

CARMELO TORCIVIA*

La fondazione teologico-pastorale della fede popolare

Il presente articolo introduce a quanto è emerso all'interno del Convegno di studi sulla "Fede popolare", svolto nella Sezione "San Luigi" della PFTIM dal 25 al 26 febbraio 2022. La fondazione teologico-pastorale della fede popolare è individuata nel processo di inculturazione della fede. I caratteri principali della fede popolare si rintracciano nella centralità del popolo di Dio che rappresenta nelle sue forme culturali il tema della vicinanza tra il fedele e Dio.

This article is an introduction to the Conference "Fede popolare" (People Faith) in the PFTIM section "San Luigi" (Saint Louis) which took place on 25-26th February 2022. People faith theological and pastoral basis is identified in the enculturation process of faith. The meaningful features of people faith are traced in the central role of God's people who represents in its cultural shapes God and believers closeness.

1. L'attuale situazione della fede popolare

Quando oggi si esaminano i diversi aspetti della fede popolare¹, ci si accorge che si è davanti a un fenomeno complesso nelle sue diverse sfaccet-

¹ A fronte di una fluidità di termini usati per nominare il fenomeno – religiosità popolare, religione popolare, pietà popolare, fede popolare – si sceglie qui l'espressione "fede popolare". Tale scelta è innanzitutto motivata dalla distinzione rispetto a religiosità popolare e religione popolare, che dicono rispettivamente un approccio soggettivo e strutturato alla fenomenologia dell'*homo religiosus*. È altresì motivata da un approccio teologico-pastorale che vede in essa non solo gli importanti aspetti fenomenologici e antropologico-culturali, ma anche gli altrettanti importanti aspetti teologici e teologici. Nei confronti poi dell'espressione "pietà popolare", che già a partire dal 1975 risulta il lemma ufficiale della Chiesa cattolica, si preferisce "fede popolare" perché si ritiene che ciò che è in gioco non è soltanto un modo di pregare e di esprimere le devozioni, quanto piuttosto una vera e propria forma della fede cristiana, inculturata secondo alcune modalità specifiche e capace di coinvolgere quindi tutti gli aspetti della vita cristiana. Sull'espressione "fede popolare" vale la pena ricordare che essa non è nuova nell'ambito italiano, poiché era stata già utilizzata in D. PIZZUTI – P. GIANNONI, *Fede popolare*, Marietti, Torino 1979.

* Docente di teologia pastorale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sez. San Luigi, Napoli, ctorcivia59@gmail.com

tature e ricco di vissuti e di significati. Malgrado infatti le “profezie” sociologiche sulla secolarizzazione degli anni '60 e '70 che davano per scontata la fine di questa forma di fede popolare, si deve oggi constatare che essa gode di buona salute, anche se ovviamente risente di tutti i cambiamenti socio-culturali in atto. Questi cambiamenti, infatti, hanno fatto sì che in alcuni casi ci si ritrovi di fronte a forme di fede popolare che sembrano ormai consegnate al folklore. In altri casi hanno creato un evidente contrasto intrapersonale in uomini e donne che da una parte si trovano a seguire convintamente alcune forme devozionali, espressioni tradizionali di visioni teologiche e teologali, e dall'altro lato stanno esistenzialmente dentro alle diverse dinamiche familiari, lavorative e del tempo libero di stampo chiaramente post-moderno².

La presenza della fede popolare è sparsa su tutto il territorio nazionale anche se con diversi esiti. Infatti, se risulta molto diminuita al nord Italia, è invece ben radicata nel sud Italia, dove ancora risulta portatrice sia della memoria dell'identità cultural-religiosa di tanti paesi e città sia di una certa forma di trasmissione della fede. In ordine appunto a questa, occorre rilevare che, dal punto di vista dell'osservazione delle prassi pastorali, si è attuato un passaggio di testimone tra le vecchie generazioni e le nuove. Infatti, per esemplificare, tra i portanti dei fercoli delle statue di Cristo, della Madonna e dei santi si vedono oggi molti giovani, in buona parte figli e nipoti dei vecchi portanti. Sicuramente ciò rientra nella tradizione familiare e tuttavia è opportuno notare che non ci si trova soltanto a un passaggio di ruolo familiare, ma anche di appropriazione delle specifiche devozioni. La cura pastorale a loro rivolta da alcuni presbiteri permette poi lo svolgimento anche di vere e proprie catechesi e di attenzioni spirituali³.

La complessità di questa situazione crea una sorta di disagio nell'ambito ecclesiale. E così ci si ritrova a collezionare una serie di critiche, anche trancianti, da parte di presbiteri, religiosi, teologi e operatori pastorali, sin-

² «Le tradizioni religiose dei padri sono mantenute vive nel tempo da figli post-moderni, che inseriti pienamente nel ciclo del consumismo e del tecnologico, della frammentazione dei valori e delle scelte etiche sempre più discontinue e contraddittorie, vivono il religioso disarticolato da ogni possibile verifica cristiana ed ecclesiale, accentuando, così, l'aspetto soggettivistico ed intimistico, già presente nella religiosità popolare, ma mitigato nel passato da un'appartenenza ecclesiale-parrocchiale, in un quadro di riferimento di valori sostanzialmente stabili» (F. MORRONE, «Pietà popolare: Magistero e teologia a confronto», in M. SODI (ed.), *Liturgia e pietà popolare*, LEV, Città del Vaticano 2013, 48).

³ Per uno sviluppo di questo rapporto cf E. SALVATORE – C. TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo. Tensioni e ricomposizioni di un'esperienza religiosa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, 173-176.

teizzabili nel “sì, ma”, in cui – è ovvio – il “ma” prevale sul “sì”. Bisogna certamente accogliere la fede popolare, ma soprattutto bisogna purificarla⁴. Lo sguardo su di essa è sempre diffidente. Addirittura, si può arrivare anche a teorizzare, persino da parte di documenti ufficiali della Chiesa, la sua non-esistenza a fronte di una sana e corretta vita cristiana. Questa sembra appunto la linea in cui si pone autorevolmente il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* (DPPL), promanato dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti il 17 dicembre 2001. Questo documento, pur apprezzando il valore della pietà popolare e riconoscendo nelle sue espressioni un autentico valore teologale, ritiene tuttavia che «nel menzionare le differenti espressioni di pietà popolare non si vuole sollecitarne l'adozione laddove non esistano»⁵. È come se si teorizzasse la sua non-necessità teologica, teologale ed ecclesiale. Una corretta vita cristiana ritmata dalla liturgia può assolvere da sola, assieme ad alcune forme di preghiera personale, al compito di relazionarsi con il Dio uno-trino e di servire i fratelli.

In questo contesto critico così articolato vengono ad essere formulate diverse osservazioni alla fede popolare. A titolo esemplificativo, se ne offre un elenco essenziale:

a) per prima cosa, si avverte la difficoltà teorico-pratica d'intendere i concetti di “popolo” e di “popolare”, considerato il fatto che non sono più in voga né la loro interpretazione romantica, che li vedeva come un'espressione dello spirito di un popolo che conservava e custodiva in sé elementi arcaici, né l'accezione antropologica di stampo marxista, ben diffusa degli anni '60-'80 del secolo scorso, che l'identificava con l'espressione di protesta della cultura subalterna⁶;

⁴ Secondo il sociologo della religione Roberto Cipriani «il linguaggio dei documenti ufficiali, delle dichiarazioni pubbliche e delle prese di posizione operative rimane sostanzialmente identico da un secolo ad un altro, da un millennio all'altro: insomma la religiosità popolare è sempre e comunque da “purificare” come se in essa fosse intrinseco sempre e comunque qualcosa di “impuro”, di illegittimamente sincretico, di pagano, di superstitioso, di magico [...] Numerosi sono i casi documentabili di lettere pastorali, di prescrizioni, di ordinanze, di regole dettate per ingabbiare la religiosità popolare, renderla inerte. In verità però il religioso popolare ha i suoi meccanismi interni di resistenza e di resilienza. Per cui alla fine la normativa resta senza conseguenze, i firmatari passano, i destinatari anche, ma poi le radici storico-culturali del comportamento popolar-religioso riescono a sormontare ostacoli e difficoltà per riemergere di continuo e proseguire nel tempo» (R. CIPRIANI, «La persistenza della religiosità popolare», in L. BERZANO – A. CASTEGNARO – E. PACE [edd.], *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, EMP, Padova 2014, 182.184).

⁵ DPPL 9.

⁶ Cf C. PRANDI, «Religione popolare e scienze umane. Problemi d'interpretazioni», in *Studia*

b) spesso si ritiene, anche sulla base di studi storico-antropologici, di rintracciare nella fede popolare sacche importanti di “paganesimo”, che osterebbero alla purezza della fede cristiana⁷;

c) in diversi casi vengono evidenziate forme che possono essere ricondotte a mentalità e riti che hanno a che fare con le superstizioni e la magia o, in ogni caso, segnate da un certo infantilismo⁸;

d) in alcune manifestazioni – sia riti svolti in chiesa sia processioni pubbliche – si assiste a comportamenti di fedeli non ritenuti degni del mistero cristiano che si sta celebrando (per es.: grida scomposte, portanti ubriachi, bestemmie, corse di fercoli durante processioni). Dal punto di vista dell'impostazione pratica della scelta di alcuni riti e devozioni non è sempre chiaro l'ordine scaturente dalla distinzione teologica tra culti di dulia, di iperdulia e di latria;

e) nelle terre del Sud del nostro Paese si ritrovano pericolose compromissioni tra alcuni attori delle processioni (confraternite, portanti, comitati religiosi) e noti personaggi mafiosi che strumentalizzano le varie feste religiose per veder riconosciuto il loro consenso;

f) molte volte sono presenti importanti conflitti di potere tra le varie confraternite e i loro superiori, da un lato, e le legittime autorità ecclesiastiche, dall'altro, con evidente scandalo per tutta la comunità cristiana.

A fronte di queste critiche e pur tenendo conto della loro giustezza, occorre però chiedersi quali siano i criteri messi in gioco per giustificarle.

Patavina 64 (2017) 48, 53-57; C.C. CANTA, «Religiosità popolare e pellegrinaggio nella post-modernità: oggi e domani», in L. BERZANO – A. CASTEGNARO – E. PACE (edd.), *Religiosità popolare nella società post-secolare*, 189-190; A. ADAMO, *Sacro e santo. Ermeneutica per l'evangelizzazione*, Urbaniana University Press, Roma 2018, 269-270.

⁷ L'osservazione di “paganesimo” può essere intesa secondo un'accezione sia negativa sia positiva. Questa diversità di accezioni è dovuta al punto di vista che si assume. Se, pertanto, si pone come criterio di giudizio l'assunto di una fede cristiana pura, la valutazione sarà negativa. Se, invece, si ritengono necessari i diversi processi d'inculturazione che accompagnano le varie fasi della storia della Chiesa, allora la valutazione tenderà a essere positiva. Per questa seconda prospettiva cf R. TAGLIAFERRI, *Il cristianesimo «pagano» della religiosità popolare*, EMP – Abbazia di Santa Giustina, Padova 2014; E. SALVATORE – C. TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo*; P. CARRARA, «La pietà popolare e le sue forme. Quando la fede reale ha il coraggio di essere pagana», in *Teologia* 45 (2020) 376-405.

⁸ Si tratta, in fondo, di una critica molto antica, che affonda le sue radici già nell'epoca patristica e che vede una sua certa soluzione nell'epoca tardo-antica, grazie all'importante opera di Gregorio Magno, e una sua specifica ripresa nell'ambito della riforma tridentina (cf E. SALVATORE – C. TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo*, 68-76.105-111). Cf anche A. ADAMO, *Sacro e santo*, 274.

1.1. Il criterio dell'autoconsapevolezza della fede⁹

Se, a partire dal modello tridentino, i criteri del fare pastorale sono stati di tipo dogmatico, morale e disciplinare, oggi il criterio più significativo – anche se qualche volta inglobante quelli precedenti – sembra consistere nella “consapevolezza di fede”.

Nella pastorale instaurata dalla cristianità tridentina l'elemento di tenuta della fede consisteva nella tradizione, vissuta in un clima culturale di unanimità e garantita dall'autorità. Se si nasceva all'interno di un paese cristiano, era ovvio che si nascesse cristiano/a (atavismo della fede) e che tutti fossero cristiani/e (unanimità di appartenenza)¹⁰. Il mantenimento di questi processi era assicurato innanzitutto dalla cultura e dalla religione, attraverso la messa in opera di specifici riti che non di rado erano comuni, e dalla famiglia, intesa come cellula viva che offriva l'iniziazione di base per essere cristiani. Le autorità civili e religiose costituite erano poste a controllo della correttezza dogmatica/morale/disciplinare di questi processi (in questi termini ispettivi è da intendere, nella sua versione tridentina, il famoso adagio *cura animarum*, riferito sia alla pastorale nel suo insieme sia al parroco che la esercitava in forma specifica). Il cambio d'impostazione di questo modello di pastorale è dato dall'ingresso della mentalità illuministica, che, a dire del gesuita Franz Xavier Arnold, teologo pastorale a Tubinga nel secolo scorso, istituisce una pastorale antropocentrica¹¹. Da questa impostazione pastorale deriva il tema della “consapevolezza della fede”, che risulta ancor oggi imperniato soprattutto sul dato intellettuale della auto-consapevolezza.

Ed è proprio a partire da questa mentalità della consapevolezza che viene mal giudicata la fede popolare. Essa appare infatti come un frutto del passato, che risente di tradizioni non sempre chiare e limpide dal punto di vista teologico e crea conflitti di gestione tra le legittime autorità ecclesia-

⁹ Il testo del presente paragrafo è un ampliamento di quanto già scritto in C. TORCIVIA, «Le forme della fede popolare alla luce della nuova inculturazione occidentale», in *Rassegna di Teologia* 61 (2020) 296-298 e in ID., «“Quando a credere è il popolo”. La fede popolare alla prova della pandemia», in *Orientamenti Pastoralisti* 69 (2021/6) 39-40.

¹⁰ Il domenicano Pierre-André Liégé (1921-1979) è il primo teologo pastorale che mette a fuoco il tema della pastorale di cristianità come determinante per la comprensione della pastorale dei secoli passati. Una ricognizione del suo itinerario teologico, del suo pensiero teologico-pastorale e della sua riflessione sulla cristianità in C. TORCIVIA, *Andate ed insegnate. Pastorale, evangelizzazione e catechesi nel pensiero di Pierre-André Liégé*, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Caltanissetta 2002; ID., *La Chiesa oltre la cristianità*, EDB, Bologna 2005, 13-22; G. REYNAL, *Pierre-André Liégé (1921-1979). Un itinéraire théologique au milieu du XXe siècle*, Cerf, Paris 2010.

¹¹ Cf. F.X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale*, Città Nuova, Roma 1970, 63.

stiche e i capi e i membri delle varie confraternite. E così accade che, come si è già detto, i presbiteri, assieme a molti operatori pastorali che esercitano importanti ministeri nell'ambito della Chiesa diocesana e delle parrocchie, non di rado guardano con sospetto alle forme della fede popolare e le giudicano profondamente inadeguate rispetto al Vangelo e ai diversi cammini di fede, da loro seguiti.

Questa pastorale implica allora la messa in crisi del modello tradizionale, basato soprattutto sulla ripetizione di rituali devozionali ben codificati. Non basta più radunarsi insieme per celebrare un triduo, una novena, un rosario, un'adorazione eucaristica e poi ritornare contenti a casa, perché gratificati emotivamente da queste preghiere. Occorre invece radunarsi per ascoltare la Parola di Dio o un testo di catechesi e di meditazione, discuterne insieme, arrivare a conclusioni operative sia per la vita personale sia per quella comunitaria. I cristiani laici sono così usciti dal modello tridentino, che li rendeva passivi recettori di predicazioni e di catechesi, svolte da preti per assicurarne l'ortodossia di comprensione, e s'intestano una bella capacità d'intelligenza teorico-pratica della fede. E così, è proprio questa attività di lettura, comprensione, discussione e discernimento che fonda l'appartenenza all'associazione o al movimento o che dà vera vivacità alla vita parrocchiale. In questa maniera si appartiene alla Chiesa. Molti di questi laici, nella logica della consapevolezza della fede, partecipano anche a qualificati momenti di formazione culturale e teologica.

Questo modello, se risulta positivo in ordine all'accoglienza ecclesiale di alcuni temi della modernità e della post-modernità, dall'altra parte mette radicalmente in discussione il modello pastorale tridentino precedente e con esso le forme della fede popolare promosse nel corso degli ultimi cinque secoli¹². Nulla di grave in tutto questo, se si considera che l'attuale

¹² Vale la pena ricordare che le attuali forme della fede popolare sono, per la quasi totalità, volute dal modello tridentino e ne sono quindi espressioni, in un certo qual modo, coerenti. «Questa particolare esperienza religiosa giunge a noi, tuttavia, da quel progetto pastorale e culturale maturato nella Chiesa come frutto del Concilio di Trento (Quarantore, processioni del *Corpus Domini*, devozione mariana, rogazioni per la semina e i raccolti, processioni per chiedere la pioggia e o farla cessare, pellegrinaggi ed *ex voto*) in cui sono coinvolte tutte le diverse componenti ecclesiali (vescovi, clero, religiosi, terzi ordini, confraternite, laici) segnando in profondità gli usi e i costumi nonché lo stesso paesaggio. «Tale 'modello' ha di fatto garantito l'accesso alla vita ecclesiale, e pure con una certa intensità e una discreta correttezza dottrinale, a masse di persone di ogni ceto sociale» Questo, con tutti i suoi limiti, ha permesso concretamente di offrire vie di santità aperta a tutte le diverse categorie sociali. Si è realizzato in qualche misura quel cattolicesimo popolare che ha evitato una Chiesa d'*élite*, giunto sostanzialmente fino ai nostri giorni, ma svuotata della sua simbologia sia popolare che rituale» (F. MORRONE, «Pietà popolare: Magistero e teologia a confronto», 56-57).

fase della Chiesa cattolica, contrassegnata dal Concilio Vaticano II, può essere intesa come un tempo in cui bisogna operare una nuova inculturazione, anche occidentale, del cattolicesimo¹³. E tuttavia, questa richiesta di cancellazione del modello pastorale tridentino non è stata di fatto accompagnata da una serie di pratiche pastorali che garantissero una buona transizione. Infatti, sono stati fatti pochi sforzi empatici per sostenere, nella logica di un sano discernimento pastorale, sia tutte quelle forme di fede popolare, considerate ancora valide per il nostro oggi, sia le persone in esse coinvolte. Ancora di più: non si è neanche tentato di costruire dei nuovi modelli di fede popolare, con la chiara conseguenza che nei casi di eliminazione di alcune forme di fede popolare non c'è stata alcuna sostituzione con altre proposte analoghe¹⁴.

Non si dimentichi che questo passaggio ha avuto una sua consacrazione autorevole negli anni '70. In quegli anni in Italia, infatti, la CEI ha motivato la necessità di una pastorale di evangelizzazione sulla base di un cambiamento culturale, allora osservato. Questa scelta ha comportato una netta presa di distanza da una fede fatta di tradizioni a favore invece di una fede segnata dalla consapevolezza biblico-teologico-esistenziale. Si è così affermato che non c'era più bisogno di una Chiesa fatta solo di praticanti, ritenuti in fin dei conti dei non-credenti. Occorreva invece che, grazie all'evangelizzazione, nascessero e si formassero dei veri credenti, dotati di una forte autoconsapevolezza della fede¹⁵.

Questo tema è così entrato largamente nel tessuto ecclesiale italiano da risultare già da tempo significativamente presente nelle convinzioni pastorali del clero italiano. In questo contesto, è importante riportare quanto già

¹³ L'aggiornamento pastorale, richiesto da papa Giovanni XXIII ai Padri conciliari come motivo ispiratore per i lavori di quell'assemblea, sembra che non sia altro che la richiesta di una nuova inculturazione. Per un'agile sintesi di questo tema cf C. TORCIVIA, «Le forme della fede popolare alla luce della nuova inculturazione occidentale», 285-293. Più ampiamente, nella prospettiva di una messa a confronto tra il tema della nuova inculturazione occidentale e alcuni modelli di pastorali rintracciabili oggi in Italia, cf ID., *L'aggiornamento pastorale in Italia. Modelli di pastorale verso una nuova inculturazione della fede*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2022.

¹⁴ Questa è la differenza fondamentale con quanto è successo nella riforma tridentina. Anche questa ha voluto purificare o abolire forme di fede popolare preesistenti, della *christianitas* romano-medievale, ma le ha sostituite con altre forme, che hanno ben resistito nei secoli successivi.

¹⁵ Tra i tanti documenti dei Vescovi italiani di quegli anni, vale la pena citare qui due brani significativi per questo cambio di rotta: MONS. A. DEL MONTE, «Evangelizzazione e sacramenti» in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Atti della X Assemblea generale*, Roma 1973, 63-64; EPISCOPATO ITALIANO, *Evangelizzazione nel mondo contemporaneo*, del 28 febbraio 74, n. 86, in ECEI 2, 1124-1125.1127.

scritto nel 2003 dal teologo pastorale milanese Luca Bressan, a commento di un'inchiesta socio-religiosa curata da Franco Garelli e a proposito del rapporto tra pastorale di evangelizzazione, fede e sacramenti.

Il 76% del clero italiano è convinto che non si debbano dare i sacramenti a tutti quelli che li chiedono solo perché li chiedono, ma solamente dopo aver fatto percorrere loro un adeguato cammino di preparazione; l'86% afferma in modo altrettanto chiaro di non avere mai (o molto raramente) negato un sacramento a chi lo chiedeva; infine l'83% è comunque convinto che la maggior parte di coloro che chiedono i sacramenti non continuerà un cammino di fede e di frequenza alle funzioni religiose. I preti dunque si sentono chiusi dentro un circolo vizioso, prigionieri di una situazione senza vie di uscita. Il rischio di trovarsi in una simile situazione non va tuttavia imputato a una cattiva volontà del clero italiano, poco capace di conservare intatta nel concreto della sua pastorale quell'ansia evangelizzatrice così chiaramente espressa dai vertici della Chiesa italiana. Il rischio semmai va attribuito alla paura che la richiesta di un qualsiasi passo ulteriore nella direzione di una scelta di fede più consapevole e matura mandi in frantumi come d'incanto quel carattere popolare che il cattolicesimo in Italia è riuscito a custodire anche dopo la tempesta culturale degli anni Settanta del XX secolo, carattere popolare che ne fa una religione ancora molto diffusa e sentita dalla gente¹⁶.

2. Caratteristiche fondamentali della fede popolare

Ma quali sono le manifestazioni fondamentali della fede popolare? Per rispondere a questo interrogativo, occorre mettere a fuoco alcune caratteristiche di fondo, avvertendo però fin da subito di non avere la pretesa di essere esaurienti né esaustivi.

La prima caratteristica consiste nella dimensione – antropologica e teologica – della corporeità.

La fede popolare tiene in grande conto l'importanza della corporeità nell'intendere la fede cristiana a fronte di una possibile riduzione della stessa fede cristiana a fatto meramente interiore e morale. Il contatto con il divino passa attraverso l'esercizio di una corporeità a tutto tondo. Gli

¹⁶ L. BRESSAN, «Chiesa di popolo o Chiesa di élite? Stili dell'azione pastorale», in F. GARELLI (ed.), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, il Mulino, Bologna 2003, 176-177.

occhi, l'olfatto, il tatto, la bocca, le orecchie sono totalmente coinvolti in questa esperienza religiosa. Si tratta di una fede che si autocomprende come una fede corporea, che coinvolge tutti i sensi fisici del corpo. Per non parlare poi delle dimensioni emotive che entrano in ballo. La commozione, il turbamento, l'empatia con il volto e le fattezze del "santo" – e in particolare dell'effigie della Madonna e del suo Figlio sofferente – non sono manifestazioni passeggere, superficiali. Così come le suppliche accorate, quasi gridate, alcune volte scaraventate verso la statua o il dipinto del santo sono il segno di una familiarità, di una "parentela", che in alcuni momenti assume un forte sapore di memoria biblica¹⁷.

Dentro questa dimensione sono così in gioco le valenze antropologiche, che attualmente valorizzano l'importanza del corpo e della corporeità e dell'emotività come luoghi dove si fa concretamente il soggetto umano¹⁸, e le valenze teologiche, segnatamente quella cristologica dell'incarnazione e quella ecclesiologica della soggettualità credente del popolo di Dio.

Incontrarsi con queste e altre manifestazioni corporee non è allora per nulla uguale a incontrarsi con qualcosa di esterno, superficiale, meramente folkloristico. Ci si trova infatti dinanzi a gesti ed eventi che coinvolgono pienamente l'identità e l'interiorità delle persone che li pongono in essere. Risulta interessante, a tal proposito, riportare un brano dell'intervista di M. Cucco all'antropologo Alfonso Di Nola.

Devo riconoscere che nelle manifestazioni di Vallepietra c'è qualcosa che tocca profondamente anche chi come me, non è credente. Dei tre momenti

¹⁷ C. TORCIVIA, «Quando a credere è il popolo», 35-36.

¹⁸ «La religiosità popolare è caratterizzata dalla vitalità e dal riferimento imprescindibile al vissuto delle persone e delle comunità, che trovano espressione in una energica gestualità, in un notevole coinvolgimento emotivo, in un forte senso della festa e in un'intensa attrazione per l'immagine [...] I caratteri della religiosità popolare trovano riscontro nel fatto che il suo nucleo non è colto perché è compreso o perché è studiato, ma piuttosto perché si partecipa – attivando in particolare i sensi della vista e del tatto – ad una sua manifestazione, che sia una festa o una processione o quant'altro. La dinamica del partecipare innesca tanto un processo di conferma delle proprie credenze a scapito dell'affermazione riflessa di una qualche dottrina quanto un rafforzamento del legame con il vissuto concreto in sintonia con il gruppo umano protagonista di quella particolare forma religiosa popolare [...] L'attenzione alla dimensione sensibile ed emozionale favorisce nell'esperienza religiosa popolare l'immediatezza e la spontaneità come qualcosa che le è così connaturale e che la accompagna in ogni sua manifestazione; essa si pone come alleata contro i tentativi di espungere dal linguaggio religioso questi registri. Discende allora la necessità di affrontare la religiosità popolare in modo olistico e non settoriale, come esperienza che riguarda tutto quanto l'uomo» (A. ADAMO, *Sacro e santo*, 272.273).

in cui si articola la visita al santuario – l’ingresso, il saluto alla sacra effigie e la partenza o licenza –, è quest’ultima la più sconvolgente. I pellegrini partono inquadri, cantando con voce immane: si sente tutta la loro tristezza nel tornare a riaffondarsi nella precarietà del quotidiano. Molti hanno i volti solcati di lacrime. È un momento tragico. Ed è tragico anche il momento della richiesta di grazia. Ricordo di aver assistito all’ingresso nel santuario di una donna che recava con sé un figlioletto semicieco. L’arrivo della donna era stato preceduto da squilli di tromba. Sì, come nell’*Aida*. La donna si avvicinò alla parte dove è affrescata l’immagine della Trinità e vi appoggiò gli occhiali del bambino. Confesso di essere rimasto turbato: avvertivo la nudità profonda della creatura di fronte alla potenza [...] Ritengo che siano da scartare certi facili psicologismi che tendono a ridurre tutto a “emozionalità”, “tensione collettiva”, “compartecipazione”, “psicodramma”. Qui c’è da spiegare un momento di vissuto esistenziale. L’ipotesi gramsciana e marxista non funziona. L’antropologia classica entra in crisi, il contenuto umano non si presta ad essere ridotto a schema. Che c’è dentro? ¹⁹

Appunto, che c’è dentro? Considerato il fatto che non sia possibile approcciare con psicologismi questi fenomeni e che si debbano prendere sul serio tutti i gesti, le manifestazioni corporee, come comprenderli? Il Di Nola ci offre il suo approccio fenomenologico-esistenziale: «la creatura di fronte alla potenza» e non nasconde – anzi! – la sua partecipazione emotiva, il suo “turbamento” di fronte a tutto ciò.

È ovvio che atteggiamenti simili si possono riscontrare in tutte le religioni, ma questo non basta perché siano *tout court* assimilati come mere forme di religiosità popolari. Infatti, bisogna ancora dar seriamente credito a queste manifestazioni e ritenerle non solo come specifiche fattispecie di una più vasta fenomenologia religiosa, ma piuttosto come forme in cui il cristianesimo si rende presente. Le persone che vi sono coinvolte, e dei più diversi ceti socio-culturali, vanno in santuari o in chiese o in edicole sacre per venerare/adorare/impetrare i santi, la Madonna, Gesù Cristo, la Trinità. In altri luoghi e santuari del mondo, legati ad altre religioni, non andrebbero certamente a venerare/adorare/impetrare altre divinità, per loro false e inesistenti. Diversamente accade per i fedeli di alcune religioni: ad esempio, a Palermo i Tamil salgono nel santuario di santa Rosalia per

¹⁹ M. CUCCO, «Proletari al santuario», in *Famiglia Cristiana*, 24 luglio 1977, 61ss, citato in I. SCHINELLA, «Fondazione e lettura teologica della pietà popolare», in M. SODI (ed.), *Liturgia e pietà popolare*, 71.

venerarla, poiché riconoscono in quel luogo una potenza specifica di manifestazione del sacro/divino.

Non solo. È importante ricordare che tutte le manifestazioni della fede popolare cattolica hanno il loro *humus* nel modello tridentino della vita cristiana e che molte di queste forme (se non tutte) sono state introdotte da presbiteri e, in ogni caso, sono state monitorate e permesse dalla Chiesa²⁰. Il problema allora di alcune derive superstiziose o magiche non è solo da attribuire a una sorta di commistione con precedenti riti pagani (questione già affrontata dal modello pastorale tridentino nei confronti delle precedenti forme di fede popolare) ma anche a una scarsa o poco significativa presenza di accompagnamento degli stessi presbiteri nei confronti dei credenti coinvolti nelle forme della fede popolare. Probabilmente, l'influenza di una pastorale fin troppo segnata da una mentalità e dalle prassi antropocentriche di stampo illuminista-razionalistico ha determinato il disinteresse verso una specifica cura pastorale della fede popolare²¹.

Una seconda tappa di questo percorso è data dall'istanza della vicinanza tra il credente e Dio. La pastorale antropocentrica di stampo illuministico ha determinato una lettura dell'incontro di grazia tra Dio e l'uomo troppo sbilanciata sulla trascendenza/lontananza di Dio o semmai su un'immanenza della trascendenza concentrata principalmente nell'interiorità dell'uomo. L'idea che ci potesse essere una vicinanza di Dio, addirittura sperimentata e pensata in profonda connessione con il corpo (cf il caso tipico della mistica) era o non capita o, in ogni caso, posta ai margini. Tutto ciò tocca nel vivo la fede popolare.

L'idea centrale della fede popolare si manifesta nella profonda istanza di sentire vicina la trascendenza di Dio attraverso i dinamismi di salvezza, in-

²⁰ «La pietà popolare non ha visto i suoi natali, tanto meno si è potuta mantenere, senza la presenza e la presidenza dei parroci o dei presbiteri, e il più delle volte non si è data senza la presidenza dello stesso Vescovo. Per questo non si può identificare con la religione del popolino da contrapporre alla religione dei "chierici" e degli intellettuali» (I. SCHINELLA, «Fondazione e lettura teologica della pietà popolare», 69).

²¹ «L'illuminismo tendeva ad evidenziare gli elementi infantili, magici e superstiziosi della religiosità popolare, interpretandola come un residuo oscurantista in forte contrapposizione con la religione ufficiale, letta – invece – come maschera sacra del potere. Il giudizio illuministico era fortemente negativo e si mostrava particolarmente critico nei confronti di ogni forma di devozione» (A. ADAMO, *Sacro e santo*, 269). Non si può dimenticare che, accanto a queste severe critiche dell'illuminismo, si è sviluppato una sorta di illuminismo cattolico, che ha voluto, a suo modo, mettere ordine nelle devozioni e nel rapporto tra le devozioni e il credo e la liturgia. Emblematica in tal senso la riflessione di Ludovico Antonio Muratori (per una sintesi cfr. quanto già scritto in E. SALVATORE – C. TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo*, 117-126).

tercettati dalle mediazioni dei santi e dell'interiorità/sentimento del singolo fedele e del popolo. Tutto questo viene espresso attraverso non solo le varie manifestazioni corporee, l'intensità dei sentimenti e di emozioni, ma anche ogni altra forma che, in modo o in un altro e anche secondo modalità magiche e superstiziose, possa esprimere la tensione verso la vicinanza di Dio²².

La ricerca della vicinanza di Dio avviene attraverso la necessaria figura di mediatori (da Gesù ai santi). Nella fede popolare è come se fosse impossibile la presa in considerazione dell'assoluta trascendenza di Dio. La ricerca dei mediatori, che assumono poi ruoli familiari grazie alla trasmissione delle devozioni tradizionali, diventa così essenziale. Il toccare, espressione chiara e debordante di corporeità/intimità, così come il sentire, espressione emotiva della profondità degli affetti, dicono la globalità della vicinanza del contatto. E questo permette, soprattutto in alcuni momenti tipici della settimana santa e in riferimento a Gesù e a Maria, il passaggio dalla propria esistenza, da loro rappresentata – nel dolore della passione/croce e nella gioia dell'incontro con il Risorto –, all'immedesimazione con quel dolore e con quella gioia di Gesù e di Maria. L'estrema vicinanza si fa così simbiosi. Per converso, l'eventuale cessazione della vicinanza crea sconforto, delusione e abbandono.

3. L'apporto di papa Francesco: dalla pietà popolare alla spiritualità/mistica popolare²³

Papa Francesco, facendo tesoro della tradizione post-conciliare delle Chiese dell'America Latina, ritiene che le forme di pietà popolare possano essere intese come una vera e propria «spiritualità popolare» o «mistica popolare»²⁴. Esse pertanto non esprimono di per sé

una ricerca naturale della divinità. Sono la manifestazione di una vita teologale animata dall'azione dello Spirito santo che è stato riversato nei nostri cuori (cf *Rm* 5,5). Nella pietà popolare, poiché è frutto del Vangelo inculturato, è sottesa una forza attivamente evangelizzatrice che non possiamo sottovalutare: sarebbe come disconoscere l'opera dello Spirito Santo. Piuttosto, siamo chiamati ad incoraggiarla e a rafforzarla per approfondire

²² *Ib.*, 163

²³ Questo paragrafo è tratto da *ib.*, 148-151.

²⁴ Cf EG 124.

il processo di inculturazione che è una realtà mai terminata. Le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci e, per chi è in grado di leggerle, sono un luogo teologico a cui dobbiamo prestare attenzione, particolarmente nel momento in cui pensiamo alla nuova evangelizzazione²⁵.

A ben vedere, l'idea della mistica popolare risulta un concetto sicuramente più ampio rispetto alle forme solo religiose coinvolte dall'idea di pietà popolare. Essa risulta infatti capace di comprendere tutta la vita interiore ed esteriore, personale e storico-politico-comunitaria del popolo²⁶. Per il Papa, allora, la pietà popolare, in forza del suo essere spiritualità e mistica popolare, non ha per contenuto solo una serie di devozioni che nutrono l'anima dei singoli fedeli²⁷, ma piuttosto «accoglie a suo modo il Vangelo intero e lo incarna in espressioni di preghiera, di fraternità, di giustizia, di lotta e di festa»²⁸.

In questo senso, papa Francesco supera quella che poteva essere intesa come una semplice dicotomia tra le forme della liturgia e quelle della pietà popolare. Il problema non si pone a questo livello. La forza evangelizzatrice della pietà popolare consiste nella sua intrinseca struttura di vera e propria inculturazione del cristianesimo. «Nella pietà popolare si può cogliere la modalità in cui la fede ricevuta si è incarnata in una cultura e continua a trasmettersi»²⁹. In questo senso la pietà popolare è il frutto primo di ogni singola inculturazione del cristianesimo. Il popolo ne è il soggetto che non solo la custodisce autenticamente³⁰, ma la trasmette, così come avviene in

²⁵ EG 125-126.

²⁶ «Da questo punto di vista la mistica popolare riunisce tutti gli elementi, non soltanto della pietà popolare o della preghiera, ma anche della fratellanza, della lotta, della giustizia, della festa, del lavoro, insomma di tutta la vita. Perché la mistica popolare non è soltanto religiosa, ma dà struttura a tutta la vita, anche a quella non religiosa» (J.C. SCANNONE, *Il Papa del popolo. Bergoglio raccontato dal confratello teologo gesuita argentino. Colloqui con Bernadette Sauvaget*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 76).

²⁷ «Esiste un certo cristianesimo fatto di devozioni, proprio di un modo individuale e sentimentale di vivere la fede, che in realtà non corrisponde ad un'autentica "pietà popolare". Alcuni promuovono queste espressioni senza preoccuparsi della promozione sociale e della formazione dei fedeli, e in certi casi lo fanno per ottenere benefici economici o qualche potere sugli altri» (EG 70).

²⁸ EG 237.

²⁹ EG 123.

³⁰ Già il teologo della liberazione Segundo Galilea negli anni '70 aveva affermato: «La religiosità popolare ha anche un'affinità particolare col popolo (maggioranza povera). Conseguentemente, solo *nel popolo questa religiosità è coerente con la cultura*. Esiste una simbiosi fra cultura e cattolicesimo popolari. Questo non succede nelle altre classi sociali, cosicché in questi casi esiste una certa

ogni processo culturale. La pietà popolare è allora una forma inculturata di evangelizzazione, capace di evangelizzare, di avere una forza missionaria intrinseca, grazie al ruolo di soggetto attivo del popolo di Dio che si esprime all'interno e nella specificità propria di una singola cultura.

Non è bene ignorare la decisiva importanza che riveste una cultura segnata dalla fede, perché questa cultura evangelizzata, al di là dei suoi limiti, ha molte più risorse di una semplice somma di credenti posti dinnanzi agli attacchi del secolarismo attuale. Una cultura popolare evangelizzata contiene valori di fede e di solidarietà che possono provocare lo sviluppo di una società più giusta e credente, e possiede una sapienza peculiare che bisogna saper riconoscere con uno sguardo colmo di gratitudine³¹.

La forza della pietà popolare consiste allora nell'essere manifestazione di una "cultura popolare evangelizzata". E così, si può benissimo pensare che non ci sia bisogno di una "nuova evangelizzazione" all'interno dei paesi che hanno la presenza della pietà popolare. Basta ricorrere alle sue stesse risorse interne per trovare una risposta altamente significativa ed efficace.

4. Un'interpretazione teologico-pastorale

Quando si parla della fede popolare è in gioco il rapporto tra fede e cultura e quindi i processi d'inculturazione. Se infatti non regge più l'interpretazione marxista della subcultura e neanche quella "pedagogistica" di una forma di fede adatta per i più semplici, bisogna andare appunto al rapporto fede-cultura e al processo d'inculturazione, che le imbastisce insieme, per avere una ragione dell'esistenza della fede popolare e del fatto che essa sia da sempre un'esperienza di popolo, anche quando è vissuta nella modalità personale (in quanto le forme personali della devozione non sono create dalla singola persona che li usa, ma anche se sono state create nel passato da una singola persona, hanno tuttavia attraversato il vaglio diacronico della recezione del popolo).

discrepanza fra il livello culturale e le espressioni religiose. Per questo la religiosità popolare nelle classi agiate è molto asistemica, meno "socializzata", più individuale [...] Appunto nel popolo, dunque, per la sua affinità culturale, s'esprime più globalmente e più intensamente la religiosità. Nel popolo la religiosità popolare diventa paradigma. Per questo l'aggettivo "popolare", unito a questa forma di cattolicesimo, è pienamente giustificato» (S. GALILEA, «La religiosità popolare oggi in America Latina», in L. SARTORI [ed.], *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, EDB, Bologna 1978, 54-55).

³¹ EG 68.

Detto in altri termini, con la fede popolare ci si ritrova di fronte a un fenomeno collettivo, che implica un concreto sviluppo del rapporto fede-cultura in relazione a un certo modo di essere/fare popolo in un determinato tempo. Queste considerazioni storicizzano le forme della fede popolare e non solo non le rendono necessarie e universali dal punto di vista sincronico ma anche e soprattutto dal punto di vista diacronico. Da ciò deriva l'eventualità che non possano essere accettate e vissute da tutto l'insieme del popolo di Dio anche quando, all'atto di nascita, sono "moderne", cioè coerenti e sinergiche con un determinato spazio/tempo³². In questo senso denunciano una "parzialità" di popolo, seppur necessaria, che si esprime, genera e giustifica una pluralità di forme di fede popolare, anche in prospettiva sincronica, e instaura una benefica tensione con la liturgia, espressione ufficiale della fede ecclesiale pregata. E così, all'interno del grande insieme del popolo di Dio che vive dentro una specifica cultura, si generano diverse forme di fede popolare, che coinvolgono fette significative di quel popolo. Nell'ambito poi dello sviluppo diacronico di queste forme appariranno sempre più chiari la stratificazione culturale e il contributo di folklore, che queste stesse forme assumeranno.

Il problema teologico-pastorale che oggi ci si pone non è allora, piuttosto sbrigativamente, di cosa e come purificare all'interno delle varie forme di fede popolare che si sono ereditate dal passato e che sono ancora presenti nella scena ecclesiale. Si tratterà invece di fare i conti con la teologia e la spiritualità che esse esprimono e chiedersi della loro attualità o meno per questo spazio-tempo ecclesiale.

Infine, per operare un serio discernimento e confronto teologico-pastorale bisognerà ricordare i seguenti criteri: si ha sempre a che fare con delle persone concrete e non astrattamente con mentalità e forme, il che comporta il dovere pastorale della delicatezza in ordine all'accoglienza; la mentalità cattolica è di per sé inclusiva; il pluralismo delle forme di vita cristiana è un valore, anche quando risulta accogliente di forme che risultano portatrici del passato; non esiste una forma pura di cristianesimo con cui giudicare tutte le altre forme inculturate; non vi è alcuna forma di vita cristiana che non sia soggetta a critiche, ma ciò non deve implicare alcuna discriminazione nei suoi confronti.

³² In questa maniera si evita di ricorrere al marxiano grido di protesta di una subcultura oppure all'identificazione della fede popolare come la fede del cosiddetto "popolino".