

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

82/1 (2016)

Religioni in movimento

I pentecostalismismi nella dimensione transnazionale

pubblicati dal Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
Sapienza - Università di Roma

MORCELLIANA

Risus paschalis

Appunti per una ricerca in fieri

Nella Germania del Cinquecento, durante l'omelia della messa di Pasqua era abitudine che il predicatore facesse divertire il pubblico con barzellette o storielle. Questa usanza è stata definita come *risus paschalis* dal titolo di una lettera di Giovanni Ecolampadio all'amico Fabrizio Capito stampata nel 1518. Ecolampadio era stato accusato di non essere un bravo predicatore perché

«non atterrisce con la voce e con il tumulto dei gesti le donnette [...], né con finte minacce, né con tuono salmonèo. Inoltre, invece di essere valido, cioè di raccontare barzellette e fare scherzi presi a prestito dalle cucine, egli si astiene ostinatamente da queste cose. Non spinge gli ascoltatori a ridere sguaiaatamente mentre annuncia Cristo, né scherza con parole oscene, né imitando un effeminato – come un istrione – richiama agli occhi le cose che i coniugi sono soliti celare nella loro camera e che conviene fare senza testimoni»¹.

Ecolampadio, mentre risponde all'accusa, riferisce anche i comportamenti di alcuni predicatori: uno imita il verso del cuculo, un altro finge di partorire un vitello con schiamazzi degni di un'oca, un altro fa lo scemo e cammina zoppicando e lodando lo sterco o facendo il verso del gallo. Inoltre, spiega che i predicatori del tempo giustificano questa usanza perché serve a rallegrare l'uditorio e a tenere svegli i fedeli.

Anche il destinatario della lettera, Capito, è favorevole a questa usanza, e pure i vescovi la seguivano. Invece, Erasmo da Rotterdam la disapprova. Egli riferisce che essa era giustificata dall'invito del Salmo pasquale: «questo è il giorno fatto dal Signore: ralleghiamoci ed esultiamo in esso» (*Salmo* 118,24). Ma l'uso è duro a morire e le testimonianze posteriori riportano nuovi esempi, come quello di un ragazzo incaricato dal parroco di accompagnare la predica con dei chicchirichi e dei coccodè. Dopo il Concilio di Trento sembra scomparire dalle prediche l'aspetto osceno, ma i manuali per predicatori suggeriscono sempre l'uso di storielle. Dalla fine del Settecento la gerarchia cattolica in Germania si pronuncia sempre più esplicitamente contro questa usanza.

¹ *De risu paschali, Oecolampadi ad V. Capitonem theologum epistola apologetica*, Basel 1518, f. 1v.

Abbiamo fin qui riassunto il primo capitolo del libro più recente dedicato a questo argomento a cura di Maria Caterina Jacobelli, che risale al 1990 e il cui successo è testimoniato dal numero di edizioni e dalla traduzione in altre lingue². Il libro è un lavoro divulgativo di seconda mano. L'autrice prende le sue informazioni da uno studio di Propp del 1939 sulle fiabe in cui l'eroe ha il compito di far ridere una principessa che non ride mai³. Da qui risale a uno studio del 1934 di Fluck sul *risus paschalis*, che le fornisce tutto il materiale su questa usanza⁴ e, infine, interpreta questa usanza alla luce di uno studio di Alfonso Di Nola del 1974⁵. Poiché il lavoro di Jacobelli è diventato un punto di riferimento negli studi recenti⁶, occorre mettere in guardia il lettore dall'uso acritico di questo materiale. Il nostro punto di partenza è il collegamento tra riso rituale e *risus paschalis* proposto nel 1911 da Salomon Reinach⁷, a cui rimanda Propp.

² M.C. Jacobelli, *Il risus paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Morcelliana, Brescia 1990, è stato subito tradotto in spagnolo (*Risus Paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona 1991) e in tedesco (*Ostergelächter. Sexualität und Lust im Raum des Heiligen*, Pustet, Regensburg 1992), mentre in italiano è uscita una quarta edizione (2004). Il suo successo è anche legato a un'epoca in cui stava fiorendo una ricca letteratura sul comico: nel 1975 è fondata l'*American Humor Studies Association*, dal 1976 la *International Society for Humor Studies* organizza conferenze internazionali e dal 1988 pubblica la rivista *HUMOR*. Nel 1987 viene fondato CORHUM un'associazione francese per lo studio del comico, del ridere e dello humor, che pubblica regolarmente la rivista *Humoresques*. In Italia dal 1995 si pubblicano *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco* e due anni prima era iniziata la pubblicazione di *Ludica: collana di storia del gioco*.

³ V.J. Propp, *Edipo alla luce del folclore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, Einaudi, Torino 1975, pp. 41-81: *Il riso rituale nel folclore. A proposito della fiaba di Nesmejana* (orig. russo 1939).

⁴ H. Fluck, *Der Risus paschalis. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde*, in «Archiv für Religionswissenschaft» 31(1934), pp. 188-212. Anche se Jacobelli dispone in un ordine diverso le fonti, esse coincidono esattamente con il materiale raccolto da Fluck. Propp e Fluck ignorano lo studio fondamentale di K. Bernhard, s.v. "Lachen", in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 5, de Gruyter, Berlin - Leipzig 1932-33, coll. 868-884, che raccoglie una vasta documentazione sul riso, distinta in ben ventiquattro sottogruppi.

⁵ A. Di Nola, *Antropologia religiosa*, Vallecchi, Firenze 1974, pp. 15-90, capitolo "Riso e oscenità". Ai tre testi Jacobelli aggiunge un rito in cui giovani nudi ridono per scongiurare la peste in un villaggio della Moldavia (p. 94); la lunga descrizione è riportata senza virgolettatura, ma è letteralmente ripresa da Di Nola in *Enciclopedia delle religioni*, vol. 4, Vallecchi, Firenze 1972, col. 1427.

⁶ Per limitarci alle enciclopedie segnaliamo H. Schroeter, s.v. "II. Osterpredigt", in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 25, de Gruyter, Berlin - New York, 1995, coll. 530-533; A. Schnyder, s.v. "Risus paschalis", in *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 11, W. de Gruyter, Berlin - New York 2004, coll. 705-707.

⁷ S. Reinach, *Le rire rituel*, in «Revue de l'université de Bruxelles» 16 (1910-1911), pp. 585-602, riprodotto con un'aggiunta in Id., *Cultes, mythes et religions*, vol. 4, Leroux, Paris 1912, pp. 109-127.

1. *Il riso rituale*

Quando Reinach inventa il concetto di “riso rituale” egli si basa sulla festa di *Daedala* di Platea riferita da Plutarco, ma trasmessaci solo da Eusebio, dove troviamo una dea che ride di fronte a uno scherzo preparato per lei⁸. Cita poi due testi che parlano della creazione del mondo o degli dèi in seguito al riso di una divinità (un papiro del III sec. d.C. e Proclo) e una cerimonia secondo cui il ritorno alla normalità dell’iniziato, uscito spaventato a morte dalla grotta in cui è avvenuta l’iniziazione, è segnato dalla capacità di ridere⁹. Aggiunge il riferimento al mito di Baubo e a quello giapponese di Ama-terasu (dal *Kojiki*) e alcune osservazioni generali desunte da altri testi che parlano del ridere, come il nome “Isacco” o come le feste Lupercalia a Roma, dove i giovani ridevano, ma non è chiaro per quale motivo. La conclusione è che «le rire rituel signifie le retour à la vie et le commencement d’une vie nouvelle»¹⁰. Ma il carattere serio del cristianesimo ha bandito dal culto «les manifestations d’une hilarité même légitime», tranne nella chiesa ortodossa che ha conservato «la bruyante manifestation du dimanche de Pâques, qui déchaîne comme une allégresse dionysiaque dans les villes grecques, au cri mille fois répété: Χριστὸς ἀνέστη»¹¹.

L’anno successivo, su suggerimento di un lettore tedesco, che ha trovato una somiglianza con l’uso dell’*Osterlachen*, Reinach riporta una vecchia descrizione del *risus paschalis*¹². Aggiunge che anche in Spagna c’era questa usanza e che in Stiria è ancora attestata nel 1911¹³. Queste informazioni sono però di seconda mano e non depongono a favore della serietà del metodo; per esempio, Reinach non si accorge di citare come

⁸ Eus., *Praep. ev.*, III 1,6 (PG 21,160C). Reinach pensa di rinforzare la propria tesi rimandando a Pausania (IX 3,1) che «dit en substance la même chose, mais ajoute quelques détails intéressants» (*Le rire rituel*, cit., p. 587). In realtà si tratta di una smentita della tesi di Reinach perché, anche se Pausania aggiunge dettagli interessanti, in realtà non dice mai che la dea abbia sorriso. Di tutti testi citati l’unico in cui è prescritto il ridere durante un rito è quello della festa dei Lupercalia (Plut., *Rom.*, 21,5).

⁹ Paus. IX 39,13. In alternativa alla spiegazione di Reinach è più probabile che si tratti di un riferimento alla teoria di Aristotele secondo cui l’uomo è l’unico animale capace di ridere, per cui l’atto di ridere significa essere un uomo vivo: *Part. an.*, III 10, 637a8.

¹⁰ S. Reinach, *Le rire rituel*, cit., p. 596.

¹¹ *Ibi*, p. 602.

¹² S. Reinach, *Cultes*, cit., p. 128, ricopia R. Hospinian, *Festa christianorum*, Zurigo 1593, f. 64r; ma la sola fonte di Hospinian è Carlstadtio. Il suggerimento veniva da Maas sulla «Gazette de Francfort» («Frankfurter Zeitung») del 1° giugno 1911. Il precedente collegamento col mito giapponese era stato un suggerimento di Marcel Hébert.

¹³ Sempre dalla «Gazette de Francfort» prende la notizia sulla Stiria, ma a sua volta la «Gazette» la prendeva dal mensile «Heimgarten», 35 (1911), pp. 701-702. A esser precisi, non si tratta di un *Osterlachen*, perché non si svolge durante la predica in chiesa, ma durante il catechismo in una cappella di campagna.

prova documentaria del *risus paschalis* in Spagna un romanzo satirico di un gesuita contro i predicatori del suo tempo¹⁴.

L'accostamento tra il mito di Baubo e quello di Ama-terasu avrà una sua storia autonoma. Qualche anno dopo Isidore Lévy collega questi due testi a un racconto egizio (Hathor e Ra-Harakhti)¹⁵. I tre testi letterari, appartenenti a epoche e culture diverse (quello egiziano del 1160 a.C., quello greco del VII-VI sec. a.C. e quello giapponese del 712 d.C.)¹⁶, presentano una scena in cui si possono identificare alcuni elementi in comune. C'è una situazione critica, un personaggio compie un atto osceno e provoca il riso di una divinità, cui segue la fine del momento critico. Su questo confronto Di Nola ricostruisce «un unico mitologema sotto il profilo fenomenologico», che corrisponde alla successione *crisi-osceno-riso*¹⁷.

Nel mito greco, legato ai misteri eleusini, la dea Demetra va alla ricerca della figlia Persefone, che è stata portata via da Ade, e arriva a Eleusi, ma siede triste senza bere; allora una donna provoca il suo riso e, quindi, la dea accetta di dissetarsi. Le fonti non sono coerenti. Secondo l'*Inno omerico a Demetra* (VII-VI sec. a.C.) la donna si chiama Iambe e provoca il riso con motti e lazzi, che la tradizione successiva interpreterà come espressioni oscene. Invece, secondo Clemente Alessandrino e Arnobio la donna si chiama Baubo, non parla, ma solleva i vestiti e mostra il pube (gesto noto come *anasyrma*). Non è chiaro cosa appaia nel pube, perché si parla anche di un fanciullino (Iacchos)¹⁸.

¹⁴ Egli cita come fonte G. Desdevises, *L'Espagne de l'ancien régime: la société*, Paris 1897, p. 84, ma costui rimanda alla p. 135 di Bernard «Gaudeau. *Fray Gerundio et son auteur le P. José Francisco de Isla*. Paris. 1891». Però questo libro non esiste, si tratta invece di *Les prêchurs burlesques en Espagne au XVIIIe siècle: étude sur le P. Isla*, Retaux-Bray, Paris 1891, p. 393 (= tesi discussa alla facoltà di lettere di Tolouse: *Étude sur Fray Gerundio et sur son auteur Le P. José Francisco de Isla*, 1703-1781, Lagui Emile Colin, Paris 1890). Gaudeau rimanda a «Fray Ger., lib VI, cap. iii, n° 21.» (ed. Lidforss 1885). In tal caso l'informazione è di terza mano. Il romanzo ha avuto varie edizioni e interpolazioni, per cui il passo citato a volte non si trova oppure si trova sotto una numerazione di capitoli diversa. Le istruzioni al predicatore della settimana santa di «raccontare in questa predica tutte quante le facezie, le barzellette, le favolette, le volgarità e le buffonate che può raccogliere per divertire la grande folla che accorre da lui», si possono leggere in J. Francisco de Isla de la Torre y Rojo, *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes. Escrita por el lic.do Don francisco Lobón de Salazar*, t. 2, Campazas 1770, p. 291 (libro 5, cap. 12). Jacobelli riporta tra virgolette le parole di Reinach, conferendo loro lo status di fonte di prima mano.

¹⁵ I. Lévy, *Autour d'un roman mythologique égyptien*, in *Mélanges Franz Cumont* ("Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves", 4), Imprimerie De Meester, Bruxelles - Wetteren 1936, vol. 2, pp. 817-845.

¹⁶ Come scrive J.Z. Smith, *Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*, in «History of Religions» 11 (1971), pp. 67-90, è un privilegio dei comparativisti ignorare la cronologia e la geografia (p. 88).

¹⁷ A. Di Nola, *Antropologia religiosa*, cit., p. 15.

¹⁸ Hom. *Hymn. II*, vv. 202-204; Clem. Al., *Protr.*, II 20,1 - 21,1 (PG 8,84); Arn., *Adv. nat.*, v 25 (PL 5,1133-1135). M. Marcovich, *Demeter, Baubo, Iacchus, and a Redactor*, in «Vigiliae Christianae» 40 (1986), pp. 294-301, ritiene che il testo di Clemente ci sia giunto corrotto e quello di Arnobio sia privo di valore in quanto rielaborazione di quello di Clemente. Il caso di

Nel testo egizio si racconta che Ra-Harakhti si è allontanato triste dall'Enneade divina, ma quando la dea Hathor viene da lui e gli mostra la vulva il dio ride e ritorna nuovamente a sedersi tra gli dèi. Nel *Kojiki*, una delle prime opere della letteratura giapponese, si racconta che quando la dea Ama-terasu si ritira arrabbiata nella sua dimora tutto il paese viene ricoperto di tenebre. Ma Ame-no-Uzeme riesce a far ridere miriadi di dèi e, quando Ama-terasu esce a vedere perché tutti ridano, resta trattenuta con la forza fuori dalla sua dimora e così torna la luce sulla terra.

Questa triade di miti collegata al tema del riso rituale sembra costituire un punto acquisito della ricerca¹⁹. Si sono raccolte testimonianze sul comico e poi sono state classificate come riso rituale; si è discusso sui significati di questo rituale²⁰, ma non si sono notate alcune incoerenze: nel mito greco è un essere umano che fa ridere una divinità, mentre in quelli egiziano e giapponese sono presenti solo divinità, ed è differente il caso in cui una femmina mostra il pube a un'altra femmina oppure a un maschio²¹.

2. Il gesto di Baubo

Non è nostra intenzione affrontare il tema del riso rituale²², ma solo chiederci se c'è un collegamento col *risus paschalis*. Infatti, Jacobelli lo interpreta alla luce del mitologema *crisi-osceno-riso* proposto da Di Nola, seguendo sommariamente questo ragionamento: 1) il ridere nell'antichità

Baubo ricorda molte fiabe dove la prova dell'eroe è quella di far ridere un personaggio che non ride più, di solito una principessa. Su questo tema ora si può vedere S. Wienker-Piepho, s.v. "Lachen", in *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 8, de Gruyter, Berlin - New York 1996, coll. 695-700.

¹⁹ B. Clausi, *Il contrastato riso. Giudizi (e pregiudizi) storiografici sul cristianesimo antico*, in C. Mazzucco (ed.), *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi*, Dell'Orso, Alessandria 2007, pp. 3-46, scrive che Reinach costituisce «punto di partenza (e talora anche di arrivo) di gran parte della nostra bibliografia su questo specifico aspetto» (p. 24, nota 78). Si veda ad esempio M. Bonafin, *Osceno, risibile, sacro: lambe/Baubo, Hathor, Ame-no-Uzume e le altre*, in «L'immagine riflessa» 14 (2005), pp. 35-56, e Y. Volokhine, *Rire, fécondité et dévoilement rituel du sexe féminin. D'Hathor à Baubô, un parcours revisité*, in A. Gasse et al., *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* ("Cahiers de l'ENiM", 5), CENiM, Montpellier 2012, vol. 4, pp. 755-772.

²⁰ M. Olender, *Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques*, in «Revue de l'histoire des religions» 202 (1985), pp. 3-55, fa notare che si attribuisce arbitrariamente un carattere eziologico a un racconto (*ibi*, pp. 26-28).

²¹ G. Devereux, *Baubo la vulve mythique*, Payot & Rivages, Paris 2011 (ed. or. 1983), p. 101.

²² J.-P. Cèbe, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal* ("Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome", 206), de Boccard, Paris 1966, pp. 21-35, parte dalla tesi di Reinach, ma ritiene che già dal V sec. a.C. il riso rituale abbia perso il contatto con la sua origine magica e si sia laicizzato. S. Halliwell, *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, University Press, Cambridge 2008, dedica un capitolo al riso rituale (pp. 155-214), ma si limita alla cultura greca e ignora lo studio di Reinach.

è una metafora del piacere sessuale (*Gen.* 26,8-9); 2) ci sono testimonianze in varie culture del ridere divino davanti a un evento osceno e questo riso conduce al superamento di una crisi cosmica; 3) dunque, anche il *risus paschalis* ha un significato salvifico. Conclusione: il piacere sessuale è l'espressione più adatta per la gioia della risurrezione.

Ma il gesto di Baubo ha un significato osceno²³? Il collegamento tra Baubo e oscenità ha travalicato i confini di una discussione filologica su un testo oscuro e ha assunto una fama forse immeritata. Col nome "Baubo" sono stati classificati due tipi di statuette con figure oscene: una donna a gambe divaricate seduta sopra un maiale e una raffigurazione di donna senza testa, ma solo con due gambe e il ventre fatto a forma di faccia. Benché l'identificazione sia tutt'altro che dimostrata, queste statuette vengono riportate come documentazione del gesto di Baubo²⁴.

Reinach non descrive il gesto di Baubo, ma parla di un «geste impudente»²⁵, lasciando alla nostra fantasia la ricostruzione della scena. Questa formulazione reticente insinua un significato osceno del gesto e, di conseguenza, sessuale²⁶. Questa reticenza evita di dover giustificare un'equivalenza tra sessualità e fecondità. Questa equivalenza viene poi proiettata sul piano del folklore, per costruire un *Idealtypus* che possa essere la chiave ermeneutica di tutto. Un'operazione del genere è tipica della società ottocentesca, dove gli studiosi avevano sovrapposto alla dialettica città-campagna la dialettica civilizzato-incivile: città e civiltà sono sinonimi (*civis*, *civitas*) e, di conseguenza, il contadino era visto come un residuo dell'uomo neolitico e i suoi riti erano considerati una testimonianza di culti precristiani²⁷. Tutti i riti erano ricondotti a un'ori-

²³ G. Devereux, *Baubo*, cit., p. 48, identifica un significato legato al contesto narrativo del mito greco, per cui si tratterebbe di un messaggio tacito, di un'allusione al parto: Baubo suggerisce a Demetra, privata della figlia Persefone, che comunque potrà avere un'altra figlia.

²⁴ L'identificazione della prima statuetta di donna dipenderebbe esclusivamente dal coro delle streghe nella scena della Notte di Valpurga nel *Faust* di Goethe: «La vecchia Baubo viene sola, ella cavalca una troia»: O. Kern, s.v. "Baubo", in *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. 3, J.B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart 1899, coll. 150-151. L'identificazione della seconda statuetta fu proposta dall'editore dei frammenti di Empedocle, che si trovava davanti una parola oscura e che ha collegato a un testo di Esichio: M. Olender, *Aspects*, cit., p. 6.

²⁵ S. Reinach, *Le rire rituel*, cit., p. 591. Bisogna tener presente che questo mito è ricostruito soprattutto da testimonianze cristiane, la cui intenzione era quella di squalificare la religione greca sottolineandone gli aspetti osceni.

²⁶ Quello che per noi è osceno lo era anche nel passato? Vedi la presenza del *phallus* nella commedia greca: L.M. Stone, *Costume in Aristophanic Comedy*, Ayer, Salem NH, 1984, pp. 72-126. Si pensi alle immagini che oggi riteniamo indecenti eppure erano rappresentate nelle chiese, come le *sheela-na-gig* irlandesi. Vedi G.-J. Witkowski, *L'art profane à l'Église. Ses licences symboliques, satiriques et fantaisistes*, Jean Schemit, Paris 1908.

²⁷ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, in «Synthese» 17 (1967), pp. 233-253: «Welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu Begreifen, als das englische seiner Zeit» (p. 237). «Ma gli uomini dell'Occidente medievale [...] erano arcaici? Non lo siamo forse anche noi, nel nostro mondo di sette, oroscopi, di dischi volanti e di terne al lotto?»

gine agraria e l'elemento dominante era la fertilità. Il grano seminato in autunno, che cresce in primavera e che viene mietuto in estate diventa un paradigma di morte e risurrezione. Quindi i riti sessuali erano riti di fecondità e viceversa²⁸.

A questo punto si può fare un passo avanti e formulare una prima ipotesi alternativa: perché non interpretare i riti agrari di fecondità tenendo conto che gli apparati riproduttivi sono anche apparati escretori? Forse l'uomo che vive in città ha dimenticato l'elemento più importante per la fertilità dei campi: il concime. Il rapporto tra città e campagna è stato per secoli uno scambio di letame in cambio di derrate alimentari²⁹: nell'Ottocento il giro d'affari legato al riciclaggio degli escrementi umani era così grande che a Parigi gli svuotacessi riuscirono a impedire per molto tempo di venir soppiantati dalle fognature³⁰. La storia degli odori ha mostrato come le città fossero uno degli spazi più maleodoranti e sporchi dell'epoca moderna. La storia dell'igiene è forse il capitolo più importante di una sociologia della società occidentale³¹, che è segnata dalla dialettica esclusione/inclusione, la quale si può declinare sotto varie etichette (puro/impuro, sacro/profano). Tenendo conto di questa prima osservazione, il gesto di Baubo cessa di avere un'implicazione sessuale e rimanda al significato ingiurioso di questa esibizione: forse una minaccia di coprire di escrementi il destinatario del gesto.

Una seconda ipotesi sul significato dell'esibizione dell'organo sessuale può tener conto del suo valore apotropaico e di ingiuria³². A questo

(J. Le Goff, *I riti, il tempo, il riso: cinque saggi di storia medievale*, Roma, Laterza 2001 [ed. or. 1973], p. 10).

²⁸ L'equazione tra sesso e fecondità agraria o rinascita mistica, assieme alla riduzione delle religioni antiche a un'origine agraria, è un residuo (ancora operante su scala divulgativa) delle teorie comparativistiche in voga nell'antropologia ottocentesca. L. Wittgenstein, *Bemerkungen*, cit., p. 236: «Dies ist natürlich auch keine Erklärung, sondern setzt nur ein Symbol für ein anderes. Oder: eine Zeremonie für eine andere».

²⁹ «La fonte principale della concimazione restava comunque il bestiame, non l'uomo delle campagne o delle città, come avviene in estremo Oriente: in Occidente i rifiuti urbani sono utilizzati soltanto attorno a certe città, ad esempio nelle Fiandre o nei pressi di Valenza, in Spagna, o anche nei dintorni di Parigi»: F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino 1993 (ed. or. 1979), p. 92.

³⁰ A. Corbin, *Storia sociale degli odori*, Bruno Mondadori, Milano 2005 (ed. or. 1982), pp. 165-171. Il problema principale delle città alla fine dell'Ottocento fu lo smaltimento degli escrementi dei cavalli usati per i trasporti: L.H. Larsen, *Nineteenth-Century Street Sanitation: A Study of Filth and Frustration*, in «Wisconsin Magazine of History» 52 (1969), pp. 239-247. Questo fu il principale problema trattato nella prima *International Urban Planning Conference* tenuta a New York nel 1898: E. Morris, *From Horse Power to Horsepower*, in «Access» 30 (2007), pp. 2-9.

³¹ N. Belmont, s.v. «Escrementi», in *Enciclopedia*, vol. 5, Einaudi, Torino 1978, pp. 765-776.

³² G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, Bocca, Torino 1932, p. 74. Gli statuti di Prato del 1505 stabiliscono che chiunque «ficas fecerit vel monstraverit nates versus coelum, vel versum figuram Dei» debba pagare una multa altrimenti viene frustato: N. Tommaseo nel giornale napoletano «Il Progresso delle Scienze, delle Lettere e delle Arti» VIII, 3 (1834), p. 302; non si

proposito possiamo aprire una parentesi che ci consente di identificare un significato dell'esibizione delle parti intime al di fuori di un contesto sessuale od osceno. Il gesto di Baubo ricorda un bassorilievo del sec. XII che un tempo si trovava sulla Porta Tosa a Milano (ora al museo d'arte antica del Castello Sforzesco) e che rappresenta una donna con le vesti sollevate e che si tosa il pelo del pube³³. Era abitudine sulle porte delle città medievali dipingere figure infamanti, che spesso si riferivano a personaggi messi al bando³⁴. La tradizione identifica la donna di Porta Tosa con la regina Beatrice di Borgogna, moglie del Barbarossa.

La leggenda riguardante questa regina è testimoniata dal Cinquecento. Beatrice desidera visitare Milano perché ha sentito dire che è una città bellissima e vi giunge con un piccolo seguito. I cittadini commettono però un delitto infamante: mettono la regina su un asinello macilento seduta a rovescio e con la coda dell'asino in mano, come fosse una briglia. Per tutto il giorno la trascinano per i crocicchi, coperta d'infamia e risa, mentre una frotta di bambini scaglia lordure contro di lei. Ma il Barbarossa per punizione assale Milano e costringe quelli che volevano salvarsi la vita a tirar via con la bocca i fichi infilati nell'ano di una vecchia e feroce mula: chi rifiuta viene condannato a morte. Per succhiare i fichi, i milanesi si avvicinano alle parti vergognose dell'animale, ma vengono uccisi dai calci della mula, per cui alcuni invece di questo supplizio preferiscono farsi tagliare la testa. Da qui sarebbe derivato l'uso di oltraggiare un milanese lanciando fichi al posto degli insulti³⁵.

Il significato della leggenda è chiaro: Beatrice aveva sposato a undici anni il Barbarossa, che aveva 44 anni e aveva divorziato tre anni prima dalla moglie precedente. C'erano tutte le condizioni per uno *charivari*³⁶. Si tratta di un rituale che viene praticato in occasione di un matrimonio mal combinato dal punto di vista di una comunità, come quello tra un uomo anziano e una ragazza giovane oppure quando una vedova o un ve-

tratta degli statuti del 1297, come erroneamente scrive M. Lombardi-Lotti in «Lingua nostra» 14 (1953), p. 65.

³³ Una fotografia si può vedere in J. Gardner, *An Introduction to the Iconography of the Medieval Italian City Gate*, in E. Kitzinger - I. Lavin - W. Tronzo (eds.), *Dumbarton Oaks papers: Studies on art and Archeology in Honor of Ernst Kitzinger on his Seventy-Fifth Birthday*, Dumbarton Oaks Publications, Washington D.C. 1987, pp. 199-213.

³⁴ Si veda per esempio S.Y. Edgerton jr., *Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca - London 1985.

³⁵ Abbiamo riassunto G. Paradin, *De antiquo statu Burgundiae*, J. Hervagius, Basileae 1550 (?), p. 56. La storia era molto diffusa, perché la troviamo già qualche anno prima in S. Münster, *Cosmographia. Beschreibung aller lender*, Petri, Basel 1544, p. 107, dove si trova anche l'illustrazione della pena subita dai milanesi. Su questa illustrazione sarebbe stata fatta una medaglia commemorativa: *Memorie d'alcuni uomini illustri della città di Lodi*, parte I, Palavicini e Vercellin, Lodi 1776, p. 25.

³⁶ J. Le Goff - J.-C. Schmitt (eds.), *Le charivari: actes de la table ronde organisée à Paris, 25-27 avril 1977, par l'École des hautes études en sciences sociales et le Centre national de la recherche scientifique*, Mouton, Paris 1981.

dovo si risposano troppo presto. I colpevoli devono accettare questa sanzione sociale, magari offrendo da bere, ma più spesso facendo “correre l’asino” (*asoade* “asinata” nel Midi francese, *ânerie* nel lionese): l’uomo monta un asino, ma voltato in senso contrario e tenendo in mano la coda dell’asino, quindi mostrando l’ano dell’animale. A volte veniva portato in giro sull’asino l’uomo che era stato picchiato dalla moglie. Si tratta di una forma di giustizia popolare per chi viola le norme tacite collegate al matrimonio, perciò serve anche per punire gli adulteri³⁷. Probabilmente dallo *charivari*, passato anche in Nord America e giunto fino ai nostri giorni sotto varie forme, proviene l’espressione “prendere in giro” con le sue varianti per indicare la derisione.

Questa lunga parentesi, che collega il denudamento a un gesto di derisione, magari ci ha allontanati dal mito greco, ma ci ha mostrato la possibilità di una diversa interpretazione e ci condotti nel contesto storico in cui si colloca il *risus paschalis*³⁸.

3. *Il risus paschalis nel suo contesto storico*

Jacobelli aveva collocato la componente oscena all’origine dell’usanza, perché così poteva spiegare il suo perdurare e la sua diffusione in molti paesi. Ma abbiamo visto come il materiale su cui questa costruzione si basa sia molto fragile. L’obiezione più evidente è la scarsa presenza dell’aspetto osceno dalla serie di facezie che la tradizione omiletica ci ha trasmesso. A ciò va aggiunto anche un errore metodologico: si è isolato il *risus paschalis* dal suo contesto storico e lo si è collocato in altri contesti per attribuirgli una valenza simbolica.

Il primo contesto in cui ricollocare l’*Osterlachen* è quello della storia dell’omiletica. Dopo l’articolo di Fluck del 1934, gli studiosi della storia

³⁷ Vi sono attestazioni della diffusione di questo rituale in Italia, dove con nomi diversi è giunto fino ai nostri giorni: A. D’Ancona, *Delle Mattinate. Memoria dell’Ab. Dott. Giuseppe Gennari*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari» 4 (1885), pp. 373-382. Dopo la tavola rotonda curata da Le Goff e Schmitt il tema è diventato di moda: F. Castelli (ed.), *Charivari: mascherate di vivi e di morti. Atti del 5. Convegno internazionale, Rocca Grimalda, 7-8 ottobre 2000*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2004. Come pena è citato in M. de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid 1605, parte prima, cap. 22. In Germania è noto come *Eselritt* e da esso viene il cosiddetto *Schandesel*. È diventato anche una forma di tortura nota come *Spanish donkey*.

³⁸ Altre ipotesi sono state proposte; per esempio, H. Usener, *Klagen und Lachen*, in «Rheinisches Museum für Philologie» NF 59 (1904), pp. 625-626, spiega l’episodio di Baubo collegandolo alla tradizione della Gallura in Sardegna, dove in occasione del funerale era presente la *buffona* che con i suoi scherzi doveva far ridere. La traduzione italiana di Propp, *Edipo*, p. 59, riporta per errore Galdur invece di Gallura. Il testo di Usener è riprodotto, senza indicazione della fonte, a p. 4 in E. Fehrle, *Das Lachen im Glauben der Völker*, in «Zeitschrift [des Vereins] für Volkskunde» NF 2 (1930) [= 40 (1931)], pp. 1-5. Fehrle inserisce il lavoro di Reinach all’interno di un’ampia panoramica che mostra come il riso sia diventato un «santo dovere» all’interno delle religioni, che crescono e ricevono vita da un popolo.

della predicazione in Germania hanno raccolto storielle o facezie pasquali (*Ostermärchen*), ovvero esempi e narrazioni usati nella predicazione. Tra queste ricerche va segnalata la dissertazione di Wendland del 1980, che presenta tutti gli studi precedenti e passa in rassegna tutte le fonti³⁹. Egli sostiene che Fluck avrebbe usato i testi in modo parzialmente acritico, così da estendere la sfera d'influenza di questa usanza al di là dell'area linguistica della Germania meridionale.

Wendland rileva due tendenze di fondo nelle interpretazioni tradizionali. Da una parte, la polemica protestante sottolinea in negativo l'aspetto volgare e pagano del *risus paschalis*, che risponde ai bisogni del popolo, e questo aspetto è stato poi condiviso dalla critica cattolica nel Settecento razionalista. Dall'altra parte, la tradizione romantica considera un valore positivo il sentimento popolare e, di conseguenza, riconosce sì le origini pagane di questa usanza, ma in senso positivo, perché il *risus paschalis* ha conservato sotto nuova veste le antiche tradizioni (la festa della primavera⁴⁰, il culto dei morti⁴¹, riso rituale ecc.).

Wendland si allontana dalle interpretazioni tendenzialmente etnografiche e propone, invece, una lettura retorica, all'interno delle *Ostermärchen* od *Ostermärlein*. Egli risale alla tradizione dei bestiari medievali e delle favole esopiche, dove l'allegoria prepara la strada all'uso didascalico del racconto. Il *risus paschalis* è solo un episodio che casualmente è diventato un *topos* con Ecolampadio e poi è stato ripetuto dai polemisti protestanti. Lo mostra il fatto che ricorrono sempre gli stessi esempi. Dunque, da una parte c'è la polemica protestante, che si serve di questa usanza come simbolo della decadenza della predicazione medievale, e dall'altra c'è, invece, la tradizione di usare nella predicazione una serie di facezie. Questa dialettica prosegue anche nell'epoca barocca e si sposa al

³⁹ V. Wendland, *Ostermärchen und Ostergelächter. Brauchtümliche Kanzelrhetorik und ihre Kulturkritische Würdigung seit dem ausgehenden Mittelalter* ("Europäische Hochschulschriften. Reihe I. Deutsche Literatur und Germanistik", 306), Peter D. Lang, Frankfurt am Main - Bern - Cirencester 1980; una sintesi si trova in I. Tomkowiak, s.v. "Ostermärlein", in *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 10, de Gruyter, Berlin - New York, 2002, coll. 418-424. W. Röcke, *Ostergelächter: Körpersprache und rituelle Komik in Inszenierungen des „risus paschalis“*, in K. Ridder - O. Langer (eds.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld* (18. bis 20. März 1990), Weidler, Berlin 2002, pp. 335-350, fa però notare che ci sono ancora punti oscuri nella descrizione di questo fenomeno (p. 335).

⁴⁰ Il collegamento alla festa dell'antica dea pagana della primavera, Ostara, proposto da J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Göttingen 1844, p. 740, è ripreso anche in una serie di articoli di Dilthey sul «Preußische Zeitung» del 1859; W. Dilthey, *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874* (Gesammelte Schriften 16), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, pp. 161-190.

⁴¹ S. Wolff, *Todesverlachen: das Lachen in der religiösen und profanen Kultur und Literatur im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2009, pp. 217-232, accetta la tesi di Jacobelli e ritiene che il *risus paschalis* possa costituire una categoria interpretativa del ridere in occasione della morte.

genere oratorio dei concetti predicabili, perché il predicatore vuole avere a disposizione un repertorio di esempi. Se si tiene conto anche della tradizione scherzosa medievale, fatta di parodie, episcopelli, festa dell'asino ecc., allora risulta evidente che il luogo di nascita di questa tradizione di facezie è la scuola e il monastero, dunque nelle città (Wendland identifica in Praga un centro di diffusione). Si tratta di letteratura religiosa, prodotta quindi con un intento pedagogico, e da qui passata al pulpito. Per l'oratoria barocca lo scopo è serio: non si tratta di far ridere, ma di far riflettere l'uditorio a partire da una storiella divertente.

La dialettica tra polemisti protestanti e predicatori cattolici riflette, secondo Wendland, una diversa concezione dell'evento pasquale: da una parte, al centro c'è il sacrificio di Cristo, dall'altra, al centro c'è la risurrezione e la redenzione del credente. Per gli uni, la festa più importante è il venerdì santo, per gli altri è la domenica di Pasqua⁴². A questo punto è evidente che non c'è nessun rapporto tra il *risus paschalis* e il piacere sessuale.

La ricostruzione di Wendland, che colloca il *risus paschalis* nella tradizione omiletica della Germania meridionale, ci suggerisce una prima osservazione: l'interpretazione dipende dallo sfondo, dal contesto in cui si colloca il fenomeno che stiamo studiando. L'estrapolazione di un elemento dal suo sfondo storico tardo medievale per costituirlo oggetto di studio e poi collocarlo su uno sfondo mitico suppone una estraneità del *risus paschalis* rispetto al contesto sacro in cui si presenta.

Tutti quelli che si sono occupati di questa usanza si sono posti implicitamente dal punto di vista di Ecolampadio, perché hanno cercato la spiegazione di una risata che vedevano "fuori luogo". Si potrebbero, però, capovolgere i termini del problema: non è il *risus paschalis* che va spiegato, ma perché Ecolampadio si sente imbarazzato da esso. Una risposta può venire dalla ricostruzione del processo di civilizzazione fatta dal sociologo Norbert Elias. Egli parte dai trattati sulle buone maniere o sui costumi cortesi che mostrano il nascere dell'etichetta e della società di corte nel Cinquecento e nel Seicento, dove sopravvive chi riesce a sintonizzarsi con la competizione in atto, cioè a sviluppare un forte autocontrollo⁴³. Dunque, è Ecolampadio a inventare il *risus paschalis*, perché disprezza l'incolto popolo, si sente disturbato da questo comportamento. Egli annuncia la nascita di una forma di regolamentazione sociale, che verrà chiamata civiltà.

⁴² Nella produzione musicale si potrebbe opporre una teologia sacrificale della redenzione tipica della religiosità tedesca attestata dalle *Passioni* (es. Bach) a una teologia dell'incarnazione tipica della religiosità francese attestata dai *Noël*.

⁴³ Una sintesi di questo processo di disciplinamento sociale si può leggere in C. Balzaretto, *Il Papa, Nietzsche e la cioccolata. Saggio di morale gastronomica*, Dehoniane, Bologna 2009, pp. 144-155.

Dobbiamo, al contrario, guardare indietro, al lato carnevalesco della società medievale che ormai è ben noto, dopo la serie di innumerevoli studi suscitati da Bachtin. Egli stesso ci suggerisce la nuova prospettiva in cui collocare il *risus paschalis*; infatti lo cita espressamente e lo colloca nella tradizione delle feste medievali dove «il riso ha sempre avuto un certo ruolo»⁴⁴. Comunque, l'aspetto carnevalesco della società medievale era conosciuto da tempo⁴⁵. Così scriveva Huizinga nel 1919:

«Le feste più sacre, la stessa notte di Natale, si passano fra ogni genere di dissolutezze, giocando alle carte, bestemmiando, profferendo parole oscene; il popolo, se lo si redarguisce, si scagiona col dire che i gran signori, i chierici e i prelati lo fanno senza essere puniti. La vigilia delle feste si balla nelle chiese stesse al canto di canzoni lubriche; i preti danno l'esempio passando quelle notti di vigilia fra i dadi e le bestemmie... Il consiglio di Strasburgo faceva distribuire ogni anno 1100 litri di vino a coloro che trascorrevano nella cattedrale in "veglia e preghiera" la notte di S. Adolfo. Un Consigliere di città si lagna con Dionigi il Certosino, perché la processione annuale, che veniva fatta nella sua città con una sacra reliquia, dava luogo a un'infinità di sconvenienze e di orge»⁴⁶.

Anche Ernst Curtius nella sua *Letteratura europea e Medio Evo latino* dedica un excursus alla chiesa e al riso⁴⁷. Negli anni Ottanta del secolo scorso almeno due autori hanno sviluppato le osservazioni di Curtius: Umberto Eco e Jacques Le Goff. Il primo ne fa uno dei temi principali del romanzo *Il nome della rosa* (1980), dove si dibatte se Gesù abbia mai riso e dove tutto ruota attorno al secondo libro della *Poetica* di Aristotele, dedicato alla commedia. Il secondo scrive il programma per una storia del riso⁴⁸.

⁴⁴ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979 (ed. or. 1965), p. 89.

⁴⁵ Per la liturgia vedi M. Bayless, *Parody in the Middle Ages. The Latin tradition*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1956; una *missa potatorum* si può leggere in F. Novati, *Studi critici e letterari*, Torino, Loescher 1889, pp. 289-300; un *Concilium in Monte Romarici* (Remiremont), in cui si discute se sono migliori amanti i chierici o i laici, è trascritto da G. Waitz, *Das Liebesconcil*, in «Zeitschrift für Deutsches Alterthums» 7 (1849), pp. 160-167. Altrettanto note sono certe feste del periodo natalizio, tra cui la famosa *festa asinorum*, il cui rituale fu scritto dall'arcivescovo di Sens, Pierre de Corbeil (†1222): H. Villetard, *L'Office de Pierre de Corbeil*, Picard, Paris 1907. Si veda anche J.-B. Lucotte Du Tilliot, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des foux*, Marc-Michel Bousquet et co., Lausanne - Geneve 1741. In C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, L. Favre, Niort, 1883-87, si veda la rispettiva voce e si aggiunga: "pelota", "cervula" e "Cornomannia".

⁴⁶ J. Huizinga, *Autunno del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1942, pp. 215-216.

⁴⁷ *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Bern 1948; non va dimenticata la ricca indicazione di fonti fornita da H. Adolf, *On Mediaeval Laughter*, in «Speculum» 22 (1947), pp. 251-253.

⁴⁸ J. Le Goff, *Rire au Moyen Âge*, in «Cahiers du Centre de recherches historiques» 3 (1989), pp. 1-14; in italiano in Id., *I riti*, cit., pp. 141-157. Un risultato di questo indirizzo di ricerca è G. Minois, *Storia del riso e della derisione*, Laterza, Bari 2004.

4. Una ricerca fuori strada

Siamo partiti dal libro di Jacobelli per la sua influenza sugli studi successivi⁴⁹ e perché è un esempio del metodo basato su un presupposto del quale si cercano solo conferme. Vi sono, comunque, altre interpretazioni del *risus paschalis* che non tengono conto del contesto storico, ma si basano su una certa visione della natura umana⁵⁰. Fluck sosteneva che questa risata rappresentasse uno sfogo, un momento di gioia dopo il lungo e triste periodo di digiuno quaresimale; inoltre, pensava che questo bisogno fosse ancorato nell'anima del popolo e fosse un prodotto dell'animo umano, ma riteneva che la componente oscena si fosse aggiunta successivamente nell'evoluzione di questa usanza⁵¹. Warning, ispirandosi alle teorie freudiane, vede il *risus paschalis* come una vittoria del piacere contro le pretese della razionalità critica e contro il lavoro oppressivo operato dalla cultura. Il riso pasquale e gli *Osterspielen*⁵² fanno entrare nello spazio dello spirituale ciò che questo spazio cerca di delimitare al suo esterno. Questo ridere non separa lo spirituale dal mondano, ma su-

⁴⁹ Nella presentazione del libro, Di Nola scriveva che esso «si configura come modello di una metodologia di ricerca storico-antropologica» e che il fenomeno del *risus paschalis* è stato «indagato, con tensione filologica esemplare, su tutti i documenti accessibili» (M.C. Jacobelli, *Il risus paschalis*, p. 9). Anche per un lettore del 1990 sarebbe stato facile mostrare esattamente il contrario, semplicemente esaminando la bibliografia molto datata. Forse il giudizio di Di Nola ha spinto i recensori a criticare solo le conclusioni teologiche dell'autrice, mantenendo un timore reverenziale verso la documentazione storica: «Civiltà Cattolica» 142, III (1991), pp. 316-318 (F. Cultrera); «Scuola cattolica» 120 (1992), pp. 673-674 (G. Giavini); «Rassegna di Teologia» 35 (1994), pp. 114-116 (C. Taddei Ferretti). E facile mostrare la superficialità delle conoscenze teologiche presenti nel libro, perché sono basate su poche opere divulgative; ad esempio, non viene neppure ricordata *La festa dei folli* di Harvey Cox del 1969, che aveva aperto un dibattito sulla teologia ludica. Ma anche le conoscenze storiche non sembrano adeguate: sulla base di quali fonti Jacobelli colloca lo shivaismo nel 6000 a.C. (p. 110)?

⁵⁰ F. Dölger, *Lachen wider den Tod*, in *Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstag dargeboten* ("Antike und Christentum Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien. Ergänzungsband", 1), Aschendorff, Münster, 1939, pp. 80-85, collega il *risus paschalis* al potere magico o apotropaico del riso di fronte alla morte (vedi Usener citato nella nota 39). Un caso particolare di riso contro la morte è il cosiddetto *gallows humor*, vedi E. Moser-Rath, s.v. "Galgenhumor", in *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 5, de Gruyter, Berlin - New York 1987, coll. 654-660. M. Thiele, *Wer zuletzt lacht, lacht mit Gott oder Über das Begräbnislachen*, in H.-D. Neef (ed.), *Theologie und Gemeinde. Beiträge zu Bibel, Gottesdienst, Predigt, Seelsorge und Gemeinde, Fs. Rudolf Landau*, Calwer, Stuttgart 2006, pp. 301-312, mette in collegamento l'amaro riso del venerdì santo con il riso liberatorio della Pasqua: il riso come escatologia secolarizzata che annulla il limite posto all'esistenza dalla morte.

⁵¹ Si potrebbe citare Servio: *Necesse erat pro ratione sacrorum aliqua ludicra et turpia fieri, quibus posset populo risus moveri* (Serv. Verg. G. II 387).

⁵² Si tratta di rappresentazioni drammatiche che sviluppano episodi evangelici facendo, per esempio, fare una figura ridicola al diavolo: W. Haug, *Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters*, «Wolfram-Studien» 7 (1982), pp. 8-31. Haug fa notare anche la mescolanza degli stili, umile e sublime, tipica del cristianesimo.

pera e annulla nel suo fondo l'identificazione del religioso con il serio⁵³. O'Connell vede l'origine nell'antichissimo rapporto tipologico tra Cristo e Isacco, che in ebraico significa "egli ride". Cristo è il nuovo Isacco che dona al cristiano la gioia, come si legge in una serie di inni di Abelardo per il triduo pasquale, che si concludono così: «*ut risum tribuas paschalis gratiae*»⁵⁴.

Alla fine della nostra rassegna dobbiamo trarre due conclusioni negative. In primo luogo, le interpretazioni del *risus paschalis* sopra citate mostrano l'assenza di un'adeguata teoria del ridere. Il ridere è un atto così universale che è facile generalizzare la propria esperienza soggettiva trasformandola in un dato "naturale". Reinach prende la sua teoria del riso dal senso comune dell'epoca⁵⁵. Eppure all'inizio del Novecento diversi studiosi avevano preso sul serio il riso⁵⁶. Di Nola non presenta una teoria del riso, forse supponendo che il semplice accostamento di dati produca l'impressione di una conclusione evidente: predispone una tipologia del riso nel mondo greco in modo da classificare a parte il riso di Demetra⁵⁷. Jacobelli si limita alle informazioni che trova nella sua fonte degli anni Trenta del Novecento (non arriva neppure all'*Homo ludens* di Huizinga) e rifiuta di prendere in considerazione l'approccio filosofico al riso di Bergson⁵⁸ perché non terrebbe conto della diversità tra il nostro modo di ridere e quello delle epoche passate, ma poi nella stessa pagina lei stessa affianca miti di culture diverse.

In secondo luogo, una ricerca su un'usanza suppone una teoria sociologica e una ricerca sul ridere suppone una teoria del comico, ma volendo trarre conclusioni teologiche occorre anche un'adeguata conoscenza della teologia⁵⁹. Il ridere va collegato al tema del piacere, del sesso e della corporeità oppure va collocato in un altro contesto etico? Aristotele si chiedeva se l'uomo potesse abbandonarsi a scherzi e giochi, e rispondeva che anche qui bisogna mantenere il giusto mezzo: la virtù dell'*eutrapelia*

⁵³ R. Warning, *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des Geistlichen Spiels* ("Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste. Texte und Abhandlungen", 35), Wilhelm Fink, München 1974, pp. 117-122.

⁵⁴ M. O'Connell, *Mockery, Farce, and Risus Paschalis in the York Christ before Herod*, in W. Hüskens - K. Schoell (eds.), *Farce and Farcical Elements* ("Ludus. Medieval and Early Renaissance Theatre and Drama", 6), Brill, Amsterdam - New York 2002, pp. 45-58.

⁵⁵ Cita la spiegazione del riso di Théophile Gautier, l'autore di *Capitan Fracassa*, e, simmetricamente, per il significato religioso del pianto cita «un excellent vin» che si chiama *Lacryma Christi*: S. Reinach, *Le rire rituel*, cit., pp. 588-589.

⁵⁶ H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Alcan, Paris 1900; S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, Deuticke, Leipzig - Wien 1905; L. Pirandello, *L'umorismo*, Carabba, Lanciano 1908.

⁵⁷ A. Di Nola, *Antropologia religiosa*, cit., pp. 51-52.

⁵⁸ M.C. Jacobelli, *Il risus paschalis*, cit., p. 75, nota 13.

⁵⁹ Per un primo approccio vedi G. Luck, s.v. "Humor", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 16, Hiersemann, Stuttgart 1992, coll. 753-773.

è il giusto mezzo nel divertimento⁶⁰. Dante ripropone questa virtù nel *Convivio* «la quale modera noi ne li sollazzi facendo, quelli usando debitamente» (IV 17,6). Hugo Rahner ha mostrato come questa nozione aristotelica sia stata riscoperta da Tommaso d'Aquino, ma poi sia stata ridotta dai teologi posteriori a una nozione molto marginale, all'interno della virtù della temperanza. Contrariamente a molti padri della chiesa, Tommaso ritiene che giochi e facezie siano necessari per il riposo dello spirito. Addirittura difende il mestiere dei commedianti e dice che peccano coloro che «non sanno stare al gioco e non dicono mai niente da ridere e non tollerano che altri lo dicano; perché evidentemente non accettano gli scherzetti da parte degli altri»⁶¹.

Forse, il *risus paschalis* non costituisce un problema o un oggetto d'indagine da spiegare, ma va rimesso al suo posto e compreso all'interno della comicità e della cultura medievale⁶².

ABSTRACT

The concept of "ritual laughter" was formulated at the beginning of the 20th century though the sources were lacking and ambiguous. Since then, it has also provided an explanation of the phenomenon of Risus paschalis, confirmed by German preachers between the late Middle Ages and early Modern Age. At Easter, preachers used to tell a little story to make devotees laugh. Scholars have not taken into account neither alternative interpretations nor prejudices leading to the above mentioned phenomena. They have merely repeated ideas coming from 19th century comparativism.

New study of these phenomena is now required due to the series of questions arisen by the author.

Il "riso rituale" è un concetto formulato all'inizio del Novecento sulla base di fonti scarse e ambigue. Esso poi è stato usato anche per

⁶⁰ Nic., II 7, 1108a23-27; IV 8, 1128a4-12.

⁶¹ II^a II^{ae} q. 168 a. 4; si veda: H. Rahner, s.v. "Eutrapélie", in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 4, Beauchesne, Paris 1960, coll. 1726-1729; Id., *Eutrapelie eine vergessene Tugend*, in «Geist und Leben» 27 (1954), pp. 346-353, tr. ingl. in *Man at Play*, Herder & Herder, New York 1967, pp. 91-105. Si possono trovare molti studi sul ruolo del riso nella vita dei santi (cfr. C. Mazzucco, *Riso*, cit.); per le posizioni teologiche si veda C. Casagrande - S. Vecchio, *Clerics et jongleurs dans la société médiévale (XII^e et XIII^e siècles)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 34 (1979), pp. 913-928.

⁶² T.A. Kemper, *Jesus Christus risus noster. Bemerkungen zur Bewertung des Lachens im Mittelalter*, in A. Grebe - N. Staubach (eds.), *Komik und Sakralität. Aspekte einer ästhetischen Paradoxie in Mittelalter und früher Neuzeit* ("Tradition - Reform - Innovation", 9), Peter Lang, Frankfurt am Main 2005, pp. 16-31, scrive che una valutazione del ridere nel medioevo può costituire una nuova via d'accesso «zu dem in seinem Ursprung bis heute nicht geklärten Osterlachen» (p. 31).

interpretare il fenomeno del risus paschalis, attestato dai predicatori tedeschi tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna. A Pasqua il predicatore raccontava una storiella per far ridere i fedeli. Gli studiosi che si sono serviti di questi concetti non hanno tenuto conto né delle interpretazioni alternative dello stesso fenomeno né dei pregiudizi che hanno portato alla formulazione di questi concetti. Essi si sono limitati a ripetere idee nate nel clima del comparativismo ottocentesco. L'autore solleva una serie di problemi che richiedono di riprendere ex novo lo studio di questi fenomeni.

KEYWORDS

Risus pashalis, riso rituale, Baubo/Iambe, *charivari*, comparativismo

Risus paschalis, ritual laughter/Easter Laughter, Baubo/Iambe, *charivari*, comparativism