

DEVOZIONE E DEVOZIONI

Sentimento del sacro e *affectus fidei*
nella vita cristiana

1. PRONAO: CRISI DELLA DEVOZIONE E SENTIMENTO RELIGIOSO

- a. *Il sentimento religioso nella società secolare*
- b. *Brevi note sulla devozione nel “postmoderno”*

2. NAVATA: DEVOZIONE E DEVOZIONI: FENOMENOLOGIA DI UNA CRISI

- a. *La difficile realizzazione della fede nel rito*
- b. *Il debito della preghiera e le sue forme*
- c. *Tempo sacro e secolarizzazione della festa*

3. ABSIDE: EDUCARE LA DEVOZIONE E EDUCARE ALLA DEVOZIONE

- a. *La distanza tra forme obbiettive e sentimento soggettivo:
la devozione e il rito*
- b. *Sentimento del sacro, trascendenza della promessa e
identità della libertà*
- c. *Le forme della religione, l’atto della fede e la fede negli atti*

DEVOZIONE E DEVOZIONI

Sentimento del sacro e *affectus fidei*
nella vita cristiana

Il senso del breve intervento è quello di delineare il significato antropologico della “devozione” e il valore spirituale delle “devozioni” in rapporto alla fede cristiana e alle sue forme pratiche. Questo obiettivo non può essere raggiungibile che collocando il tema sullo sfondo della “crisi della devozione” nella società secolare, una crisi che però ha visto pullulare quasi a lato alcune modalità di ripresa vischiosa e sentimentale del religioso. Poiché la devozione ha a che fare con il “sentimento del sacro”, come forma con cui la libertà umana riconosce il debito nei confronti della trascendenza (degli altri e del divino e/o di Dio) e istituisce le forme pratiche di tale riconoscimento, mi è parso bello introdurre la metafora della visita allo spazio sacro (il tempio), come luogo dove si incontrano le forme della devozione e i gesti della fede.

1. PRONAO: CRISI DELLA DEVOZIONE E SENTIMENTO RELIGIOSO

Il *Pronao* è il luogo che fa da cerniera tra l’area del profano (che sta davanti al *fanum*) e lo spazio del tempio (il *fanum*, punto gravitazionale della convivenza). Esso media tra i modi della coscienza (e le forme della vita), con cui l’uomo perviene alla propria identità e costruisce il proprio destino, e il riconoscimento del debito (e l’affidamento grato) alla sorgente inesauribile che fa della vita un dono da scegliere. Per sé e con gli altri. Si tratta di un luogo che consente un duplice transito: dalla vita al sacro e dal sacro al santo, e viceversa. È una transizione che è messa in moto dal “sentimento”, cioè dalle forme del “sentire”, dell’essere affetto. Queste sono il modo con cui l’uomo percepisce se stesso, si sente appunto come sor-preso (preso-da-sopra) dalla vita. Per questo il sentimento è collegato al “sacro”, perché nell’esperienza del “timore” davanti al segreto dell’esistenza e alla sua origine trascendente (il *tremendum et fascinosum* del sacro), l’uomo impari a dedicarsi ad essa mediante il gesto con cui “presta credito” al carattere buono dell’esistenza. Il timore reverenziale del sacro (la devozione!) richiede di diventare affidamento e dedizione esistenziale (la fede!) alla sua figura rivelata che – nella rivelazione ebraico-cristiana – è il Dio dell’alleanza che ha il volto di Gesù. Senza questo luogo di transito non è possibile vivere la fede (e, dunque, anche la fede cristiana) come un *affectus*, cioè come qualcosa che ci tocca, che ci sor-prende (ci prende come da sopra), che permea le forme del “sentire” umano e del “sentirsi”, quali possibilità di “dire” e di “dirsi” di fronte al mistero dell’esistenza e di vivere l’esistenza come mistero. La *devozione* si accende quando l’uomo opera questo passaggio, perché lo fa mettere in moto anzitutto nella forma di un lasciarsi sorprendere, di un “essere affetto” da un sentimento che lo porta a varcare la soglia del segreto dell’esistenza.

Le *devozioni* sono la lingua parlata e il gesto praticato per varcare la soglia, affinché l'esistenza non risulti soltanto da quanto riusciamo a calcolare e a costruire con la nostra ragione strumentale.

Oggi è particolarmente difficile varcare tale soglia. Il pronao è, infatti, assai affollato e vociante, per la differenza dei linguaggi e delle pratiche con cui operare il passaggio. Sul liminare del tempio osserviamo un duplice intralcio: ci si attarda, perché nella società secolare si fa fatica a dar forma comune al sentimento religioso; non si riesce a trovare la lingua, per dar voce a simboli che esplicitino il sentimento religioso dell'esistenza. Due modi dell'unica difficoltà a plasmare il sentimento religioso nella società secolare.

a. *Il sentimento religioso nella società secolare.* In effetti si parla “di crisi della devozione” nell'attuale società secolare, ma se ne parla sulla base di un uso spregiativo del termine “devozione” (parallelo all'utilizzo negativo del termine “religione” contrapposto alla “fede”). La “crisi” della devozione è un interessante test rivelatore di uno scollamento tra desiderio e pratica della vita spirituale: da un lato, si manifesta insistentemente un'intenzione di vita cristiana autentica (ad es. di preghiera) ma, dall'altro, si fatica a trovare la lingua, la forma pratica, la modalità concreta (ad es. le forme della preghiera e del rito). In tal modo l'intenzione e il desiderio risultano fiacchi e velleitari (e trovano alibi nello slogan che si può pregare *nella vita* anche senza *dire preghiere*), mentre i modi concreti e le forme rituali diventano formalistiche e legalistiche, incapaci di suggerire alla coscienza la lingua in cui mediarsi. Sullo sfondo sta il presupposto, tipicamente moderno, che il sentimento o la devozione debbano essere spontanei, quasi affiorare alla coscienza senza alcun debito alle forme culturali con cui l'uomo costruisce e media le sue intenzioni attraverso l'universo simbolico delle forme antropologiche con cui vive, sogna, lotta, ama e spera. Più ancora radicalmente si deve dire che il difetto sta nella incapacità della società secolare a fornire una “visione del mondo” e “codici condivisi” per transitare la soglia del sacro. Ne fa le spese proprio la “devozione”, il sentimento religioso, il quale non può non esprimersi e costruirsi che attraverso molteplici “devozioni”, e quindi decreta la “fine delle devozioni”. Il sentimento (anche quello religioso) viene saturato senza bisogno di riferirsi a Dio e alle sue immagini e si ripiega intimisticamente in un “sentire” e un “sentirsi” rinchiuso in una coscienza senza corpo, senza mondo, senza gli altri e, perciò, anche senza Dio. Perciò la questione della devozione è uno dei test più interessanti per pensare e promuovere il destino della fede nel periodo segnato dal moderno e, insieme, dal punto di vista storico-culturale è ancor più interessante vedere come nella modernità ci sia stato un pullulare spontaneo di devozioni. Persino nel periodo contemporaneo, dopo l'ubriacatura della secolarizzazione e della teologia succube ad essa, c'è stata una persistenza del sacro e un riemergere nella cultura dei temi del mito, della ritualità e delle devozioni popolari.

b. *Permanenza della devozione nel "postmoderno"*. È facile notare che la diagnosticata "crisi della devozione" e la pronosticata "fine delle devozioni" nella società secolare sono sopravvissute a coloro che ne avevano già prenotato il funerale. Ma la sopravvivenza è avvenuta nelle forme di un religioso vischioso, diffuso, sentimentale e di un sacro selvaggio, che stanno prefigurando e realizzando forme di religione settaria o elitaria, del "fai da te" dei tempi e momenti della fede, composti dentro un disegno dove ciascuno, o piccoli gruppi, scelgono la forma della "loro" religione, ma più precisamente si dovrebbe dire della loro "religiosità". Questo religioso assume forme molto pervasive in una devozione che sembra viaggiare a lato dell'esperienza di fede comunitaria, sembra quasi mancare di una lingua e di gesti affidabili, riconoscibili anche da altri, o meglio si ricostruisce da capo la lingua, i gesti, i luoghi dove esprimere un sentimento che sembra "distratto" dalle forme della vita liturgica. Molta gente partecipa alle liturgie cattoliche, ma quando si tratta di esprimere la propria devozione si abbevera ad altre fonti, ad altri santuari, ad altre forme di preghiera, ad altre guide. Occorrerà assumere questo "sacro selvaggio": *rimuoverlo* significherebbe lasciarlo in balia di un'incontrollata espansione cancerogena e di una possibilità di manipolazione da parte dei nuovi movimenti religiosi; *ignorarlo* in nome di una presunta purezza della fede significa consegnare la fede ad un gruppo elitario, la quale non potrà mediarsi anch'essa che attraverso forme di vita che dicano oggi quella purezza sognata. Educare la devozione e alla devozione allora significa ritrovare la lingua e ridare forme espressive che ridonino la capacità di varcare la soglia del sacro, di mostrare persuasivo che il sentire e il sentirsi sorpresi dalla vita e dal suo carattere buono è il varco per poterla scegliere come buona per se e proporla ad altri.

2. NAVATA: DEVOZIONE E DEVOZIONI: FENOMENOLOGIA DI UNA CRISI

Entriamo dunque nel tempio. In prima battuta ci si presenta la *Navata*. Riprendiamo la nostra metafora della visita al luogo sacro. La navata è il luogo – solitamente diviso in più spazi – dove il culto celebrato si incontra con la fede dei credenti e la fede tenta di dirsi e di rappresentarsi in una forma rituale. Non è un caso che l'azione rituale osservata dal punto di vista della navata, abitata e praticata dalla gente, si rifrangano e si disperda in molte forme, talvolta dubbie sotto il profilo della purezza cristallina del rito, tal altra riprese e reinterpretate in modalità laterali alla ritualità ufficiale, ma non meno intense sotto il profilo dell'affetto e della devozione. Bisognerebbe far la storia delle navate delle chiese e soprattutto dei santuari, per vedere come la stessa chiesa abbia saputo permettere, amministrare, favorire le variegatissime forme della ritualità (nel culto dei santi, della vergine, nei templi della cura della sofferenza, del dolore fisico e psichico, di tutte le facce con cui il bisogno di vita e il desiderio di speranza si è espresso nella galassia del sacro). Gli altari che affollano le navate delle nostre

chiese raccontano questa storia, le cappelle che si aprono lateralmente a molte basiliche e santuari ricordano le confraternite, le associazioni, le donazioni alimentate dalla devozione e dal tentativo di appropriarsi o/e di mediare il rito liturgico nella forma corrispondente al sentimento del sacro, alla devozione popolare, al bisogno di una religiosità corporea, che vede, tocca, lotta, invoca, piange, si consola e spera. Il giudizio – non solo artistico, ma teologico – che si dà su queste sedimentazioni di una storia plurisecolare altalena tra la gestione soddisfatta e manageriale della devozione (come capita di vedere in molti santuari) e il rifiuto indispettito di ogni forma di devozione in nome di una presunta purezza della fede (come capita di vedere in talune chiese moderne, senza colore e calore). Salvo poi riempire questi spazi grigi e freddi con improbabili icone strappate e qualche volta trafugate dalla tradizione orientale e collocate senza storia e senza affetto in un contesto lontano dalla loro origine.

Si potrebbe egualmente provare ad abitare la Navata non solo per quanto riguarda i luoghi e i manufatti della devozione, ma per ciò che concerne la stessa celebrazione rituale, per vedere l'effetto del rito celebrato nella recezione spirituale delle persone. Lo spettacolo sarebbe egualmente sorprendente, come sa bene chi ha provato qualche volta a partecipare ad una celebrazione, mettendosi o spostando il suo punto di osservazione e di azione, dalla parte del credente; o di chi cerca di diventarlo, non prima o a lato della celebrazione, ma proprio attraverso di essa. La fenomenologia della celebrazione reale avrebbe di che essere fortemente istruttiva. Si parte dalle forme di una devozione e attenzione intensissima, ma vissuta a margine del rito celebrato, quasi in luogo e forma discosta, che rielabora il rito in una sorta "di fai da te" soggettivo, inventando forme diverse o surrogandole con forme tradizionali. Si osserva una modalità passiva, quella di gran lunga più diffusa, che s'attende una qualche spettacolarizzazione da parte di una ritualità incapace di suscitare emozioni e azioni, che in ogni caso non alimenta la fede attuale del credente, e quindi scade in didascalìa, spettacolo, qualche volta persino in happening. Si nota per fortuna anche una presenza che è capace di unire la celebrazione sobria, degna, armonica all'attesa di poter pregare in una comunità credente, che riesce a saldare lo splendore del rito e il ritmo della sua appropriazione, attraverso una celebrazione che ha di mira l'atto della fede e la possibilità che si esprima in forme persuasive, semplici, emozionanti senza essere seduttive e teatrali. Quando avviene così il rito è il luogo in cui si esprime la fede, il credente si ritrova e si alimenta non solo esprimendo un sentimento a monte delle forme pratiche della fede, ma attraverso di esse, cioè le forme dell'ascolto, del silenzio, del canto, della lode, della consegna e del servizio, della personale cura di sé e dello scambio sociale. Allora la navata è il luogo strategico dove si rappresenta sia la fusione tra la fede e il rito, sia la tensione tra l'attesa di incontro con Dio e una forma celebrativa legalista e ripetitiva. La devozione, la "buona" devozione è esattamente il collante tra la fede e il rito. Per questo appare necessaria una breve fenomenologia della crisi della devozione. Ricordo tre aspetti della difficoltà della fede a realizzarsi nel momento cultuale.

a. *La difficile realizzazione della fede nel rito.* Il primo aspetto, e il più diffuso, è la difficoltà della fede a realizzarsi nel suo momento culturale. Pensiamolo in rapporto al gesto centrale della liturgia cristiana, segnatamente l'eucaristia e/o la messa. La forma devota della partecipazione era legata alla comunione, che era diventata così il momento soggettivo della messa tanto da poter essere persino scorporata da essa, per essere riservata al momento personale e connotata nel suo momento devozionale. Certo vi sono anche ragioni teologiche della separazione tra messa (sacrificio della chiesa) e comunione (la presenza di Cristo nel credente), ma queste hanno trovato per così dire una complicità nella forma devota, che aveva sequestrato la celebrazione oggettiva nel momento soggettivo della comunione, attorno al quale si era creata una sorta di ritualità in miniatura volta a suscitare la devozione e coltivazione spirituale. Tutta una letteratura devota (e la gestualità corrispondente: la necessità della confessione, il digiuno eucaristico, la preparazione e il ringraziamento ritualizzato) è andata ad alimentare questo momento a lato della struttura rituale dell'eucaristia (la parola di Dio, il senso pasquale della messa, la sua dimensione comunitaria).

La correzione di questo vistoso difetto è stata prodotta – per riprendere la nostra metafora – riportando la celebrazione nella navata, tra la gente, o almeno tentando di avvicinare (e qualche volta azzerare) la distanza tra rito e vita. La riforma liturgica postconciliare ha così assunto un ruolo guida scendendo nello spazio della devozione, dirigendo vigorosamente le forme della celebrazione e qualche volta reprimendo le forme della devozione. Il risultato è stato secondo alcuni la perdita del senso del sacro, proprio nello spazio della navata, la quale in talune assemblee talvolta assomiglia di più alla riunione del condominio. Di qui la ricerca della chiesa antica, l'enfasi sul tempo opportuno alla preghiera (fuori dal momento comunitario), la valorizzazione del gesto sacrale e del canto in una lingua remota. Qualcuno ha contestato persino il carattere un po' intellettuale della riforma e il suo presupposto antidevozialista. Come testimonia la letteratura di fine anni '60 e degli anni '70, spesso smitizzante, moralista, verbosa e didascalica. Il tasso di intervento orale in una celebrazione raggiungeva a volte livelli insopportabili, estenuando la capacità di ascolto del fedele e relegandolo al ruolo di un ascoltatore passivo e non di un credente che prega celebrando. Così l'attenzione era attirata sulle cose dette (spesso ridette da capo ogni domenica) più che sull'azione celebrativa. La predicazione, allora, è diventata il termometro della qualità della celebrazione e della scelta del fedele. Era l'ultima chance che gli restava non potendosi più esprimere attraverso la sua devozione. L'esecuzione della riforma aveva perso fiducia nel carattere plasmatore della celebrazione cristiana in rapporto alla ritualità antropologica. Questo si è visto soprattutto nel fatto che la riforma ha ignorato sovente il senso antropologico della religiosità popolare, soprattutto quella che riguarda i cosiddetti riti di passaggio, legati alle diverse età della vita dell'uomo e che rappresentano un punto decisivo di mediazione della devozione. In tal modo la domanda di rito che permane come espressione del «sentimento religioso» si è fatta più incerta, qualche volta si

è censurata essa stessa e qualche volta si è espressa nelle forme di una ritualità selvaggia o separata in modalità rituali casalinghe, esoteriche, che passano a lato della ritualità ufficiale. La prassi celebrativa ufficiale del resto si è dedicata a verificare la presenza della qualità della fede nel sacramento celebrato, senza attenzione al bisogno di rito e di devozione che la stessa fede richiede. Il rapporto fede-sacramento corre il rischio di passar sopra la sua dimensione rituale.

b. *Il debito della preghiera e le sue forme.* Un secondo cespite importante del discorso sulla devozione è la preghiera personale, quotidiana e straordinaria, tanto che le devozioni e i libri di devozione hanno potuto in modo privilegiato indicare quest'area delle forme pratiche della preghiera. Le persone "devote" intrattenevano un rapporto essenziale con le devozioni "private" e "pubbliche" (pellegrinaggi, adorazioni, via crucis, esercizi di pietà, rosario, ecc) e libri "devoti" erano la vasta e onnipresente letteratura che era disponibile nella propria camera, all'ingresso delle chiese e nei banchi delle navate. Le preghiere giornaliere, gli esercizi di pietà, la visita al Santissimo, il rosario, hanno formato quella grammatica rituale fondamentale che era luogo di espressione del "sentimento religioso". E, dunque, luogo di mediazione verso la liturgia ufficiale, e qualche volta, quando questa diventava incomprensibile o interminabile, anche surrogato e riempimento di una ritualità barocca e sfarzosa. Pregare significava anche e soprattutto dire preghiere. Questa letteratura devota è stata sostituita dalla cosiddetta "letteratura spirituale", la quale se ha mirato ad essere più biblica ed ecclesiale (questo è indubbiamente il suo merito), non ha saputo però tradursi in forme pratiche convincenti, certo talvolta assai lontane dalla capacità di comprensione e di espressione della gente comune e che in ogni caso esigevano spesso la mediazione del sacerdote e/o di persona competente a guidare la preghiera. Non era preghiera quindi facilmente gestibile dal singolo e quindi capace di dar espressione e di plasmare il sentimento religioso presso la vita quotidiana della persona. D'altra parte, la preghiera personale esprime il sentimento di un debito dovuto nei confronti dell'esistenza, così come si presenta ogni giorno, gestisce le sue fasi di dolore e speranza, di silenzio e di ripetizione, di bisogno e di gratuità... Se questo dovere/debito è ancora "sentito" come importante, capace di ritmare i momenti della vita quotidiana (mattino e sera), di dominarla dal punto di vista del bisogno (aiuto, consolazione, confidenza, domanda, ecc.) e di farla respirare introducendovi la dimensione di gratuità (silenzio, riposo, adorazione, preghiera reiterata, ecc.) o di dislocarla dal suo luogo quotidiano (pellegrinaggio, cammino spirituale, esercizio ascetico, digiuno, ecc.), esso appare un *sentimento fiacco, nostalgico*, che esprime piuttosto un desiderio senza grammatica, si rappresenta secondo *una spontaneità senza linguaggi* affidabili e confidenti, una *nostalgia* che non trova spazi e forme convincenti di espressione. Le forme offerte sovente non rispettano quei ritmi antropologici, come si potrebbe facilmente osservare scorrendo i molti schemi di preghiera che infestano talvolta la Navata, assai vicini alla celebrazione rituale della Parola e per nulla d'aiuto a

rappresentare presso la coscienza del singolo quel sentimento di un dovere di preghiera, per rendere la vita quotidiana non solo una serie di fatti subiti, ma un tempo “sentito” e “vissuto” come dono e promessa. Ne consegue la situazione presente dove molti coltivano un bisogno nostalgico di preghiera (“non riesco a pregare, mi insegni a pregare”), ma poi dovendo dipendere per molte cose da altri (le forme, i tempi, i luoghi, i testi spesso più adatti per letterati, biblisti e... teologi), si rifugiano – soprattutto la fascia delle nuove generazioni – nell’alibi della spontaneità, che deve quasi cavarsi da se stessa, senza doversi esprimere in gesti e atti. Che se poi ne cava poco, il “debito sentito” resta sospeso nel limbo delle pie intenzioni. Così l’appello alla spontaneità configura il sentimento religioso della e nella preghiera in una forma evanescente, fiacca, incomunicabile, soggettivistica, che non può contagiare e comunicarsi con nessuno. Essa non trova nei luoghi della vita quotidiana quella forma pregata “domestica”, confidente, affettuosa, che esprime e custodisce lo scambio riconoscente dei beni primari, senza il quale anche la forma rituale “ecclesiale” richiede un doppio salto mortale, perché deve passare dal soggettivo spontaneista alla celebrazione rituale strutturata. Ma intanto a lato ci sono forme del sentimento religioso che sono fornite e accolte senza difficoltà come “linguaggi sacrali” già confezionati, fortemente coinvolgenti, emotivi, corporei, che gestiscono i bisogni e danno forma ai desideri di simbolizzazione, con forme rituali dirompenti, travolgenti, fortemente emotive, fino a manipolare la spontaneità della devozione in un devozionalismo ad alta temperatura sentimentale, come capita di vedere in alcuni raduni di massa spontanei e nell’audience di spettacoli che mettono in scena tali forme del sentimento religioso. Questa sfera del sentimento religioso nella preghiera quotidiana è un luogo certamente interessante della saldatura tra fede, rito e celebrazione cristiana.

c. *Tempo sacro e secolarizzazione della festa.* Infine, un ultimo cespite della fenomenologia della crisi della devozione e delle tensioni che porta con sé deve essere riservato al tema della festa. E’ noto che la religiosità popolare, quella studiata in un’interminabile letteratura, si riferisce prevalentemente alla gestione del tempo sacro, sia quello delle feste che conferiscono identità al gruppo sociale (feste patronali, confraternite, ricorrenze legate all’eziologia del luogo, ecc.), sia quelle che scandiscono il ritmo del calendario civile-religioso (tradizioni popolari natalizie – legate al tema dell’origine della vita; tradizioni “misteriche” pasquali – stazioni quaresimali, misteri della settimana santa, religiosità popolare pasquale; tradizioni religiose legate alle stagioni naturali – capodanno, semina, mietitura, raccolto); sia quelle che incrociano i tempi dell’esistenza umana (nascita, iniziazione, matrimonio, vita adulta, malattia, morte). Questi erano i luoghi che tradizionalmente esprimevano il sentimento religioso del tempo della vita, in rapporto alla costituzione dell’identità personale, del gruppo sociale o della gestione del tempo del calendario. Anche qui la secolarizzazione, combinata con alcuni fenomeni della vita civile, come la mobilità locale e più in genere

una gestione del tempo (in particolare del tempo libero, generalmente coincidente con la festa) ha messo in crisi il senso della festa come “momento opportuno” (*kairòs*) in rapporto al tempo feriale. Quest’ultimo è solitamente un tempo vissuto in termini funzionali, cronologici, dove l’uomo appare soggetto di produzione e di trasformazione. Il sentimento della festa era legato alla interruzione del tempo feriale e tale sospensione era generalmente strutturata dalla tradizione popolare (feste patronali, misteri della settimana santa, riti ciclici e di passaggio, ecc.) per dar corpo al senso di appartenenza sociale (ecclesiale), dentro cui avveniva uno scambio simbolico, volto alla costruzione dell’identità personale e alla coltivazione del rapporto sociale. La fine del regime di “cristianità” con la differenziazione di società civile e comunità religiosa (cristiana), combinata ai citati fenomeni della mobilità e del tempo libero, ha strappato la festa al suo valore simbolico unificante. Restano forme vistose di sopravvivenza e di recupero della festa, ma che vengono però vissute dentro il regime con cui il sentimento del tempo della festa viene vissuto nella società secolare, non più come tempo “sacro”, ma come tempo “libero”, come intervallo nel tempo lineare, come sospensione del suo ritmo fabbrile, come evasione dal carcere del tempo cronologico, produttivo, funzionale, ma non come restituzione del significato simbolico, di ritrovamento di sé e del rapporto con l’altro al di là delle dinamiche della prestazione e della produzione. Si deve dire che le forme della festa “popolare” e della ritualità ciclica e iniziatica (alla vita e alla morte) restano ancora quelle che sono più soggette al campo di tensione tra fede e rito cristiano. Ma si può notare anche che il tema delle feste e del tempo festivo (cf la domenica) resta uno dei luoghi più interessanti per osservare come la navata si anima di forme con cui il sentimento religioso parla i linguaggi del racconto, dell’arte, della musica, del folklore, ecc. capaci di evocare la memoria, il sogno, la creatività, la multiforme presenza di differenti figure e personaggi che normalmente non popolano il rito cristiano. Non per nulla si tratta della religiosità popolare che crea una larga partecipazione del popolo, che sente così suoi quello spazio, quel tempo e quelle forme, le quali diventano persino il luogo di schermaglie preparatorie, di difficilissime mediazioni, di rotture laceranti e di inutili battaglie.

3. *ABSIDE*: EDUCARE LA DEVOZIONE E EDUCARE ALLA DEVOZIONE

Arrivati a questo punto si dovrebbe passare – per proseguire la nostra metafora – al luogo centrale del tempio, al suo spazio sacro, dove normalmente il rito avviene secondo un linguaggio che, pur assumendo le forme della ritualità antropologica, si determina nelle forme della religione istituita (in particolare del sacramento cristiano). È per così dire il *Santo*, il luogo per ciò stesso abitato dai custodi della forma istituita della religione. Nella ritualità cristiana tale luogo non è separato dalla navata, perché anche il credente è abilitato a transitarvi, per mettere in comunicazione il sacro con il Santo, il sentimento religioso con la do-

nazione che Dio fa di sé con la sua alleanza nel sangue di Cristo. Perciò il *Santo* cristiano diventa il presbiterio, il luogo della celebrazione dell'Eucaristia, la pasqua di Gesù, perché avvenga la trasfigurazione della ritualità antropologica nel culto cristiano. In quest'ottica si dovrebbe ora svolgere una riflessione fondamentale che illustri il rapporto tra religione e fede; e tra devozione, ritualità e celebrazione cristiana. Non è qui il caso di sviluppare questa trattazione teologico-fondamentale. Essa esigerebbe molto tempo e mi sono già cimentato brevemente con essa¹. Perciò preferisco passare quasi a lato questo spazio centrale del tempio, per collocarmi in una zona dove si può osservare per così dire in sintesi il tragitto fatto sinora: l'*Abside*. È un luogo panoramico dove si può guardare a ritroso e cogliere con un'unica prospettiva il cammino percorso. Se poi ci si colloca idealmente nel catino absidale delle grandi basiliche cristiane, noi vediamo il Cristo *pantocrator* come il punto gravitazionale di tutta l'esperienza vissuta che si svolge nello spazio sacro. Punto d'attrazione e insieme punto di osservazione dell'intero processo che unifica la fede, la devozione, la ritualità e la sacramentalità cristiana. Raccogliamo, dunque, in uno sguardo sintetico gli aspetti considerati e seguiamo il ritmo che essi ci suggeriscono attorno a tre momenti.

a. *La distanza tra forme obiettive e sentimento soggettivo: la devozione e il rito.* Il primo momento ci mostra le tensioni e i punti di fuga del processo che abbiamo descritto: in esso appare chiaramente una distanza tra le forme obiettive delle ritualità cristiana e il sentimento soggettivo. Con grave danno su ambedue i fronti: sul fronte dell'azione sacramentale si annuncia una sclerosi della ritualità istituita (nelle forme legalistiche e routinarie) oppure – come è il caso più recente – un sovraccarico di didascalìa, di simbolismo pretestuoso, di verbalismi interminabili, di spettacolarizzazione, di gestione istrionica del rito; sul fronte del sentimento religioso abbiamo il ripiegamento intimistico della devozione, la quale non ha più una lingua e una gestualità in cui esprimersi, ma va in cerca di emozioni forti, esoteriche, ad alta temperatura emozionale. Il sentimento religioso è inteso in modo spontaneistico, puerile, devozionale, persino un po' esotico, cioè entra nel novero delle strategie per raggiungere un'apprezzabile armonia psico-corporea, insieme ad altre esperienze di distensione e rasserenamento o di esaltazione e fuga dalla dura trama della vita quotidiana. La "devozione" non riesce più ad esprimersi in "devozioni": il carattere poco raccomandabile di talune forme devozionali ha prodotto una sorta di afasia e di paralisi delle forme persuasive del culto.

Le forme del rito (e del rito cristiano), d'altro canto, non appaiono "persuasive", cioè "attraenti" per esprimere e a far maturare la fede nella sua forma propriamente cristiana. La loro persuasività viene sperimentata sovente in termini prevalentemente psicologici ("questa sì che è stata una messa!"). Ugualmente

¹ Cf. F.G. BRAMBILLA, «Gesù pane vivo per la vita del mondo. Per un cammino di appropriazione dell'Eucaristia», in *Varcare la soglia*, Milano, Ancora, 1994, 71-108: 75-78.

esse non riescono a plasmare un'attitudine costante della fede, una "buona abitudine". Non si dimentichi che la fede, anche se è primariamente "actus", tuttavia è pure un "habitus", cioè una disposizione costante del soggetto in ordine alla buona relazione con Dio. La devozione (la "buona devozione"), quindi, è la forma con cui la fede come "atto" diventa capace di integrare le dimensioni dell'esistenza (un "habitus"). In tal modo il sentimento del sacro, la devozione deve lasciarsi plasmare da quel complesso di "devozioni", cioè di atteggiamenti, di abitudini che si alimentano alle forme della ritualità istituita. Solo così la stessa devozione e le devozioni riescono a sfuggire alla loro corruzione sentimentale o superstiziosa e legalistica (la prima quando la devozione diventa sentimento senza forma, la seconda quando è gesto materiale senza sentimento che lo ispira).

b. *Sentimento del sacro, trascendenza della promessa e identità della libertà.* In tal modo il sentimento del sacro (e la devozione che ne è mediazione) ha bisogno del rito per strutturarsi, cioè riconquistare sempre la coscienza di fede che nel gesto ripetuto ci si rivolge a Dio o meglio Dio ci viene incontro non come qualcosa che possiamo sapere a lato o a monte del rapporto vivo e vitale con Lui. Perciò il rito è "istituito" e "istitutivo", nel senso che l'uomo riconosce così la promessa iscritta nella vita, solo quando con un gesto "simbolico" raccoglie le molte azioni e i molti frammenti della propria esistenza, consegnandoli (il rito) e consegnandosi (la fede) all'origine del proprio vivere e del proprio sperare. Per questo la devozione è come l'atmosfera del rito e le devozioni danno voce e linguaggio al sentimento del sacro proprio alimentandosi alla ritualità dell'uomo. Si tratta di una ritualità sempre in cerca – almeno virtualmente – di volto e di autenticità, e quindi di quella forma della ritualità con cui l'uomo non si appropria del mistero di Dio, ma si avventura nello spazio del sacro riconoscendo il Santo che lo abita, dedicandosi e consegnandosi a Lui, e perciò dedicando tempo, risorse, energie (la gratuità e la ripetitività del rito), anzi sacrificandole, cioè "rendendole sacre", sottraendole all'uso semplicemente produttivo e fabbrile (la sacralità del rito, che separa luoghi e tempi), per renderle disponibili ad esprimere la gratuità della promessa che abita le cose e il mondo, il tempo e lo spazio. E, quindi, per istruirci sul carattere buono dell'esistenza che ci sorprende, che ci tocca, che ci viene incontro, che ci affascina, che ci emoziona, che fa della fede, come consegna della propria libertà, un *affectus fidei*, una fede "sentita" e "senziente", capace di integrare il vissuto, di dare volto alla libertà, molto più di integrare i vissuti, i frammenti diversi, il "fare" disperso, ecc. Proprio mentre la ritualità antropologica custodisce la promessa buona dell'esistenza trascendendo se stessa e invocando la presenza di Dio, fa trovare l'identità alla libertà, le dà un volto, dà senso allo scambio simbolico con gli altri, lo trasforma da rapporto mercantile, funzionale in uno scambio di significati, di valori e di affetti. Anzi che costruisce significati, valori ed affetti.

c. *Le forme della religione, l'atto della fede e la fede negli atti.* Si comprende allora perché il sacramento cristiano presuppone e assume la ritualità antropologica e, anzi, perché il rapporto del sacramento alla fede non può passare che attraverso la ritualità e la devozione che ne è l'atmosfera e il linguaggio. Il sacramento è il rito cristiano che assume e determina la ritualità umana, perché sia possibile *l'atto* della fede e la *fede negli atti*. Se il sacramento non vuole, da un lato, rispingere la ritualità umana nelle braccia della forma "sentimentale" della devozione e, dall'altro, sequestrare la celebrazione cristiana nella sfera delle forme "legalistiche" e remote dalla coscienza, dovrà pensarsi in rapporto alla fede. Ma la fede è un *atto* che si costruisce negli *atti* della fede, cioè è una coscienza credente che dà forma alla libertà (mettendola in grado di consegnare la propria vita dispersa e di dedicarsi a Dio) e che si forma mediante gli atti della libertà (con cui essa si affida alla promessa presente nel mondo e nella propria vita). Dar *forma* alla libertà (l'atto della fede) attraverso le *forme pratiche* della libertà (gli atti della fede) esige di assumere, purificare e trasfigurare le *forme della religione* (i riti e le devozioni), cioè le forme con cui l'uomo non solo riconosce in Dio l'origine buona della vita, del tempo, delle stagioni dell'esistenza, ma si lascia plasmare dal suo venire benevolo che dà senso e sostanza all'agire e al soffrire dell'uomo. Tale lasciar essere, l'essere sorpreso, l'essere toccato, l'essere affetto dal venire di Dio (anzi dal suo comunicarsi benevolo, misericordioso, redentore nella carne di Cristo), configura l'atto della fede e la fede negli atti come un *affectus*, come un riceversi affidabile, come un'attrazione persuasiva e come un'emozione confidente, da condividere con altri e da dire con gesti che toccano la vita, che coinvolgono la mente e il cuore, il corpo e l'anima, l'agire e il patire, l'amare e lo sperare.

La fede così diventa un *affectus* attraverso la devozione. La devozione preserva il rito (cristiano) dalla sua sclerosi; la celebrazione cristiana custodisce la devozione (e le devozioni) dal loro ripiegamento intimistico, fiacco, sognante, che non arrischia di dirsi in gesti, che donano alla vita lo spazio della gratuità e il tempo degli affetti. Dall'alto dell'*Abside* il Cristo *pantocrator* vede l'andirivieni vitale con cui la vita entra nel sacro e accede al Santo e come il Santo, la Pasqua di Gesù, pervade la vita, la unifica, stappandola dal bisogno e inserendola nel circolo vitale della comunione con Dio e tra gli uomini. Il Cristo è il polo d'attrazione e la figura di fascinazione del percorso che abbiamo delineato; l'*affectus fidei*, con le mille forme che la storia della devozione ci consegna nell'arte, nella musica, nella pittura, nella scultura, nella preghiera, nella ritualità, è l'organo della percezione e il sentimento della confidenza che la presenza di Cristo è il volto affidabile di Dio. Perché il cuore e la vita degli uomini siano affrancati dal bisogno e diventino spazi di comunione.

Franco Giulio Brambilla

- J. CHATILLON, «Devotio», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol 3, 702-716;
- A.DODIN, «Devozione», in *Grande Dizionario delle religioni*, Roma – Casale Monf., Cittadella – Piemme, 1988, 501-504;
- C.EGGER, «Devozione moderna», in *Dizionario degli istituti di perfezione*, Vol 3, Roma, Paoline, 1976, 456-463;
- G. ANGELINI, «Devozione e secolarizzazione. Per una riformulazione del problema», in *La spiritualità del cristiano come problema pastorale*, Piemme, Casale Monf., 1991, 53-109.