

Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”
Istituto Superiore di Scienze Religiose “Italo Mancini”

Quale ritualità cristiana di fronte al morire oggi?

del prof.

Lucio Pinkus

Materiali per la didattica

a.a. 2005-2006

1. Il rito: una possibile definizione

La polisémia della parola *rito*¹, già chiaramente affermata nella proposta stessa di questo convegno, mi obbliga ad esplicitare la mia opzione al riguardo, poiché essa sta alla base del presente lavoro. Per rito intendo, dunque, un insieme di atti formalizzati, espressivi, portatori di una dimensione simbolica connotata religiosamente,² in stretto riferimento ad un canone mitologico. Il rito nasce ed è finalizzato a dare un senso alle vicissitudini più importanti della vicenda umana, mediante appunto la celebrazione rituale. Quest'ultima, la cui origine si colloca quasi sempre nell'età dell'oro del sistema di credenze in cui si inserisce, esprime la modalità con cui gli antenati o le prime generazioni hanno affrontato i compiti evolutivi fondamentali: dal vivere al morire, dall'amare al tradire, dal combattere al cercare la pacificazione, dalla sicurezza alla capacità di attendere l'imprevisto. Il rito è caratterizzato da una configurazione spazio-temporale specifica e da simboli, il cui senso codificato costituisce un legame importante, oltre che una ricchezza culturale del gruppo sociale; il rito, infatti, aggrega le esperienze e le loro variegate emozioni, canalizzandole appunto in un alveo di senso, che è creativo e che diviene (o, almeno, può divenire) un passaggio importante, perfino necessario, in ordine al processo di individuazione. Inoltre, per il fatto di essere trasmesso, il rito diviene anche preparazione del futuro per il gruppo:³ esso, infatti, ha e produce senso per coloro che, insieme, vi prendono parte ed attribuisce un ruolo prioritario all'efficacia sociale dei simboli che usa, ai quali quindi lega la sua capacità trasformativa.⁴

Partendo da questa definizione di rito, pur se si tratta di una scelta che ha un valore puramente operativo, credo di poter meglio cogliere la relazione fra il potere trasformativo del rito e il processo di individuazione, cercando così di mantenere una caratteristica della psicologia analitica, che vuol tener conto al tempo stesso degli intrecci tra sollecitazioni archetipiche, canone culturale collettivo e riflessi sul vissuto.

¹ Il mio contributo, pur riferendosi alla ritualità cristiana secondo la tradizione cattolica - un rito senza un preciso contesto culturale sarebbe, d'altronde, al di fuori della strumentazione della psicologia clinica - si attiene qui, rigorosamente, alla prospettiva psicodinamica junghiana ed in tale orizzonte culturale va quindi inteso.

² La tematica dei rapporti tra rito, religione e trascendenza è ampiamente dibattuta, analizzando i più accreditati contributi contemporanei, da: M. SEGALLEN, *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna 2002.

³ M. SEGALLEN, *Riti e rituali contemporanei*, cit. p. 24.

⁴ M. AUGÉ (a cura di), *La Mort et moi et nous*, Ed. Textuel, Paris 1995, che ne tratta distesamente a proposito della morte.

2. La crisi del rito nella società contemporanea

Da circa quindici anni, si sente ripetere che la ritualità è in crisi per conseguenza, la sua capacità trasformativa del vissuto e dei comportamenti è divenuta scarsa o persino nulla. A riprova di questo dato, viene costantemente addotto come esempio il proliferare di nuove forme di spiritualità, che esprimono propri modelli di ritualità.⁵ Personalmente, ritengo che tali affermazioni non corrispondano all'esperienza reale di molte persone, in quanto non costituiscono né seguono un metodo interpretativo corretto. Il bisogno di riti e percorsi di autorealizzazione integrale è molto vivo nel nostro tempo e - come già feci alcuni anni fa - va anche riconosciuto il ruolo positivo svolto dalle nuove forme di religiosità, nella sopravvivenza di alcuni valori entro la nostra cultura attuale, nonostante i limiti evidenti, legati ad una certa superficialità e all'esistenza di modalità rituali che, pur avendo il pregio di sollecitare emozioni, non riescono però poi a garantirne l'elaborazione elaborarle in un qualche verso un sentimento più costante e trasformativo.⁶ L'attenzione dedicata alla crisi dei riti è del tutto insufficiente, soprattutto da parte delle religioni, che trascurano di sottoporre a confronto l'efficacia delle proprie formule dottrinali e dei simboli ad esse correlati, con il contesto antropologico-culturale, che è invece un fattore determinante della insignificanza ed inefficacia dei riti. Negli ultimi decenni si sono verificati, infatti, importanti cambiamenti epocali - scarsamente o per nulla recepiti nei riti religiosi più diffusi in ambito cattolico (e non solo) - per cui è venuta a mancare la base comune e condivisa di linguaggi simbolici che, non solo permette la celebrazione vitale del rito, ma è anche la condizione per l'avverarsi di quell'eccedenza di senso - il *nouminosum* - da cui scaturisce il potere trasformativo del rito stesso.

Delle trasformazioni epocali, quella più incisiva per il nostro tema riguarda il cambiamento del concetto di *natura*, che è passato da un modello statico ad uno dinamico⁷ e ciò, per di più, nel contesto di una logica tecnologica sempre più invasiva a livello di massa. Modificare il concetto di natura ha comportato poi tutta una serie di problematiche, relative all'inizio della vita e al suo termine, alle aspettative nei confronti di salute e malattia, alla perdita di quella sorta di riferimento unitario, che traeva appunto origine dalla natura e che

⁵ A. N, TERRIN, Estetica orientale ed esperienza religiosa, in "Hermeneutica", Morcelliana, Brescia 2003.

⁶ L. PINKUS, I nuovi movimenti religiosi: tra anelito verso la libertà e patologia, in: ALETTI M. (a cura di), *Religione o psicoterapia?*, LAS, Roma 1994.

⁷ E' interessante che questa trasformazione, recepita dal Concilio Vaticano II nella cost. *Gaudium et spes* (n.4), non abbia avuto conseguenze apprezzabili nei documenti e nella prassi della chiesa cattolica.

si estendeva al diritto, alla medicina, alla lettura delle vicende esistenziali. Le conseguenze sono state molte: dai cambiamenti nella percezione del tempo e dello spazio, al progressivo formarsi di un vissuto ondivago tra fideismo scientifico e delusioni - processo che è tuttora in corso⁸ - fino all'affermarsi del relativismo, come modalità pragmatica di vivere.⁹ Il mondo usuale del mito, delle fiabe e dei riti, ma anche quello dei riferimenti per così dire mnestico-nostalgici del mondo contadino, come pure il senso dei ritmi e delle stagioni di vita, si sono profondamente modificati insieme agli strumenti di comunicazione, mentre il vuoto creatosi - p. es. nel campo della morale naturale - è stato affrontato, fino ad oggi senza grandi successi, con i diversi tipi di comitati bioetici. E' chiaro che la maggioranza delle forme rituali non ha tenuto conto né si è adeguata a queste nuove condizioni, divenendo quindi folklore o... cerimonia. Forse l'esempio più attuale è il rito del matrimonio, con le sue ben note vicissitudini.

Questi radicali processi trasformativi non hanno, però, prodotto modelli alternativi per affrontare le vicissitudini esistenziali: basti pensare al tempo di malattia, vissuto molto spesso come una sorta di "cassa-integrazione" del vivere, oppure alla graduale scomparsa dell'abitudine allo scavo interiore (così evidente nel lavoro analitico!) e all'attesa di soluzioni dall'esterno. Inoltre, l'aver sottratto il pensare comune alla cultura umanistica - una sorta di matrice classica grecoromana - ha generato un vuoto, soprattutto simbolico: da quest'ultimo, ha preso poi avvio la ricerca di spazi diversi, con l'aspettativa di trovarvi modalità rituali idonee (tipico quello comunemente definito *orientale*¹⁰), oppure la creazione di riti cosiddetti *laici*, privi cioè di qualsiasi riferimento religioso e adatti, forse, a favorire atteggiamenti di disciplina interiore, ma non certo a sperimentare il nouminosum.

3. Persistenza del rito nella morte

Vi è, tuttavia, uno zenit della vicenda umana - il processo del morire - nel quale i riti di accompagnamento, benché sovente depotenziati, hanno mantenuto comunque una presenza diffusa. Essi nacquero, verosimilmente, come prime espressioni rituali dell'umanità e si svilupparono poi nel tempo, in quanto vie di contenimento e di espressione del lutto; soprattutto, essi divennero il luogo più pregnante di esperienza del limite e anche,

⁸ L. PINKUS, *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*, Borla, Roma 1998.

⁹ G. JERVIS, *Contro il relativismo*, Laterza, Bari-Roma 2005.

¹⁰ Spesso comunque - a parte eccezioni rilevanti per qualità ed impegno - questo spazio è colto superficialmente oppure indica solo un mondo per altro poco conosciuto e quindi più duttile a svolgere le funzioni del modello di natura statica, con chiare note regressive.

contestualmente ad essa, della domanda sul senso della vita. A tale riguardo, mi sembra troppo facilmente scontata l'attribuzione, alla società contemporanea, di un atteggiamento di rimozione della morte, laddove sarebbe forse più appropriato parlare di impreparazione ad affrontare questo evento decisivo.

Come osserva acutamente Luigi Zoja, il vero problema¹¹, più che la rimozione della morte, è l'invecchiamento; in Occidente, l'accelerazione e l'estensione dell'aspettativa di vita - impreviste e a lungo sottovalutate - non hanno ancora trovato, infatti, risposte adeguate. La società non è stata in grado, fino ad oggi, di creare uno spazio significativo per l'identità del vecchio; essendo venuto meno l'apprezzamento sociale per le antiche funzioni di saggezza a lui proprie - testimonianza di valori vissuti, ricchezza di esperienze, impegno di prepararsi alla morte, compilazione delle ultime volontà - assai spesso, egli finisce per evocare immagini tristi nel resto della comunità: case di riposo, malattie degenerative, solitudine, abbandono.¹² Questa situazione determina che la fase della vita, che potrebbe essere- e per secoli è stata - di preparazione alla morte, quale compimento della propria identità,, è divenuta invece una sorta di scatola vuota. La conseguenza è il generarsi di un fossato culturale che, non solo non rimuove la morte ma, anzi, la rende sempre più presente sotto forma di paure negate e di tentativi imbarazzati di farne un tabù: cioè un tema, di cui non è lecito (men che meno conveniente) parlare. Perfino la maggior parte delle chiese sembra focalizzarsi sui comportamenti morali, collegati con il termine della vita - problemi dell'accanimento terapeutico e dell'eutanasia - anziché orientare l'attenzione sul morire e sull'orizzonte della vita oltre la morte.

Questa osservazione mette in maggiore risalto un divario, che appare attualmente in espansione: da un lato vediamo che, almeno in Europa, le tradizioni religiose appunto stentano a trovare percorsi incisivi di accompagnamento al morire;¹³ dall'altro, possiamo cogliere invece un atteggiamento sempre più diffuso in ambito sociosanitario, dove il prolungato contatto degli operatori con la morte (oggi sempre più di rado si muore in casa) ha acceso l'attenzione proprio sull'accompagnamento di chi muore; tale compito viene interpretato come processo di maturazione dell'identità dell'operatore (ma anche del

¹¹ L. ZOJA (1984), *La pietra e la banana*, in: M.L. VON FRANZ, L. FREY-ROHN, A. JAFFE', L. ZOJA, *Incontri con la morte*, R. Cortina, Milano

¹² L. PINKUS, *L'accompagnamento spirituale di chi muore*, in: L. PINKUS, A. FILIBERTI (a cura di), *La qualità della morte*, F. Angeli, Milano 2002, p. 58-76.

¹³ Vi sono state importanti iniziative cristiane, ma dirette prevalentemente a percorsi terminali peculiari, p. es. l'AIDS.

volontario o di qualsiasi altra persona), nell'orizzonte di una spiritualità autenticamente umana e, su questa base comune, diviene anche possibile il successivo dischiudersi ad un orientamento di trascendenza più specificamente religiosa.¹⁴ L'attitudine degli operatori socio-sanitari a farsi carico del problema contrasta la tendenza alla rimozione della morte, indicando piste alternative di senso e di realizzazione: in particolare, uno spostamento d'interesse dalla morte a chi sopravvive potrebbe essere indice precursore di un nuovo atteggiamento verso la morte stessa e di una rinnovata capacità di riflettere su di essa, anche in ambito culturale e sociale.

4. La ritualità secolarizzata: una abbozzo psicodinamico

In questo tempo di secolarizzazione, i vissuti della ritualità funebre risentono molto del cambiamento di alcune tematiche che costellano l'esistenza quotidiana, in particolare il *tempo* e la *morte*. Questo binomio è la base su cui è cresciuta una cultura che, essendo trasversale almeno rispetto alle religioni monoteiste, rappresenta una sorta di linguaggio comune, fatto anche di vissuti, valori, prospettive, tutti confluenti in una vera e propria interpretazione della vita. L'attenuazione o persino la scomparsa del concetto di natura, unita alla diffusione della mentalità tecnologica, di fatto hanno reso polisémico il termine *tempo*; di questo, solo la dimensione relazionale ("ho tempo per...") ci appartiene, poiché il rimanente è impersonale, dipendendo da ritmi di lavoro, consuetudini e condizionamenti che seguono le logiche dell'economia, o comunque di altri, non certo dei bisogni personali. La tendenza a rimuovere la storia - vista la sua insignificanza sul piano tecnologico - nonché l'attitudine a vivere il futuro come lo spostamento in avanti dei desideri non realizzabili nell'immediato, portano a vivere con intensità ed urgenza solo il presente. In questa prospettiva, la morte diviene mera interruzione, per di più sempre precoce (tranne nei casi di malessere grave), raramente accettata senza sospetto. A questo riguardo, basti riflettere sul numero enorme di autopsie, richieste per decessi in ospedale, anche di persone in cui età e condizioni cliniche sarebbero cause proporzionate ed evidenti.

Da un altro versante, soprattutto nei giovani, la vita sembra essere una dimensione fragile, forse irrilevante o forse senza-limiti, se guardiamo al numero di giovani che

¹⁴ L. PINKUS, *Psicoanalisi, psicoterapia e spiritualità*, in : A. FILIBERTI, R. LUCAS LUCAS (a cura di) *La spiritualità nella sofferenza*, F. Angeli, Milano 2005, p. 85-106.

muoiono quasi casualmente: per una sfida alla velocità con la moto, per guida in stato di ebbrezza etilica, fino all'aumento dei suicidi.

In questa prospettiva, dove il tempo è frammentato e la morte diviene evento senza senso, è difficile fondare la vita come progetto consapevole di compimento della propria identità, in cui si attenua sempre più la dimensione del corpo, testimone irrefutabile del progredire del tempo, che viene trattato e vissuto come macchina che può sempre essere riportata a condizioni ottimali, forzata ad essere magari senza età ma giammai consumata, segnata dal tempo, vecchia cioè insomma fuori moda (cfr. medicina e chirurgia estetiche) e la comunità, il tessuto relazionale in cui l'identità si forma e si evolve, viene minimizzato. Testimone di questa tendenza è p. es. la legislazione italiana al riguardo dei funerali che si preoccupa esclusivamente degli aspetti sanitari del problema, lasciando ogni altro aspetto - a differenza di quanto avveniva nei secoli passati - alla gestione diciamo privatistica.

La tendenza alla cremazione, che sta divenendo sempre più estesa ai nostri giorni, pur se dettata o favorita da considerazioni pratiche (bisogno di spazio specie nelle metropoli), cela altri significati. Non a caso sempre più spesso viene richiesta la dispersione delle ceneri nello spazio. Sembra che quella vita che è stata vissuta come somma di istanti discreti una volta che si arresta segna la fine di qualunque traccia della sua presenza, come - secondo un modello olistico - un elemento che terminata la sua traiettoria si dissolve reintegrandosi nel cosmo. Paradossalmente si realizza una sorta di ritorno a modelli arcaici: dalla polvere vieni e in polvere tornerai, senza alcuna altra apertura di permanenza memore, ma nell'atmosfera della dissoluzione nel tutto indistinto. Qui non c'è spazio per il lutto che viene sostituito da un'accettazione direi meccanica della realtà, mentre si richiede l'afasia delle emozioni.

In questa prospettiva, come detto sopra, che incide anche su quanti aderiscono a fedi religiose, si staglia solo la figura dell'individuo - anche questo forse ritorno al negativo del mitico viaggio dell'eroe? - mentre la comunità è irrilevante, non ha alcuna funzione dinamica da svolgere, non diviene destinataria di alcuna consegna. Al massimo svolge il ruolo di testimone quasi notarile della dissoluzione del vivente, dell'esaurirsi dell'istante che si volatilizza in una dimensione a-temporale e quindi a-storica. Per lo più la comunità non ha nulla da celebrare o ricordare, se non in casi molto rari legati a ruoli speciali che il defunto ha esercitato nella vita e comunque anche questi processi sono spesso di breve durata e poco incisivi sulla vita dei sopravvissuti.

Se gli influssi dei processi di secolarizzazione sui riti funebri e quindi sul pensare la morte sono stati messi in rilievo da numerosi studi, mi sembra che minor importanza sia stata data all'incidenza di un altro fattore che ritengo almeno altrettanto importante e cioè le conseguenze della logica tecnologica sulla rappresentazione sociale e sul vissuto del corpo. Nel perseverante ripetersi del dibattito del corpo fra natura e cultura poco si è riflettuto sul *vissuto* del corpo, non tenendo conto che la logica tecnologica, per le sue intrinseche esigenze, tende a considerare la soggettività¹⁵ e quindi il vissuto, più come un fattore di disturbo che come una delle specificità dell'individuo umano, come risulta più che evidente dalle attuali prassi mediche. Infatti, attraverso percorsi articolati e lunghi, si è, di fatto, affermata l'idea del corpo-macchina (e la sua medicalizzazione), rispetto al quale la morte, almeno sul versante delle rappresentazioni sociali, rappresenta non già un evento conseguente la condizione di limite o di finitudine dell'essere umano, bensì una sconfitta¹⁶. Di fronte a questa situazione emerge con chiarezza il rifiuto di questa visione riduzionista, che recupera le medicine complementari o tradizionali per un verso e cerca strategia d'immortalità¹⁷ per un altro. Ed è, credo, a partire dal vissuto del corpo che è possibile comprendere più in profondità il senso del rito funebre odierno e la scelta delle sue differenti modulazioni. Ritengo infatti che a partire dal trattamento del corpo e dal significato che viene dato alla celebrazione rituale della morte derivi o meno una importante differenza: là dove ci è un qualche tipo di trasformazione *in senso psicomodinamico* legata alla partecipazione al rito, altrimenti credo che sarebbe più appropriata la parola cerimonia; a questo punto però il discorso psicomodinamico non è più sostenibile.

5. La ritualità cristiana: corpo, individuazione, resurrezione

La ritualità cristiana, nelle sue espressioni cattoliche di rito latino-romano¹⁸, presenta alcuni elementi particolarmente interessanti perché oltre a rispondere ad un sistema di credenze - o più propriamente di fede - coerente lungo i tempi, non solo ha integrato vistosi sedimenti dei simboli di altre culture con le quali si è creativamente ibridata, ma proprio per le sue qualità archetipiche (espresse dai simboli e dall'insieme dei riti), credo che offra un materiale non banale di riflessione e forse di comprensione delle realtà culturali

¹⁵ L. PINKUS, *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*, cit.

¹⁶ A. MILANACCIO, *La morte del corpo*, in: M. SOZZI (a cura di), *La scena degli addii. Morte e riti funebri nella società occidentale contemporanea*, Paravia - B. Mondadori, Milano 2001, p. 3-14.

¹⁷ Z. BAUMAN, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna 1995,

¹⁸ *Rito delle esequie*, Ed. tipica per la lingua italiana a cura della C.E.I., Libreria Ed. Vaticana, rist. 2005.

contemporanee. La tendenza ad una certa osmosi con le culture ha prodotto una ritualità che, in alcuni casi, pur mantenendo le istanze archetipiche e insieme i fondamenti delle fedi originarie, ha anche comportato una evoluzione sia nella riflessione sulle esperienze legate alla fede che nella strutturazione dei riti stessi. Lo sviluppo più evidente e denso di significato è dato dall'attenzione che nei riti funebri precedenti quelli attuali era centrata sul destino eterno del defunto nella prospettiva dei così detti *novissimi*,¹⁹ mentre nella celebrazione attuale il focus dell'attenzione è posto sul processo di identità del defunto che, giunta al suo compimento, si apre alla vita nuova fondandosi sulla misericordia di Dio. A questo si accompagna significativamente una riflessione, quasi in un rapporto tra canto fermo e controcanto, sul percorso che i sopravvissuti stanno ancora compiendo.

Non c'è dubbio che fin dalle sue origini la morte è stata un evento centrale dell'esperienza cristiana, da sempre concepita, anche se forse non coscientemente vissuta, come un percorso iniziatico di individuazione, in cui la morte non solo è stata celebrata con un rito di passaggio in senso proprio²⁰ - caratteristica che mantiene tutt'ora - ma è il passaggio che definisce in qualche senso lo statuto definitivo dell'identità del credente oltre la storia. La caratteristica più rilevante è quella della continuità: i riti funebri sono centrati non tanto sulla separazione dalla comunità quanto dall'accompagnamento della comunità - con cui si è condivisa un'intera vita nella prospettiva della stessa fede - in quel tratto di silenzio attraverso il quale il cristiano, che ha raggiunto una identità compiuta, è pronto per continuare a vivere ma entrando in un nuovo ambito, oltre il tempo e lo spazio, là dove per altro lo attende un'altra comunità, quella appunto dei santi/e, cioè di quanti hanno raggiunto la partecipazione al convito divino²¹.

Il rito cristiano del morire nella sua forma integrale si presenta come una ricapitolazione del processo di individuazione, con un carattere propriamente alchemico e al tempo stesso come viaggio/passaggio da uno stato - quello intramondano - ad un altro - quello celeste. La sua forma di rito liturgico presuppone che esso avvenga non solo in presenza di una comunità, ma che quest'ultima sia attrice e facilitatrice dei processi previsti

¹⁹ G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (a cura di), *Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo, 2002, 1035-1047.

²⁰ Cfr. A. VAN GENNEP (1909), *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri 1981; M. SEGALLEN, *Riti e rituali contemporanei*, cit., p. 28 s.

²¹ Il carattere di processo trasformativo della liturgia funebre dopo il Conc. Vat. II si evince dai colori delle vesti liturgiche, il viola, che sono ibridazione di giallo-oro e blu, dando luogo appunto ad un colore che indica trasformazione, mutamento.

dal succedersi dei diversi riti o, se vogliamo, dalle diverse fasi del rito di accompagnamento del morire. Forse potremmo dire che la funzione psicodinamica della comunità è quella di essere *funzione trascendente* - nel senso proprio con cui l'ha intesa C.G. Jung - nella successione dei passaggi esistenziali e rituali. Infatti, dopo la celebrazione degli ultimi sacramenti, la presenza del sacerdote o del diacono, anche se in Italia ancora normale, non è più necessaria per lo svolgimento del rito, che infatti, prevede a seconda delle circostanze, modalità conclusive del rito senza la celebrazione eucaristica e quindi senza la necessità del sacerdote.

5.1. L'ultimo compito evolutivo: dalla vita oltre la morte

Il modello compiuto del processo rituale del morire inizia con uno spazio particolare, comunemente detto il viatico, quando cioè il morente è pienamente cosciente della sua condizione e quindi è in grado di partecipare attivamente alla preparazione del passaggio da vita a morte, nell'ottica per cui la tradizione cristiana ha a lungo usato la metafora del sonno, dell'addormentarsi nella morte in attesa del risveglio, che avverrà con la risurrezione. Si tratta di una sorta di *thémenos* (oggi purtroppo quasi in disuso), cioè di uno spazio particolarmente sacro e protetto dove avviene il passaggio dalla vita nella storia alla vita nel mistero, alla presenza dei familiari e della comunità, rappresentata dal sacerdote. In questo rito, che maggiormente risente di stratificazioni pre-cristiane²², i presenti prendono atto che è iniziato l'ultimo compito evolutivo del morente e lo confortano, sostenendolo mediante la presenza e la preghiera. In questo spazio si succedono diversi riti che hanno come scopo la purificazione completa del morente: l'ultima confessione sacramentale, l'unzione con l'olio degli infermi, e infine l'ultima comunione eucaristica, fonte e culmine dell'esperienza religiosa cristiana.

Terminati questi riti, avviene un cambiamento profondo che, nel linguaggio comune, viene designato attraverso il cambio del nome dato al corpo: cadavere, salma, defunto. Ma è proprio su questo elemento che si inserisce uno dei significati, e forse anche dei messaggi, irrinunciabili della fede cristiana: il rapporto tra corpo ed identità.

²² E' in questa fase che si notano maggiormente pratiche di derivazione pre-cristiana, per altro conservate almeno fino al medio evo, come l'unzione con l'olio, la stessa tradizione di porre l'ostia consacrata sulla bocca o sul cuore del moribondo come pure altre forme di trattamento del corpo - l'avvolgimento nel lenzuolo - o l'inserimento di oggetti sul corpo del defunto - es. corona del rosario - o anche nella bara. Così pure i ceri accesi intorno alla bara sembra abbiano ascendenza arcaiche. Cfr. M. TARTARI, *Metamorfosi del corpo*, in: M. TARTARI (a cura di) *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Meltemi, Roma 1966, p. 19-46.

Non ostante il linguaggio religioso per necessità usi delle metafore, a queste sono sottese delle verità che costituiscono dinamiche fondamentali per una determinata visione religiosa del mondo e per la crescita spirituale dei credenti. La persona umana a cui si fa riferimento nella liturgia cristiana è sempre un individuo vivente, una realtà “corporea” con una sua identità propria, dotata di un nucleo permanente che in qualche modo è:

- traccia dell’immagine di Dio
- germoglio di crescita e di autenticità
- elemento che perviene al suo compimento pieno nel processo della morire.

In tutto questo non vi è alcuna distinzione tra materiale/immateriale, corporeo/spirituale, non nel senso che più tardi viene importato dalla cultura greca e che ha poi segnato, attraverso le differenti forme di sinergia tra teologia e filosofie, il cammino della chiesa cattolica fino ad oggi, dove in qualche modo permane la distinzione tra corpo e anima, formula questa che rischia di essere intesa ambigualmente come un dualismo di materia e spirito. In realtà mi sembra più probabile l’intuizione che vi è una realtà psicosomatica che compie un suo percorso evolutivo passando da livelli più istintuali a quelli psichici ed infine a quelli più propriamente valoriali (ed in questo senso spirituali), mantenendo però una sua sostanziale unità dove i termini di corporeità o *sarx*²³, indicano quel *sé psicosomatico* che ci è dato vedere, sperimentare, sentire. Il nucleo dell’identità poi passa da questa forma, attraverso appunto la morte, ad una forma non conosciuta, che il linguaggio neo testamentario paolino chiama corpo-celeste, ma senza, ovviamente, poter dire di quale realtà si tratti, se non che si tratta del risultato di un processo di trasformazione, che comunque si svolge in continuità con il sé iniziale, l’identità di base²⁴. Pur nel confuso succedersi di usi e tradizioni, ricordiamo che il corpo ha sempre avuto un enorme valore simbolico nella fede come pure nella liturgia cristiana. Possiamo pensare al corpo come simbolo della presenza reale del Cristo nell’eucaristia, alla chiesa definita come corpo mistico (ma non per questo incorporeo!) del Cristo, alle diverse parti del corpo che vengono assunte nelle loro valenze simboliche al punto tale che a partire dalle tombe dei martiri fino alla simbologia delle ossa, così caratteristica dei sepolcri per lunghi secoli, si vuole indicare la fede nella persistenza della realtà psicosomatica. Per questo si privilegia l’iconografia delle ossa (= armatura del corpo, elemento essenziale e relativamente permanente) e del

²³ C. MOLARI, *Il tempo, la persona e la vita spirituale*, in: “Vita Monastica”, LI, n. 205, gennaio-marzo 1997, p. 5-37.

²⁴ Cfr. la voce *corpo* in: *Nuov. Diz. Biblico*, Ed. Paoline, Milano 1988, cc. 380-321.

cranio o teschio (= sede del pensiero ma anche di ciò che sopravvive dopo la morte), e questo fino al punto che fin da tempi lontanissimi si creano dei frammenti di ossa - le reliquie - che vengono inviate a luoghi o persone particolari perché, attraverso la memoria liturgica (p. es. inserendo le reliquie nella pietra dell'altare), continui la presenza e la funzione spirituale, taumaturgica, di esempio ecc. del defunto²⁵.

A questo punto possiamo riprendere la pista del processo alchemico: la "materia" è stata sottoposta a purificazione mediante i riti sopra ricordati, ha compiuto cioè la fase della *nigredo* (elemento per altro sovente visibile anche dal cambiamento del colore della pelle del morto), ed è pronta per essere preparato per le fasi ulteriori del processo. In altri termini la fase che abbiamo chiamata del *viatico*, opera la trasformazione del vivente prossimo a morire nel senso che, distrutto l'uomo vecchio (secondo l'espressione di san Paolo) quest'ultimo possa ricevere nella sua identità corporea una forma nuova, anche se non visibile immediatamente, che lo mette in grado di affrontare l'ultimo tratto del suo pellegrinaggio fino alla Gerusalemme celeste, al di fuori del tempo e dello spazio. Chiaramente nella tradizione spirituale cristiana la trasformazione è opera dell'azione di Dio o, con altra formula, dello Spirito santo, che tuttavia agisce e si rende presente, secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II, attraverso i gesti e le preghiere della comunità cristiana²⁶.

5. 2. La veglia: lo spazio delle emozioni

La tradizione cristiana presuppone ed auspica che il trapasso avvenga nella dimora del defunto. Qui, constatata la morte, inizia una veglia che, pur essendo manifestazione di onore e di legame col defunto, è rivolta soprattutto ai familiari e agli amici. E' lo spazio in cui avvengono le prime condoglianze, in cui si mostra la vicinanza con i parenti e li si sostiene nella separazione e nella sofferenza che ne consegue. Il rituale propone alcune letture e salmodie, ma prevede esplicitamente che la preghiera segua la religiosità popolare. Di fatto, dove si celebra la veglia, per lo più viene recitata la corona del rosario, pratica di origine medioevale largamente popolare, ancor oggi la più diffusa in queste circostanze.

Qui veramente la comunità è la protagonista del rito: potremmo dire che è una liturgia popolare di compassione, di misericordia, di sostegno. Infatti non vi è alcun ruolo

²⁵ D. DEVOTI, Confini del corpo nel cristianesimo primitivo, in: M. TARTARI, (a cura di) *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, cit., p. 63-85.

²⁶ Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Cost. *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia.

previsto per il sacerdote o il diacono, bensì è la comunità dei credenti che si organizza, ricordando di fatto l'importanza del gruppo per il processo di crescita delle persone e la necessità di relazioni dense di significato per affrontare adeguatamente le vicissitudini esistenziali, non ultima la crescita nella fede. Qui non è solo tempo di preghiera ma di libera espressione di emozioni e di sentimenti: pianto, dolore, speranze e, non secondaria certo, lezione rivolta ai presenti sulla difficile *ars bene moriendi*, meditazione sapienziale di necessità proposta e condivisa dei presenti. A questo contribuisce spesso la ricostruzione della memoria che avviene allorché i presenti, di solito, narrano le loro storie d'amicizia o comunque di legame con la persona defunta e ne mettono in luce i diversi aspetti.

5.3. Il pellegrinaggio e la ulteriore preparazione della “materia”

La metafora del pellegrinaggio è una costante di molte tradizioni religiose, tra queste senza dubbio il cristianesimo. Dopo la veglia, in un tempo opportuno, il defunto compie un primo pellegrinaggio dopo la morte e cioè viene trasportato nella chiesa. Benché nel contesto urbano odierno questo rito sia ridotto sovente al puro trasporto della bara seguita da un corteo di automobili, nel modello rituale si tratta di una vera processione, cioè di un itinerario verso una meta, accompagnato dal corteo dei parenti e dalla comunità. La chiesa rappresenta la prima sosta o più correttamente *stazione*, dove ha luogo una seconda fase del processo alchemico. Innanzi tutto va ricordato come la sosta nella chiesa vuol sottolineare il legame tra la persona e la comunità, che non si interrompe con la morte. Poi qui si svolgono i riti del commiato, che possono essere celebrati solo se è presente il defunto. E' interessante notare come in molte regioni, prima che inizi il rito liturgico ufficiale, vige l'uso di aspergere con l'acqua la bara da parte dei presenti: la comunità dei credenti che ha generato nell'acqua battesimale il defunto alla fede, dopo una morte iniziatica²⁷, lo rigenera ora di nuovo simbolicamente perché sia purificato pienamente per la vita nuova. Non sfugge certo la presenza di simboli altamente archetipici quali appunto l'acqua e le volute di profumo ottenute dalla combustione di sostanze aromatiche. Se il rito è presieduto dal sacerdote o dal diacono la bara viene non solo aspersa con l'acqua ma avvolta dalle volute dell'incenso, simbolo delle dinamiche ascensionali e della “presenza” che si innalza verso il cielo con le preghiere della comunità. I testi usati in questo rito come pure quelli della messa esequiale

²⁷ Tale elemento è costitutivo del rito battesimale, soprattutto se pensato per adulti.

(che in Italia è ancora la forma più frequente di questa stazione) si snodano su tre nuclei fondamentali:

- a) la domanda di purificazione dei peccati residui;
- b) l'apertura alla speranza di essere liberati dalla morte per la fede vissuta in vita;
- c) la richiesta che la partecipazione al rito sia per tutti i presenti "luce nelle tenebre, certezza di fede nel dubbio, fonte inesauribile di consolazione e di speranza"²⁸.

Dal punto di vista psicodinamico mi sembra che emergano alcune indicazioni interessanti. Per quanto riguarda il processo alchemico direi che qui si svolge la fase della *rubedo*: la memoria della fede viva del defunto e la partecipazione piena della comunità contribuiscono a far sì che lo Spirito santo renda la materia, passata attraverso lo stadio della *nigredo* e quindi disponibile ad una ulteriore trasformazione, quella della *rubedo*, cioè della vitalità espressa dal sangue. Questa è infatti, alchemicamente, la condizione per accedere allo stadio dell'illuminazione. Questo tipo di materia incandescente, è segnata dal rosso notturno, femminile-matriarcale, dove cioè l'energia viene concentrata sul sé e quindi rafforza l'immagine della materia che deve divenire incandescente prima di poter essere illuminata. Questo rosso "è il colore del fuoco centrale dell'uomo e della terra, e dell'athanor degli alchimisti, in cui si operano la maturazione, la rigenerazione dell'essere o dell'opera. È segreto, è il mistero vitale nascosto nel fondo delle tenebre e degli oceani primordiali. È il colore dell'anima, della libido, del cuore."²⁹ Si potrebbe dire che, archetipicamente, è la Grande Madre che, nella sua immagine di Chiesa (che comprende ma non si limita alla comunità dei presenti), presiede all'intero rito funebre ed in particolare a questa fase.

Tuttavia questa fase che io interpreto come *rubedo*, proprio per l'ambiguità inerente ai colori e quindi anche al rosso, meriterebbe un approfondimento, che non intendo proporre qui, ma che non va taciuto. Infatti se possiamo ipotizzare che l'efficacia dello Spirito³⁰ e la funzione trascendente della comunità possono operare questa parte dell'opus, bisogna anche dire che la condizione di lutto è fortemente polarizzata e pertanto può dar luogo a vissuti ben diversi, che si riallacciano ad insegnamenti sul possibile fallimento della vicenda storica

²⁸ *Rito delle esequie*, cit., p. 35.

²⁹ Cfr. voce rosso in: J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano 1986.

³⁰ Vale la pena di ricordare che il colore liturgico dello Spirito Santo è il rosso.

del defunto e quindi su un immagine dell'oltre la morte legato a pene, sofferenze e altre immagini fondamentalmente sadiche³¹.

Terminati i riti propri di questa stazione il defunto viene portato processionalmente alla sua ultima dimora terrena, l'inumazione, più tradizionale, oppure un luogo dove vengano conservate le ceneri, se cremato³². La deposizione del cadavere è accompagnata da brevi preghiere o richiami biblici, ma fondamentalmente è un rito che si rivolge ai presenti rendendo plastica la realtà della separazione e della perdita.

In termini alchemici il defunto è ora pronto per quella fase che non appartiene più all'opus della storia, l'illuminazione, ma che, per i credenti, continua nel mistero. Non vanno dimenticate le diverse componenti archetipiche dei riti: la Grande Madre nella funzione di Colei che dà la vita e di Madre Terra che con le acque primordiali accoglie, rigenera e prepara quella realtà imperitura e immutabile (= la pietra filosofale o come la si voglia chiamare) che è la vita oltre la morte. Il cero pasquale nella sua funzione fallica, se rapportato all'immagine della Grande Madre, ripeterebbe la nuova *coniunctio* che poi esiterebbe in un vero e proprio *hyeros gamos*, le nozze sacre tra la storia e l'eterno ripetute nell'individuo, segnalate per altro sensorialmente dall'uso dell'incenso verso il defunto, che nelle tradizioni religiose è comunque anche un segno di onore rivolto a quanto appartiene alla sfera della divinità.

6. Il rito cristiano della morte: crisi e messaggi

Non è certo difficile constatare come questa lettura dei potenziali archetipici ed esperienziali del rito cristiano della morte non sembra avere una grande incisività sul vissuto neppure degli stessi credenti. Le ragioni sono molteplici: alcune sono interne alla realtà ecclesiale come p. es. il prevalere, oramai da secoli, della dottrina della fede sull'esperienza, la impreparazione all'approccio iniziatico (seppure è poi conosciuto!) non solo da parte delle comunità ma anche dei sacerdoti, i problemi di linguaggio e di confronto costruttivo con i processi di secolarizzazione, la resistenza ad accogliere apporti sostanziali da parte delle scienze umane. Altre motivazioni coincidono con le difficoltà che ritroviamo in ambiti molto diversi della nostra società: insignificanza dei simboli per mancanza di traduzioni

³¹ L. PINKUS, La polarità del lutto, in: "Vita Monastica", XLVII, n.1194, luglio-sett. 1993, p. 103-116. Illuminanti al riguardo sono i testi dell'Ordo exequiarum in *Rituale Romanum*, ed. tipica, Città del Vaticano 1957, in vigore fino al Conc. Vat. II.

³² La chiesa cattolica ha superato le resistenze verso la cremazione, tuttavia si oppone con forza alla dispersione delle ceneri.

culturali appropriate, impreparazione all'atteggiamento simbolico e all'ascolto di sé stessi, labilizzazione dei legami di comunità e comunque tendenza alla privatizzazione delle emozioni e dei sentimenti, incapacità di vivere in modo appropriato il tempo, come del resto si constata quotidianamente nel lavoro analitico.

Non ostante i limiti ora evidenziati, proprio per le sue radici archetipiche e per la solidarietà con la storia che ha caratterizzato i riti cristiani del morire, essi contengono alcune indicazioni il cui valore riguarda tutto l'occidente (...e non solo) e si proietta sulla qualità di futuro che prepariamo per l'avventura umana.

Di questi ne indico alcuni:

- a) l'urgenza di un'educazione che recuperi appieno il concetto di identità, non già come un composto dai tratti vaghi cui è annesso un corpo cibernetico, ma una reale integrità psicosomatica;
- b) l'importanza e l'indispensabilità della riflessione sulla morte come limite entro cui si svolge il processo di individuazione o, se vogliamo lo spazio che ci è dato per portare a compimento la nostra identità, che è l'impegno più significativo della nostra vita;
- c) l'attenzione e il rispetto alla vita stessa, oggi fin troppo banalizzate e messe a rischio sia da comportamenti devianti che dall'abuso del rischio (velocità con automobili, moto ecc. p. es.);
- d) la irrinunciabile necessità di recuperare un'attitudine simbolica, l'unica che può sostenere la ricerca di senso, dimensione questa che - unica - consente alla vita di pervenire ad una sua pienezza, mediante scelte consapevoli;
- e) il rifiuto della privatizzazione della morte e del lutto³³, perché tolgono forze di coesione e di interdipendenza alla società e perché privano dell'importante riflessione sul proprio percorso di individuazione del pensare la "propria" morte.

7. Identità e morte: uno spazio di dialogo autentico tra diversa-mente/credenti

Sono convinto che la situazione di crisi che attraversa il mondo della ritualità e, in specifico, la celebrazione rituale della morte e del lutto anche nel cristianesimo, non presenta solo insufficienze e lacune, ma contiene in sé una possibilità di introdurre elementi di novità nella storia. Infatti di fronte alla modalità più comune di affrontare (o di non

³³ Ovviamente non mi riferisco alla spettacolarizzazione o alla strumentalizzazione dei riti funebri attraverso i media, come purtroppo avviene.

affrontare...) la morte , e , lo ripeto, alle conseguenze che questo ha sul rinunciare a formulare obiettivi esistenziali ideali e quindi a vivere consapevolmente la propria individuazione, si pone uno scenario inedito, che non può essere confinato nei recinti per coloro che riducono il problema ai conflitti sull'eutanasia o sul testamento biologico.

Dinanzi al morire e ancor più al sopravvivere si genera una comunanza di sentimenti e un bisogno di riti che, rispettando le differenze delle diverse modalità di fiducia nella vita (=fede) e celebrando quindi i riti in fedeltà alle proprie tradizioni, pure si lascino penetrare dagli interrogativi e dai contenuti delle altre esperienze di fede e di interpretazione del mondo. Si tratta di cercare un modello nuovo, che sappia mettere quanti credono *diversamente*, cioè sulla base di tradizioni o di esperienze diverse, dinanzi all'impegno ineludibile comune a tutti: vivere appieno il proprio processo di individuazione per quanto riguarda la soggettività e preparare il futuro per le generazioni in crescita, per ciò che concerne la società e la cultura. . In questa prospettiva è possibile che ogni persona e ogni comunità accolga echi di altre tradizioni, di altre esperienze, che le rendono più adeguate a vivere e “celebrare” la morte, la separazione, il lutto, ritrovando in queste nuove ritualità, pur, insisto, rimanendo lealmente fedeli alla propria identità religiosa o non-religiosa, una sollecitazione per saper cogliere meglio le ricchezze della vita, e costruiscano un sentire comune. Il rito poi è necessario perché di fronte al morire solo il linguaggio simbolico consente di vivere l'eccesso di senso che l'evento stesso contiene. In questo senso affrontare ritualmente la morte amplifica la consapevolezza di quanto il morire sia esperienza da vivere umanamente, gravida di potenzialità creative per chi la celebra ritualmente, dotata di una sua certa forma di trascendenza - anche solo rispetto all'Io - che rimane, comunque, indicibile e che, pertanto, ogni tradizione può e deve impegnarsi senza rigidità a saper vivere nel contesto inedito del nostro tempo con responsabile apertura al mistero che si manifesta in ogni vita, consapevole della precarietà e relatività del nostro pensare e del nostro sentire³⁴.

³⁴ L. PINKUS , M. R. DOMINICI, *Identità personale e pluralismo religioso nella relazione terapeutica*, in: M. ALETTI, G. ROSSI (a cura di) *Ricerca di sé e trascendenza*, Centro Scientifico Editore, Torino 1999, p. 105-120.