no? Abbiamo già visto che, a seconda dei casi, tali confini possono tendere a coincidere, ma anche a rimanere distinti. Tuttavia interpretare queste possibili alternative alla luce della metafora spaziale dei confini, può aiutare a chiarire ancora di più e ancora meglio lo svolgersi dei processi che in qualche modo dipendono dal verificarsi dell'una o dall'altra circostanza.

Provando a generalizzare, si può affermare che talvolta in entrambe i movimenti vi sono alcuni particolari gruppi che, godendo del favore di qualche parroco, si possono trovare a vivere la propria ritualità legittimamente all'interno del confine dello spazio sacro e consacrato della chiesa, così come, in molti altri casi, invece, quando ciò non avviene, altri gruppi della stessa famiglia si trovano a non poter oltrepassare quella soglia, dovendosi fermare e organizzare subito a ridosso di essa, senza però per questo cessare di puntare ad entrarvi legittimamente e lì potersi e poter celebrare. Quando lungo quel confine fisico e simbolico movimenti riconosciuti, come quelli qui esaminati, premono, spingono e agiscono per poterlo varcare – e qualcuno di fatto ci riesce – la cornice chiusa e ben definita del sistema chiesa – questa volta intesa in senso istituzionale – non risponde più al principio dell'*esclusività*, diventando *permeabile* e *accessibile* anche all'ingresso di ritualità altre, parallele e non ufficiali, che però in qualche modo finiscono con il trasferire all'interno del sistema stesso, parte della complessità e della differenziazione che è presente, attiva e diffusa nell'ambiente esterno circostante.

Nel loro complesso CNC e RnS sono entrambe soggetti anche ad un'altra qualità fondamentale legata allo spazio e individuata da Simmel, che è quella relativa alla *mobilità*: cioè la possibilità che gli esseri umani si muovano da luogo a luogo. Egli distingue il caso dei gruppi nomadi – il cui migrare appartiene alla costanza della vita e si rivela nella circolarità del ritorno nei medesimi luoghi – e quello delle migrazioni di popoli, in cui il migrare viene sentito invece come lo stadio intermedio tra due forme di vita eterogenee. In quest'ottica possiamo interpretare anche quanto vissuto dai due movimenti all'interno della chiesa cattolica: vi è il caso di una parte che è in linea di principio sedentaria (la chiesa) e di un'altra (i movimenti) caratterizzata invece dalla mobilità dei loro gruppi (che si possa parlare di realtà di o in movimento anche in questo senso?).

I racconti di alcuni degli intervistati, così come le storie di alcuni gruppi che ho osservato, testimoniano infatti proprio questa natura. Spesso il fatto di non essere accettati dappertutto, di dover cercare il luogo dove potersi riunire, insieme alla loro tipica spinta evangelizzatrice, segna tanto la storia della formazione di gruppi e comunità, quanto quella dei singoli soggetti che ne fanno parte.

“Quando ho cominciato all'ospedale, dopo 2-3 anni, abbiamo sentito io e qualcuno che lavorava con me il desiderio di trovarsi a pregare in una chiesa dell'ospedale in modo che la nostra preghiera toccasse anche gli ammalati e il personale che ci lavora. Così, dopo un viaggio che facemmo appunto con qualche collega a Medjugorie, abbiamo pensato di trovarci una volta nella chiesa grande dell'ospedale, tanto per pregare insieme. E lì ci siamo trovati in 3 ed è stato un colpo di fulmine, nel senso che il Signore si è fatto sentire in maniera così precisa e così profonda... c'ha fatto capire che voleva che continuassimo a trovarci lì e così ci siamo trovati di nuovo, poi sono arrivate altre persone, senza fare nessuna propaganda. Gli ammalati che passavano si fermavano ed erano contenti di pregare con noi e così è nato questo gruppo. Poi però, dopo quasi 3 anni, siamo stati invitati ad andare via perché la nostra presenza lì non era più gradita. Per due, tre mesi non avevamo un posto e ci trovavamo anche nel cortile dell'ospedale a pregare sotto gli alberi e allora abbiamo pensato “dove vuoi che andiamo Signore?” perché se Dio ci chiudeva da una parte, da un'altra ci avrebbe aperto, se era nella Sua volontà che andassimo avanti. Così siamo andati a cercare una chiesa vicina all'ospedale e guardandoci attorno siamo arrivati qui!” (Lucia - RnS).

“All'inizio siamo andati in un posto grigio grigio, ma poi il parroco non ci ha più voluti perché disturbavamo con i canti e allora siamo andati a San Canziano, in una saletta che cadeva a pezzi e allora abbiamo aggiustato, passato l'intonaco, abbiamo comprato le sedie.. E poi è arrivato un parroco nuovo che ci ha cacciati. Dopo siamo andati ai Servi, dove siamo rimasti alcuni anni, e poi da lì siamo arrivati al Torresino” (Sebastiano - CNC).

Uno degli effetti sulla forma sociale che questo tipo di mobilità è solito produrre, spiega ancora Simmel, riguarda l'abbassamento del livello di *differenziazione interna* del gruppo: “i membri di una società che migra dipendono in maniera particolarmente stretta gli uni dagli altri, gli interessi comuni hanno la forma della momentaneità e coprono con l'energia specifica del presente, che così spesso trionfa su ciò che è oggettivamente più essenziale, le differenze individuali nel duplice senso di questa parola: come molteplicità qualitativa o sociale e come contrasto e contesa tra i singoli” (Simmel 1998,569). Tuttavia, nei casi studiati, se i segni di questo effetto sono facilmente riscontrabili da un punto di vista morale, altrettanto non si può però dire dal punto di vista gerarchico nella misura in cui, se da un lato ci si sente tutti fratelli, dall'altro, ognuno all'interno del proprio gruppo, ma anche del movimento stesso, ricopre spesso ruoli o mansioni di responsabilità, determinate dalla

posizione gerarchica in cui si trova rispetto agli altri membri. Ma di questo aspetto si parlerà meglio più avanti.

Per ora, è interessante far notare che questo motivo sociologico, quando si presenta all'interno di un gruppo che migra, spingendolo ad un maggiore livellamento e ad assumere un carattere unitario spersonalizzante (Simmel 1998,572), sembra trovare una sua concreta e pertinente applicabilità nel tipo di attività di *evangelizzazione* promossa e sostenuta dai fondatori di una realtà che migra particolare come quella del CNC. In questo caso l'abbassamento della differenziazione interna al gruppo non riguarda soltanto le condizioni di vita in cui la famiglia si andrà a trovare una volta giunta a destinazione, come spiegano gli ultimi due brani di seguito riportati, ma prima ancora le particolari modalità di selezione delle famiglie stesse da destinare alla missione che, come spiegano i diretti interessati, avviene per mezzo di un sorteggio:

“Succede che tu ti rendi disponibile come famiglia. Poi gli iniziatori del cammino, Kiko e Carmen, a sorteggio così... si fa un incontro con tutte le famiglie che si sono rese disponibili, poi si va a sorteggio più o meno, oppure per necessità, tipo, non so, se serve assolutamente che tu parli quella lingua è chiaro che chiedono a uno che parla quella lingua. In Olanda no, perché lo impari l'olandese, quindi per noi è stato un sorteggio, diciamo, più o meno. Siamo stati sorteggiati per l'Olanda e siamo partiti (...). Come esperienza di missione in prima linea di sicuro è la più dura perché comunque vivi esperienze forti che qua non ti immagini nemmeno insomma.... (Federica - CNC)

“Loro ogni anno partono in missione, famiglie che lasciano tutto, lavoro e tutto, partono, e cosa fanno? Vanno a ricostruire le comunità cristiane che non ci sono più. Mollano tutto, gente che ha anche lavori grandi, una posizione, sono laureati eh, e vanno a fare lava piatti, lava vetri, così... È una cosa, guarda, che umanamente non è possibile. Dici, gli danno dei soldi, li pagano? No!” (Don G. - CNC)

“Con il Cammino siamo stati famiglia in missione per cinque anni e siamo approdati in Giappone. Allora siamo partiti senza avere un lavoro, ci hanno solo trovato una casa lì, non sapevamo una parola e avevamo quattro figli all'epoca. In questo contesto come umanità eravamo proprio azzerati, cioè a livello di capacità umane, di quello che uno può fare contando solo sulle sue forze eravamo proprio a zero totale. Vivevamo senza nessuna sicurezza e l'unica cosa che ci ha sostenuti è stata davvero la fede! Questo è un tipo di missione un po' diverso da quello che si vede in giro per cui uno parte, va in un contesto organizzato, evangelizza, fonda scuole e cose di questo tipo, no là si andava solo per, tra virgolette, morire nel senso che non facevi niente tu che ti potesse realizzare come persona che dici guarda ho incontrato questa persona che è cambiata, oppure gli ho fatto aprire una scuola, sono andata nel suo ospedale e li ho aiutati, niente di tutto ciò. Ma siccome il Giappone è un paese completamente privo di cristianesimo, lo scopo dell'andare lì era far vedere che si può vivere in maniera diversa, noi

siamo andati proprio a vivere e basta, come eravamo abituati, quindi facendo le nostre liturgie, avendo in casa il crocifisso che loro non sapevano neanche che cos'era, avendo un letto dove dormire, come segno che è importante il letto nuziale, la tavola che è importante come segno del sacramento dove si mangia tutti assieme perché loro invece mangiano ognuno per i fatti loro, tutti inginocchiati da qualche parte per dare il senso della famiglia ecco (Valentina - CNC)

Alla luce di quanto è stato esposto fin'ora cerchiamo adesso di rispondere alla domanda da cui eravamo partiti nella premessa: se proviamo a leggere l'esperienza spaziale dei due casi di studio attraverso le qualità o le caratteristiche a priori dello spazio sin qui descritte, che tipo di *forma* (spaziale e sociale) ne deriva?

Se il centro di rotazione, il confine, il posizionamento e le dinamiche relative all'esclusività e alla mobilità dei gruppi che ho analizzato avessero perfettamente coinciso con quelle tipiche della chiesa tradizionale, allora il problema non avrebbe neanche motivo di essere posto e, dunque, non ne sarebbe derivata alcuna forma diversa da quella già esistente. Dai dati emersi però, abbiamo visto che così non è, per tanto, se da un lato abbiamo il *luogo consacrato* per eccellenza che è la chiesa, per le esperienze di CNC e RnS – laddove i loro incontri si svolgono al di fuori del suo recinto sacro – sembra invece più opportuno parlare di *sacro localizzato* nel senso di sacro reso locale. Il *locale* è una categoria che rientra nell'ampia terminologia con cui si possono definire i diversi tipi di spazio sociale che, nella fattispecie, rappresenta la regione fisica coinvolta in quanto contenitore dell'agire sociale e allo stesso tempo il limite dato dai processi di generalizzazione e dall'insieme delle risorse a disposizione degli individui. Il locale è il *qui*, è lo spazio che presuppone la qualità degli oggetti che lo abitano e il tipo di relazioni che stabiliscono (Giddens 1994⁹⁴). Nel locale c'è la disponibilità alla presenza che offre la possibilità di comunicare direttamente faccia a faccia, rendendo la situazione più favorevole alla comunicazione e alla relazione. Nell'avvicinare la categoria del locale a quella del sacro, ho voluto identificare un tipo particolare di forma sociale del religioso (il *sacro localizzato*), che prende vita nelle prassi messe in atto dai gruppi visitati e che rappresenta al tempo stesso uno strumento concettuale utile per descrivere in termini generali la natura di un processo empirico il cui funzionamento ora passeremo a descrivere più nel dettaglio.

⁹⁴ Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino.

2. «Come» - La sacralizzazione dello spazio rituale. Ovvero: la forma della cornice

Se parlare dei luoghi degli incontri e delle celebrazioni dei gruppi ci ha permesso di raccontare del *dove* si svolgono questi rituali collettivi, in rapporto alla loro collocazione interna o esterna alla chiesa, adesso per capire il *come* tali riti si svolgono entriamo fenomenologicamente dentro alla scena, nello spazio interno al luogo che, come già anticipato, è uno spazio percettivo, esistenziale, relazionale, in una parola *antropologico*, in quanto simultaneamente principio di senso per chi lo abita e principio di intelligibilità per chi lo osserva. Oltrepassata la *soglia-confine* che separa questi luoghi dal mondo esterno, in entrambe i casi (CNC e RNS) lo spazio interno è una di quelle dimensioni che subisce le maggiori e più evidenti trasformazioni sia a livello fisico che simbolico tanto per la sua organizzazione, quanto per il modo dei soggetti di stare al suo interno. Di questo spazio, ora prenderemo principalmente in esame le *azioni compiute dagli stessi attori sociali per sacralizzarlo* – secondo la terminologia che qui abbiamo utilizzato – per andare poi ad esplorare, nel prossimo capitolo dedicato al corpo – inteso come attore, spettatore e asse portante del movimento nello spazio-tempo del rituale (Bonaccorso 2001,142) – il *cosa* succede qui.

Abbiamo visto in precedenza che se i luoghi in cui si svolgono i rituali sono interni alle chiese, i confini di queste cornici istituzionali, sollecitati anche dal vasto processo di differenziazione oggi in atto nel mondo cattolico, possono risultare talvolta porosi e permeabili alle forme di ritualità “altra” poste in essere da gruppi cattolici minoritari. Allo stesso modo, però, possiamo ragionare anche all’opposto, cioè sugli spazi limitrofi all’edificio sacro che, messi a disposizione di questi movimenti da parte dei parroci, devono essere sottoposti ad un processo di trasformazione per essere resi “idonei” ad accogliere le celebrazioni rituali (liturgiche o para-liturgiche) messe in atto dai vari gruppi; stiamo parlando degli ambienti parrocchiali adiacenti alla chiesa che, per come vengono vissuti da queste realtà, possono essere interpretati come dei veri e propri *spazi rituali di transizione*, cioè spazi rituali di *passaggio*, non solo inteso in senso letterale, da un luogo fisico all’altro, ma anche e soprattutto in senso simbolico, da un mondo e dal suo sistema simbolico (quello profano) ad un altro (quello sacro)⁹⁵. Come accade nei riti di passaggio, infatti, la trasformazione di questi luoghi ad opera di una parte scelta del gruppo, a cui viene destinata questa specifica

⁹⁵ Uno spazio di transizione segna il passaggio da un luogo all’altro, senza però circoscrivere nettamente né l’uno né l’altro e nello stesso tempo appartenendo ad entrambi e per questo è di per sé ambivalente. Molti luoghi della città moderna assumono connotazioni ambivalenti che oscillano tra natura ed artificio, tra uso pubblico e privato... (Zukin 1992).

mansione, costituisce già di per sé una sequenza processuale di azioni rituali che, nella sostanza, ricalca molto da vicino le fasi del famoso modello tripartito messo a punto da Van Gennep (1909) e ripreso poi da Turner (1982)⁹⁶, in base al quale ogni rituale può essere osservato come se fosse composto da tre fasi fondamentali: di rottura o separazione dalla quotidianità, di transizione o liminalità in cui non ci sono né le caratteristiche della situazione passata, né quelle della situazione futura che si attende e, infine, di restituzione o reintegrazione.

Ricordando la definizione di Smith (1987), secondo cui la sacralizzazione di uno spazio consiste proprio in un processo definito attraverso alcune fasi, come ad esempio: “in cerca di un posto”, “mettere a posto”, “rimpiazzare”, “prendere posto” eccetera, alla struttura fondante del modello tripartito turneriano si possono accostare i diversi stadi delle operazioni di preparazione dello spazio rituale che i soggetti che lo praticano compiono per sacralizzarlo. Nei casi visitati, si può dire, generalizzando, che la disposizione ordinaria dello spazio rituale (sia esso la chiesa o la sala del patronato) viene tendenzialmente fatta saltare; poi, destrutturato, tale spazio viene ri-composto secondo un nuovo ordine: più rigido ed uniforme per i neocatecumenali; più vario e spontaneo, per il RnS e, in fine, così trasformato, viene restituito alla comunità attraverso l’accesso e l’accoglienza di tutti gli altri membri del gruppo e l’inizio dell’azione liturgica o para-liturgica. A questo punto però, date le numerose differenze che caratterizzano le specificità di queste due diverse realtà, diventa necessario distinguerne anche i rispettivi percorsi di analisi.

2.1 CNC

“Nel patronato ci danno delle sale che a lungo andare sistemiamo a dovere e tutto acquista un altro tono!! Quindi si mette la moquette per terra, dei quadri... si arreda un po’ insomma”
(Padre M.).

Può essere utile cominciare con il dire che nelle “sale” di cui parliamo, ogni gruppo neocatecumenale è solito riunirsi non solo per la celebrazione eucaristica del sabato, ma anche per quella comunitaria della Parola che si svolge durante la sera di un giorno infrasettimanale, generalmente il mercoledì. In questo modo, nel tempo, ogni comunità finisce con l’instaurare nei confronti di quel luogo “profano” che le viene assegnato, un certo legame di confidenza e di intimità, alimentato anche dalle cure meticolose con cui i membri del gruppo cercano di

⁹⁶ Si ricorda che Turner, pur prendendo spunto dagli studi e dalle osservazioni di Van Gennep, si differenzia da quest’ultimo perché secondo lui la fase mediana di transizione non rappresenta un passaggio graduale, quanto piuttosto un momento di rottura e di cambiamento radicale che conduce a una trasformazione anche delle strutture simboliche e sociali precedenti. (Dal rito al teatro, 14)

renderlo il più confortevole, caldo, accogliente, familiare e “sacro” possibile. Come mostrano questi brevi brani di intervista, le stanze dove i gruppi si riuniscono con continuità, nel medio e lungo termine, vengono “sistematiche a dovere” cioè, seguendo le indicazioni estetiche e liturgiche trasmesse dal leader del movimento a tutte le comunità (che, lo ricordiamo, di formazione è anche un artista). Vengono dotate di un proprio arredo che cresce in quantità e in qualità proporzionalmente alla crescita e alla stabilizzazione della comunità stessa.

“Pian piano abbiamo comprato tutto bello, anche il candeliere quello a nove braccia, le candele belle, le tovaglie belle...” (Flavia).

Tappeti, candelabri, tovaglie, leggio, eccetera (comprati a spese della comunità stessa) vengono in parte custoditi negli armadi del patronato e in parte nelle case degli stessi neocatecumenali, da cui ogni sabato giungono direttamente per essere utilizzati nella preparazione della scena sacra. Non si tratta tuttavia di un arredamento casuale o comune perché ogni ornamento utilizzato in questi contesti tende a rispecchiare i canoni, il gusto e il particolare stile estetico neocatecumenale, cosicché nel tempo e parallelamente al diffondersi di questa realtà nel mondo, si è sviluppato anche un corrispondente brand commerciale di oggetti sacri e arredi liturgici tipici, prodotti e distribuiti dal centro per l'arte e l'arredo liturgico al servizio delle comunità neocatecumenali (CAAL)⁹⁷.

Ogni sabato, poi ogni sala viene appositamente allestita per la messa da un'équipe di persone addette, (composta di solito da quattro o cinque tra uomini e donne che a turno sono preposti a preparare e spreparare la sala liturgica), seguendo un preciso modello cerimoniale che si può ritrovare pressoché identico in ogni altra comunità neocatecumenale del mondo. Come si può intuire chiaramente anche dalle parole di questo intervistato:

“Che tu sia a Padova o in Russia o a Parigi, si celebra sempre allo stesso modo, la liturgia ha sempre quelle caratteristiche e quella cadenza...” (Sebastiano).

Abbiamo già accennato al fatto che, secondo la sociologia formale di Simmel, una cornice che venga prodotta ovunque dalla medesima formazione costituisce un elemento importante per le conseguenze che ciò può avere nella strutturazione delle relazioni tra gli elementi del gruppo inquadrato. Tuttavia, a questo proposito, lo stesso Simmel non ci ha lasciato molto materiale:

“... anche la forma in cui la cornice spaziale reca il gruppo, la sua energia uniforme oppure diversamente forte in punti diversi, il fatto che la cornice venga prodotta ovunque dalla medesima formazione (...) tutto ciò è di indubbia importanza per la strutturazione interna del gruppo, anche se qui se ne può soltanto accennare” (Simmel 1983,534).

⁹⁷ www.caal.it

Si può però ipotizzare che una riproducibilità comune ed uniforme della stessa cornice nello spazio, a fronte invece di una certa variabilità, contribuisca ad aumentare ancora di più il potere di identificazione e il forte senso identitario dei membri del gruppo (del “noi”) tra di loro e con il loro movimento di riferimento.

Se si assiste a questi momenti, durante i quali una semplice e spoglia stanza di patronato viene allestita, abbellita e trasformata per diventare il luogo di accoglimento e svolgimento dell’azione sacra, si può notare che molte delle azioni e delle attività che vengono compiute (come pulire, togliere gli oggetti superflui, mettere quelli necessari, srotolare i tappeti, preparare la mensa, le sedie, ecc...) possono essere viste come attività rituali di passaggio (o *riti di purificazione*) perché mentre vengono svolte per favorire e preparare la transizione degli individui dal tempo e dal mondo profano al tempo e al mondo sacro, contemporaneamente realizzano anche quelle condizioni di rottura con la quotidianità che sono caratteristiche della prima delle tre fasi rituali di passaggio. La prima fase di separazione implica un comportamento simbolico che rappresenta il distacco dei soggetti rituali dal loro precedente status sociale. Essi infatti rompono con la quotidianità in più sensi: rompono con l’uso comune e quotidiano di quel luogo, per trasformarlo nel locus sacro della celebrazione e rompono con il tipo di mansioni e di attività che ciascuno di loro svolge quotidianamente nella propria vita ordinaria. Come accade ai soggetti rituali che entrano in una zona liminale, anche qui tale condizione produce sull’*équipe* che sta lavorando un effetto di livellamento – seppur temporaneo – del loro consueto status sociale, simile all’abbassamento di status che i novizi devono attraversare durante i riti di passaggio. A turno infatti ogni componente della comunità entra a far parte di questo ristretto gruppo di persone che, a prescindere dall’età, dalla professione, ecc... si occupa di tutte quelle mansioni di ordine pratico inerenti la preparazione del luogo che se, da un lato ne abbassano lo status sociale, dall’altro però lo elevano dal momento che, in questo particolare contesto, “sacralizzare” è anche un modo di contestualizzare il sacro all’interno di un luogo profano, liberandolo dalla contingenza del quotidiano, purificandolo e apponendovi segni nella logica del servizio svolto a favore dei fratelli e del Signore.

Poiché in genere si tratta di posti di per sé piuttosto spogli, dove al massimo si possono trovare un tavolo, un armadio, delle sedie e poco altro ancora, vi è un numero piuttosto esiguo di cose da togliere per fare spazio; la fatica maggiore per coloro che preparano è più che altro quella di riempire e organizzare lo spazio scenico a disposizione, per renderlo *significante* e al tempo stesso *significativo*, attraverso l’utilizzo di specifiche forme espressive di oggetti rituali dai contenuti fortemente simbolici. Per farlo si ricorre ovviamente all’utilizzo di vari

manufatti alcuni dei quali fanno parte dell'equipaggiamento "mobile" delle comunità quello cioè che settimanalmente, al termine di ogni celebrazione viene riportato a casa per essere pulito, sistemato in modo da poter essere poi riutilizzato la volta seguente (come la patena ovvero il vassoio del pane, la coppa del vino, le tovaglie, eccetera). Mentre altri, che costituiscono elementi scenici "fissi" diciamo, come i tappeti ambone ed altro, vengono invece conservati e custoditi all'interno del patronato.

Da una parte vi è la necessità di rendere il luogo il più possibile intimo, caldo ed accogliente e, dall'altra, di mettere quei punti riferimento sacri necessari che non possono mancare ad una celebrazione eucaristica. Per questo ognuno all'interno dell'équipe ha il proprio compito e sa cosa fare. In genere si comincia con lo srotolare i tappeti da stendere a terra che servono per delimitare la zona del presbiterio, e svolgere anche una particolare funzione simbolica, come spiega lo stesso iniziatore del CNC: "vedendo la sala coperta di tappeti sa che appartiene a Dio e non al mondo. I tappeti riflettono la regalità e, contemporaneamente, l'appartenenza. Tutti i re possiedono tappeti nei loro palazzi, ne sono adornati, e quando i re partono per una visita, al metter piede fuori dal palazzo gli viene steso un largo tappeto che impedisce che i suoi piedi vengano contaminati come quelli della gente mondana"; poi c'è chi appende al muro l'immane icona della Vergine col bambino che, come simbolo forte di appartenenza, troviamo riprodotta sia nel manifesto del Cammino che annuncia le catechesi in parrocchia sia, in dimensioni diverse, all'interno delle case dei neocatecumenali, come io stessa ho potuto notare in occasione delle interviste e della preparazione delle celebrazioni a cui ho partecipato. Poi si allestisce l'altare avendo cura di conferirgli quella caratteristica forma a quadrato con cui il Cammino intende rievocare più la tipica sagoma di una *mensa* che non il classico altare rettangolare che si trova in chiesa. Sopra, una candida tovaglia, il candelabro dorato a nove braccia e poi i fiori, i fiori profumati, di ogni fattezze e colore, che disposti in mazzetti, intrecciati a mo di catenella, incorniciano la superficie dell'altare neocatecumenale correndo lungo tutti i tre lati della mensa che sono rivolti verso il pubblico degli astanti. Non si tratta mai di fiori finti o secchi, ma sempre e rigorosamente di fiori freschi recisi che ogni sabato mattina qualcuno va appositamente ad acquistare per poi disporre con cura e un certo senso estetico sulla mensa-altare.



Rispetto a questo si può notare, soprattutto da parte della componente *femminile* del gruppo una grande attenzione nella cura estetica di questi particolari per loro tutt'altro che marginali:

“Io non sono nata brava a preparare i fiori, però avevo una catechista che era fissata e proprio s'arrabbiava se non c'erano fiori belli perché diceva che il luogo dove c'è il Signore, dove si passa dalla morte alla vita, deve essere molto prezioso! Allora non scarti di fiori, sono primizie che si danno al Signore quindi l'altare dev'essere bello. Non avete soldi, fate una colletta – ci diceva. E questo mi ha educato proprio a preparare bene l'altare, con la tovaglia bella stirata eccetera. E, e ho imparato pian piano anche la disposizione, come metterli, come accostare i colori e dopo impari sempre di più. Poi rischi anche di diventare troppo perfettino, perché io sarei una troppo perfettina, che dopo giudica gli altri se non fanno bene o no. Però mi piace che l'altare sia bello e accogliente anche per i fratelli di comunità!” (Flavia).

Emerge da questa intervista anche il carattere del tutto profano e prosaico – per non dire umano – che alle volte si con-fonde nello svolgimento di questo tipo di mansioni. Poi c'è la sede del sacerdote, predisposto subito dietro l'altare, con il seggio un po' rialzato e rivolto verso la congregazione dei fedeli, poi l'ambone, la croce astile e il leggio la cui posizione è differente da quella che siamo tradizionalmente abituati a vedere in chiesa, perché anziché essere in avanti sul fianco dell'altare, viene messo proprio di fronte ad esso, a metà strada tra il presbiterio e il pubblico. La diversa collocazione di questo simbolo sta ad indicare anche una diversa – maggiore – importanza data alla parola pronunciata e annunciata. Qui infatti non c'è solo la Parola sacra dei testi liturgici e del sacerdote durante la predica, ma anche quella con cui alcuni membri del gruppo – tramite l'ambientale e le monizioni – introducono l'assemblea alla celebrazione e ai temi delle letture che si susseguono.

Mentre alcuni finiscono di ornare e sistemare questa zona, altri si occupano di un altro spazio molto importante quello dell'assemblea e di disporre le sedie per i fratelli secondo le disposizioni generali che gli iniziatori del Cammino, sulla base delle indicazioni del Concilio Vaticano II, hanno dato in proposito. Al fine di promuovere effettivamente una partecipazione più consapevole, attiva e piena del corpo e dell'anima dei fedeli, applicando le encicliche, hanno reputato opportuno intervenire sulle distanze rispetto all'altare (un paio di metri e

mezzo) e tra fratelli (disposti seduti uno accanto all'altro), valorizzando la possibilità di offrire una visione in cui nulla e nessuno si sovrapponga. Producendo quel senso di uguaglianza e di fratellanza che, come vedremo nel prossimo capitolo, è stato più volte menzionato e descritto dagli stessi intervistati.

“Sulla interiore partecipazione influisce anche la disposizione dei singoli fedeli presenti e rispetto agli altri partecipanti; insieme con l'occhio infatti, il più importante organo di comunicazione è l'orecchio. Ecco quindi che un autentico coinvolgimento diretto dipende dalle condizioni del luogo: dalla distanza rispetto all'altare e dalla possibilità di una visione cui nulla vi si frapponga” (Cordes1996,130).

Si tratta di un aspetto e di una prassi che pur nella sua immediata concretezza non è affatto banale poiché ci permette di svelare una dimensione solitamente nascosta e sottratta all'esperienza e alla comprensione del cattolico medio: la preparazione dello spazio dell'ambiente sacro (dalle tovaglie, ai fiori, fino ad arrivare alla preparazione dello stesso pane da consacrare ecc...), costituisce un “fatto sociale totale”, direbbe Mauss (1950), allargato, esteso all'intera comunità, un compito di cui sono loro direttamente – a turno – e non i sacerdoti, non le suore o i diaconi, ad occuparsi in prima persona. Contribuendo ad alimentare e a rafforzare quel forte senso di partecipazione e di coinvolgimento che molti degli intervistati hanno detto di provare. Come racconta anche questa giovane donna, passata da poco dal ruolo di “ragazzina” all'interno della comunità a responsabile della stessa:

“Prima facevo parte dei “ragazzini” e quindi a livello organizzativo, a livello pratico, se dovevo preparare facevo il minimo indispensabile. Adesso che sono tra i grandi della comunità mi devo dare più da fare e quindi adesso, ancora più di prima, mi sento coinvolta” (Alice).

Fin qui abbiamo illustrato quello che accade nei luoghi ordinari. È bene menzionare però, seppur brevemente, anche quello che accade laddove la celebrazione si svolga all'interno di una chiesa, poiché c'è sempre l'impronta di un loro intervento volto a modificare per quanto possibile la fisionomia del luogo, secondo il loro modello:

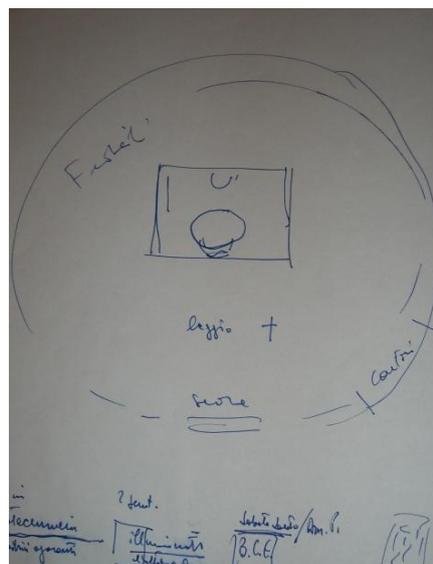
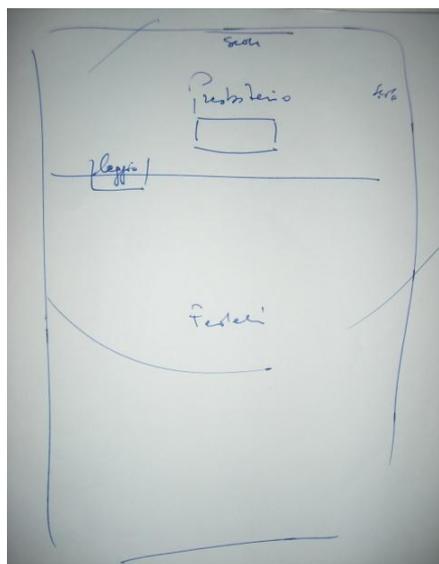
“E dopo anche in chiesa per l'eucarestia o per i matrimoni⁹⁸... tutti quei banchi non credere mica che rimangano lì dove sono! E l'altare dove noi sacerdoti andiamo sopra, lì lontani dall'universo... nooo!!!! È una grande mensa con noi tutti lì al centro!!! Quando le cose devono essere a livello di famiglia, diciamo a livello di comunità, quel carattere sacrale di chiese lunghe un kilometro non esiste più! È quindi tutta una disposizione diversa!” (Padre M.).

98 Anche nelle penitenziali lo spazio – che in questo caso è quello interno alla chiesa – viene decostruito e riorganizzato secondo un proprio schema.

Questa disposizione – che trova il suo massimo esempio di realizzata nella Domus Galileae – riproduce anche un ordine cosmico diverso da quello tradizionale. Secondo i canoni architettonici neocatecumenali la navata simboleggia il corpo di una gestante, gravida dei suoi figli rinati. Il vecchio altare sparisce e al suo posto c'è "la bocca", l'ambone con la Bibbia. Più giù c'è "lo stomaco", la grande tavolata quadrata su cui si dice messa e si fa la comunione. E più giù ancora "l'utero", la vasca scavata nel pavimento, dove il battezzato si immerge per uscirne fatto uomo nuovo.

Tornando all'interno della sala parrocchiale, i due disegni che seguono (fig.3) forse ci aiutano a comprendere meglio la struttura di questa scena. Tracciati durante l'intervista con un testimone privilegiato, questi schizzi mostrano che, diversamente dal rito romano (disegno a sinistra), in cui il presbiterio con l'altare, in genere di forma rettangolare, resta distante e ben separato dai fedeli, nel rito invalso nelle pratiche del CNC (disegno a destra) i neocatecumenali sono seduti in cerchio attorno alla *tavola quadrata* posizionata al centro della zona sacra al posto del tradizionale altare.

Figura 3. Rito romano e rito neocatecumenale a confronto



Così disposti i neocatecumenali usano celebrare la messa in forma di convito.



Figura 4 Esempi di disposizione dello spazio liturgico

2.2 RnS

Nel RnS ad una casistica molto più ampia e varia di forme, che ho potuto osservare anche personalmente, corrisponde una minore conformità ad un modello unico di organizzazione spaziale e non solo. Come racconta questo responsabile a livello diocesano si tratta di una caratteristica generale che riguarda prima ancora la natura stessa del movimento:

“Il Rinnovamento nello Spirito non ha un modello. Ogni gruppo, in base alle necessità dei fratelli, alle età, al tempo e allo spazio che loro possono occupare, si struttura e mette a punto dei servizi e delle dinamiche tutte proprie. Quindi ci sono delle differenze anche abbastanza forti e le realtà stesse possono essere anche molto diverse tra loro” (Angelo).

I luoghi e la loro riorganizzazione spaziale variano, dunque, a seconda delle circostanze: gli incontri informali dei gruppi di preghiera (che si possono svolgere sia nelle chiese che nelle sale di patronati a seconda della disponibilità accordata loro dal parroco) e la celebrazione delle messe carismatiche (che invece avviene all'interno di chiese, ma anche di capannoni come accade a Rimini in occasione delle convocazioni nazionali del movimento). Alla mia osservazione appartengono almeno quattro tipi di esperienze diverse, all'interno delle quali ho potuto effettivamente riscontrare questo carattere di eterogeneità e questa assenza di uniformità nell'allestimento scenico.

Le riunioni dei gruppi di preghiera. Il caso di S.Martino appartiene alla categoria dei gruppi che si ritrovano in patronato. La stanza che viene loro riservata è sempre la stessa: rettangolare con un tavolo di legno e delle sedie pieghevoli accatastate lungo le pareti. Anche in questo caso la pastorale del gruppo (che corrisponde all'equipe neocatecumenale di coloro

che sono incaricati di preparare il luogo dell'incontro) arriva un poco prima per disporre le sedie a semicerchio. Più spartano sia negli arredi che nel cerimoniale.

Le messe carismatiche. Descrizione della scena. Lo spazio è quello interno al santuario dove il movimento celebra la convocazione diocesana dei gruppi in occasione della domenica di Pentecoste. Quando arrivo alle nove, ora prevista dal programma per l'accoglienza, l'allestimento scenico della ribalta è ancora in pieno svolgimento, ci sono diverse persone che si muovono nella zona del presbiterio, quella subito antistante l'altare e l'ingresso della sacrestia, i loro continui passaggi attraverso questi spazi creano una certa con-fusione tra di essi. La trasformazione dello spazio liturgico: l'altare frontale che solitamente viene utilizzato durante le funzioni viene sollevato di peso da tre uomini e spostato su un lato, al suo posto una sedia-poltrona più grande messa al centro e due più piccole ai lati. Un vaso ricolmo di calle bianche viene posizionato davanti. I movimenti dei corpi compiuti dalle persone presenti a questa fase annullano la rigida separazione tra spazio sacro e non: tutti possono calpestare indifferentemente entrambe, lo fa chi va su e giù dalla sacrestia, chi sposta l'altare e poi porta le sedie, chi porta il vaso di fiori, lo fanno gli animatori e così senza alcuna distinzione tutti quelli che in quel momento si trovano ad essere lì. Durante questo periodo di preparazione che dura quasi mezz'ora vedo anche il parroco che arriva e si siede sulla sedia-poltrona rossa che ora si trova al centro al posto dell'altare per confessare una ragazza che si siede accanto a lui. La confessione inizia e si conclude mentre intanto tutti gli altri continuano a svolgere le loro faccende. Nel frattempo il coordinatore diocesano prende il microfono per un annuncio di servizio con il quale chiede la disponibilità di quattro fratelli e tre sorelle che si offrano volontari per aiutare a fare una sorta di servizio d'ordine e di sorveglianza su i materiali posti all'esterno, ricordando anche a tutti i presenti di cominciare a spengere i telefonini... (dal diario etnografico). Qui la zona del presbiterio rappresenta uno spazio importante perché versatile e luogo di contaminazioni. Infatti nella configurazione della forma sociale tipica di questa esperienza, al contrario del modello di ritualità precedente, l'altare non sembra rivestire una posizione centrale quando di peso viene spostato a lato della scena, oppure lo spazio intorno ad esso viene utilizzato per accogliere performance sperimentali di vario genere dal teatro (con la rappresentazione di piccoli spettacoli) alla danza.

3. Conclusioni sulla dimensione dello spazio

Ci siamo posti in un'ottica comparativa con la quale però non ho solo cercato di mostrare che un caso è diverso dall'altro, ma anche di spiegare e di comprendere la loro diversa natura sulla base delle loro specifiche configurazioni spazio-temporali (Mandich 1996,166).

Rispetto a “luogo consacrato e sacro localizzato” l'idea è che la relazione più o meno conflittuale che si instaura nei confronti del luogo (in termini di accesso e di gestione) rappresenta e riproduce il tipo di rapporto e di atteggiamento più o meno aperto e disponibile che la chiesa istituzione, nelle persone dei suoi ministri, ha nei confronti di queste realtà. Lo spazio come metafora della comunità che in esso si riunisce, dei suoi rapporti con l'esterno e con il divino. L'integrazione dei singoli avviene proprio sulla base dell'instabilità che caratterizza il migrare. Simmel è interessato inoltre a capire la specificità delle forme di relazione legate alla mobilità e considera i suoi effetti in un gruppo che migra e le conseguenze che coloro che migrano producono nei sedentari. Secondo Simmel questa differenza nel comportamento spaziale diventerebbe sostegno per un'ostilità già esistente. Descrive molto efficacemente la tensione tra nature sedentarie e vaganti che vedono l'una nell'altra il proprio nemico naturale e inconciliabile e che entrambe sono generate dallo stesso bisogno di autoconservazione.

Rispetto a “la sacralizzazione dello spazio” i due casi di studio, attraverso azioni sacralizzanti in parte simili, allestiscono tipologie di spazio sacro differenti, in conformità alla loro diversa indole: più rigida e formale in un caso, più libera e fluida nell'altro. Attraverso queste azioni quello spazio diventa uno spazio “tra”⁹⁹: cioè intermedio tra due mondi (quello profano e quello sacro), ma anche di tra-sformazione. Considerare questi luoghi rituali come spazi o spazio del “tra”, permette una visione dinamica dei fenomeni e l'acquisizione di un pensiero articolato in più direzioni (...) alla base del quale vi è la sostituzione del concetto di proprietà con quello di *accessibilità*: a seconda del tipo di accessibilità, del tipo di controllo e delle responsabilità di chi lo utilizza e di chi lo gestisce, uno spazio può essere più o meno privato o più o meno pubblico, ma rappresentare comunque uno spazio collettivo (Verdi 2007, 60).

Quelle che abbiamo descritto sin qui sono le cornici spazio-temporali entro le quali l'interazione rituale s'inscrive e l'esperienza del sacro si realizza. In termini goffmaniani (1969) lo spazio fisico è sempre socialmente distinto in luoghi di ribalta (il palcoscenico) e di retroscena nei quali sono rispettivamente ammessi, come normali, comportamenti diversi. Nei

⁹⁹ L'idea dello spazio del “tra” viene per la prima volta da Merelau-Ponty M.(1969), *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.

casi studiati abbiamo osservato che quando il luogo sacro è la sala di un patronato o l'angolo della chiesa, la ribalta (cioè il luogo dove si svolge la rappresentazione) e il retroscena (definito come il luogo dove l'impressione voluta dalla rappresentazione stessa è scientemente negata) non sono più definibili, o non lo sono soltanto, in termini spaziali. Non esiste infatti una barriera fisica che sancisca una separazione netta tra un territorio e l'altro; la differenza tra di essi è data piuttosto dalle azioni compiute dai soggetti per trasformare l'ambiente e dal tempo necessario che viene impiegato per realizzare tale trasformazione.

Quando lo spazio reso sacro viene restituito, reintegrato alla comunità più ampia esso ne diviene il riferimento simbolico nel quale le relazioni sociali trovano un loro punto di riferimento e specifiche forme di relazione proprie di ciascun gruppo. La portata

Ma che senso ha voler riorganizzare l'abituale spazio sacro tipico del mondo e del modo cattolico di celebrare i riti? Agire anche sulla dimensione profonda dello spazio, che cosa implica? L'analisi svolta ha voluto mostrare che la portata simbolica del complesso sistema di azioni sacralizzanti messe in atto dalle due realtà è orientata all'organizzazione di un tipo di spazio che rappresenta il loro ordine sociale e che cercano di portare e di riprodurre anche all'interno dell'edificio chiesa. Il loro agire sacralizzante infatti non riguarda solo il fatto di dare una propria reinterpretazione alla forma da dare agli spazi celebrativi dei luoghi ordinari (le stanze del patronato) per renderli adatti alle celebrazioni, ma è legata anche al fatto che a ciò è sottesa una costante tensione che prende come punto di riferimento stabile l'edificio della chiesa, mirando a mutarne l'aspetto interno a partire dalla diversa disposizione di oggetti e persone che essi attuano. Questione del potere.

Il fatto che questi movimenti con le loro forme spaziali riescano ad inserirsi nello spazio "pubblico" e fisico di una chiesa, rende visibile e collettiva la loro presenza così come pure le istanze di cui sono portatori come possibilità e alternative rispetto al modello più comune e diffuso proposto dalla chiesa tradizionale. Per dirlo con Melucci:

"Se l'azione sociale a livello di sistema si sposta sempre più dall'ereditato verso il costruito, la società non può più essere concepita come la trascrizione dell'ordine nelle istituzioni e nei ruoli, ma come un campo di investimenti cognitivi, motivazionali, energetici che produce il proprio senso" (Melucci 1991, 133).

CAPITOLO 7

«*CHE COSA SUCCEDA QUI*». IL CORPO NELLO SPAZIO ANTROPOLOGICO RITUALE DEL LUOGO PRATICATO

Il rito-rappresentazione ora ha inizio e lo spazio sacralizzato descritto nei paragrafi precedenti comincia ad animarsi e a riempirsi dei corpi dei partecipanti di cui osserveremo gesti, percezioni, relazioni, espressioni, movimenti ecc.. Quello che faremo nelle prossime pagine è raccontare, prendendo spunto dall'approccio drammaturgico utilizzato da Goffman (1959), che cosa accade all'interno delle cornici spazio-temporali sin qui delineate. La performance rituale sarà perciò guardata come si guarda ad una rappresentazione teatrale¹⁰⁰ che suddivideremo in frammenti o scene principali, con lo scopo preciso di mettere in evidenza, all'interno di ciascuna di esse, il ruolo occupato dall'esperienza fisico-corporea dei soggetti celebranti.

Le capacità informative degli aspetti fisici e verbali della liturgia appaiono tra loro complementari anche se sarebbe meglio dire che si completano reciprocamente. Mentre gli aspetti materiali danno fondamento sostanziale al rito, le parole forniscono la forma. Nel rito si uniscono forma e sostanza, norma convenzionale o ideale da un lato e comportamento dall'altro. Assumendo un atteggiamento il cui significato deriva dalle parole del canone, l'attore incarna o incorpora una forma canonica. Quando partecipa all'ordine lo incorpora in se stesso (Rappaport 2002,216). In una prima fase darò più importanza all'analisi dei linguaggi corporei (cosiddetti non verbali) per poi passare all'analisi del linguaggio prettamente verbale. Ho articolato l'esposizione in questo modo non per voler dare l'impressione che tra linguaggio corporeo e linguaggio verbale vi sia una netta separazione, tutt'altro anche perché sebbene comunemente quando si parla di linguaggio verbale si tende a pensare esclusivamente a discorsi orali o scritti, è bene tenere presente che anche la parola e la scrittura, soprattutto la parola e la scrittura di tipo religioso, presentano alcune caratteristiche che appartengono alla dimensione verbale – e quindi aggiungo corporea – del linguaggio (Bonaccorso 2001, 149).

Anche qui, vista la diversità e la specificità delle loro esperienze, CNC e RnS devono continuare ad essere trattati separatamente.

¹⁰⁰ Una rappresentazione teatrale sui generis poiché i riti in realtà si differenziano da altri tipi di messe in scena come il teatro, l'opera, l'happening, per il fatto di essere eseguiti da e per coloro i quali prendono parte al rito stesso.

1. CNC: “Una celebrazione più umana”

“È una celebrazione più umana, tutto considerato! Sarebbe come se i riti diventassero un pochino più vivi. Allora invece dell'ostia che sembra un pane di plastica (...), ci sono pani azzimi, senza lievito, ma pani! Un pane che viene spezzato e si distribuisce, ma poi c'è anche il calice! Se è un banchetto ci sarà pure il pane e il vino, no?! E poi vedi anche la pace, in chiesa la gente è già tanto che si dia la mano, lì invece si danno proprio il bacio di pace, capito? ”
(Padre M.)

Questo commento, espresso da un sacerdote interno al movimento, rende bene l'atteggiamento e il tipo di sentimento generale che gli aderenti al Cammino che ho incontrato, hanno nei confronti del loro mondo rituale. Una celebrazione “più umana”, dunque sarebbe a dire “più a misura di essere umano” a cominciare proprio dal ristretto numero di persone di cui è composta ogni comunità che rende tutto più familiare e personale come spiega anche questo brano tratto da un testo di riferimento del movimento:

“Il numero delle persone influisce sulla partecipazione interiore delle medesime al mistero che si celebra. Il presupposto fondamentale è che il singolo si senta esteriormente e interiormente interpellato. Solo se ottiene considerazione o si sente personalmente sfidato, saranno evitabili la superficialità e il ritualismo. È insufficiente una presenza corporea meramente passiva. Le emozioni eventualmente suscitate da una folla non sono di per se stesse cognizioni, La capacità di testimonianza, l'istruzione e il discernimento hanno invece una loro valenza cognitiva e richiedono un ambiente umano, cioè adatto all'uomo. Perché un essere umano veda e conosca in modo conforme alla sua natura, occorre che la comunità in cui si trova abbia una dimensione personale” (Libro Neocat. p.96)

Ma come si traduce di fatto questa visione? Attraverso i corpi e i loro movimenti descrivo la scena: l'arrivo dei membri del gruppo, il loro ingresso in sala, il loro prendere posto, cosa significa sedersi in semicerchio, l'inizio della cerimonia, i canti, le monizioni, le letture, le risonanze, la predica riservata al sacerdote, la pace, la comunione, la fine della cerimonia, la danza, i saluti, l'agape e i retroscena, il tutto orientato dal loro ideale di “estetica cristiana” della bellezza.

1.1 L'arrivo ...

All'avvicinarsi dell'ora stabilita i membri della comunità pian piano cominciano ad arrivare: famiglie con figli, anche piccoli, coppie, giovani ed anziani. Tra i saluti, le strette di mano e le chiacchiere amichevoli che si scambiano prima di entrare, in certe occasioni, si possono notare anche le borse che molti portano con sé e che contengono i cibi e le bevande che verranno consumate al termine della funzione, durante quel momento conviviale e di ristoro

che i neocatecumenali chiamano “l’agape”. → saluti e convenevoli = momento di riscaldamento/avviamento/messa in moto del clima di effervescenza collettiva del gruppo che celebra se stesso.

Una volta oltrepassata la soglia che separa il mondo profano dallo spazio interno sacralizzato, per un po’ i gesti, le voci e i comportamenti del mondo profano permangono ancora in molti di loro, animando di un clima festoso e caldo anche la sala che li accoglie, nella misura in cui al suo interno si trovano altre persone del gruppo ancora da salutare, si cerca il posto dove sedersi o ci si toglie il cappotto se la stagione è fredda ecc...

Vedono la stanza tutta addobbata:

“è bello che si sia una sala liturgica accogliente, dove i fratelli entrano nella bellezza perché dove c’è Gesù Cristo c’è la bellezza!” (Flavia).

Noi abbiamo una ragazza appassionata di fiori, lei va a prenderli per la messa del sabato sera, ci tiene che sia perfetto, li abbina secondo i colori. A me i fiori piacciono tanto e il fatto di vedere tutti questi colori è molto bello anche rispetto alla messa della domenica dove è meno curato. (Livia)

Il punto di vista degli uomini è invece un po’ diverso, forse più distante da questi aspetti che ad un osservatore, in prima battuta, potrebbero sembrare puramente estetici.

“I fiori.. va a momenti, questo credo che sia per ciascuno di noi. Ci sono i momenti che manco ti accorgi che ci sono e momenti invece in cui ti colpiscono subito. E non dipende dal fatto se sono belli, se sono scelti bene ecc..., ma dipende un po’ dal tuo sentimento di quel momento. Comunque sicuramente aiutano ad entrare nella liturgia” (Argo).

Questi fiori, va aggiunto, sono un simbolo che rappresenta e riproduce l’ideale di bellezza neocatecumenale nel rito, ma insieme sono anche un simbolo mobile che, come vedremo, alla fine del rito stesso, i partecipanti – grandi e piccoli – prelevano dalla mensa-altare per portare nelle proprie case e utilizzare nelle lodi del mattino della domenica. Un oggetto al quale non possiamo escludere che resti “attaccata” in qualche misura anche una certa dose di emozione e di energia rigeneratrice prodottasi durante la celebrazione rituale. Oggetti caricati dall’energia prodotta dal rituale

Come si dispongono (cantori ai lati che hanno la priorità, poi le coppie, le famiglie con i figli accanto e gli amici rispecchiando e riproducendo anche i rapporti di maggiore o minore feeling che solitamente caratterizzano le relazioni umane anche all’esterno...). Poi, dopo aver preso posto, le chiacchiere e il vociare gradualmente vanno spengendosi ed è in genere il segno della croce che ciascuno di-segna sul proprio corpo a sancire il vero istante di

passaggio – interiore prima ed esteriore poi – dall’atmosfera profana a quella sacra del mistero che si stanno apprestando a celebrare. Quando sono tutti lì, anzi, siamo tutti lì, seduti in silenzio uno accanto all’altro, lungo una fila unica disposta a semicerchio attorno alla mensa-altare che ci sta di fronte, l’attenzione di ciascuno dal sé individuale comincia a proiettarsi verso Dio e verso gli altri membri, in quanto membri della comunità, in un modo particolare e particolarmente sentito dal Cammino, favorito proprio dalla tipica formazione semicircolare in cui sono disposti i soggetti partecipanti. La vicinanza dei corpi – la riduzione dello spazio che costituisce e rappresenta la sfera personale di ciascuno – le misure (Hall) – le bolle di energia di ciascuno non vengono forzate con movimenti particolarmente vigorosi ma con la riduzione delle ordinarie distanze sociali “di sicurezza” (salvo poi essere sollecitate attraverso il canto viscerale e l’accompagnamento di vari strumenti musicali che danno il ritmo), la compostezza che è anche un po’ l’habitus che hanno socializzato

(Navarini 2007, 55) Il rituale è una forma di azione che trasforma diversi corpi fisici in un unico grande corpo simbolico-collettivo certo, ma questa rappresentazione se è unitaria dal punto di vista della fusione dei corpi, rimane pur sempre differenziata nel modo in cui i diversi corpi vengono simbolicamente trattati nel loro fare unità. I rituali tracciano infatti linee di confine e quindi differenze che non sono solo esterne, ma anche interne alla stessa rappresentazione. I partecipanti al rito infatti non sono mai tutti uguali, poiché il rito stesso stabilisce fra i presenti differenze di status e di posizione di autorità. Le posizioni occupate in un rituale inventano o riflettono una certa gerarchia sociale e, molto spesso tendono a riprodurla.

“Quello che mi ha colpito di più all’inizio era l’assemblea, l’essere insieme, questo fatto di vivere attorno all’altare che anche proprio dal punto di vista estetico era piacevole! Noi ci sentiamo un corpo, anche fisicamente, perché ci si mette tutti in cerchio. Allora il contatto con gli altri fratelli è... non solo tutti uguali in un certo senso, che è una cosa che forse anche psicologicamente ha una relazione, ma ti senti che il tuo compagno di assemblea è nella tua stessa lunghezza d’onda! Cioè lo senti proprio un fratello! E poi ti vedi davanti tutti gli altri, più o meno il 90% e quindi c’è una relazione diretta con le altre persone. Per questo parlo di un corpo, perché te li vedi davanti, li conosci tutti e quindi fai comunione proprio” (Argo).

“Intanto il fatto di vestirsi in un certo modo, non con tutto fuori, la pancia, l’ombelico, ecc., come magari ti dice il mondo, ma eleganti perché tu sei in festa per il signore, non è una routine, quindi è un momento importante, di festa, è quell’ora e mezza che dedichi al signore, all’eucaristia, una volta a settimana (a parte la liturgia della parola). Già questo è un segno del corpo, perché se vado in tuta è come se non dessi importanza alla cosa. E poi il fatto di restare composti, di rimanere seri, di ascoltare quando parla il presbitero, di stare zitti, poi anche il fatto di cantare” (Livia).

La cura che queste persone mettono nel vestirsi per l'occasione. Senza eccessi particolari, ma l'intenzione è proprio quella di vestirsi bene per la festa, per l'incontro con Cristo risorto. Ricordo come questo sia stato un aspetto messo in risalto già durante le catechesi introduttive del Cammino quando, in preparazione alla prima celebrazione da vivere al termine della convivenza, ci fu raccomandato di portare dei vestiti eleganti da indossare espressamente per la prima messa del sabato sera a cui avremmo assistito, aspetto che ho trovato espresso nella sua forma più evidente in maniera particolare in occasione di una Veglia pasquale a cui ho assistito, dove l'eleganza, la bellezza e la cura per l'aspetto dei convitati ha colpito molto la mia attenzione (Anticipo della rilevanza che hanno sviluppato per gli aspetti estetici e per l'estetica del bello anche nella celebrazione. Si parla di estetica cristiana).

Per quel che riguarda i momenti/le sequenze liturgiche principali la celebrazione si svolge senza troppe differenze rispetto a quella ordinaria che, seguendo i canonici riti di introduzione previsti dal messale romano, fa seguire l'ingresso del sacerdote e il bacio all'altare, il saluto alla comunità, la recita della formula introduttiva alla celebrazione, la confessione dei peccati con la richiesta del perdono, l'inno del Gloria come canto di lode, la preghiera propria del giorno di festa con l'invito alla preghiera e la conclusione di questa prima fase.

1.2. Il pasto sacro

Il pasto rituale rappresenta uno dei casi più evidenti di azione simbolica (Bonaccorso 2001, 270). Col mangiare, col bere, come con il respirare (Simmel), il mondo non rimane ai confini, all'esterno del nostro corpo, ma entra in esso e lo trasforma. Come spiega Mary Douglas (1985 193,229) il cibo è anzitutto un mezzo di comunicazione tra i componenti di un gruppo e, soprattutto un modo di interagire nel rito. Non si tratta solo del fatto che il pasto viene consumato insieme. L'aspetto più rilevante è che nel dare e ricevere cibo si riconosce la medesima appartenenza religiosa e, in qualche modo, si crea quell'appartenenza. Mangiare insieme il cibo rituale è un "mangiare Dio" insieme J. Kott, (Mangiare Dio, Il Formichiere, Milano, 1977) è un po' co-divinizzarsi e co-appartenersi. L'aspetto sacrificale però, esorcizzando la violenza, impedisce che quel co-appartenersi si trasformi in un possedere Dio e gli altri. E anche la celebrazione eucaristica si muove in questa griglia interpretativa del pasto rituale.

Questo è l'aspetto della liturgia che più di ogni altro, a mio avviso, sembra rimandare a qualcosa di primitivo e nemmeno la correzione intervenuta da parte della "Santa Sede" sul modo di ricevere il corpo di Cristo (cambiato nel corso della mia osservazione dalla posizione

seduti a quella in piedi), ha modificato questo richiamo quasi ancestrale ad una dimensione primordiale. Oltre nel tempo e nello spazio il loro modo di ricevere il sangue e il corpo di Cristo sembra rimandare alla realtà, all'esperienza e ad atmosfere primitive vissuta delle a cui gli stessi neocatecumenali fanno riferimento e si ispirano (prime comunità cristiane). Proviamo allora ad entrare assieme nella scena che si apre ogni volta, in queste celebrazioni, subito dopo la benedizione del pane e del vino: ricordiamo anzitutto che è sera e fuori è buio e in quel preciso momento sembra calare sull'assemblea dei fedeli un'atmosfera atavica:

“All'inizio l'esperienza dell'assunzione del pane e del vino non mi ha colpito particolarmente, anzi... Diciamo che l'esperienza del pane e del vino è un'esperienza che tu fai avanti nel Cammino, cioè quando entri dentro proprio nel significato profondo dell'Eucarestia. Prima sì è bello perché entri, spezzi il pane, un pezzetto a tutti e tutti seduti che mangiano questo pane, che bevono questo vino. Per esempio una delle cose che mancano sicuramente *nell'Eucarestia della parrocchia* è il vino, è un segno importante insomma, che manca e invece lì ce l'hai e lo gusti bene, ma non perché sia chissà che vino ma perché ha un significato profondo, dell'alleanza, della morte di Gesù Cristo, del suo sangue, il perdere la vita per le persone. Il significato profondo lo acquisisci dopo. Io penso che sia in questi ultimi anni che ho cominciato a viverlo come un tutt'uno, proprio.. quando il sacerdote dice “questo è il mio corpo dato per voi, fate questo in memoria di me” e lì cominci a renderti conto che questo è il corpo di Gesù Cristo, che è morto per te, che è il massimo dono che lui fa. E a un certo punto dice “fate questo in memoria di me”, che non vuol dire “fate questa liturgia ricordando me”, ma perché anche tu possa spezzarti per gli altri. E allora cominci, ma solo più avanti nel Cammino, a renderti conto che la tua vita effettivamente ha questo significato. E quindi morire per mia moglie, per i miei figli (...) tu devi spezzarti, nel senso che li accogli così come sono, con le loro problematiche, i loro brontolamenti, magari coi giudizi che hai dentro di te e tu li accogli e cerchi di aiutarli per quella che è la tua possibilità. E allora acquisisce un significato vero quello che è l'Eucarestia. Che si porta dietro in tutta la vita, in ogni tuo giorno” (Argo) .

“Per me fare la comunione è fare la comunione anche in parrocchia, cioè io ogni volta che mangio il pane e il vino penso alla schiavitù del popolo in Egitto, alla libertà, a Canaa ecc... Comunque sì, all'inizio mi faceva affetto farla così, adesso dopo ormai trent'anni mi sono anche abituata!” (Flavia).

1.3. Quando passa la coppa del vino

“Non c'ho mai fatto caso, nel senso che ho visto che in tanti anni nessuno ha mai preso né infezioni, né malattie, nulla, a parte che il presbitero anche la pulisce... Ogni tanto qualcuno ha qualche fisima. C'è qualcuno che aveva difficoltà, si passava avanti non c'è nessun problema, però io sinceramente io alla fine facevo la purificazione del calice e sono la bellezza di, quanti anni? 18? 19? 19 anni e non m'è mai successo un raffreddore, mai preso grazie a Dio. Cioè teoricamente potrebbe sembrare una cosa poco igienica, in realtà io non l'ho mai vissuta con

disagio questa cosa qua. Mai. Beh nelle convivenze grosse in cui si è 7-800 allora figurati. É come Lourdes, no? Tu vai a farti il bagno nella piscina, va di tutto e l'acqua è sempre sana. Non hanno mai trovato un microbo in quell'acqua eppure ci va di tutto. Gente che ha ferite, gente che ha malattie, di tutto. Penso che sia lo stesso anche qua” (Flavia).

1.4. In piedi o seduti?

“Io credo che questa innovazione sia stata voluta per un segno di rispetto e anche per accontentare chi è abituato a dare la comunione ai fedeli in piedi. Quindi io mi alzo in segno di rispetto, prendo la comunione e poi quando tutti ce l'hanno mi risiedo. Kiko ci teneva molto a questa cosa però alla fine hanno deciso così ci siamo adeguati. A me non è che faccia tanta differenza, non è rilevante questo dettaglio, anzi, a me piace l'idea di alzarmi in piedi quando si avvicina il presbitero per prendere la comunione, è come rendergli omaggio, insomma... come un segno di lode!” (Flavia).

1.5. Fare il pane

La manifattura degli oggetti sacri è già di per se stessa una performance liturgica. Che riguardando il movimento degli arti anteriori favorisce la reminiscenza delle azioni fisiche (Bonaccorso 2001,155) legate all'uso delle mani

“Si impara, cioè è semplice fare il pane! Pane, acqua, farina e basta. E lì è proprio un fatto di pratica, cioè devi lavorarlo... devi molto maneggiarlo, è quello il segreto, finché quando fai così si stacca completamente dalle dita, a quel punto lo puoi tirare, fare il disegno eccetera. Non quando è ancora che ti si appiccica sulle mani perché vuol dire che non è ancora lavorato bene. Poi in forno per 20 minuti a 150, dopo lo giri, fai altri 10 minuti e il pane è fatto. É un fatto di pratica insomma” (Flavia).

C'è un modello da seguire (allegare foglio)

“che non è riprodotto, ma è proprio la grandezza che deve avere il pane” (Flavia)

In più c'è anche una preghiera da recitare

1.6. Il rito della danza

“Alla fine c'è la danza, è il senso della festa finale. Quando tu hai terminato la liturgia eucaristica gioisci dentro, sei in comunione coi fratelli e quindi.. fai questa danza che è molto legata all'ebraismo, la radice è quella. Io sono in una posizione anomala, nel senso che essendo cantore devo già fare il canto e quindi non partecipo mai si può dire, però quelle volte che non sono cantore o perché ci si sposta in un'altra comunità, partecipo. Non sempre, ma partecipo. Dipende da quanta gente c'è, nel senso che se c'è tanto affollamento allora non partecipo, se

invece siamo una comunità o due allora sì. Mi è sempre piaciuto ballare, anche se non è che ballo tanto bene” (Argo).

In una cerimonia ordinaria il saluto del sacerdote sancisce la fine del rito e il congedo dei presenti. Nel rito neocatecumenale questo invece prevede ancora due momenti molto importanti e significativi che si collocano dopo la benedizione finale del Sacerdote al fuori dal contesto liturgico vero e proprio, il primo dei quali è la danza rituale della comunità attorno all’altare.

Quello della danza nel contesto ordinario della liturgia cristiana è un aspetto ormai assente e fortemente penalizzato come spiega G. Bonaccorso: “la penalizzazione della danza nel contesto della liturgia cristiana ha giocato un brutto scherzo a quest’ultima, se è vero che per molti cristiani il rito appare svigorito, ossia incapace di legare l’umano al divino. Quella penalizzazione, infatti, illustra molto bene una situazione di discredito verso ciò che l’uomo percepisce come esuberanza della vita, contatto con la terra, respiro del mondo” (2001,165)¹⁰¹. La danza è un’arte il cui strumento principale è il corpo. Essa nasce dallo schema di azione primariamente circolare che unisce lo spazio e il tempo. L’impulso motorio ha portato l’essere umano fin dall’antichità a muoversi battendo i piedi sul terreno, misurando i passi in lunghezze diverse e battendo con le mani sul proprio corpo creando contemporaneamente i primi strumenti musicali e le prime forme di danza.

Metafora spaziale del tempo circolare. La danza drammatizza lo spazio ed è al tempo stesso racconto in azione (Bonaccorso 2001,270), un racconto che si svela attraverso le parole del canto che l’accompagna. Simile a quello ebraico anche nel ritmo della musica che lo accompagna. Una specie di “sirtaki” come ha detto una ragazza durante l’intervista Essa si svolge in tondo attorno alla mensa Eucaristica pulita di tutto su cui rimangono adagiati soltanto i fiori e consiste in un passo laterale incrociato seguito da un saltello di fianco a significare ancora una volta la conversione del fedele: il passo rappresenta il cammino dell'uomo vecchio schiavo degli idoli del mondo, il salto è la derivazione etimologica della parola "ebreo" che significa passare sull'altra riva, cioè pesah - passaggio = conversione rinascita. Qui è *il passo* l’elemento dinamico (Langer 1965), il gesto di base, ripetuto e condiviso che fa spostare i corpi dei soggetti celebranti gradualmente da sinistra verso destra ed è il *cerchio* la forma che il corpo collettivo disegna/tutti assieme essi disegnano tenendosi per mano. Le prime forme di danza sono circolari e simbolizzano una realtà importante nella

¹⁰¹ Per una presentazione storica della questione si veda J.G.Davies, Liturgical Dance. An Historical, Theological and Practical Handbook, SCM Press, London, 1981

vita dell'essere umano qual è quella del sacro, il cerchio magico¹⁰² la cui funzione principale è quella di dividere la sfera del sacro da quella dell'esistenza profana. Ma secondo lo studioso Sachs C. (Storia della danza 1980, 170 Milano, Il Saggiatore, (1993)] il cerchio magico avrebbe in sé anche un altro grande potere nella misura in cui circondare, assediare significa prendere possesso, incorporare un oggetto e ridurlo in proprio potere.

I fiori quando alla fine vengono presi e portati nelle case e utilizzati per le lodi del mattino successivo (la liturgia domestica della domenica) segnano una sovrapposizione del tempo e dello spazio sacro su quelli profani, apportando in essi ancora un po' più di quella santità, sacralità ed energia emozionale di cui come oggetti sacri sono stati caricati durante il rituale collettivo del sabato.

1.7. I retroscena

È piacevole perché è anche molto scenografica, come ha detto più di qualcuno durante le interviste. Tuttavia accanto agli aspetti più sfavillanti della ribalta non posso non dire anche di quelli più prosaici che collegati ad essi sono emersi dai racconti dei miei interlocutori. È bello infatti e sicuramente molto coinvolgente potersi prendere cura personalmente di tutte queste cose, ma è pur sempre un lavoro di cui molto onestamente non sono stati omessi anche i lati più pesanti e noiosi che l'occuparsi delle cose materiali porta necessariamente con sé. Per esempio, come mi ha raccontato una coppia che svolge assieme il ruolo di ostiari:

“Noi siamo ostiari tutti e due, cioè noi siamo quelli che preparano la sala e la sparcchiano quando i fratelli vanno via¹⁰³. È un lavoro che si fa a turno perché aiuta anche ad imparare l'umiltà quando ad esempio vedi che tutti i fratelli se ne vanno a chiacchierare o fumare e tu sei là che sprepari e fai... devi avere anche un certo amore per la comunità, per i fratelli. Insomma, noi si prepara e si sprepara, quindi l'ostiario è un po' quello che lava le tovaglie e che le stira!”.
(Flavia e Sebastiano)

Un po' come la carrozza di cenerentola, una volta a casa anche le eleganti tovaglie bianche utilizzate per la mensa comunitaria si trasformano per chi le ha in consegna in comune biancheria pur sempre da lavare, andandosi a sommarsi a quella di uso quotidiano che ogni famiglia normalmente produce.

Una volta mi son portata a casa le tovaglie da lavare. Volevo spararmi perché a me non piace stirare... e allora le ho portate in pulitura però intanto me le sono portate a casa e l'opera buona l'ho fatta! (Alice).

¹⁰² È lo spazio occupato dal corpo quando disegna attorno a sé un cerchio con la lunghezza del braccio.

¹⁰³ Oltre a questi gli ostiari hanno anche altri compiti tra i quali quello di preparare le catechesi più grosse, quelle di inizio corsi, gli annunci, le chiusure, occuparsi dei camici dei presbiteri, del lavaggio dei calici ecc...

1.8. L'estetica del sacro

Per la gran parte degli intervistati la liturgia comunitaria festiva che è stata ideata dai fondatori del Cammino, anche solo da un punto di vista estetico, è *molto bella e coreografica* perché curata nei dettagli e attenta a valorizzare quegli aspetti e quei segni che rimandano alla profondità di una dimensione simbolica, che solitamente nella messa normale non trovano altrettanta attenzione e cura:

“C'è tanta attenzione, poi compatibilmente con gli spazi e con i mezzi economici. Le comunità che possono in qualche modo si stanno facendo delle sale per la liturgia bellissime, con il tavolo per la celebrazione in cristallo bianco, poi magari è in plexiglas però comunque trasparente, con le sedie tutte uguali, con la moquette blu o verde per terra, con i dipinti dietro di icone bellissime, perché è bello celebrare in un bel posto o comunque in una chiesa pulita, risistemata. Per cui una liturgia bella in una chiesa bella non è la stessa cosa che una liturgia tirata un po' via in una chiesa un po' triste e mezza in ombra!” (Enrica).

Tant'è che questo spesso viene menzionato durante i loro racconti come un importante valore aggiunto peculiare della loro esperienza religiosa da cui anche le persone che non fanno parte del Cammino rimangono sempre molto colpite come, per esempio, accade soprattutto nelle occasioni in cui persone estranee partecipano come nel caso di matrimoni o funerali di qualche membro della comunità.

“Molto bella è la liturgia del matrimonio, appena senti che si sposa qualcuno del cammino, lo vai a vedere e così anche i parenti e quelli che non sanno niente, loro vanno a quell'ora e in quella chiesa perché sono invitati a nozze e poi rimangono tutti esterrefatti.. (Valentina)”

“Quando ci siamo sposati è stato molto bello, tutti sono rimasti colpiti da come si fa un matrimonio, così da come si fa un funerale, che è una messa diversa, c'è una comunione.. Beh quando è morto il marito della Laura è stato un funerale bello, se si può dire bello di un funerale. C'erano un sacco di gente che ci chiedeva:” ma che movimento siete? Ma siete esperti di funerali?” perché era una cosa molto serena, bella e partecipata.. poi tutti i fratelli di comunità con la mano sulla cassa da morto quando abbiamo cantato il Credo in maniera solenne.. e la gente era esterrefatta e pure don C. che non si commuove mai ha pianto” (Sebastiano).

“La nostra liturgia piace a tutti, chissà perché! Per esempio, anche quando si fanno i matrimoni, tutti vengono e dicono “Oh che liturgia stupenda!” ma per noi è quasi abitudinaria, nel senso che è sempre, con più o meno intensità, ma è sempre molto bella e curata” (Argo).

Questo discorso apre anche alla tematica della partecipazione:

“Come è portata la liturgia, nel senso che non è buttata lì, non è una cosa sterile, è una liturgia in pratica che nasce come corollario di quello che è la realtà che stai vivendo, è una liturgia che fa da rivestimento, da vestito a quella che invece è la realtà, per cui tu vai là per un incontro serio con la Parola di Dio, tu lì trovi una Parola di Dio che viene spezzata, che viene commentata un attimino, preparata prima da un gruppo di fratelli che l'hanno già studiata e vissuta e dopo ti viene esposta.. te la leggono anche in maniera molto spesso buona, perché la Parola di Dio, quando la leggi perché la vivi dentro, la dici e la esprimi in una maniera diversa che non quando la fai come una lettura normale. Questo è il punto fondamentale secondo me della liturgia del Cammino: non è una cosa che viene lì perché tu vai ad assistere, ma in qualche maniera *sei partecipe* dentro di questa cosa. Anche se l'ascolti solo, però hai già tutto il contorno attorno della liturgia che ti porta ad essere non spettatore ma partecipante. Non è una cosa che ricevi ma è una cosa che fai! (Argo).

Il ritmo nelle sue espressioni estetiche cioè legate ai sensi del toccare, del muoversi, del vedere, dell'udire, dell'odorare produce una specie di risonanza tra l'evento fondante e il fedele celebrante (Tagliaferri 2007,161). Possibilità di accedere ad un'estetica del rito che dà la percezione del sacro secondo la logica dei sensi e non (solo) della dottrina (Tagliaferri 2007,132). La liturgia è molta bella, anche i loro corpi sono preparati con cura e i vestiti scelti con attenzione. Probabilmente a questo aspetto si collegano anche delle implicazioni circa la riproduzione sociale e culturale del gruppo.

“La liturgia è bella, cioè adesso io non voglio mitizzare la liturgia perché a volte ti rende stanco ed è anche lunga. Cioè ci vuole anche un presbitero che dia dei ritmi, dei tempi; noi abbiamo pure le risonanze dei bambini per cui rischia di diventare una liturgia molto lunga, capisci? Ma se trovi un padre che te la sappia ben scandire, allora la liturgia diventa bellissima! Poi il fatto che si cantino sempre canti che in fondo sono salmi o parola di Dio cantata, che ci sia la comunione nelle due specie del pane e del vino e che ognuno possa dire cosa dice la parola nella sua vita... è vivere un'eucarestia! Tu quando vai in parrocchia assisti a un'eucarestia. Almeno a me dà questa impressione. Assisto finché dura, ascolto la predica così, ma *assisto*. Lì invece tu *partecipi sul serio*. È questa la differenza” (Gloria).

Anche se, ricordando gli inizi del loro percorso, l'impatto con questa modalità non è stato uguale ed entusiastico per tutti:

“Pensare che io quando sono entrato in comunità non volevo saperne dei fiori, della croce, del tappeto, dell'altare, del curare tutte queste cose qua... Io venivo fuori dal Sessantotto, quindi proprio l'estetica va buttata via, questa era un po' l'idea del Sessantotto. E invece pian piano ho riscoperto che serve, serve alla liturgia, proprio l'aspetto estetico, la bellezza è.. non dico fondamentale, però aiuta” (Argo).

“In chiesa canta uno e gli altri tutti zitti, no? Mentre da noi si canta tutti. Tutta l'assemblea canta, tutta l'assemblea prega. Non esiste che uno canta e gli altri tacciono! E questa è un'altra cosa bella del Cammino che cantano tutti, tutti imparano tutti i canti. Il cantore fa solo una piccola parte. E poi i fiori, l'altare addobbato... beh i fiori ci sono anche nelle parrocchie, non è che mancano, ma è proprio anche la lontananza... il prete lassù e noi qua ad assistere. Mentre nel Cammino tu vivi veramente la liturgia, puoi dire la tua sulla Parola, cosa dice alla tua vita... puoi spezzarla insomma e poi c'è il fratello che ti aiuta ad entrare nell'ascolto. È una liturgia viva insomma” (Flavia).

2. RnS: “Non essere timida, il Signore ama le audaci!”

Da questo incitamento che mi è stato fatto da una signora durante la prima messa carismatica a cui ho partecipato, prendo spunto per descrivere in termini esperienziali, relazionali e corporei quando in essa è accaduto, come esempio tipico di ritualità carismatica. Degli incontri settimanali di gruppo non faccio una descrizione a parte poiché per molti aspetti le forme rituali di base sono le stesse e si possono dunque sovrapporre. Ciascuno dei due gruppi, però, ha sviluppato dei tratti distintivi relativi, in un caso, alla preghiera di guarigione (gruppo di S.Martino – imposizione delle mani, riposo nello Spirito ecc...) e nell'altro al rapporto con la Parola (gruppo di S.Prodocimo – profezia). In base a ciò li prenderò in esame inserendoli rispettivamente in questo capitolo e nel prossimo dedicato espressamente alla Parola.

Anche qui, dunque, attraverso i corpi e i loro movimenti racconto la scena a cominciare proprio dalla fase del benvenuto con cui i rinnovati nello Spirito sono soliti aprire i loro incontri. La narrazione seguirà più o meno l'ordine che segue: il benvenuto, la danza, i canti, le catechesi, le preghiere di guarigione (sull'uso delle mani) ecc....

2.1 Sulla libertà dello Spirito

Attivando tutti i sensi della percezione ci si apre ad un contatto più pieno con la totalità del mondo. “A tale riguardo è quanto mai importante tenere presente il rischio di una fede solo detta e ascoltata. Quando è attivata solo la parola e, quindi, una sola dimensione sensoriale, ciò in cui crediamo rischia di essere solo l'oggetto esterno della nostra attenzione; questo oggetto lo facciamo nostro e lo manipoliamo. Quando invece sono attivati tutti i canali della percezione ci si accorge di appartenere ad un mondo e il credente “sente” di appartenere a ciò in cui crede, al mondo della fede. Da osservatore che discute sulla storia della salvezza, diventa parte della storia della salvezza, o meglio ancora, sente la salvezza come la propria storia” (Bonaccorso 2001, 173-174).

La particolarità dei linguaggi utilizzati nelle pratiche rituali è che essi coinvolgono sempre il *corpo* come principale “cifra antropologica” di riferimento, tant’è che in questo senso il processo di ritorno al sacro messo in atto da tali minoranze può essere inteso anche come un vero e proprio processo di ritorno al corpo, un tempo originario “ponte di comunicazione” tra il divino e la natura (Stella 1994), e alla riscoperta dei suoi profondi percorsi psico-biologici/psico-somatici, dei suoi molti linguaggi, codici espressivi e forme propriaccettive.

3. Conclusioni

Quanto emerso segnala lo stretto legame che sussiste fra rito e potere. Il potere di gestire il tempo e di lavorare sui corpi. In questa direzione si può dire con Navarini che “proprio a causa del loro potere intrinseco, l’intera storia politica delle società occidentali – ma anche forse religiose, si potrebbe aggiungere – può essere letta per il dominio dei rituali pubblici e istituzionali, cioè come un’eterna lotta tra diversi attori tesi a raggiungere un certo controllo del senso o addirittura un suo dominio (Navarini 2007), ma il potere dei rituali, o meglio le dinamiche di potere che essi incorporano, va ben oltre il loro potere intrinseco. Del resto mettere in gioco poteri significa introdurre nel rito una *posta in gioco* e qualsiasi rituale – al di là di come ufficialmente viene definito – *diventa* politico nella misura in cui incorpora una posta in gioco collettiva. In breve, oggi più che mai, un rituale è politico se in esso vi è una posta in gioco, cioè se il rito mette in gioco rapporti di potere e di dominio e, come abbiamo visto, ciò avviene soprattutto quando è in atto un certo lavoro simbolico sul tempo e sul corpo. (...) Gli elementi di cui si compone la posta in gioco in un rituale dipendono da diversi fattori, i quali a loro volta dipendono dalle circostanze in cui viene officiato il rituale. Vi è tuttavia un elemento che possiamo intendere come universale, cioè messo in gioco in ogni rituale e in qualsiasi circostanza venga allestito. Questo elemento riguarda lo *status* dei partecipanti, cioè la definizione pubblica del loro prestigio e di conseguenza della loro autorità simbolica e della loro posizione di autorità (Bourdieu 1982). Ogni rituale è infatti sempre, tra le altre cose, una celebrazione dello status di coloro che vi prendono parte, vale a dire che il rito comporta una potente rappresentazione pubblica della posizione di potere, in virtù della quale certi attori si rendono visibili e da cui poi esprimono gesti, parlano, agiscono, decidono.

CAPITOLO 8

LA PAROLA: UN RACCONTO CHE CONNETTE

Nel cristianesimo e quindi anche nel cattolicesimo viene data molta importanza alla parola (non a caso si parla di religione del Libro). Anche nei casi studiati, nella costruzione dell'esperienza religiosa, assume molta importanza il rapporto con la Parola che poi però, come abbiamo precedentemente analizzato, si evolve per prendere strade e forme ulteriori, con caratteristiche che esulano dal puro verbo e coinvolgono – con gradi diversi – la partecipazione del corpo. La Parola che connette (come tessuto connettivo) la vita e la storia dei singoli tra di loro e con la storia divina. Essa è scritta attraverso un linguaggio collettivo ad alto contenuto emozionale in grado di ri-evocare, dare senso e accompagnare i momenti esistenziali di ciascuno. Le persone si allenano (e vengono allenate) via via alla capacità di mettere in relazione gli eventi personali con quelli della grande storia, a comprendere il modo di pensare di Dio, così il metro dell'interpretazione delle scritture è quello dell'esperienza soggettiva degli individui.

Il potere della parola in quanto capace di fissare o spostare i confini degli universi di senso individuali e sociali. Un importante elemento di continuità, che si ritrova declinato nelle diverse specificità di ciascuno di due casi, è la posizione di assoluta rilevanza data e assunta da la parola – che è Parola di Dio. I protagonisti infatti possono definirsi born-again proprio grazie ad essa: dai loro racconti emerge che la Parola esperita all'interno di questi gruppi è una Parola viva, attiva e dinamica, che sembra dotata di una forza performativa e trasformativa, in grado di far avviare l'intero processo di conversione (che tuttavia non avviene mai in un unico atto!). In questo paragrafo verranno analizzati alcuni aspetti connessi alla ricezione del messaggio di salvezza in grado di intercettare le vite degli individui i quali, rispecchiandosi in questo medium della comunicazione, sono a loro volta in grado di tessere, con gli stessi fili che avevano a disposizione anche prima, ma sotto una luce nuova, un nuovo racconto di sé. Tutto ciò produce, tra gli altri, il terapeutico effetto di ricondurre il disordine e la frammentazione che l'essere umano sente intorno a sé, ad un sistema coerente e più ordinato (Hopcke, 1998). “Quando si parla di linguaggio verbale si pensa immediatamente ai discorsi orali o scritti; è bene tenere presente però che anche la parola e la scrittura, soprattutto la parola e la scrittura di tipo religioso, presentano alcune caratteristiche che appartengono alla dimensione non verbale del linguaggio” (Bonaccorso 2002, 149-153).

Il racconto è una rappresentazione che connette, come dice Ricoeur (Ricoeur 1983), secondo una prospettiva che, nei casi studiati, risulta molto diversa sia da quella precedente la conversione che, in genere, da quella del mondo “profano”; ma è anche un atto linguistico performativo come direbbe Austin (Austin, 1987): non è soltanto pura comunicazione, ma è piuttosto una comunicazione che fa fare delle cose. Come si evince praticamente dalla totalità delle interviste raccolte, infatti, l’effetto della Parola non è soltanto quello di produrre un reframing interpretativo attraverso il quale ciascuno reinterpreta e ri-racconta la propria storia, rincorniciata sotto nuove premesse, ma anche quello di ri-orientarne completamente il corso da quel momento in poi. Per molti degli intervistati appartenenti ad entrambe i movimenti la Parola, inoltre, è un riferimento di cui non vengono mai messe in discussione le basi e la *validità*. In entrambe i gruppi si sente spesso ripetere che “non c’è niente di *magico*” in ciò che accade al loro interno, Marcel Mauss (1950) sul potere della parola nelle arti magiche.

Ricoeur sul tempo in ordine al racconto (vedi Bonaccorso 2002, 63) : l’esperienza della temporalità necessita dell’attività del raccontare perché è proprio questa attività che configura il tempo come un percorso coerente di avvenimenti che è proprio quello che anche una coppia un po’ reticente all’idea di fare un’intervista sulla loro esperienza all’interno del CNC, ha tenuto a precisare, dopo una certa fase di negoziazione, appena hanno acconsentito a farmi accendere il registratore per registrare:

“Diciamo una cosa, quello che noi vogliamo dare non è tanto una spiegazione di un movimento, ma una nostra esperienza concreta e personale (...). Ecco allora che per sentire un’esperienza *bisogna raccontare una storia*, perché sennò non ha senso. La mia storia è che io ero un uomo di successo.” (Coppia Verdi).

La comunità credente appartiene alla *trama* lineare della storia della salvezza che è la trama che fa da origine e da sfondo al modo metaforico che hanno di interpretare la loro vita in rapporto a quella storia, cercando di cogliere somiglianze e analogie fra gli eventi della loro esistenza e quelli del popolo di Israele (da Bonaccorso 2002, 105). La comunità credente che nasce da questo evento appartiene essa stessa a quel percorso.

La vita cristiana è la vita di Cristo, è la vita della Bibbia¹⁰⁴, quindi tu passi per la storia della Salvezza anche tu e quindi passerai attraverso quella strada lì. Quindi per me è normalissimo che tu nella tua vita come io nella mia avrai apici di spiritualità altissimi, momenti di crisi terribili, avrai fede e non avrai fede, avrai forza che non cadrà in tentazione e ci sarà il momento in cui cadrà in tentazione. È così, ci sarà tutto questo percorso qua e lo farai tu come lo farò io (Ivano).

¹⁰⁴ Il racconto delle scritture sacre traccia il solco su cui i vivere la propria vita nonché suggestione.

1. La Parola nel rito neocatecumenale

Visto che delle ammonizioni e delle risonanze ho deciso di parlare nel capitolo precedente sul corpo (in quanto parti integranti della liturgia eucaristica ivi trattata), qui dedicherò questo spazio alla Parola che viene celebrata nella liturgia della Parola del mercoledì e nelle preparazioni domestiche a tale liturgia.

Interpretazione esperienziale e non dottrinale della Parola come “metafora” della propria vita di cui segna importanti fasi di passaggio.

2. La Parola negli incontri di preghiera del RnS

*Interpretazione ed utilizzo della Parola per analogia. Sulla pratica dell’aprire la Bibbia a caso... In origine erano le *sortes Virgilianae*, un potente strumento di divinazione utilizzato nel Medio Evo e nel Rinascimento che consisteva nel fare una domanda, aprire l’Eneide a caso, posare un dito su un verso a caso ed estrapolare una risposta dal verso così casualmente prescelto. Un altro famoso caso è quello delle affini *sortes Biblicae* che si trova nel Libro VIII delle Confessioni di Agostino: dopo aver lottato incessantemente per trovare la fede, il tormentato Agostino ode dei bambini quello che egli sente come *tolle lege* cioè prendi e leggi. Ricordando la conversione di sant’Antonio che avvenne a seguito della lettura di Matteo XIX, 21 in cui si imbatté del tutto casualmente, il gioco delle *sortes* di Agostino lo porta alla lettera ai Romani XIII, 13 e fu leggendo questo brano che si è convertito (Da “*Viaggi e avventure della Serendipity*” di Robert K. Merton e Elinor G. Barber, il Mulino, Bologna 2002; ed.orig. *The Travels and Adventures of Serendipity. A study in Historical Semantics and the Sociology of Science*, 1992). Bibliomanzia.*

2.1 Il canto in lingue

Uno degli aspetti che più sorprendono e incuriosiscono lo spettatore che assiste agli incontri di preghiera del Rinnovamento è senz’altro quello della glossolalia o canto in lingue. Dal diario del giorno del mio primo incontro con il Rinnovamento nello Spirito, in occasione del raduno diocesano del movimento presso il santuario di Villafranca Padovana. “Siamo all’interno del santuario, fuori c’è una bella temperatura di quasi primavera e sebbene siano solo le dieci di domenica mattina è già arrivata molta gente. Sono passati all’incirca trenta minuti da quando il saluto pubblico del coordinatore diocesano del movimento ha dato inizio alle celebrazioni di questa giornata importante, anche per la ricorrenza di Pentecoste che cade proprio oggi. Durante questa prima mezz’ora si sono susseguiti vari momenti nei quali la

coralità vocale e corporale del gruppo è stata sollecitata dagli animatori preposti ad attivarsi e accordarsi sulle note di gioiosi canti e balli di benvenuto riservarti all'accoglienza, oppure sui momenti della preghiera spontanea di lode e di ringraziamento, ecc.... fino a quando al termine di uno di questi/dell'invocazione allo Spirito, mentre pure le voci degli ultimi fedeli sono giunte a completare il canto, i ragazzi che sono alle chitarre non smettono di suonare, ma continuano a mantenere un sottofondo leggero di musica che per un istante veramente breve accompagna quei pochi attimi di silenzio a dissolversi in nuovo canto. E poi, una dopo l'altra, arrivano anche le voci. Un mormorio che si solleva piano comincia infatti sommestamente a provenire dalle diverse parti della chiesa; cominciano le file centrali dei banchi di sinistra, poi qualcuno tra quelle davanti, poi qualcun'altro in piedi a fianco a me, poi altri da dietro e sempre più forte, finché in breve tempo tutta la chiesa ha risuonato del loro vibrare di corde vocali." Ma non stanno intonando un canto che conosco – ho pensato – anzi, a dire la verità non stanno neanche intonando-un-canto! Ognuno singolarmente infatti aveva iniziato a produrre i suoni più diversi, sconnessi tra loro e anche rispetto a quelli degli altri. Suoni/versi gutturali, parole senza senso, gorgheggi o anche melodie dove tra il canto gregoriano e quello delle voci angeliche mi sembrava di aver scorto anche motivi diversi, più esotici, come vaghi richiami di terre lontane/echi lontani di terre straniere. Uomini e donne, ognuno con un tono e su un proprio ritmo estremamente personale e soggettivo, una polifonia che a tratti – considerato forse anche l'effetto novità di questa forma espressiva che fino ad allora non avevo mai udito – mi era sembrata più una cacofonia dall'effetto simile a quello del gesso sulla lavagna. Complice il fatto che in così tante persone quello strano "rumore" si era potentemente amplificato, dopo poco volevo scappare, uscire da quelle porte e correre il più lontano possibile! In realtà quella era soltanto la glossolalia: il dono di lodare Dio "in lingue" cioè con parole inintelligibili. Si tratta di un fenomeno strettamente connesso alle radici prossime del pentecostalismo che vede un forte interesse per l'esperienza religiosa che si esplica attraverso l'emissione di suoni o parole che non corrispondono ad alcuna lingua conosciuta. In genere questa capacità viene risvegliata nel fedele dopo aver ricevuto l'effusione dello Spirito Santo e (anche se entrambe i fenomeni sono descritti con la medesima espressione di "parlare in lingue") non va confusa con la xenoglossia che consiste nell'esprimersi correttamente in una delle lingue umane conosciute, ma sconosciuta a chi inizia a parlarla (Introvigne 1996; 1998; Introvigne et al 2001). Di questo fenomeno portano testimonianza le sacre scritture ricordandone il primo verificarsi tra i discepoli di Gesù proprio in occasione del giorno di Pentecoste, quando Maria e gli apostoli nel chiuso del cenacolo ricevettero all'improvviso il dono dello Spirito Santo. Poi uscirono e, come riportano gli Atti degli Apostoli, "incominciarono a parlare lingue diverse, secondo che lo

Spirito Santo dava ad essi da esprimersi” (A.A.1-4). Dunque questa forma di manifestazione ed espressione della potenza dello Spirito presente da sempre nella storia della genesi del cristianesimo, sembra essersi pian piano cristallizzata, rimasta più lettera inerme e inattiva sulla carta che attività agita nella pratica costante dell’esperienza, a finito per assumere i tratti del mito fino a quando, dopo duemila anni, come racconta la storia delle origini del movimento pentecostale/pentecostalismo in generale, e di quello cattolico in particolare è riemersa nell’esperienza vissuta dai giovani studenti riuniti nella cappella di Dunquesque su cui, anche per loro nel giorno di Pentecoste, discese lo spirito e provocò i medesimi effetti/ in realtà è così per l’inizio . Fino a quando cioè il mito, attraverso la forza attivatrice di un’altra esperienza (o del racconto di un’altra esperienza) è tornato ad essere agito attraverso un “rito”. Dunque, per i partecipanti al movimento quello della glossolalia è un momento estremamente importante, in molti sensi. Per la loro storia collettiva, perché li ricollega direttamente alla vita e all’esperienza dei primi cristiani, e per il loro percorso personale di crescita spirituale vissuto all’interno del Rinnovamento perché quella di cantare in lingue non è una capacità, o un dono/carisma come direbbero loro, che la persona che entra in questo nuovo mondo si porta appresso dal precedente, come potrebbe essere il dono di una voce bella e armoniosa o l’abilità di saper suonare uno strumento. O meglio, in potenza è qualcosa che tutti i cristiani hanno in dote, ma che in atto non viene esercitato, spesso perché non conosciuto (nel senso che nessuno ti dice che si può fare questa cosa).

“Adesso noi lo conosciamo molto bene, lo studiamo, ne facciamo formazione lo insegniamo, cioè non si insegna nel senso letterale del termine, ma lo spieghiamo, lo diciamo”.

“per noi la glossolalia è l’esperienza di bambini che balbettano l’amore di Dio. (...) Umanamente può risultare difficile perché c’è la paura di essere giudicati eccetera, ma non è solo un sentire un borbottio, è un retroscena... è come se quel canto che tu senti da quella persona ti dice che quella persona si è arresa perché è diventata come un bambino. Ha dovuto fare una serie di cose prima di aprire la bocca e cantare in lingue che forse è per questo che il Signore è così potente nella glossolalia, perché quello che canta in lingue non ha più paura di nulla, ha dovuto abbattere ogni rispetto umano, ha dovuto umiliarsi, ha dovuto credere...”

(Ivano)

E come si coglie dal proseguito dell’intervista, questa “serie di cose che una persona deve fare prima di riuscire ad aprire la bocca” hanno tutte sempre a che fare con l’abbattimento di barriere e resistenza personali

“cioè quando uno ha il canto in lingue e il riposo nello Spirito ti rendi conto che delle resistenze sono state abbattute, corporali e psicologiche perché è una cosa in cui proprio ti abbandoni...” (Ivano)

Processo che sembra trovare effettiva conferma anche nei racconti di molte delle persone intervistate quando dalle loro esperienze emerge infatti che arrivare ad esprimersi in questo modo intanto non è così scontato e poi che ciò avviene sempre attraverso un percorso personale – di liberazione, come dicono loro. Qualcuno l’ha desiderato molto, ma ha anche dovuto attendere molto prima di riuscire ad aprirsi al canto in lingue:

“anche nel dono dell’effusione l’ho chiesto, ma non è arrivato e poi per circa cinque anni l’ho aspettato, più o meno (...). Dopo quando ho iniziato a sbloccarmi durante le preghiere, pregando insieme, è stato bellissimo perché è molto liberante, ti metti proprio in contatto col Signore e sei libero di esprimere il tuo amore senza cercare parole e con la musica, con la melodia, che poi diventa sinfonia perché si unisce a quella degli altri”. (Lucia)

“ti sale dall'anima proprio questo canto, sale dall'anima, è lo spirito che lo muove perché tante volte sale in modo, come si può dire, non lo puoi prevedere, non puoi prevedere come verrà fuori il suono e a volte viene fuori che senti che è come una lode, a volte viene fuori che senti che è come una supplica, ma è una cosa che è difficile da definire a parole. Lo senti. Senti che è un'emozione, una spinta che chiede, tu non sai cosa chiede, ma senti che sta chiedendo allo spirito qualcosa. Oppure non sai perché ma senti che sta lodando, sta ringraziando e vai e stai lì in adorazione, in ringraziamento. E dà una grande gioia, unità nel Signore.”

Se pensiamo probabilmente potrebbe trattarsi della forma più ancestrale di preghiera, sorta quando ancora l’essere umano non sapeva parlare, ma cercava in qualche modo di dare voce ai pensieri che rivolgeva alle cose riteneva sacre. È un modo completamente destrutturato di comunicare con Dio, una forma che rompe con qualsiasi obbligo di utilizzo di sintassi, grammatica o logica anche nelle forme più elementari. Scompono le convenzioni più semplici su cui è costruito il linguaggio, perché non ha alcuna importanza che gli altri ti capiscano o no. per la linguistica è “un significante senza significato”, oppure per i rinnovati nello Spirito “il linguaggio del cuore” ed è utilizzato per instaurare un dialogo veramente diretto con Dio, solo tu, anzi il tuo cuore e Dio. L’insieme di suoni che si crea e che ad un orecchio non abituato possono apparire come disordine e confusione, può essere intesa in realtà come l’antistruttura turneriana in cui proprio dal disordine e dal caos, dal sovvertimento si genera qualcos’altro oltre ad uno stato di libertà / liberazione che rende colui che vi si trova un ... ma loro come lo vivono questo momento? Che ruolo e che senso ha per loro farlo?

libertà interiore, cioè tu stai col tuo Signore senza preoccuparti di niente, come un bambino, con abbandono, con abbandono. E poi una delle cose che mi piace di più del canto in lingue è che non è mai uguale, come anche la preghiera carismatica, non è mai uguale e proprio perché è creativo lo Spirito Santo, non è statico. È dinamico ed è creativo

è una tappa importante nel loro cammino di liberazione, come quando finalmente riesci a lasciarti andare e ad alzare le braccia mi spiega Ivano, così come della loro ritualità. Ovviamente la prima impressione che sentire questo canto suscita è molto soggettiva, per qualcuno degli intervistati la prima volta è stato bellissimo, come udire “il canto degli angeli”, per altri un po’ meno... Bisogna anche dire però che poi non sempre e certamente non per tutti ha l’effetto descritto nelle prime righe. Anzi, quando esperita nella più ristretta cerchia di persone che solitamente compongono un gruppo medio piccolo (10 o 15 membri) la sensazione è anche molto piacevole. Inoltre se si ha l’opportunità di poter partecipare agli incontri di gruppi diversi, si potrà notare anche come in ognuno di essi questo particolare momento del canto in lingue assuma una tonalità propria, caratteristica di quel gruppo, che varia per esempio a seconda che il nucleo di partecipanti sia composto a maggioranza di donne o di uomini, di giovani o di anziani.

Il momento del canto in lingue è entrato come parte costante della loro liturgia in ogni incontro, ma in alcuni casi oltrepassa i confini di quello spazio appositamente dedicato, come racconta questa ragazza:

“chi vive una dimensione di preghiera e prega sempre può fare l’esperienza di questo canto praticamente sempre!” (Michela)

Per qualcuno dunque il ricorso a questa pratica non resta confinato solo allo spazio-tempo dedicato all’incontro di gruppo, capita a volte che esso valichi quei confini. Una signora infatti alla domanda con cui chiedevo se le capitava di cantare in lingue anche al di fuori degli incontri, nella quotidianità della sua vita, ha risposto:

“sì, anche quando guido la macchina!” (Lucia)

Per poi precisare che:

“ma non è che capita, lo voglio anch’io a volte. A volte capita da sé. A volte lo comincio a cantare io, perché lo Spirito è nostro amico, ospite dell’anima e c’è sempre, basta che gli presti la voce e Lui canta” (Lucia)

La forza di questa parola, ancorché incomprensibile deriva proprio dal suo sfuggire alla possibilità di essere compresa da orecchio umano!

3. Il Libro Sacro (la Parola scritta) nel CNC e nel RnS

Un altro elemento di continuità tra CNC e RnS che colpisce l’osservatore esterno non appena oltrepassa la soglia di questi mondi è dato dalla presenza materiale del libro. Di piccole,

grandi o medie dimensioni questo oggetto sacro, ma di uso quotidiano, l'ho visto riprodotto in molte forme e dimensioni... In certi casi la relazione viva, molto stretta e personale che queste persone intrattengono con la Parola scritta risulta infatti visibile materialmente, prima ancora che concettualmente, attraverso la presenza fisica del libro che contiene le Sacre Scritture e dal rapporto molto stretto, personale, familiare e fortemente fisico che intrattengono con esso; lo si vede, per esempio, dal grado di usura di questi libri dal colore spesso ingiallito delle pagine sottili, dalla quantità foglietti e segnalibri che esse contengono, così come dall'estrema agilità e frequenza con cui in viene preso in mano, sfogliato o aperto in un punto e lì consultato, sia nel contesto collettivo delle rispettive comunità che nell'intimità delle loro abitazioni.

“è come una persona che sta nel pianoforte perché è in centro della casa, è una persona e sta con me” (Maria)

Questa presenza segna una ulteriore sovrapposizione tra spazi e tempi sacri e spazi e tempi profani. Anch'essa diventa un simbolo mobile, trasportabile sempre pronto all'uso.

4. E la Bibbia continua...

Nel rapportare la loro storia individuale alla storia universale il testo rimane vivo e attuale al punto che proprio per questo secondo qualcuno si tratta di una storia che non finisce mai perché prosegue nello loro esistenze.

5. Conclusioni

Lo sguardo “comprendente” con cui l'approccio qualitativo che abbiamo privilegiato ci ha permesso di abbracciare le due realtà esaminate, ha messo in primo piano la presenza e l'importanza che il corpo riveste nelle azioni rituali tanto di un caso, quanto dell'altro. Un peso notevole che emerge chiaramente e prepotentemente all'interno di queste esperienze religiose di fede, seppure venga gestito, vissuto e declinato in maniere e con modalità del tutto differenti: più evidente ed esuberante com'è nel carattere tipicamente effervescente del RnS, mentre più composto, disciplinato e forse implicito, ma denso nel CNC. Nel CNC la presenza del corpo si staglia con forza nei racconti relativi alla ritualità fatti dalle persone intervistate come un'implicazione costante, già data, vissuta e talvolta anche travagliata del loro percorso di fede. Un corpo discreto, composto, certamente valorizzato ma al tempo stesso anche molto

disciplinato. Nel il RnS invece è più vivace e sovrabbondante, dunque la sua presenza più esplicita.

Qui è d'obbligo un riferimento e un collegamento con quanto detto a proposito dello slogan un po' provocatorio fatto da qualche commentatore per illustrare il paradosso della situazione del cattolicesimo italiano delle "piazze piene e chiese vuote" perché attraverso l'analisi della dimensione delle tre dimensioni che abbiamo svolto, abbiamo visto anche che appare chiaro che se di primo impatto queste forme di ritualità trovano placido accoglimento nella vita di una parrocchia, siamo di fronte più ad un'eccezione che ad una regola. Dunque anche se questo può sembrare in disaccordo con quanto affermato in precedenza, in realtà non lo è perché – e questo non è un'eccezione – spesso accade che siano proprio i parroci che di fronte alla situazione desolante della propria chiesa vuota a chiamare le molto numerose e ben organizzate comunità del CNC.

CAPITOLO 9

PER UNA SINTESI COMPARATIVA TRA CNC E RNS: GLI ASPETTI RITUALI PIÙ SALIENTI

In che cosa si differenziano e in che cosa si assomigliano maggiormente fra loro i modelli liturgico-rituali dei due casi oggetto di studio? Per agevolare il confronto abbiamo riportato i risultati di quanto emerso dall'analisi sin qui svolta, nella tavola sinottica della tabella che segue, suddivisa in quattro parti principali – generale, tempo, spazio, corpo – preceduta da una breve sintesi comparativa relativa agli aspetti più distintivi e salienti.

1. La liturgia

Il CNC è andato ad agire su alcuni degli aspetti liturgici più cruciali della messa creando uno schema celebrativo, proprio, differente e stilisticamente alternativo. Nella performance rituale l'apertura alla presenza di elementi che si richiamano ad altre tradizioni è cospicua e rivolta soprattutto al mondo e alle pratiche del popolo ebraico.

Il RnS ha dato vita anch'esso ad una modalità celebrativa propria che è quella “carismatica” ma rispetto al CNC le prassi e le implicazioni/conseguenze sono differenti poiché lo sono le premesse stesse da cui prendono le mosse. Sono soprattutto gli incontri di gruppo a costituire il fulcro dell'attività rituale e pastorale del movimento. Le messe carismatiche si svolgono infatti solo una volta al mese e per le restanti domeniche i membri del gruppo partecipano alle ordinarie liturgie cattoliche. Le influenze espressive a cui esso si richiama sono quelle dell'ambiente protestante da cui ha avuto origine.

2. Il tempo

Per entrambe il tempo macro (o storico) è il medesimo (Gesù Cristo e l'intera storia della Salvezza) tuttavia se il CNC mette di più l'accento sul momento dell'ultima cena, il RnS lo mette piuttosto su quello della discesa dello Spirito Santo per trarne ispirazione. CNC La loro è una periodicità *regolare*. Ricorrenze invariabili. Nel “tempo piccolo” il fatto di essere stata concepita come una celebrazione settimanale pone questa ritualità in stretta antitesi/contrapposizione a quella tradizionale creando così rispetto ad essa una certa “competizione”. A livello teorico non necessariamente le due messe si escludono, perché non

avvengono nello stesso giorno, ma nella pratica, salvo per i richiami fatti in proposito dalla chiesa¹⁰⁵, di fatto spesso lo sono. Il giorno festivo del rito collettivo è, infatti, il sabato e non la domenica. E il momento è quello dell'imbrunire che si prepara dopo i primi vesperi della sera. È consuetudine che la durata di ogni liturgia eucaristica ecceda, superandolo di molto, quella di una tradizionale messa che in parrocchia è prevista generalmente per durare al massimo tre quarti d'ora. Le comunità neocatecumenali invece celebrano il rito per quasi due ore. Hanno un ritmo molto serrato che segna la cedenza degli incontri: di base per la collettività intera sono due alla settimana, a cui vanno ad aggiungersi per i gruppi che preparano le liturgie altri due giorni (uno per gruppo), escludendo le convivenze.

Nel RnS le celebrazioni delle messa carismatiche sono più dilazionate nel tempo. Ricorrenze variabili (es. la Pentecoste, oppure l'arrivo da fuori di un sacerdote particolarmente carismatico). Quella delle loro messe carismatiche è una periodicità *irregolare* che solo di tanto in tanto va a sovrapporsi con la regolarità calendariale della liturgia cristiana. A cui si associa però una periodicità regolare per quanto riguarda invece lo svolgimento degli incontri di gruppo che hanno cadenza settimanale (il giorno e l'ora però variano da gruppo a gruppo).

3. Lo spazio

In entrambe i casi lo spazio, è una di quelle dimensioni che subisce le maggiori e più evidenti trasformazioni sia nella sua organizzazione, quanto per il modo dei soggetti di stare al suo interno. Prima la disposizione "tradizionale" delle persone e degli oggetti nello spazio sacro viene fatta saltare; poi lo spazio così destrutturato secondo forme, modi e con intensità differenti tra i due gruppi e viene infine ricomposto secondo un nuovo e preciso ordine per i neocatecumenali, mentre in un modo più fluido, spontaneo e libero, per quanto disordinato possa apparire, per quelli del RnS.

Entrambe vivono la propria ritualità sul confine subito a ridosso dello spazio sacro, puntando però sempre a poter entrare legittimamente al suo interno e lì potersi e poter celebrare. Per questo lungo quel confine essi premono il più possibile per poterlo attraversare.

4. Il corpo

Ripropongo sotto forma di schema comparativo le caratteristiche principali dei due modelli, secondo le dimensioni che ho selezionato e analizzato.

¹⁰⁵ Per cui almeno una volta al mese le comunità neocatecumenali devono partecipare alla messa parrocchiale.

PARTE IV

ANALISI DEI DATI

2° LIVELLO: IMPLICAZIONI DI ORDINE TEORICO

Premessa

Dopo esserci posti a distanza piuttosto ravvicinata dai fenomeni studiati ed aver offerto su di essi varie rappresentazioni/narrazioni, è giunto il momento di cominciare ad allargare un po' lo sguardo per cercare di rendere visibili quei processi e soprattutto quei nessi che legano le parti tra di loro. Questo perché una visione più descrittiva dei fenomeni, che è certamente molto utile in partenza, come già detto, rischia però anche di produrre un'eccessiva frammentazione del fenomeno stesso, le cui principali relazioni interne ora andremo pertanto a ricercare, affinché l'indagine si ampli, si approfondisca e ci permetta, infine, di passare dal particolare al generale per poter mostrare alcune delle principali implicazioni che si manifestano sul piano teorico della riflessione sociologica di quanto sin qui abbiamo detto.

Qui tratto di tutti quegli aspetti eccedenti la ritualità in senso stretto che sono emersi nel corso dell'osservazione partecipante e dalle interviste e che ritengo importanti per una maggiore e più completa comprensione del fenomeno in generale.

CAPITOLO 10

1. I tre assi della conoscenza

Voglio ricordare che una delle *chiavi interpretative* che ho utilizzato è stata quella contenuta nello *schema multidimensionale* per l'analisi del fenomeno religioso messo a punto a partire dai lavori dello statunitense Glock (1964) nella seconda metà degli anni Sessanta. In prima istanza egli individuò cinque categorie o fattori principali in cui lo studio del fenomeno religioso può essere suddiviso: 1) la conoscenza, 2) la credenza, 3) la pratica, 4) l'esperienza, 5) e l'appartenenza. Poi però, due anni più tardi, nel caso specifico dell'analisi del risveglio religioso degli Stati Uniti di quel periodo, queste dimensioni o livelli di analisi divennero quattro: ideologico, consequenziale, esperienziale e ritualistico, perdendo quello relativo alla conoscenza. Le stesse categorie, anche se con etichette diverse (credenza, appartenenza, esperienza e pratica), sono state adoperate anche in Italia nel 1995 per la già citata ricerca sulla religiosità degli italiani (Cesareo et al. 1995).

Nell'azione rituale vissuta all'interno della forma movimento tutte e cinque le dimensioni originarie del fenomeno religioso confluiscono e si fondono assieme.

In particolare ho notato l'importanza svolta dalla dimensione della *conoscenza*, sviluppata su tre assi: in senso orizzontale (in quanto conoscenza inter-personale tra i membri del gruppo → dimensione comunitaria), in senso verticale (in quanto conoscenza trans-personale di Dio), e in senso trasversale (in quanto conoscenza dei segni liturgici e del loro significato).

Anche alcuni testi conciliari suffragano, rivalutandola, l'importanza di questa dimensione dicendo ad esempio: “in tale riforma l'ordinamento dei testi e dei riti deve essere condotto in modo che le sante realtà che essi significano, siano espresse più chiaramente e il popolo cristiano possa *capirne* più facilmente il senso” (SC21); “i riti siano adatti alla capacità di *comprensione* dei fedeli (...)” (SC34) ecc... Per alcune posizioni molto critiche (Tagliaferri 2006,168; Terrin *Le due anime del rito* p.55-57) però proprio l'accento posto sulla comprensibilità dei riti denuncerebbe una mentalità razionalistica che, spostando l'attenzione dal piano del rito a quello del suo contenuto teologico, mediato dai significati razionali, avrebbe contribuito a determinarne la deriva razionalistica e concettuale della stessa liturgia insieme alla sua impossibilità di trasmettere l'Evento nell'immediatezza del significante (del segno) cioè senza l'intromissione del significato.

Quello che qui voglio dimostrare è che in realtà la componente della comprensione-conoscenza-consapevolezza data dall'accessibilità ai significati dei segni e delle "persone" divine di Dio, Gesù, la Madonna, i Santi e lo Spirito, così come di quelle umane è molto importante ma perché non è vissuta in maniera astratta e dottrina, quanto piuttosto in senso quasi biblico. È cioè una conoscenza fortemente intrisa nell'esperienza e dunque viscerale, fisica, incarnata.

È un tipo di conoscenza oggettivante in cui l'implicazione del soggetto è già emozione, sensazione ed azione (Tagliaferri 2007,135) è già esperienza

Per la conoscenza in senso trasversale e orizzontale:

"Per esempio quando vado in parrocchia vedo la differenza... la cosa che mi salva quando ci vado è il fatto che arrivano lo stesso le letture e io sono già abituato, in un certo senso, anche a viverle concretamente un pochino nella mia vita e quindi quando vado alla liturgia domenicale nella parrocchia, in qualche maniera la vivo lo stesso in maniera intensa, però sento che mi manca proprio il fatto dello stare insieme. Questo lo vedo proprio in maniera evidente. Tutti separati, ognuno coi suoi pensieri, non hai questo senso di relazione viva con le persone. Anche se le conosco in qualche maniera ormai, però non c'è quell'unità, quel senso di corpo.. nel gruppo" (Argo) .

"Se vai in chiesa la domenica magari non conosci neanche le persone e ti scambi il segno della pace, sì come segno, che va benissimo, però non le conosci in verità" (Federica)

Per la conoscenza in senso trasversale:

Ad un'analisi più approfondita, l'entusiasmo mostrato dai neocatecumenali non si limita al livello più esteriore e coreografico/allo stile a al decoro della scenografia così allestita, ma è indissolubilmente collegato allo svelamento – attraverso la catechesi - del significato simbolico a cui quei segni rimandano. Sono segni e non una mera segnaletica. Trasformando il luogo in spazio dotato di senso.

"Si tratta di persone che in parte erano molto lontane dalla chiesa alle quali bisogna mostrare cosa sono queste cose! Si fa presto a dire a una persona va a messa la domenica, ma se quello *non capisce* niente... e magari *farglielo gustare* anche! Si tratta di portare la gente nel cuore di questi riti. Anche la celebrazione della penitenza, ad esempio, risponde ad una catechesi che viene fatta a queste persone in cui si spiega cos'è la confessione, come è nata, come si è sviluppata e come intendiamo farla noi, con i riti liturgici che usiamo noi, cioè tutto è spiegato in modo che la gente un po' alla volta riesce a capire... Nei primi tempi non si cantava il credo perché si dice che prima bisogna che la gente sappia co'è il credo. Allora vanno in giro per le case un paio d'anni ad annunciare la parola di Gesù Cristo, poi quando rientrano si fa il rito della reddito, in cui si trasmette quello che noi chiamiamo il credo e poi possono

pronunciarlo, ma è sempre qualcosa che prima hanno sperimentato come vera. E così dicasi anche per altri riti. Allora vedi che tutte queste cose *acquistano significato dall'esperienza che fanno* i fratelli in comunità *e anche dalla spiegazione che se ne dà*, perché i riti vengono spiegati, catechizzati, come si dice. Bisogna prepararli!! E allora vedi, ad un certo punto, che c'è una vita che viene coinvolta. Se una persona vede che la sua vita è cambiata vuoi che non si trovi bene all'eucarestia a benedire il Signore?! È come quando qualcuno riceve un miracolo da S. Antonio, poi è difficile che si allontani dalla chiesa... E allora questi riti vengono fatti con gusto perché la gente partecipa, è lì e conosce le cose! È vero che sono riti più solenni e più lunghi, ma perché la gente ci sta? Credo che se facessimo un esperimento la domenica con la gente comune, si stuferebbero. E la differenza è che qui la gente ci sta perché è dentro, perché ha avuto delle spiegazioni ad hoc! Non è più il cristianino ben educato che sa le preghiere ecc... e pratica, qui c'è qualcosa di più! Tu senti che c'è un legame e non è più che uno va a messa, ascolta la sua messa e poi se ne va con i suoi problemi” (Padre M.).

“Quando io ho assistito a una liturgia e non ero nel cammino è stata per me una rottura perché era troppo lunga, troppo pesante. Ma ancora non avevo fatto le catechesi, in cui mi hanno *spiegato* tutto il *senso* di questa liturgia. [Quando invece sono entrata in comunità proprio e abbiamo fatto la nostra prima liturgia, io ero molto emozionata perché ero corresponsabile ed eravamo quelli che preparavano le liturgie e mi ricordo che per me è stata bellissima, cioè perché proprio vedevo le persone come rinate, no? Allegre, c'era un'allegria, eravamo tutti contenti!]” (Flavia)

È chiaro che noi spesso andiamo a messa anche qua in parrocchia o perché non andiamo in comunità o perché... però ormai tu stai attento alla Parola, c'hai l'orecchio sulla Parola, no? Ormai la conosci un po'. A me piace anche andare a messa in parrocchia, insomma voglio dire è uno stile diverso, una cosa diversa, ma comunque è un incontro con Gesù Cristo. Però ormai siamo allenati, capito? Siamo allenati all'ascolto e io adesso non mi ricordo tanto prima, però non è che fossi molto attenta alla Parola, alle letture che si leggevano, adesso invece sto attenta perché un po' le conosco, e un po' subito mi interrogo su cosa dice a me. (Gloria)

2. Sullo “svelamento” del mistero e il loro re-incanto nel mondo

“i riti è vero che sono più solenni, ma perché la gente ci sta? Credo che se facessimo un esperimento la domenica con la gente comune, si stuferebbero. La differenza è che questa gente ci sta perché ha avuto una spiegazione ad hoc, una catechesi in cui si spiega il significato dei vari segni in modo che un po' alla volta riescano a capire... allora tutte cose acquistano significato (dall'esperienza) dalla spiegazione che se ne dà, perché i riti vengono spiegati, catechizzati come si dice. Bisogna prepararli!!”

Proprio la liturgia rinnovata dalla riforma conciliare (per lo meno quella che non ha più adottato il latino come lingua per celebrare) era stata accusata di aver fatto perdere ai fedeli il senso del sacro e del mistero. Se da un lato, infatti, la liturgia in latino evoca un arcaico senso

del mistero, strettamente collegato al fascino derivante dalla lingua poco conosciuta e dalla distanza che si frapponeva tra la divinità, i ministri del culto e i fedeli e se, dall'altro, la liturgia rinnovata è invece sinonimo di svelamento, avvicinamento e maggiore partecipazione, le osservazioni raccolte sul campo hanno portato a far emergere il fatto che sì la liturgia è stata svelata, ma il mistero risulta comunque intenso/presente e reale più che mai nella vita quotidiana degli stessi attori, soprattutto dove – come nei gruppi studiati – è maggiore la conoscenza e la partecipazione attiva dei fedeli al mistero celebrato e alla sua preparazione (forma di *reincantamento* del mondo).

2.1 Prove, provvidenza e cose all'ordine dello straordinario ovvero: credere nel massimo dei “sistemi esperti”

“Il Signore attraverso una fedeltà, io ritengo, al Cammino cioè il fatto di avere una parola tutte le settimane che ti aiuta pian piano proprio a entrare nella tua storia tutti i giorni, mi ha disegnato una strada molto diversa dai miei progetti, che devo dire è stata una strada bella, non per questo non senza sofferenze, non è che mi siano mancate le, i dolori, le croci, però Dio ha avuto una fantasia con me... io mai avrei pensato di sposare Sebastiano, con il quale eravamo amici all'inizio e ridevamo e scherzavamo e poi un bel giorno proprio... Ma qual'è stata la chiave? Fidarsi di quello che Dio mi stava facendo, cioè obbedire anche ai catechisti che mi avevano dato dei consigli appunto anche su questa storia che in fondo ho vissuto, che era una storia di peccato, no? Di fidarmi di tagliare questa storia e di appoggiarmi a Dio. Io con la mia intelligenza avevo delle perplessità: “Ma come faccio a mollare una persona con cui vivo da tanto tempo?” eccetera. Ma ho voluto fidarmi di quello che Dio mi diceva attraverso i catechisti e di fatti mi ha fatto incontrare immediatamente lui, ci siamo innamorati e ci siamo sposati, quindi ho visto una fedeltà di Dio che non ti abbandona”. (Flavia)

“è una cosa che uno sente dentro, cioè è un po' difficile da spiegare però il discernimento della tua umana intelligenza ti porta sempre a salvare te stesso, invece quando ti affidi a Dio magari fai una scelta che non è quella che la tua intelligenza architettava di fare, però ti viene in mente, ti viene in mente un'altra ispirazione, hai capito? “Ma potrei forse fare così!”. Oppure Dio stesso a cui ti affidi che ti spiana la strada dandoti un'altra soluzione. Ma se tu invece che affidarti a Dio ti ostini a risolvere un problema con la tua zucca, guarda alla fine va a finire non bene, non bene. Comunque non come l'avrebbe risolto Dio. Io questo l'ho imparato a suon di dai perché comunque la mia testa mi dice sempre di andare verso una strada e io saprei sempre quale strada scegliere, ma poi vedo che in effetti non è la cosa giusta. Mentre quando dico: “Qua Signore cosa devo fare? Vedi tu! Vedi tu!” e tante volte la situazione cambia, cioè non è neanche necessario che io prenda una decisione perché mi cambiano le situazioni sotto mano, capisci? E io questo l'ho visto...certe volte situazioni quasi impossibili, dico: “Signore, cioè io non son capace, vedi tu!”. O che c'è un evento, o che c'è qualcosa e ti cambia sotto mano, non c'è più bisogno di prendere una decisione! Però devi fidarti di Dio, ci vuole fede o più che fede,

è proprio *capire* e sperimentare. Quando vedi che non ce la fai, ti viene spontaneo affidarti a Dio, è un grosso aiuto!” (Flavia).

“Vedi che il Signore provvede di giorno in giorno, se tu rimetti la storia a Lui è Lui che fa la storia, ti aiuta a vivere le cose diversamente! Se tu vedi che i fatti della tua vita vengono da Dio e non vengono da te quindi sarà Lui che provvede, sarà Lui che aiuta. Il sesto figlio non l'ho voluto io, me l'ha dato Lui, e allora provvede Lui e infatti quest'anno ci ha dato una casa meravigliosa che non ci aspettavamo ed è venuta fuori proprio il mese dopo che sapevo che ero incinta. Quindi la Provvidenza c'è, ne sono certa!” (Federica)

“L'antropologia del rito mette in luce il potere “magico” del rito esattamente nella sua capacità “performativa” di produrre nel fedele un “salto simbolico” in una irrealtà fatta non solo di uomini, ma di potenze e forze divine. Nel rito l'uomo si sente destabilizzato nella sua volontà di dominare il mondo e avverte che è circondato da ogni parte da un Mistero più ampio, di fronte al quale bisogna solo sottomettersi con l'atto della fede. Il rito sarebbe il linguaggio umano in cui gli uomini avvertono la potenza e decidono di sottomettersi ad essa. Il rito garantirebbe l'eccedenza del sacro dalla tentazione dell'uomo di funzionalizzarla ai propri bisogni adattativi. (Tagliaferri 2007,236).

3. Guarigione dei corpi e dello spirito: funzioni di psy-ritualità

“Quelli cinici dicono che è una specie di psicologia di gruppo, io dico sì, ma con in mezzo Gesù Cristo, questo fa la differenza, che ti fa vedere effettivamente quello che sei” (Flavia).

Il tema della divinazione che presuppone la capacità di riconoscere il sacro nell'ambito dei fenomeni che non hanno una spiegazione razionale, naturale. Rudolf Otto ne parla nei capitoli 22 e 23 del suo volume sul sacro. Parla della divinazione nella divinazione nel cristianesimo primitivo ed in quello attuale e si chiede, in chiave retrospettiva, se per esempio la religione cristiana contemporanea sia ancora quella predicata da Cristo, se sia rimasta almeno all'essenziale del suo discorso, se si siano registrati nel corso dei secoli alcuni cambiamenti significativi, magari eterogenei. Otto risolve il problema sostenendo che, indipendentemente dal tipo di divinazione in atto nel cristianesimo primitivo, gli uomini di oggi hanno le proprie modalità di divinazione, di riconoscimento del sacro, per cui il loro riferimento non deve riandare necessariamente al passato, ma può fare legittimamente affidamento sulla situazione presente.

4. La dimensione comunitaria: i fratelli e le sorelle

Tra le modalità di reclutamento ve n'è poi un'altra fortemente caratteristica del Cammino: quella della trasmissione familiare della fede che avviene tra genitori e figli. È nota la propensione che il CNC ha per la crescita di famiglie molto numerose e, fin da piccoli, i bambini vengono abituati a partecipare alla celebrazione liturgica del sabato. Appena raggiunta l'età minima consentita, solitamente tra i 13 e i 14 anni, vengono poi caldamente incoraggiati dagli stessi genitori a partecipare anche alle catechesi¹⁰⁶, come mostrano le esperienze di queste due ragazze:

“Io sono nata che i miei genitori stavano ascoltando le catechesi, quindi la mia vita è sempre stata nel cammino neocatecumenale. Da bambina frequentavo la messa con loro il sabato sera, dopo, verso i tredici anni, sono entrata anche io, ho ascoltato le catechesi, ma mi sono interessata più che altro perché c'erano tutti gli amici della mia età con i quali le ho ascoltate e poi siamo entrati in comunità” (Federica).

“Io ho ascoltato le prime catechesi a 14 anni e praticamente sono andata perché i miei genitori andavano in comunità. Da quando ero piccola mi portavano con loro all'eucarestia e quindi comunque ero inserita nell'ambiente. Poi magari che ne so, sai quando sei piccolo... mi piaceva anche perché c'erano gli altri bambini, però allo stesso tempo frequentavo anche la parrocchia, quindi andavo anche all'acr queste cose qua e mi ricordo che prima di cominciare ad ascoltare le catechesi mi chiedevo: madò, ma io andrò in comunità o continuerò così?! E poi alla fine sono stata... mi hanno accompagnato loro. Quando c'hai 14 anni non è che puoi tanto capire. Sei in quella fase che non sei né grande né piccolo, quindi non sai bene cosa vuoi” (Sandra).

C'è stato un esempio in comunità nostra di persone che non si sopportavano assolutamente, che hanno litigato all'inverosimile, dopo il Signore, non so dirti in quale occasione... c'è stato un momento in cui si sono sentiti di riconciliarsi, il Signore li ha aiutati a chiedere scusa e sono tornati migliori amici. Non è che ci spaventa se uno litiga, è come in tutte le famiglie, in tutti i gruppi, magari non c'è affinità. Ma questo non toglie il fatto che ci dobbiamo convertire tutti. Non è che io mi posso convertire se odio mio fratello, quindi ci convertiamo tutti insieme in comunità, si cammina insieme, con il passo del più lento tra l'altro. (Federica)

¹⁰⁶ Si tratta, se vogliamo, di una prassi che ricalca molto da vicino quella del tradizionale percorso di socializzazione religiosa a cui anche i giovani cattolici sono sottoposti, ma che qui essa assume dimensioni e caratteri di un'intensità non sempre paragonabili con quelle del cattolico ordinario.

5. la teknè dei carismatici

democratizzazione dei carismi

6. Centro di ricomposizione delle sfere di vita

Per entrambe resta comunque un luogo potente di attribuzione di senso in cui la materia base è data dalle condizioni *moderne* di vita e le tecniche (i mezzi o le forme) sono ancora quelle *elementari*. Tuttavia quello rituale non si configura come un luogo statico e per dare l'idea del dinamismo che lo contraddistingue/caratterizza non diciamo solo che il rito è un luogo di produzione di senso, ma piuttosto che è un *centro* di attribuzione di significato in cui si tende alla ricomposizione delle sfere di vita per mezzo del sistema di senso che ivi si produce e su cui si va ad innestare/articolare le differenti sfere di vita; un senso che viene trasmesso dall'interno verso l'esterno. Poi le strategie variano da caso a caso.

L'esperienza liturgica comunitaria rappresenta un'esperienza religiosa totalizzante nel senso che copre tutte le sfera della vita, quelle della vita vissuta giorno per giorno. Questa esperienza diventa centrale per la vita quotidiana delle persone.

La conversione ha certamente *tendenze ed effetti totalizzanti* per la vita dei fedeli.

Essi però non sono chiamati a staccarsi dal mondo, ma a vivere cristianamente, potremmo dire, nonostante e indipendentemente da esso¹⁰⁷.

“La mia comunità qua è come fosse la mia famiglia, sono le persone con cui ho più contatti. Non è che ho chissà quante amicizie fuori, anche perché la famiglia non è che me lo permette tanto. Sono le persone con cui ti trovi e ti relazioni di più come famiglia, come coppia. Ci sono anche alcune amicizie fuori però... non perché non si vogliono mantenere ma perché non abbiamo neanche le stesse cose in comune, qua bene o male hai le stesse situazioni e anche gli amici sono amici fra di loro” (Federica)

¹⁰⁷ Certamente il loro percorso di fede è strettamente e fortemente intrecciato al loro percorso di vita/di esseri umani su questo terra. Come dimostra il fatto che spesso il motivo del loro avvicinamento al movimento è da ricercarsi proprio in ciò che concretamente, umanamente, ad un certo punto, è accaduto loro nella quotidianità di un'esistenza attraversata da qualche mancanza, inquietudine o turbamento. “Le colpe dei genitori ricadranno sui figli” recita un passo del Vangelo o Bibbia (?), mutatis mutandis si potrebbe dire che la scelta di molti genitori di far parte di un determinato cammino di fede coinvolge necessariamente, in vari modi, i figli che soggetti ad un processo di socializzazione religiosa molto intenso e molto precoce un giorno diventeranno gli adulti che andranno a infoltirne le fila. Poi ci sono anche i casi in cui l'ingresso nel gruppo è avvenuto per “contagio” dell'entusiasmo trasmesso da altri vicini e al movimento e al futuro neofita. Ma in ogni caso, a passaggio avvenuto, poi la vita di tutti i giorni con le sue prove, gioie e difficoltà entra in un continuo rapporto dialettico con la vita dello spirito e così anche viceversa, nutrendosi l'un l'altra.

7. Per una riproduzione sociale e culturale del gruppo

Nel CNC l'attenzione verso la bellezza che si riversa tanto nella cura del luogo quanto in quella delle persone che lo abitano mi pare rappresentare anche una sorta di vetrina per la riproduzione della società: o continuità nella trasmissione culturale.

Ogni società rimane in vita fintantoché è assicurata non soltanto la sua riproduzione biologica, ma anche la sua riproduzione culturale nel tempo. La prima è regolata da una serie di norme, divieti e consuetudini che in alcune culture prendono forma in complessi sistemi di parentela. La sopravvivenza e la crescita delle nuove generazioni, sono oggetto di scrupolosa attenzione da parte della società nel suo complesso. Nell'ambito della riproduzione culturale altrettanta cura viene riservata alla crescita culturale dei nuovi membri di una società, così da assicurare una continuità intergenerazionale – A. Marazzi, *lo sguardo antropologico*, Carocci, 1998, ristampa 2005, 126-127).

Questo discorso si riallaccia poi con quello delle interviste fatte ai giovani dove l'emergere di alcuni temi centrali quali quelli riportati qui di seguito, disegnano una sorta di percorso o traiettoria "auspicabile" di vita per il giovane o la giovane neocatecumenale: ricerca di un partner neocatecumenale (e la formazione di coppie anche improbabili); fidanzamento cristiano; il problema della castità; le forti attese e aspettative nutrite nei confronti del matrimonio; matrimonio a tre: il marito, la moglie e Cristo; apertura alla vita (con relativo rifiuto verso ogni sistema volto al controllo delle nascite); modello di famiglia patriarcale, dove la donna mi sembra spesso sacrificata, talvolta suo malgrado, alla crescita di una robusta quantità di figli, perdendo in autonomia e autorealizzazione. Ritorno alla morale?

Nel RnS in questo senso c'è meno chiusura, hanno meno paura della contaminazione e del cambiamento. Lo si capisce anche dal fatto che presso di loro, nonostante l'apertura verso il senso del sacro e del mistero che sviluppano, siano invalsi anche modelli di comportamento relativo alla sfera familiare e sessuale secolarizzati.

“Io all'epoca vivevo una storia insomma... con un ragazzo ed ero entrata in comunità sperando che Dio mi facesse la grazia di poter sposare questo ragazzo che invece non voleva saperne niente di sposarsi. Anzi, speravo che anche lui sarebbe entrato e si sarebbe convinto di sposarmi. Quindi cercavo che Dio mi sistemasse la vita come volevo io. In realtà poi le cose sono andate molto diversamente perché io poi questo l'ho lasciato e il Signore mi ha fatto incontrare mio marito, che anche lui ha fatto il Cammino in un'altra comunità e ci siamo incontrati in modo impensabile proprio e poi nel giro di 3 o 4 mesi ci siamo anche sposati” (Flavia).

“Il fatto che i catecumeni abbiamo tantissimi figli è una nomea che hanno e a me è una cosa che colpisce tantissimo del Cammino questa: tutti i figli che ci sono, l'educazione che gli dai, cioè come si trasmette la fede e poi come questi figli piano piano crescono e ormai sono un esercito... solo nella nostra comunità ci sono 39 bambini! Cioè e ti colpisce proprio vedere che è un popolo. E come è un popolo di cristiani. Ma è vero, se tu ci pensi loro fanno dei cristiani perché li educano fin da piccoli alla fede e poi questi ragazzi sono ragazzi diversi dagli altri ragazzi che vanno in giro. Cioè sono quadrati pur avendo anche loro le loro debolezze, la loro gioventù...” (Flavia)

8. Etero vs auto-direzionalità

È possibile che l'adesione di un numero sempre maggiore di persone a queste realtà (radicali) sia dovuto un po' ad una sorta di paradosso/provocazione/sia frutto di una sorta di inganno? E cioè che più la proposta è forte e chiara (anche un po' fondamentalista per certi aspetti), nonché poco disposta a scendere a patti col mondo, più faccia breccia nel cuore delle persone e le richiami a tentare di esserne parte e/o protagonisti? Ma se così fosse a qual bisogno profondo risponde questa scelta? Se consideriamo tutto ciò di cui abbiamo parlato fin ora, tutti gli aspetti cruciali che abbiamo visto emergere ed esaminato come tessuto costituivo/connettivo di queste realtà, avanguardie o retroguardie a baluardo della Chiesa Cattolica oggi, appare chiaro che se da un lato si manifesta prorompente l'apertura, l'esposizione dell'umana natura all'abisso incontrollabile del mistero, dall'altro non si può negare che nella gestione di questo rapporto si frapponga fra l'individuo che ne è parte in causa e la divinità qualcun'altro che quel sacro, quel mistero intende amministrarlo. Compare, come nel passato, l'attitudine a voler delegare buona parte della propria autonomia. Non più e non solo nei confronti del ceto religioso specializzato in questo, ma anche verso nuovi cerimonieri laici, donne e uomini che, pure senza la veste sacra, sono in possesso della tekne e del carisma necessari per porsi come medium tra il sé e quello che ancora viene inteso e definito come l'altro da sé. Cioè in pratica la risposta corale di questi fedeli, di questa parte del genere umano sarebbe la risposta che si dà a qualcuno che continua a dirci cosa fare e come di sé e della propria vita, con una rinnovata forza e vigore? Ma se così fosse a qual bisogno profondo risponde a questa scelta? Poca autonomia – la perdita del senso che il processo di razionalizzazione ha portato con sé e il ritorno di una paura ancestrale di essere soli, a stare da soli di fronte a se stessi e a tutto ciò che di mostruoso la ritrovata autonomia ha fatto emergere dall'animo umano. Siamo tornati ad essere (o a voler essere) fortemente etero diretti di fronte agli insuccessi e ai fallimenti che i nostri tentativi di autonomia hanno prodotto? Ma non è per tutti così. Il genere umano si trova ora diviso tra chi, a seguito del

processo di industrializzazione ecc..., è riuscito con “successo” ad emanciparsi dal potere religioso centralizzato e a trovare qui e ora forme e strade nuove, più o meno personali, ma sicuramente sincretiche, ovvero complesse, di religiosità, e chi in questo processo si è perso e ne è diventato vittima (chi è finito bruciato dalla fiammata..). In mezzo, anche se figurativamente le collocherei più sparpagliate un po’ ovunque ci sono frange di popolo del genere umano che non sono essendo riuscite ad emanciparsi e resistendo all’annientamento/schiacciamento da parte del nulla, cercano la soluzione nel grande calderone del cattolicesimo, rielaborandolo in forme rinnovate, unendo a slanci di autonomia (vedi le libertà che si prendono e le rivisitazioni che compiono della tradizione a partire dal suo nucleo, la liturgia appunto) il bisogno di rimanere comunque ancorati a qualcosa di certo e questo qualcosa qualcuno lo chiama Dio, qualcun altro potere temporale.

CAPITOLO 10

CRISI DELLA LITURGIA O LITURGIA DELLA CRISI?

Premessa

Come spiega Albert Hirschman (1979) non tutti gli elementi di una trasformazione storica coincidono mai perfettamente, poiché c'è sempre uno **scarto** fra gli attori, le intenzioni, i discorsi, gli effetti voluti e quelli effettivamente realizzati; in altre parole, per dirlo con Weber, vi è sempre uno scarto tra ciò che dovrebbe essere e ciò che invece è. Questo è un principio generale che però sembra applicarsi bene anche a ciò che è accaduto nello specifico contesto della riforma conciliare sulla liturgia. Di fatti, sebbene l'intento dei padri riformatori fosse stato quello di rendere effettivamente «piena, attiva e comunitaria» (SC 21,48) la partecipazione dei fedeli all'azione liturgica, qualcosa – nella realizzazione delle forme rituali destinate alla massa dei cattolici praticanti – sembra proprio non aver funzionato come ci si aspettava (vedi p.30, 38), al punto tale che secondo le posizioni più critiche, a causa di ciò, la riforma conciliare avrebbe fallito, mentre secondo quelle più moderate, gli ostacoli incontrati lungo il cammino della sua realizzazione, ne avrebbero determinato un compimento soltanto parziale, portando di fatto a quella che per molti si presenta oggi come una «crisi evidente» che investe la liturgia della chiesa (Terrin 2007).

“Progressiva marginalità dei riti cristiani”, “deriva dei riti religiosi”, “collasso del mondo rituale”, “anoressia rituale”, “sindrome antirituale”, “astenia rituale” ecc... sono tra le espressioni più frequenti e significative che si possono trovare a colorire il linguaggio delle analisi che una parte degli osservatori rivolge al mondo rituale contemporaneo della chiesa cattolica. Un tipo di linguaggio che paradossalmente, anche nelle parole che utilizza, rievoca ancora una volta, molto da vicino, il tema del corpo. *Anoressia*, *collasso*, *astenia* sono infatti tutti vocaboli legati alla fisicità di un corpo che però si mostra soprattutto nei suoi aspetti di debolezza e di sofferenza. Per contro, ad essi si oppongono invece il *gusto*, il *piacere* ecc... di cui hanno parlato gli intervistati del CNC e del RnS, mostrando che nel loro modo di raccontare e vivere la ritualità, sia essa liturgica o para liturgica, il riferimento è ad un universo simbolico fatto di *senso* e di *sensi*, in cui il rapporto con gli altri e con l'Altro, che si realizza nel rito, si traduce con un rimando alla fisicità, in cui il corpo entra per essere esaltato nei suoi aspetti positivi di salute e di vigore, perché – come ha detto una ragazza – la vita nello spirito è anche «una questione di allenamento». Scarti e differenze che mettono dunque

in luce la diversità degli sguardi e dello spirito con cui oggi la liturgia viene vissuta e osservata. Perché se è vero che la ritualità cattolica si trova a vivere un momento di profonda crisi, d'altro canto, ignorare la vitalità dei riti, laddove essa invece si esprime, assieme alle premesse psico-sociali ¹⁰⁸ che consentono lo sviluppo, significherebbe elevare la crisi a “liturgia” finendo per fare dei discorsi attorno ad essa una sorta di danza rituale.

1. Un confronto inevitabile

L'esplorazione del campo rituale che abbiamo svolto seguendo la terza pista, quella della dimensione corporea, ha messo in evidenza che in queste particolari esperienze/forme rituali c'è stato un certo recupero dell'importanza e delle funzioni antropologiche ed estetiche (cioè legate ai sensi) del corpo umano.

Recupero di certe funzioni rispetto alle quali la liturgia romana più classica, invece, risulta essere ancora piuttosto scabra, irrigidita nella gestualità, fino quasi a rasentare il formalismo, nonché poco incline a concessioni ai linguaggi effervescenti come quello della danza, ad esempio. E proprio la penalizzazione di quest'ultima secondo G.Bonaccorso (p165) sembra aver giocato un brutto scherzo alla liturgia cristiana e alla sua incapacità di legare l'umano al divino. Una penalizzazione che illustra molto bene una situazione di discredito verso ciò che l'essere umano percepisce come esuberanza della vita, contatto con la terra, respiro del mondo. Ma non solo la danza perché anche altri linguaggi come quello tattile, olfattivo, gustativo e il loro reciproco interagire nel contesto rituale non svolgono un ruolo rilevante nella liturgia cristiana. La pratica rituale tradizionale in questo caso è al centro di un doppio fuoco incrociato di esperienza, giudizi e pareri.

Come abbiamo visto parlando con i soggetti appartenenti alle due realtà di movimento del loro modo di vivere e fare esperienza del sacro attraverso quelle che sono le forme rituali tipiche del proprio gruppo, il confronto con le modalità più tradizionali – e in particolare con la messa della domenica – anche quando non espressamente sollecitato dalle mie domande, è apparso, seppur secondo differenti modalità, nel suo darsi proprio inevitabile.

“È diverso da andare in chiesa la domenica che non conosci nessuno, stesso motivo per cui in Cammino si cerca di fare l'eucarestia in pochi, per avere una comunione, per scambiare in effetti la pace con una persona con la quale magari hai litigato il giorno prima o con la quale comunque hai a che fare” (Federica).

¹⁰⁸ De Sandre ...2007, 76-77)

Per il CNC il loro discorso è espresso soprattutto in forma di binomio che vede contrapporsi i due termini del confronto sempre contrapporsi e autoescludentesi a vicenda ad esempio, capire/non capire, vicinanza/lontananza, assistere/partecipare, astratta/concreta, teoria/pratica.

Per via del fatto che il CNC ha agito direttamente e profondamente nel dare una propria impronta alla liturgia eucaristica settimanale, creando così una forma liturgica che si è andata a sovrapporre a quella ordinaria, in questo gruppo il paragone sembra molto più sentito e dunque più marcato cosicché all'atto pratico, i termini di tale confronto sono risultati generalmente più rivolti ad evidenziare le differenze che non le somiglianze tra i due stili celebrativi, salvo, come ho visto accadere in certi momenti da parte di alcuni soggetti, cercare di riprendere e ripristinare, almeno a livello di retorica del discorso, un certo legame di continuità tra le une e le altre. Nel RnS, dove invece è invalsa la costruzione di modalità rituali "parallele" che non si pongono come alternativa in sostituzione allo svolgimento della celebrazione tradizionale, lo scarto, seppur presente, risulta però meno evidente. Anche il confronto, per tanto, si profila generalmente meno forte e le esperienze raccontate di contatto col sacro si rapportano con le celebrazioni tradizionali per lo più su di un piano, non solo retorico, ma anche pratico improntato ad una maggiore continuità. Le loro messe "carismatiche" hanno infatti una struttura temporale diversa da quella neocatecumenale, che non va ad incidere sulla ritualità settimanale della messa parrocchiale: la cadenza periodica con cui si svolgono le messe del movimento è di fatto più diluita nel tempo e collegata per lo più ad eventi speciali che si svolgono in occasioni particolari durante lungo tutto l'anno. E poi loro per tutti i sacramenti partecipano attraverso la parrocchia.

Ma se nella particolarità delle esperienze situate di chi appartiene ad una realtà movimentista, il confronto con la messa tradizionale risulta - come abbiamo detto - inevitabile, cosa possiamo dire su come le loro pratiche rituali vengono generalmente viste dagli altri, cioè da coloro i quali partecipano o officiano quei riti domenicali da cui in qualche misura tali pratiche "altre" si distanziano? Quali sono cioè le principali rappresentazioni che si vengono a costruire attorno ad esse da parte del cattolico medio e del sacerdote di parrocchia? Come in un gioco di specchi, procedere in questa direzione mi permette di iniziare a sviluppare su questi fenomeni, che abbiamo definito dalla "geometria variabile", una prima approssimazione, per quanto mobile, di quella triangolazione degli sguardi e delle esperienze a cui, con questo lavoro, mi sono preposta di pervenire.

2. Un confronto a doppio senso

In questo paragrafo si vuole offrire una ricostruzione complessiva, tratta dalla letteratura sociologica e non, circa le posizioni e gli atteggiamenti del *clero* (sia alto che basso) nei confronti dei fenomeni qui studiati (attenzione alla dimensione diacronica dei cambiamenti di atteggiamento nel corso del tempo) per poi inscrivere all'interno di questo quadro generale quanto emerso dalle interviste con i testimoni del mondo religioso che ho intercettato personalmente. Poi sentiremo il punto di vista delle persone comuni del gruppo di confronto.

Come lo schema che ho seguito per fare le interviste, anche questo breve resoconto cerca di mettere in evidenza, analizzandoli, sostanzialmente 3 punti: la loro posizione nei confronti dei movimenti ecclesiali in generale, rispetto al CNC e al RnS in particolare e, infine, la loro opinione sulle diverse pratiche rituali messe in atto dai due casi di studio. Anche qui, come per le persone comuni, agli intervistati è venuto in maniera piuttosto spontanea, seppur solo a livello di accenno, rapportare, confrontandole, queste forme con quelle più tradizionali.

Il parlare, da parte degli specialistici del sacro, delle modalità liturgiche “altre”/diverse da quella tradizionale, li porta necessariamente a dover fare dell'autoriflessività / autocritica anche su di essa.

“I riti non esistono soltanto per affermare l'esistenza di un mondo soprannaturale, ma anche per sfidarlo a mostrarsi e a intervenire – a dimostrare la sua esistenza e la sua efficacia” (C. Severi, *Il percorso e la memoria. Un'antropologia della memoria*. Einaudi, Torino, 2004, 208)

Una decina di anni fa a Milano era venuto un padre americano (padre Robert Parissy) che è uno dei primi che ha portato il rinnovamento in Italia e una volta il parroco gli ha detto non fate la messa vostra, ma fatela a tutta la gente della parrocchia! e lui all'inizio mi disse guarda bene questa gente, oggi il signore non fa quello che fa normalmente, c'è una differenza, ma non perchè ci sono cristiani di serie A e cristiani di serie B! infatti non è successo niente di particolare nel senso che il clima era più freddo rispetto ad altre volte però sembra brutto dirlo perchè sembra quasi di voler dare un giudizio, però in effetti concretamente non è successo niente. Non è che deve succedere per forza qualcosa, il miracolo è già che abbiamo celebrato l'eucarestia, però se crediamo a quanto dice la Parola di Dio che dopo che viene annunciata una buona notizia ci sono dei segni che ne danno la conferma, perchè a volte succede a volte no? È l'attesa che è diversa, l'attesa con cui la gente partecipa. C'è quasi una specie di predisposizione. È vero che la messa è sempre la stessa perchè noi facciamo memoria di un'unica messa, quella che è stata celebrata quando Gesù ha donato se stesso, però - non è facile da spiegare faccio fatica a quantificare la cosa - però c'è un'aspettativa diversa e forse il signore percepisce.. Poi sono convinto che tanti miracoli avvengano anche nella messa della parrocchia, è un miracolo costante l'eucarestia, però il calore, l'entusiasmo che ci mette la gente

che frequenta i gruppi è diverso. Qualcuno dice che può essere fanatismo, possono essere delle manie..sarà...ma io ho visto tante volte quando c'era questo sacerdote che ci sono delle guarigioni, cose che normalmente non avvengono quando celebriamo la messa la domenica mattina, cioè almeno così visibili. Poi sicuramente il Signore avrà fatto mille altre cose e questo non te lo so spiegare perchè, però c'è anche un senso di comunione diverso.. è vero che uno dice che bello siamo tutti fratelli poi ognuno se ne va a casa sua e fine della storia. è una delle caratteristiche dei movimenti creare un clima caldo forse perchè magari uno ne ha bisogno però è anche una dimensione della comunità .delle volte in parrocchia c'è gente che fa fatica a darsi la mano nello scambio della pace!è vero che se incontri in un bar un gruppo di pescatori e son tutti pescatori di trota iridea son tutti contenti e son tutti fratelli però su questo punto qua il motivo è un altro. almeno dall'esperienza vedo che la gente si butta dentro quello che ha ricevuto, che sia una guarigione o una consolazione o conforto quindi si buttano dentro sempre di più. e magari in parrocchia fai fatica. bisognerebbe rievangelizzarli quasi tutti quelli che stanno in parrocchia perchè vanno a timbrare il cartellino, non tutti però a volte le parrocchie sono dei feudi impenetrabili se sei nel giro ci entri. (Fra Mario Mingardi)

3. Dal gruppo di controllo

4. Conclusioni

Se come già considerato la liturgia riformata ha cercato, attraverso vari accorgimenti, di avvicinarsi maggiormente al popolo, quanto e come il popolo si è avvicinato alla liturgia? Ripropongo qui a conclusione del capitolo dedicato al confronto tra/alla crisi della liturgia questo interrogativo già sollevato e non ancora pienamente evaso perché quanto emerso dall'incrocio degli sguardi. La liturgia si è avvicinata al popolo molto più di quanto il popolo si sia avvicinato ad essa. Possiamo concludere con la tesi sostenuta da Tagliaferri secondo la quale la questione liturgica rimane irrisolta e irrisolvibile se non si restituisce ai riti la loro qualità «magica», ovvero la loro capacità performativa derivata dal loro carattere di azione simbolica (Tagliaferri 2007, 202) più vicina alla razionalità percettiva del corpo che non alle razionalizzazioni dell'intelligenza concettuale e dottrina. Il rito del «*modello immaginale*» che scommette sull'esperienza, piuttosto che sulla dottrina sembra essere la scelta strategica perché interfaccia sia l'antropologia della memoria di una religione civile, sia la possibilità di accedere alla presenza del sacro religioso con una specifica trasformazione interiore (Tagliaferri 2007, 213) [C. Severi Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria. Einaudi, Torino 2004, pp. XIV-XV].

CONCLUSIONI

*“Volevo dare la sensazione dell’oggetto
senza la noia del processo di trasmissione”
(F. Bacon)*

Premessa: nella modernità religiosa, il “Nuovo Risveglio”

Quando Weber dai primi anni del Novecento guardava alle prospettive di un futuro che per noi ora è diventato attualità, come tutti sappiamo, esprimeva la sua visione su quella che sarebbe stata la conclusione, tanto tragica quanto inevitabile, del processo universale di *razionalizzazione* e modernizzazione, che avrebbe progressivamente condotto gli esseri umani dalle atmosfere magiche e pregne di senso del giardino incantato alle fredde e impersonali sbarre della famosa gabbia d’acciaio: il mantello sottile della preoccupazione per i beni esteriori che, attribuendo una sostanziale preminenza alle potenze materiali e terrene dell’economia, avrebbe finito per esercitare nelle vite di ognuno un potere coercitivo così forte dal quale nessuno sarebbe più riuscito a sottrarsi. Egli però aggiunse anche:

“Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà quella gabbia e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali o se invece (qual’ora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata” (Weber).

Posto che non si possa ancora affermare con certezza di essere noi i testimoni della fine di quello “sviluppo immane” che ha informato l’evoluzione della civiltà occidentale, è certo però che per il punto in cui siamo arrivati, possiamo dar conto del fatto che “il mantello sottile della preoccupazione per i beni esteriori” che ci ha avvolto e che a lungo abbiamo indossato, ha cominciato, per così dire, a caderci un po’ dalle spalle, lasciando scoperte qua e là parti di noi e soprattutto della nostra umana natura che non trovano più giustificazione e appagamento solo nei principi della razionalità che, si dice, abbiano guidato questo inesorabile e lineare processo di “disincantamento del mondo”. Fuor di metafora, si è riscontrato un sostanziale errore di prospettiva nella previsione che vedeva nella perdita del senso del sacro (ovvero del sentimento che apre l’anima all’invisibile), così come nella messa in quiescenza del meraviglioso, le principali direttrici di una traiettoria che avrebbe dovuto caratterizzare e accompagnare, fino alle estreme conseguenze, l’avvento e lo sviluppo del mondo occidentale. Per dirlo con le parole di Melucci (1991):

“Nuovi misticismi rinascono oggi a ricordare la sete insoddisfatta di sacralità” (Melucci 1991,58)

mettendo così in discussione la tesi di chi sosteneva il soccombere della religione di fronte al vertiginoso processo di modernizzazione. Quando si parla del rapporto del mondo moderno con la sfera religiosa si evoca, necessariamente, l’annosa questione della *secolarizzazione* rispetto alla quale il dibattito della comunità scientifica è solito dividersi tra chi sostiene la tesi del soccombere della religione di fronte al vertiginoso processo di modernizzazione (*old paradigm*) e chi, invece, sull’evidenza dei fatti empirici degli ultimi quarant’anni, si attesta sulla posizione opposta del “ritorno del religioso” (*new paradigm*). In particolare, la fine degli anni Sessanta e l’inizio degli anni Settanta hanno segnato, rispetto al periodo precedente, una svolta decisiva nello studio del fenomeno religioso in rapporto alla modernità che, governata in linea di principio dalla ragione scientifica e tecnica, ha cominciato invece a configurarsi anche come una “*nebulosa di credenze*”. Rispetto al modello precedente, che vedeva dunque una mutua esclusione tra religione e modernità, questo nuovo paradigma ha condotto molti studiosi a rimettere in discussione, sia dal punto di vista teorico che pratico, l’idea di una modernità razionalmente disincantata e il modello lineare della secolarizzazione, intesa come processo di riduzione razionale dello spazio sociale della religione.

“Nuovo risveglio religioso¹⁰⁹” è la denominazione con la quale viene definito lo sviluppo di tutta una serie di nuove forme di religiosità, che vanno dalla nascita di nuovi movimenti spirituali, all’ascesa di correnti carismatiche, dalla ripresa dei pellegrinaggi, al successo riscosso dai libri di ispirazione esoterica ecc.... Sorto e propagatosi come una sorta di onda anomala che ha percorso e investito appieno il già agitato mare umano dove la vita e le forme, la religione e la religiosità da sempre si sono rincorse, scontare e con-fuse, il nuovo risveglio ha attraversato i diversi contesti socio culturali che via via ha incontrato nel suo cammino, assorbendone i tratti caratteristici che ha poi restituito sotto varie forme, le stesse che, se considerate nel loro insieme, conferiscono al fenomeno in questione un aspetto estremamente cangiante ed eterogeneo.

A partire dal suolo *americano* (protestante per adozione, ma aperto anche alle influenze della *new age*) lo sviluppo del nuovo risveglio religioso – nel quale le chiese evangeliche pentecostali hanno avuto un ruolo cruciale – appare caratterizzato da un forte accento sul fervore emotivo e dalla scoperta di un contatto diretto con l’esperienza spirituale interiore.

¹⁰⁹ Sull’eco dei grandi risvegli religiosi avvenuti negli Stati Uniti tra il XVII e il XIX secolo, è stato definito “nuovo risveglio” quel fenomeno caratterizzato da grande fermento e innovazione spirituale esplosa in America e in Europa alla fine degli anni Sessanta.

Così alcuni osservatori statunitensi sono concordi nell'individuare tra le tendenze più cospicue della religione contemporanea d'oltre oceano la ripresa evangelica, l'orientalismo, la proliferazione di gruppi quasi religiosi che favoriscono la crescita di atteggiamenti conservatori, il sorgere di orientamenti mistici non razionali e l'apparizione di figure come i guru e di movimenti che mirano allo sviluppo del potenziale umano (Anthon, Robbins e Schwartz 1983).

Contemporaneamente in *Europa* e più in generale nella sfera *cristiana*, la studiosa francese Hervieu-Léger (1972) rileva lo sviluppo di un fermento religioso che sfugge ai canali istituzionali: caratterizzato principalmente dall'importanza rivestita dalla dimensione festiva delle celebrazioni religiose. In esso una grande spontaneità di espressioni verbali, musicali e corporee della fede, sostiene lo sviluppo di una fitta rete di relazioni all'interno della comunità, in netta contrapposizione con i rigidi schemi delle chiese e delle religioni ufficiali. A questo vanno poi aggiunti anche i tratti relativi all'importanza della conversione personale, il fervore e l'intensità dell'esperienza individuale in opposizione alla sottomissione ad un'ortodossia o orto prassi religiosa ben codificata. Mentre cioè gli apparati delle grandi istituzioni religiose perdono di aderenza e di credibilità, mostrandosi sempre meno capaci di regolamentare la vita dei fedeli che rivendicano la loro autonomia di soggetti credenti, si assiste ad un fiorire di gruppi, reti, comunità, tanto all'esterno quanto all'interno delle grandi confessioni religiose, creando in quest'ultimo caso notevoli problemi di gestione, soprattutto in rapporto al controllo delle pratiche alternative a cui essi danno vita.

Il risveglio religioso giunge infine anche nel *mondo cattolico* dove mostra di essersi ben innestato soprattutto a seguito delle riforme promosse dal Concilio Vaticano II, riscuotendo tra i credenti, sia laici che religiosi, un successo così forte da aver superato di gran lunga le attese delle gerarchie ecclesiastiche e aver favorito lo sviluppo di un pluralismo interno alla Chiesa cattolica, incoraggiato principalmente dal laicato, che si è fatto promotore di numerose esperienze innovative, anche di natura critica nei confronti della Chiesa-istituzione (Pace 1987).

La secolarizzazione delle società moderne dunque, non si riassume nel processo di accantonamento sociale e culturale della religione con il quale viene spesso confusa, poiché essa "combina" in modo complesso, da un lato, la perdita di influenza sociale dei grandi sistemi religiosi che in quanto codici globali di senso per gli individui e la società, a fronte della differenziazione e individualizzazione, hanno via via perso di aderenza e di credibilità su una società che rivendica una piena capacità di orientare il proprio destino e, dall'altro, la

ricomposizione in forma nuova delle rappresentazioni religiose che, come tra poco vedremo, hanno permesso alla società occidentale di pensarsi come autonoma. Il credere religioso non scompare, quindi, ma si scompone e si differenzia, mentre si frantumano i dispositivi del suo inquadramento istituzionale.

Al centro di tutto ciò un *paradosso* da cui ha origine il carattere di forte *ambivalenza* che segna tanto la posizione delle società occidentali rispetto alla religione, quanto la nascita di questi nuovi fenomeni: il movimento di emancipazione dall'universo religioso che ha caratterizzato lo sviluppo della modernità, troverebbe la sua ragione – solo in parte, ma per una parte importante – nello stesso retroterra ebraico e cristiano da cui ha cercato di svincolarsi. In breve, a partire dall'età dei lumi, l'affermazione dell'autonomia dell'essere umano e della sua ragione è stata associata all'emancipazione dalla religione o meglio, dalle grandi istituzioni religiose, senza però che queste cessassero di costituire dei serbatoi di senso a cui poter continuare ad attingere, soprattutto nei momenti di maggiore crisi, come quello vissuto negli ultimi decenni dalle società occidentali. Il modo in cui esse hanno ripensato alla propria storia secolare è rimasto infatti stretto all'interno di una determinata visione religiosa (proprio quella dalla quale intendevano sottrarsi per acquistare la propria autonomia) rappresentata dal modello – di matrice religiosa, appunto – dell'*avvento del regno*. Ciò significa che la ricapitolazione finale della storia e il compimento totale delle potenzialità umane nel campo materiale, in quello della conoscenza e anche in quello morale, è stato posto sull'orizzonte di un progresso scientifico e tecnico sempre più elevato. Ma se l'utopia religiosa colloca il compimento di tutte le aspirazioni umane in un altro mondo, la modernità, che non si è mai distaccata da questa visione di fondo, se n'è riappropriata proiettandola però in forme secolarizzate, attraverso le quali ha promesso la realizzazione di un mondo di pace e di abbondanza. Da qui le rappresentazioni liberali dello sviluppo economico illuminato e la concezione marxista della società comunista che ne sono derivate. Pur assegnando contenuti diversi alla visione futura di un mondo che si realizza (come la prosperità economica o la pace e l'armonia) esse hanno in comune il fatto di essere orientate da una concezione del compimento della storia che ricalca molto da vicino quella della visione religiosa ebraica e cristiana del "regno che verrà". Il punto però è che, nella modernità, il compimento totale di questa promessa è un orizzonte che arretra sempre di più, mano a mano che aumenta la velocità dei cambiamenti con cui si cerca di raggiungerlo. Procedendo in questa direzione, viene così a crearsi, al centro stesso della cultura moderna, dominata dalla razionalità scientifica e tecnica, il paradosso sopra menzionato: uno *spazio* – quasi liminale, potremmo dire – permanente di attese e inappagamento, dato dallo *scarto* sociale e culturale che si

produce tra il mondo ordinario del presente e quello ideale del futuro; uno spazio che se per un verso rimane vuoto a causa dell'incapacità di soddisfare le attese che produce, dall'altro, proprio a causa di ciò, si ricolma di un universo di ansie e di incertezze, a fronte delle quali gli esseri umani hanno sviluppato *forme nuove di rapporto col trascendente* che permettano loro di superare questa tensione. Per dirlo in altri termini: più è grande l'incertezza per il futuro e la pressione del cambiamento da esso prodotta, più tali credenze proliferano, diversificandosi e disseminandosi all'infinito, sottoforma di nuove rappresentazioni del sacro o di appropriazioni rinnovate delle antiche tradizioni religiose.

Come abbiamo detto, dunque, passando senza distinzioni per contesti così diversi – dal mondo protestante, a quello cattolico fino a lambire le vaste “terre di mezzo” – il volto del “Nuovo Risveglio” ha finito per assumere una molteplicità di tratti e di sfaccettature, tale da averlo fatto classificare dai vari studiosi che se ne sono occupati, come un fenomeno multiforme e fortemente ambivalente, portatore cioè di elementi contraddittori dovuti, si può dire in sostanza, alla matrice stessa della sua origine: la modernità e i suoi fattori di crisi. In questo scenario s'inserisce lo sviluppo di fenomeni sociali come quelli dei nuovi movimenti religiosi qui presi in esame.

Dal particolare al generale. Non siamo mai stati moderni, o lo siamo sempre stati¹¹⁰?

Come abbiamo detto fin dall'introduzione con Collins (1998), “orientare l'attenzione su piccoli segmenti di spazio e di tempo e su piccole quantità di persone, porta necessariamente lo studioso di scienze sociali a trascendere dai confini del campo di ricerca di queste micro unità di analisi, per addentrarsi in un regno molto più vasto che si estende fino alle sfere della società più ampia e che, quindi, riguarda simultaneamente anche lo svolgersi dei grandi processi collettivi di mutamento e di trasformazione sociale che si verificano su larga scala”. Procedendo dunque nella direzione segnata da questa prospettiva che dal particolare (le pratiche rituali osservate) va al generale (il panorama religioso contemporaneo), riporto qui di seguito i principali risultati [che mi sembra siano] emersi dal lavoro sin qui svolto.

Innanzitutto, in riferimento a quanto sopra detto nella premessa, ritengo che l'analisi della categoria del rituale che ho condotto sui due casi di studio, abbia messo bene in evidenza come, nei due movimenti a cui essi afferiscono e che è possibile considerare come tipi particolari della realtà più vasta a cui appartengono, sia riscontrabile la co-presenza tanto di

¹¹⁰ Titolo ispirato dal libro di Bruno Latour “*Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*”, Edition La Découverte, 1991.

elementi chiaramente provenienti da un *recupero selettivo del passato*, quanto di *istanze fortemente modernizzanti* mutuata dalla stessa modernità da cui il fenomeno dei movimenti religiosi sembrava in qualche misura voler prendere le distanze e che invece hanno inglobato – a mio parere – proprio attraverso le pratiche rituali. Per quanto riguarda gli elementi provenienti da un *recupero selettivo del passato*, ho potuto riscontrare:

una ripresa in chiave “rinnovata” dei miti fondativi dell’esperienza religiosa cattolica. Con particolare riferimento nel caso del CNC all’ultima cena di Gesù e in quello del RnS alla discesa dello Spirito Santo sugli apostoli nel cenacolo (attraverso l’analisi del tempo differenziato in macro, meso e micro queste considerazioni sono emerse all’interno della dimensione del tempo macro o storico); una ripresa contestualizzata dei meccanismi più antichi che agiscono alla base della forma rito e che sono strettamente collegati alla capacità che i riti stessi hanno di dissotterrare e di ri-mettere in circolo facoltà originarie dell’essere umano legate al corpo, ai sensi e alle percezioni; riscoperta della dimensione comunitaria [ma questo è un aspetto già ampiamente contenuto nelle riflessioni che in letteratura si sono sviluppate attorno a questi fenomeni; e forte ritorno alla morale.

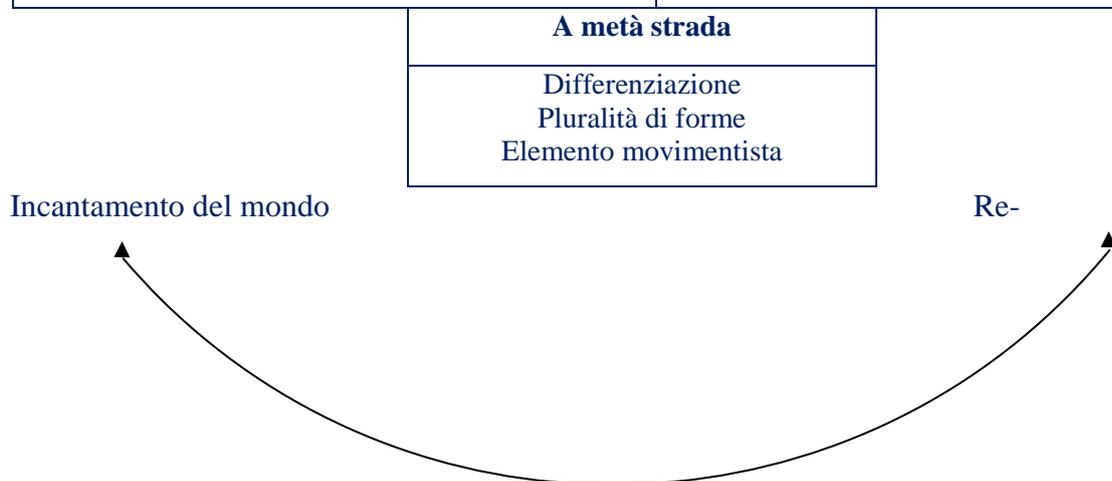
Per quanto riguarda, invece, *le istanze di modernità* mutuata dal mondo contemporaneo e inglobate in queste esperienze attraverso le pratiche rituali, ho rilevato che l’analisi della categoria del rituale, per come viene concepita ed esperita dalle realtà studiate, svela che essa apporta nel campo religioso cattolico almeno due chiari e forti elementi di modernità:

la democratizzazione dei carismi e dei ruoli; una maggiore partecipazione e conoscenza (svelamento del mistero). Proprio la liturgia rinnovata dalla riforma conciliare (per lo meno quella che non ha più adottato il latino come lingua per celebrare) era stata accusata di aver fatto perdere ai fedeli il senso del sacro e del mistero. Se da un lato, infatti, la liturgia in latino evoca un arcaico senso del mistero, strettamente collegato al fascino derivante dalla lingua poco conosciuta e dalla distanza che si frapponeva tra la divinità, i ministri del culto e i fedeli e se, dall’altro, la liturgia rinnovata è invece sinonimo di svelamento, avvicinamento e maggiore partecipazione, le osservazioni raccolte sul campo hanno portato a far emergere il fatto che sì la liturgia è stata svelata, ma non per questo il senso del mistero ad essa intimamente connesso è svanito o è stato mistificato, anzi, esso risulta intenso/presente e reale più che mai nella vita quotidiana degli stessi attori, soprattutto dove – come nei gruppi studiati – è maggiore la conoscenza e la partecipazione attiva dei fedeli al mistero celebrato e alla sua preparazione (forma di *reincantamento* del mondo). Dunque, la riscoperta del senso del sacro e del mistero possono al giorno d’oggi avvenire ancora attraverso l’esperienza liturgica.

Rimane invece un'apertura debole, o per lo meno con gradienti differenti di sfumature, nel cattolico medio che usufruisce quasi esclusivamente dei riti della domenica.

A queste si potrebbero aggiungere anche la differenziazione¹¹¹, il manifestarsi di una pluralità di forme e di espressioni, insieme all'espansione dell'elemento movimentista. Ma in realtà tali fattori si debbono necessariamente collocare a metà strada tra passato e presente dal momento che l'analisi storica di lungo respiro sulla liturgia e sui movimenti che ho seguito, ha evidenziato che tanto la differenziazione, quanto l'esistenza di una pluralità di forme, che la presenza dell'elemento movimentista, sono istanze da sempre presenti nel cattolicesimo – e nel cattolicesimo italiano in particolare – anche se hanno trovato nuovo vigore e ulteriori possibilità di espressione a seguito del Concilio.

Elementi provenienti da un recupero selettivo della tradizione	Istanze fortemente modernizzanti
Ripresa in chiave “rinnovata” dei miti fondativi Ripresa degli antichi meccanismi rituali legati al corpo, ai sensi e alle percezioni Riscoperta della dimensione comunitaria Ritorno alla morale	Maggiore democratizzazione dei carismi e dei ruoli Maggiore partecipazione Maggiore conoscenza e svelamento del mistero



Alla luce di ciò la performance rituale viene a configurarsi come “spazio” percettivo, esistenziale, relazionale [vedi analisi della dimensione spaziale] preminente per l'attribuzione di *sensò* e la *ricomposizione* delle sfere della vita.

¹¹¹ L'elevata differenziazione a livello di pratiche: lo studio della realtà empirica mostra infatti che esiste un reale ed ampio ventaglio di possibilità e di composizioni differenti relative alla sfera sacro-rituale, di gran lunga superiore a quella di cui gli attori sociali potevano disporre in passato o che per lo meno il risveglio religioso di cui si sono fatti portavoce i movimenti ha contribuito ad alimentarne la produzione di forme altre. Nel cattolicesimo contemporaneo l'espressione/espressività rituale, da sempre presente, sta ora producendo ulteriori livelli di differenziazione.

BIBLIOGRAFIA

- Acquaviva, S. (1990). Eros, morte ed esperienza religiosa . Roma-Bari: Laterza.*
- Alberoni, A. (1981). Movimento e istituzione. Bologna: Il Mulino.*
- Allport, F. (1959). The Individual and His Religion. New York: Macmillan.*
- Angelini, G. (1992). L'azione pastorale oggi : criteri e modelli. In AA.VV., Messaggi alle chiese. Le parole forti del postconcilio (= Strumenti per il lavoro pastorale) (p. 13-63). Milano: Ancora.*
- Antes, P. (1997). Concezioni ed esperienze del tempo nelle grandi religioni. In A. Nesti, Il tempo e il sacro nelle società industriali (p. 322-326). Milano: Franco Angeli.*
- Austin, J. L. (1987). Come fare cose con le parole. Genova-Milano: Marinetti.*
- Aveni, A. (1993). Gli imperi del tempo. Calendari, orologi e culture. Bari: Dedalo.*
- Bagnasco, A. (1994). Fatti sociali formati nello spazio. Milano: Franco Angeli.*
- Bell, C. (1992). Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford: Oxford University Press.*
- Berger, L. P., & Luckmann, T. (1969). La realtà come costruzione sociale. Bologna: Il Mulino.*
- Berger, P., & Kellner, H. (1981). L'interpretazione sociologica. Roma: Officina 1991.*
- Blumer, H. (1969). Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.*
- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? American Sociological Review 19,1 , 3-10.*
- Bonaccorso, G. (2006). Il corpo di Dio. Assisi: Cittadella.*
- Bonaccorso, G. (2001). Il rito e l'altro. Liturgia come tempo, linguaggio e azione. Roma: Libreria Editrice Vaticana.*
- Boudon, R. (1989). La teoria della conoscenza nelle "Filosofia del denaro" di Simmel. Rassegna Italiana di Sociologia (4).*
- Bourdieu, P. (1971). Campo del potere e campo intellettuale. Roma: Manifestolibri.*
- Bourdieu, P. (1979). La distinzione. Bologna: Il Mulino 1983.*
- Burgalassi, S. (1970). Le cristianità nascote. Bologna: Edizioni Dehoniane.*
- Canta, C. C. (1995). La religiosità in Sicilia. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.*
- Castegnaro, A. (2006). Preti del Nordest. Condizioni di vita e questioni di pastorale. Venezia: Marcianum.*
- Castegnaro, A., & Dalla Zuanna, G. (2006). Studiare la pratica religiosa: differenze tra rilevazione diretta e dichiarazioni degli intervistati sulla frequenza alla messa. Polis , 85-110.*
- Castiglione, M. (1973, Settembre). Il neo-pentecostalismo cattolico. Idoc Internazionale , 34-41.*
- Catella, A. (2008). Presentazione. In A. Grillo, Grazia visibile, grazia invisibile: Teologia dei sacramenti in genere ritus. Padova: Messaggero.*
- Cesareo, V. (2005). Ricomporre la vita. Roma: Carocci.*

- Cesareo, V., Cipriani, R., Garelli, F., Lanzetti, C., & Rovati, G. (1995). *La religiosità in Italia*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Cipriani, R. (1987). *La metodologia delle storie di vita*. Roma: La gogliardica.
- Cipriani, R. (1993). *Sentieri della religiosità. Un'indagine a Roma*. Brescia: Morcelliana.
- Cipriani, R. (1997). *La religiosità a Roma*. Roma: Bulzoni editore.
- Cipriani, R. (1997). *Tempo sociale e tempo sacro: lo stato della ricerca sociologica*. In A. Nesti, *Il tempo e il sacro nelle società post-industriali* (p. 40-96). Milano: Franco Angeli.
- Collins, R. (1988). *Teorie sociologiche*. Bologna: Il Mulino 1992.
- Contiero, E. (2005). *L'esperienza della spirale. Ricerca etnografica di un percorso trasformativo tra incanto e disincanto*. Tesi di laurea non pubblicata, Università degli Studi di Padova: Relatore Prof. Salvatore La Mendola.
- Corbetta, P. (1999). *Metodologia e tecnica della ricerca sociale*. Milano: Il Mulino.
- Cordes, P. J. (1996). *Partecipazione attiva all'eucarestia. La actiosa participatio nelle piccole comunità*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Corvo, P. (2005). *Quale Chiesa per la nostra terra? : rapporto di ricerca sulla realtà socio-pastorale della Diocesi di Belluno-Feltre*. Rivoli: Elledici.
- Corvo, P. (2005). *Quale chiesa per la nostra terra? Rapporto di ricerca sulla realtà socio-pastorale della diocesi di Belluno-Feltre*. Torino: Ellecidi.
- Dal Lago, A. (1994). *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*. Bologna: Il Mulino.
- D'Aquili, E., & Charles, D. L. (1979). *The Spectrum of Ritual*. New York: Columbia University Press.
- Davies, J. (1981). *Liturgical Dance. An Historical Theological and Pratical*. Londra: Handbooh SCM Press.
- De Martino, E. (1977). *La fine del mondo*. Torino: Einaudi.
- De Sandre, I. (2006). In S. Castegnaro, *Preti del Nordest*. Venezia: Marcianum Press.
- De Sandre, I. (2007). *Emozioni nell'esperienza religiosa: rigenerazione o dispersione di energie e di senso*. in Religioni e società n° 57 , XXII, 109-116.
- De Sandre, I. (2007). *I riti nella costruzione sociale dell'identità*. In A. N. Terrin, *Riti religiosi e riti secolari* (p. 61-78). Padova: Messaggero di S. Antonio.
- Diotallevi, D. (2002). *Problemi di metodo e di tecnica nel ciclo di produzione della ricerca sociologica*. In R. Cipriani, *Compendio di sociologia*. Roma: Monolite.
- Diotallevi, L. (2001). *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Diotallevi, L. (1999). *Religione, chiesa e modernizzazione: il caso italiano. Aggiornamenti agli anni '90 sugli approdi del progetto cattolico di modernizzazione religiosa: un contributo di sociologia della religione*. Roma: Borla.
- Douglas, M. (1985). *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*. Bologna : Il Mulino.
- Douglas, M. (1994). *Crede e pensare*. Bologna: Il Mulino.

- Douglas, M. (1966). Purezza e pericolo. *Bologna: Il Mulino 1970.*
- Durkheim, E. (1912). Le forme elementari della vita reiligiosa. *Roma: Meltemi 2005.*
- Eliade, M. (1957). Il sacro e il profano. *Torino: Bollati Boringhieri 1973.*
- Eliade, M. (1963). Mito e realtà. *Roma: Borla 1985.*
- Elias, N. (1986). Saggio sul tempo. *Bologna: Il Mulino.*
- Faggioli, M. (2008). Breve storia dei movimenti cattolici. *Roma: Carocci.*
- Faggioli, M. (2008). Breve storia dei movimenti cattolici. *Roma: Carocci.*
- Favale, A. (1982). *I gruppi del Rinnovamento nello Spirito. In A. Favale, Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche (p. 268-326). Roma: LAS.*
- Favale, A. (1991). Movimenti eccelsiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche. *Roma: Las.*
- Ferrarotti, F. (1981). Storia e storie di vita. *Roma-Bari: Laterza.*
- Finke, R., & Stark, R. (2001). *The New Holy Clubs:Testing Church-to-Sect proposition. Sociology of Religion (2), 175-189.*
- Foucault, M. (1977). Microfisica del potere:interventi politici. *Torino: Einaudi.*
- Franconi, F. e. (2007). *Gender differences in drug respones. Pharmacological research , 81-101.*
- Gallagher Mansfield, P. (1992). *As by a new Pentecostal.*
- Garelli, F. (1996). Forza della religione, debolezza della fede. *Bologna: Il Mulino.*
- Garelli, F. (2006). *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo. Bologna: Il Mulino.*
- Garelli, F. (1979). *Processi di differenziazione nel campo religioso. Quaderni di sociologia n°4 , 479-512.*
- Garelli, F. (2003). Sfide per la chiesa nel nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia. *Bologna: Il Mulino.*
- Garelli, F., Guizzardi, G., & Pace, E. (2003). Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani. *Bologna: Il Mulino.*
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnometodology. Englewood Cliffs: Prentice-Hal.*
- Giddens, A. (1990). Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo. *Bologna: Il Mulino 1994.*
- Giordan, G. (2006). Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo. *Milano: Franco Angeli.*
- Girardi, L. (2007). *Sacramenti cristiani e ritualita extra-liturgiche. In A. Terrin, Riti religiosi e riti secolari (p. 245-266). Padova: Messaggero di S.Antonio.*
- Glock, C. (1966 b). Dall'esperienza all'attitudine religiosa. *Roma: Ed.Paoline.*
- Glock, C. (1966 a). *Esiste un risveglio religioso negli Stati Uniti? In R. Buodon, & Lazarsfeld, L'analisi empirica nelle scienze sociali. Bologna: Il Mulino.*
- Glock, C. Y. (1964). *Toward a typology of religious orientation. New York: Columbia Universty Press.*

- Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). Religion and society in tension. *Chicago: Rand MacNally.*
- Gobo, G. (2001). Descrivere il mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico in sociologia. *Roma: Carocci.*
- Goffman, E. (1974). Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza. *Roma: Armando 2001.*
- Goffman, E. (1959). La vita quotidiana come rappresentazione. *Bologna: Il Mulino 1969.*
- Grillo, A. (2008). Grazie visibile, grazie invisibile: teologia dei sacramenti in genere ritus. *Padova: Mesaggero.*
- Grillo, A. (4/1996). *La sapienza festiva. Il Regno (41).*
- Grillo, A. (2007). Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni. *Brescia: Queriniana.*
- Grillo, A. (2007). Oltre Pio V: la riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni. *Brescia: Queriniana.*
- Hadaway, C., Marler, P., & Chaves, M. (1993). What the polls don't show: a closetlook at the U.S. church attendance. *American Sociological Review* , vol. 58, 741-752.
- Hadaway, C., Marler, P., & M., C. (1998). Overreporting church attendance in america: evidence that demands the same verdict. *American Sociological Review (n.63), 122-130.*
- Hall, E. (1968). La dimensione nascosta. *Milano: Bompiani.*
- Hannerz, U. (1992). Esplorare la città. *Bologna: Il Mulino.*
- Hervieu-Léger, D. (1999). Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento. *Bologna: Il Mulino 2003.*
- Hervieu-Léger, D. (1986). Verso un nuov cristianesimo. Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale. *Brescia: Queriniana 1989.*
- Hopcke, R. H. (1998). Nulla succede per caso. Le coincidenze che cambiano la nostra vita. *Milano: Arnoldo Mondadori.*
- Introvigne, M. (1996). (a cura di) La sfida pentecostale. *Torino: Elle Di Ci.*
- Introvigne, M. (1998). I protestanti. *Torino: Elle Di Ci.*
- Introvigne, M., & altri. (2001). Enciclopedia delle religioni in Italia. *Torino: Elledici, Leumann.*
- James, W. (1902). Le varie forme dell'esperienza religiosa. *Brescia: Morcelliana 1998.*
- Jedlowski, P. (1994). Il sapere dell'esperienza. *Milano: Il Saggiatore.*
- La Mendola, S. (2007). Comunicare interagendo. I rituali della vita quotidiana: un compendio. (S. L. Mendola, A cura di) *Novara: Utet.*
- La Mendola, S. (1999). *Il senso del rischio. (I. Diamanti, A cura di) Il Sole 24 Ore , 173-218.*
- Lafont, G. (2002). Spunti per una teologia sapienziale. Una passeggiata attraverso i sensi, umani e spirituali. (M. Bielawski, & A. Schmidt, A cura di) *Schola Christi: 50 anni dell'Istituto monastico di S. Anselmo .*
- Langer, S. K. (1965). Sentimento e forma. *Milano: Feltrinelli.*
- Le Bras, G. (1955). Studi di sociologia religiosa. *Milano: Feltrinelli 1969.*
- Leach, E. (1954).

- Leccardi, C. (1989). Spazio, tempo e spazializzazione del tempo. In C. Belloni, & M. Rampazi, Tempo, spazio, attore sociale. 13 saggi per discutere (p. 189-215). Milano: Franco Angeli.*
- Levi-Strauss, C. (1950). Introduzione. In M. Mauss, Teoria generale della magia e altri saggi. Torino: Einaudi 1991.*
- Lex, B. (1979). The neurobiology of ritual trance. In E. D'Aquili, C. Laughkin, & M. J., The Spectrum of Ritual. New York: Columbia University Press.*
- Maciotti, M. (1986). Oraltà e vissuto. Napoli: Liguori.*
- Malinowski, B. (1922). Argonauti del Pacifico occidentale. Roma: Newton Compton 1973.*
- Mandich, G. (1996). Spazio tempo. Prospettive sociologiche. Milano: Franco Angeli.*
- Marazzi, A. (2002). Antropologia della visione. Roma: Carocci.*
- Martelli, S. (1994). L'arcobaleno e i suoi colori. Dimensioni della religiosità, modelli di chiesa e valori in un'area a diffuso benessere (Mantova). Milano: Franco Angeli.*
- Marzano, M. (2008). Catolicesimo magico. Un'indagine etnografica. Milano: Bompiani .*
- Mela, A. (1996). Sociologia delle città. Roma: Carocci.*
- Melloni, A. (2003). Sacrosanctum Concilium 1963-2003. Lo spessore storico della riforma liturgica e la ricezione del Vaticano II. Rivista Liturgica (90), 926-928.*
- Melucci, A. (1982). L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle società complesse. Bologna: Il Mulino 1991.*
- Melucci, A. (2000). Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali. Roma: Carocci.*
- Melucci, A. (1998). Verso una sociologia riflessiva: ricerca qualitativa e cultura. Bologna: Il Mulino.*
- Merleau-Ponty, M. (2003). Fenomenologia della percezione. Milano: Bompiani.*
- Merleau-Ponty, M. (1969). Il visibile e l'invisibile. Milano: Bompiani .*
- Merton, R., & Garber, G. E. (1992). Viaggi e avventure della Serendipity. Bologna: Il Mulino 2002.*
- Muzzetto, L. (2006). Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted. Milano: Franco Angeli.*
- Navarini, G. (2007). Dinamiche simboliche nei rituali civili e politici. In A. N. Terrin, Riti religiosi e riti secolari (p. 37-60). Padova: Messaggero di S. Antonio.*
- Otto, R. (1917). Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale. Milano: Feltrinelli 1994.*
- Pace, E. (1997). Tempo sacro e tempo sociale nei movimenti religiosi neo-orientali in Europa. In A. Nesti, Il tempo e il sacro nelle cosietà post-industriali (p. 290-309). Milano: Franco Angeli.*
- Pacelli, D. (1994). La rappresentazione dle tempo. In J. M. Guyan.*
- Pancierera, M. (1975). Sono un milione i carismatici cattolici. Regno-Attualità , 12, 278-287.*
- Panikkar, R. (2007). Lo spirito della parola. Torino: Bollati Boringhieri.*
- Pin, J. E. (1975). La religiosità dei romani. Bologna: Edizioni Dehoniane.*

- Pisati, M. (2000). La domenica andando alla messa. un'analisi metodologica e sostantiva di alcuni dati sulla partecipazione degli italiani alle funzioni religiose. Polis , vol.14 n.1, 115-136.*
- Poulat, E.*
- Procacci, G., & Szakolczai, A. (2003). Alla scoperta della società. Alle origini della sociologia. Roma: Carocci.*
- Putnam, R. (2004). Capitale sociale e individualismo: Crisi e rinascita della cultura civica in America. Bologna : Il Mulino.*
- Putnam, R. (1997). La tradizione civica nelle regioni italiane. Milano : Mondadori.*
- Rappaport, R. A. (1999). Rito e religione nella costruzione dell'umanità. Padova: Messaggero di S.Antonio 2002.*
- Ricoeur, P. (1983). Tempo e racconto (Vol. 1). Milano: Jaca Book 2008.*
- Rivier, C. (1998). I riti profani. Roma: Armando.*
- Roldan, V. (2008). il corpo nella religiosità carismatica cattolica. In G. Mura, & R. Cipriani, Corpo e religione (p. 403-425). Roma: Città Nuova.*
- Roldan, V. (2009). Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia. Milano: Franco Angeli.*
- Scaraffia, L. (1990). Questioni aperte . In G. S. Boesch, & L. Scaraffia, Luoghi sacri e spazi della santità (p. 11-19). Torino: Rosenberg e Sellier.*
- Schermann, J. (1987). Die Sprache im Gottesdienst. Innsbruck Wien: Tyrolia.*
- Schiattone, D. (. (1998). La religiosità nel Lazio. Roma: ??*
- Schutz, A. (1975). Il problema della rilevanza. Torino: Rosenberg & Sellier.*
- Silvermann, D. (2000). Come fare ricerca qualitativa. Roma: Carocci 2002.*
- Simmel, G. (1984). La socievolezza. (G. Turnaturi, A cura di) Roma: Armando 1997.*
- Simmel, G. (1983). Sociologia. Torino: Comunità 1998.*
- Smith, J. (1987). To Take place, Toward Theory in Ritual. Chicago: Chicago University Press.*
- Sorokin, P. (1943). Sociocultural Casuality, Space, Time. Durham: Duke University Press.*
- Sorokin, P., & Merton R., K. (1937). Social Time: A Methodological end Functional Analysis. The American Journal of Sociology (5).*
- Sponga, B. (2003). Indagine sui presenti alle messe festive di sabato 12 e domenica 13 ottobre 2002 nella diocesi di Belluno-Feltre. Rivista ufficiale della diocesi di Belluno-Feltre , anno XVII (n.6).*
- Stark, R. (1985). From Church-Sect to Religious Economies . In P. Hammond, The Sacred in a Post-Secular Age (p. 139-149). Berkeley: University of California Press.*
- Stark, R., & Innaccone, L. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularisation" of Europe. Journal for the Scientific Study of Religion (3), 230-252.*
- Tagliaferri, R. (2006). Atre e liturgia. Somiglianze e resistenze. In A. N. Terrin, Liturgia ed estetica (p. 123-172). Padova: Messaggero S.Antonio.*

- Tagliaferri, R. (2007). *Questione liturgica come questione morale*. In A. N. Terrin, Riti religiosi e riti secolari (p. 197-244). Padova: Messaggero di S-Antonio.
- Terrin, A. (1988). *Leitourgia. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*. Brescia: Morcelliana.
- Terrin, A. N. (1999). *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*. Brescia: Morcelliana.
- Terrin, A. N. (2006). *Liturgia ed estetica*. Padova: Messaggero di S.Antonio.
- Terrin, A. N. (A cura di). (2007). *Riti religiosi e riti secolari*. Padova: Messaggero di S.Antonio.
- Turina. (2006).
- Turina, I. (2006). *La spiritualità delle giovani consacrate*. In G. Giordan, Tra religione e spiritualità. il sacro nell'epoca del pluralismo. Milano: Franca Angeli.
- Turnaturi, G. (A cura di). (1995). *La sociologia delle emozioni*. Milano: Anabasi.
- Turner, V. (1982). *Dal rito al teatro*. Bologna: Il Mulino 1986.
- Verdi, L., & Tessarolo, M. (2007). *Questioni di spazio. Cultura, simboli, comunicazione*. Padova: Cleup.
- Weber, M. (1920). *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*. Roma: Armando 2002.
- Weber, M. (1922). *Il metodo delle scienze storico-sociali*. Torino: Einaudi 1997.
- Weber, M. (1904). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: BUR 1991.
- Weber, M. (1904-1920). *Sociologia delle religioni*. Torino: Utet 1976.
- Wulf, C. (2002). *Rito*. In C. Wulf, Corpo, cosmo e cultura. Enciclopedia antropologica (p. 1054-1061). Paravia: Mondadori.
- Zerubavel, E. (1981). *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale*. Bologna: Il Mulino 1985.
- Zukin, S. (1992). *Postmodern Urban Landscape: Mapping Culture and Power*. In S. Lasch, & J. Friedman, Modernity & Identity . Oxford: Blackwell.

Documenti e Fonti

Associazione Rinnovamento nello Spirito Santo, *Statuto*, Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, Roma 2007

Associazione Rinnovamento nello Spirito Santo, *Vademecum 2007-2010*, Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, Roma 2007

Associazione Rinnovamento nello Spirito Santo, *Annuario 2007-2011. Gruppi e comunità del Rinnovamento nello Spirito*, Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, Roma 2008

Mons. Bertoni, Lettera di accompagnamento ai decreti di approvazione dello Statuto del RnS, Roma 23 aprile, 2002

Cammino neocatecumenale *Statuto*

Costituzione Dogmatica del Concilio Vaticano II – *Sacrosanctum Concilium (SC)* – 1963

Enciclica rerum Novarum – Papa Leone XII (1981)

Enciclica Mystic Corporis – Papa Pio X (1943)

Le aggregazioni laicali in diocesi – A cura di Don Elia Ferro – Pubblicato dalla Pastorale dei Migranti: Migrantes, Padova

Sitografia

<http://www.caal.it>

<http://www.camminoneocatecumenale.it>

<http://www.chiesacattolica.it>

<http://www.rinnovamentonellospirito.it>

Ringraziamenti Liberi

Vorrei cominciare con coloro che al di fuori dell'ambiente accademico, prima di sentirne parlare dalla sottoscritta, il Dottorato di Ricerca non sapevano neanche che cosa fosse e tutti quelli che, all'interno dell'ambiente accademico, sono invece impegnati a fare di tale titolo un percorso personale e professionale qualificante per chi lo intraprende.

Dei primi una menzione speciale va a tutti coloro i quali, vicini e lontani, pur avendo scoperto una cosa nuova, non si sono mai preoccupati di sapere e di capire cosa fosse, come funzionasse e cosa significasse davvero per me; dei secondi una menzione speciale va invece a coloro i quali in questi anni si sono più occupati di esercitare il proprio potere che di trasformare tale percorso in una reale occasione di armonica crescita reciproca.

In mezzo, come la virtù, tutti gli altri, familiari, docenti, colleghi e amici, che ringrazio sentitamente e sinceramente per aver trovato, ognuno nella sua specifica e insostituibile maniera, il modo migliore per sostenermi e starmi vicino.