

LA PIETÀ POPOLARE NEL SOLCO DELL'EVANGELIZZAZIONE (Paolo Carrara)

Il rilancio della pietà popolare¹, favorito dal Magistero recente, sta producendo l'effetto di una ripresa dei riferimenti ad essa e alle sue forme anche all'interno della produzione teologico-pastorale. L'incremento che il dibattito attuale consegna è rinvenibile nell'inserimento del tradizionale binomio liturgia-pietà popolare dentro l'orizzonte pastorale più ampio: la difesa della pietà popolare, piuttosto che una presa di distanze da essa, implica delle opzioni che riguardano non soltanto la dimensione rituale, ma più complessivamente la forma della Chiesa e la figura di cristianesimo che si intende trasmettere. Un elemento appare interessante e al contempo problematico: spesso la pietà popolare è citata più che studiata. Non è un caso che prevalgano gli approcci descrittivi piuttosto che quelli di vera e propria analisi. Al riguardo sono particolarmente emblematici alcuni articoli e saggi relativi all'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di Francesco²: a volte i commentatori attraversano il documento in lungo e in largo, ma evitano di citare – oppure liquidano velocemente – i non così esigui riferimenti alla pietà popolare presenti in esso; altre volte invece la pietà popolare è esaltata al punto da farne il nucleo nevralgico di quella riforma ecclesiale che nel testo il papa espone in modo programmatico. Da questa situazione deriva per la teologia un compito dentro cui anche questo contributo si iscrive: riaprire il capitolo relativo alla pietà popolare, provando ad indagarlo nei suoi aspetti costitutivi e nelle implicazioni che lo animano, per tentare di suggerire se e come essa, anche in un contesto urbano e digitale come quello occidentale, possa aiutare la Chiesa nel compito di rilancio della sua presenza³. Il modo in cui si affronta la pietà popolare (valorizzazione, normalizzazione, rimozione) è rivelativo della modalità con cui è immaginato il futuro del cattolicesimo e dunque di ciò che, nel vissuto effettivo della fede, si intende rafforzare piuttosto che lasciare da parte.

1. La normalizzazione magisteriale

Per comprendere l'atteggiamento rivestito dal magistero nei confronti della pietà popolare è utile inserirsi nel solco del rapporto, storicamente travagliato, tra liturgia e pietà popolare. Se si guarda al cattolicesimo recente, non è possibile impostare adeguatamente tale discorso se non riferendosi anzitutto all'affermazione di *Sacrosanctum Concilium*⁴ secondo cui «la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore» (SC 10). Con altrettanta chiarezza, la costituzione ricorda che «la vita spirituale, tuttavia, non si esaurisce nella partecipazione alla sola sacra liturgia» (SC 12): in essa trovano posto anche la preghiera personale e i pii esercizi. Di questi si afferma che, «purché siano conformi alle leggi e norme della chiesa, sono vivamente raccomandati»; bisogna dunque «che tali esercizi siano regolati tenendo conto dei tempi liturgici, in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, da essa in qualche modo traggano ispirazione e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore (*longe antecellat*), conducano il popolo cristiano» (SC 13). Di fatto nella costituzione conciliare i riferimenti ai pii esercizi sono esigui e del rapporto tra essi e la liturgia viene marcata soprattutto la dissimmetria: il discorso è sbilanciato sull'affermazione della dipendenza dei pii esercizi *dalla* liturgia. La menzione dei pii esercizi, infatti, ricorre in maniera alquanto fugace soltanto in SC 118 a proposito del canto religioso popolare⁵. A

¹ L'articolo qui proposto, eccetto qualche leggera integrazione ed alcune correzioni, si rifà a quanto già pubblicato in P. CARRARA, *La pietà popolare e le sue forme. Quando la fede reale ha il coraggio d'essere pagana*, «Teologia» 45/3 (2020) 376-405.

² Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*: AAS 105/12 (2013) 1019-1137.

³ Già in tale direzione, anche se insufficiente per la riflessione teologica, si muovono le indagini di carattere sociologico di: L. BERZANO – A. CASTEGNARO – E. PACE (ed.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2014.

⁴ Per i documenti conciliari si rinvia ad EV I. Per alleggerire le note vengono omessi i riferimenti puntuali.

⁵ A livello linguistico si rileva anche uno scarsissimo utilizzo della parola “devozione”. Essa compare in SC 99 a proposito della recita dell'ufficio divino in coro o in comune («sia con l'interna devozione dell'animo, sia con il comportamento

sostegno di questa prospettiva si colloca anche la reticenza di *Lumen gentium* VIII a parlare delle pratiche della devozione mariana: il capitolo della costituzione sulla Chiesa, infatti, si preoccupa di mostrare diffusamente il ruolo di Maria all'interno della storia della salvezza, alla luce del dettato biblico, e di indicare il rapporto tra Maria e la Chiesa. Quanto invece al culto del popolo di Dio verso Maria, la questione è affrontata in maniera molto rapida: LG 66 indica la legittimità delle varie forme di pietà approvate e LG 67 chiede un atteggiamento equilibrato che si astenga sia da ogni falsa esagerazione che da un'eccessiva ristrettezza. In positivo, conclude che «la vera devozione non consiste né in uno sterile sentimentalismo passeggero né in una vana incredulità, ma procede dalla vera fede che ci conduce a riconoscere la preminenza della Madre di Dio e ci stimola a un amore filiale verso la nostra madre e alla imitazione delle sue virtù» (LG 67). L'ortodossia (la «vera fede») sembra il criterio univoco con cui valutare la prassi culturale, senza che sia ammessa la possibilità, di fatto realizzatasi a livello pastorale, di una pratica del culto (le devozioni) che contribuisca ad una definizione della vera fede.

Un'analisi attenta della produzione magisteriale richiederebbe molte più soste⁶. Per quanto concerne il tema in esame un passaggio obbligato è rappresentato dallo studio del *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, pubblicato a inizio 2002 dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti⁷. L'impostazione complessiva risente molto – e comprensibilmente – dell'orientamento indicato in SC. Il primato della liturgia viene declinato mediante il binomio necessario-facoltativo: la liturgia è necessaria, mentre le forme della pietà popolare sono facoltative (n. 11). Tuttavia, si precisa che la facoltatività dei pii esercizi non deve significare scarsa considerazione né disprezzo di essi. «La via da seguire è quella di valorizzare correttamente e sapientemente le non poche ricchezze della pietà popolare, le potenzialità che possiede, l'impegno di vita cristiana che sa suscitare» (n. 12). Alla valorizzazione si accompagna immediatamente l'istanza della purificazione: «Essendo il Vangelo la misura ed il criterio valutativo di ogni forma espressiva – antica e nuova – di pietà cristiana, alla valorizzazione dei pii esercizi e di pratiche di devozione deve coniugarsi l'opera di purificazione, talvolta necessaria per conservare il giusto riferimento al mistero cristiano» (n. 12). Essa garantisce la «differenza oggettiva» (n. 13) che sussiste tra pii esercizi e pratiche di devozione rispetto alla liturgia. L'orientamento teso tra valorizzazione e regolazione parrebbe così pacificamente assunto. Tuttavia, è doveroso osservare che, mentre l'introduzione del *Direttorio* procede con un atteggiamento di forte cautela, un passaggio che si colloca quasi alla conclusione della prima parte del documento – consacrata alla sintetica ricostruzione di alcune linee emergenti dalla storia, dal Magistero e dalla teologia – sembra molto più ospitale verso la pietà popolare. Il numero in questione merita di essere ripreso per intero:

Nel nostro tempo il tema del rapporto tra Liturgia e pietà popolare va guardato soprattutto alla luce delle direttive impartite dalla Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, le quali sono ordinate alla ricerca di un rapporto armonico tra ambedue le espressioni di pietà, in cui tuttavia la seconda sia oggettivamente subordinata e finalizzata alla prima. Ciò significa che bisogna anzitutto evitare di porre la questione del rapporto tra Liturgia e pietà popolare in termini di opposizione, come pure di equiparazione o di sostituzione. Infatti la coscienza dell'importanza primordiale della Liturgia e la ricerca delle sue più genuine espressioni non devono condurre a trascurare la realtà della pietà popolare e tanto meno a disprezzarla o a ritenerla superflua o addirittura dannosa per la vita culturale della Chiesa. La non considerazione o la disistima nei confronti della pietà

estriore») e in SC 125 dove, in relazione alle immagini sacre, si dispone un utilizzo moderato «per non disorientare il popolo cristiano e per non indulgere ad una devozione non del tutto retta».

⁶ Si dovrebbe anzitutto considerare la *Marialis cultus*, esortazione apostolica di Paolo VI del 1974: essa promuove una adeguata revisione degli esercizi di pietà verso la Vergine e favorisce una genuina attività creatrice (n. 24). In essa si riprende, insieme all'*Angelus Domini*, la pratica del Rosario, a cui si collega anche la Lettera di Giovanni Paolo II *Rosarium Virginis Mariae* (2002).

⁷ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (17 dicembre 2001), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

popolare denunciano una inadeguata valutazione di alcuni fatti ecclesiali e sembrano suggerite più da pregiudizi ideologici che non dalla dottrina della fede. Esse costituiscono un atteggiamento che:

- non tiene conto che la pietà popolare è anch'essa una realtà ecclesiale promossa e sorretta dallo Spirito, sulla quale il Magistero esercita la sua funzione di autenticazione e di garanzia;
- non considera sufficientemente i frutti di grazia e di santità che la pietà popolare ha prodotto e continua a produrre nella compagine ecclesiale;
- è non di rado espressione di una ricerca illusoria della "Liturgia pura" la quale, a parte la soggettività dei criteri con cui viene stabilita la *puritas*, è – come insegna l'esperienza secolare – più un'aspirazione ideale che una realtà storica;
- è portato a confondere una nobile componente dell'animo umano, ossia il sentimento, che legittimamente permea molte espressioni della pietà liturgica e della pietà popolare, con la sua degenerazione, cioè il sentimentalismo. (n. 50)

Il dettato del n. 50 mette in discussione l'affermazione del n. 11 secondo cui le forme della pietà popolare sarebbero facoltative: con una leggera sfumatura, qui si riconosce che esse non possono essere ritenute superflue. In secondo luogo, si sosta sulle positività di cui la pietà popolare sarebbe espressione, oltre l'indicazione soltanto nominalistica e formale di una sua "valorizzazione". Il passaggio sembra indicare che, una volta riconosciuto il primato della liturgia, non bisogna temere di mettersi in ascolto delle forme della pietà popolare: esse possono costituire una espressione genuina della santità che lo Spirito suscita all'interno del popolo di Dio e possono aiutare la liturgia a preservarsi dalla ricerca di una sorta di purezza astratta. Ciò ovviamente – precisa il *Direttorio* – non significa scadere nel rischio opposto di una esaltazione unilaterale della pietà popolare a scapito della liturgia (n. 51)⁸.

La posizione del *Direttorio* è equilibrata, anche se rimane complessivamente sintomatica di un atteggiamento preoccupato di normalizzare: la liturgia gode di un primato a cui le forme della pietà popolare non possono troppo sottrarsi. Il magistero, organismo ecclesiale deputato alla custodia delle relazioni oggettive con il fondamento, tende appunto a preservare un'oggettività di base e guarda con un certo sospetto, ovvero in forma unilaterale, il confronto con la religione vissuta, che di fatto però continua ad esprimersi anche attraverso le pratiche della devozione.

2. La rimozione profetica

Se si osa entrare nel terreno del dibattito teologico, a proposito della pietà popolare si incontrano posizioni molto diversificate. Anche per ragioni di carattere metodologico, è utile confrontarsi con le prospettive che verso di essa appaiono più critiche e che qui vengono sinteticamente annoverate nel filone profetico della rimozione. Tale confronto è utile soprattutto per mostrare le implicazioni teoriche più o meno esplicite che ogni posizione sottende e su cui la riflessione si deve interrogare.

⁸ Un altro merito del *Direttorio* consiste nell'introduzione di alcune utili distinzioni terminologiche che possono venire lette in una logica a cerchi concentrici. All'esterno – ovvero nel cerchio più grande – il documento colloca l'esperienza universale della religiosità popolare: «Ogni popolo infatti tende ad esprimere la sua visione totalizzante della trascendenza e la sua concezione della natura, della società e della storia attraverso mediazioni culturali, in una sintesi caratteristica di grande significato umano e spirituale» (n. 10). Nelle regioni di tradizione cristiana – precisa sempre il n. 10 – essa ha dato origine a quello che anche qui abbiamo chiamato cattolicesimo popolare. In un cerchio più interno il *Direttorio* colloca la pietà popolare, ovvero l'insieme di «manifestazioni culturali di carattere privato o comunitario che, nell'ambito della fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra Liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di una etnia e della sua cultura» (n. 9). Infine, nel cerchio più piccolo situa i pii esercizi e le devozioni. Per pii esercizi si intendono «quelle espressioni pubbliche o private della pietà cristiana che, pur non facendo parte della Liturgia, sono in armonia con essa, rispettandone lo spirito, le norme, i ritmi» (n. 7); mentre le devozioni sono «le diverse pratiche esteriori (ad esempio: testi di preghiera e di canto; osservanza di tempi e visita a luoghi particolari, insegne, medaglie, abiti e consuetudini), che, animate da interiore atteggiamento di fede, manifestano un accento particolare» (n. 8) di quella relazione teologica che il fedele intrattiene con Dio, la Vergine e i santi.

2.1. Dalla religione alla fede⁹

È utile anzitutto mettersi in ascolto della riflessione di J. Moingt, un autore che con la sua produzione ha attraversato tutto l'arco di tempo a cui finora ci si è riferiti: dal Vaticano II ai giorni nostri. A suo avviso, un adeguato accesso alle questioni pastorali richiede di istituire una distinzione fondamentale tra fede, credenza e religione¹⁰. La fede, infatti, ha un profilo specifico: si tratta dell'atto con cui il singolo credente affida se stesso a Cristo e si impegna a seguire il cammino che Egli ha tracciato. Nella fede è in gioco la libertà personale che si realizza nella forma del consenso esistenziale alla Rivelazione. Se la fede, essendo questo atto personale, è essenzialmente una, la credenza invece è costituita dall'insieme di dogmi e di dottrine – rispetto alle quali è possibile istituire una gerarchia e un ordine di importanza – che vengono insegnati. Essa, quindi, si riferisce maggiormente alla dimensione del “sapere” e coinvolge in forma meno diretta la persona. La religione si configura, invece, come l'insieme delle pratiche culturali, alimentari, penitenziali, devozionali, e come il complesso delle regole e delle norme attraverso cui si esprime la fede di una comunità e grazie a cui il singolo credente si inserisce in essa. Quella che appare come una semplice distinzione diventa però una contrapposizione: se nella definizione sembra che la religione sia interna alla fede, seppur nella consapevolezza che è la fede che fa vivere la religione e non viceversa, in sede di sviluppo la proposta che Moingt percorre sembra invece indulgere ad una estirpazione del polo religioso dalla fede stessa. La priorità assiologica della fede, secondo una prospettiva teorica che pare influenzata dalla teologia dialettica, si trasforma in una assolutizzazione della stessa a scapito del sistema religioso. Il fondamento di questa prospettiva – a detta del teologo – è cristologico: è vero che Gesù predica una religione, ma questa non si realizza in pratiche religiose e legate al sacro, quanto in un comportamento umano autentico, in cui dominano la giustizia, la verità e la carità¹¹. Il compito del cristiano, se vuole essere davvero fedele alla Rivelazione, consiste nel valorizzare la dimensione etica della propria fede, determinando una prevalenza del polo evangelico dell'elemento cristiano rispetto a quello religioso¹². Quando si parla dell'esperienza cristiana non si deve allora fare riferimento alla dimensione del sacro, che appartiene alla religione, ma a quella del santo; il cristiano è chiamato alla santità¹³.

A giudizio di Moingt, la Chiesa delle origini aveva la consapevolezza di questa centralità del polo evangelico (etico) rispetto a quello religioso, soltanto funzionale, e l'ha mantenuta¹⁴. È solo successivamente, in particolare a causa di una alleanza nefasta con il potere, che la Chiesa ha reso prevalente la struttura religiosa, perdendo così la genuinità della dimensione propriamente teologale. A fronte della trasformazione culturale che caratterizza il tempo presente, l'unica possibilità di sopravvivenza della Chiesa consiste nella sua capacità di abbandonare la struttura troppo religiosa ed istituzionalizzata che si è creata nel corso dei secoli e di recuperare il carattere originario del Vangelo: esso non consiste in un insieme di pratiche e di norme, ma anzitutto in una certa idea di uomo e nello schierarsi a sua difesa. Ogni altro progetto è destinato al fallimento. Va salvata la fede, non vanno salvate né la religione né l'istituzione. Il futuro della Chiesa, in questa prospettiva, risiede nella capacità di alimentare delle comunità che siano capaci di condividere e annunciare a tutto il mondo questa idea di uomo. Dovranno essere delle comunità fondate soprattutto sull'ascolto della Parola,

⁹ Propongo una ripresa di quanto più ampiamente indagato in: P. CARRARA, *Forma ecclesiae. Per un cattolicesimo di popolo oggi: “per tutti” anche se non “di tutti”*, Glossa, Milano 2017, 41-50.

¹⁰ Cfr. J. MOINGT, *Croire quand même. Libres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme*, Flammarion, Paris 2013², 35.

¹¹ Cfr. *ivi*, 84.

¹² «Le croyant qui ambitionne de répondre à l'appel du Christ à la mission fera prévaloir le *pôle évangelique* du christianisme sur son *pôle religieux*; il paraîtra peut-être ainsi s'écarter de la tradition religieuse du christianisme, mais il ne s'écartera pas de sa tradition évangelique, car Jésus n'a laissé aux siens aucun code religieux proprement dit, au sens où la religion antique se définissait par la lecture attentive et scrupuleuse du rituel (*relegere*)» (*ivi*, 126).

¹³ Cfr. J. MOINGT, *L'Évangile sauvera l'Église*, Salvator, Paris 2013, 162.

¹⁴ Cfr. *ivi*, 158-160.

più che sui riti; dovranno essere delle comunità di lettura del Vangelo, più che di celebrazione¹⁵. Ciò non implica una sottodeterminazione del valore dell'Eucarestia, ma un suo ricentrimento più evangelico a scapito di una precedente sovradeterminazione della logica sacrificale¹⁶. Le comunità cristiane dei prossimi anni dovranno essere delle comunità aperte, in cui credenti e non-credenti possano convivere fianco a fianco¹⁷; soltanto così l'alternativa etica di cui la comunità cristiana custodisce la riserva potrà essere trasmessa e non morire. Ciò chiede che siano comunità caratterizzate da un maggior protagonismo a livello laicale e da un necessario ridimensionamento della figura clericale. Il cattolicesimo dovrà radunare una Chiesa più leggera, meno visibile, contrassegnata da un numero minore sia di chierici che di laici. Soltanto così – afferma Moingt – essa potrà edificarsi come Chiesa di convinti. Essa dovrà anche abbandonare le forme religiose che ha costruito e trasmesso nel passato, in particolare recidendo il legame con le forme della religione popolare¹⁸: si tratta, infatti, di un insieme di forme religiose che hanno mantenuto i credenti in una condizione infantile, senza consentir loro di crescere nella fede. Alla critica di non tenere conto anche delle persone più semplici e dei loro modi di vivere la fede, Moingt risponde che la legittimità della difesa del “per tutti” della fede non è sufficiente a smontare la fondatezza della sua teoria. Le forme popolari – egli osserva – vengono oggi abbracciate dai movimenti carismatici e dai gruppi tradizionalisti, riscuotendo anche un notevole successo. Questo dipende in particolare dal fatto che si tratta di forme che lavorano molto sulla dinamica sacrale e che si accontentano del religioso, senza preoccuparsi di condurre alla fede: celebrazioni, numero, visibilità più che giustizia, verità e carità sono i capisaldi di questa rinnovata religione popolare. Circa poi il successo della stessa, non ci si deve stupire: anche tra i credenti vi è sempre qualcuno che ha bisogno di religione (di riti, di sacro, di tradizione)¹⁹.

Bastano queste brevi note per intendere la proposta di Moingt nelle sue articolazioni fondamentali e per riconoscere che, dietro l'uso delle categorie proposte – tra cui quella della religione popolare –, si muovono dei presupposti di carattere antropologico e teologico (come il rapporto tra fede e religione, tra sacro e santo, tra religioso ed etico) che necessitano di essere discussi e approfonditi e che non possono essere dati per scontati.

2.2. Verso un nuovo umanesimo

Secondo C. Theobald, il servizio al Regno chiede alla Chiesa di confrontarsi con la diagnosi del tempo presente e di impegnarsi in un orizzonte di conversione missionaria²⁰. Assumendo una logica sintonica con quella della *Evangelii gaudium*, per il teologo gesuita la Chiesa deve rivisitare la storia dell'uomo, comprendendo le condizioni con cui essa si realizza oggi. È soltanto sintonizzandosi con i gemiti dei contemporanei, infatti, che possono essere individuate le figure di quel nuovo umanesimo di cui la cultura occidentale è alla ricerca. In particolare, merita di essere valorizzata quella fede elementare che, prima ancora di diventare testimoniale, è espressione di un'apertura riconoscente al mistero della vita. Essa emerge soprattutto nelle situazioni di crisi in cui l'uomo sperimenta la debolezza e si interroga sul senso della sua unicità. In esse l'uomo riconosce che il Vangelo è già all'opera proprio nel mantenimento di un credito verso la vita, nonostante tutto; al contempo, queste

¹⁵ «Je pense que les communautés chrétiennes sont en voie de se reconstituer en communautés de lecture de l'Évangile, autrement donc qu'en communautés de célébrations; on n'est plus dans la situation où les fidèles ne pouvaient entendre l'Évangile que dans l'acte hiérarchique du clerc qui leur en faisait la lecture et leur dictait ce qu'ils devaient en comprendre. Ils sont en voie de prendre leur responsabilité de leur être chrétien, de se définir par rapport à l'Évangile et de prendre aussi la responsabilité de leur être en Église» (J. MOINGT, *Croire quand même*, 190).

¹⁶ Cfr. *ivi*, 198.

¹⁷ Cfr. *ivi*, 98.

¹⁸ Cfr. *ivi*, 166.

¹⁹ «Il y a toujours eu de la ritualité, il y a toujours eu ce besoin-là. Ce dont je ne suis pas sûr, c'est que ça dure toujours, ce dont je ne suis pas sûr, c'est que le retour à la religion puisse améliorer l'humanité; mais on confond la foi et la religion, la foi et le culte, le sacré, la tradition» (J. MOINGT, *L'Évangile sauvera*, 97).

²⁰ Cfr. C. THEOBALD, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Paris 2017.

situazioni si rivelano delle preziose porte da attraversare per l'annuncio e la conseguente maturazione della fede. Theobald osserva che questa fede elementare non è ridicibile a dei discorsi o a delle espressioni intellettuali, ma si concretizza con dei gesti che esprimono la fraternità – come un pasto condiviso – nonché mediante il riferimento ad una ritualità. Le forme della pietà popolare – egli osserva – appartengono proprio all'ambito delle simbolizzazioni e ritualizzazioni di questa fede elementare, nella sua modalità insieme individuale e comunitaria. Esse trovano concretizzazione attorno ad alcuni luoghi fisici particolari che possono essere noti a tutti (come Lourdes e Santiago) oppure nascosti. In questi luoghi le espressioni della pietà popolare aiutano le persone a guardare la vita secondo un diverso punto di vista e, soprattutto quando irrompe la crisi, aiutano a ritrovare il valore della propria unicità.

Se ci si confronta con la produzione precedentemente elaborata da Theobald²¹, stupisce il credito conferito alla pietà popolare. La sua riflessione, infatti, ha perlopiù privilegiato l'evocazione di una Chiesa segnata dalla improrogabilità di una nuova postura: essa deve assumere lo stile del Nazareno²²; tutte le pratiche pregresse devono passare in secondo piano. La Chiesa, infatti, è l'insieme dei pastori che, attraverso la loro vita, rinviano il *tout venant* a Dio; la loro credibilità è fondamentale²³.

Il passaggio da una pastorale organizzativa [...] a una pastorale generativa non significa una minore attenzione al terreno e al territorio, ma indica un altro rapporto, essendo lo scopo non più un'"organizzazione amministrativa" efficiente, ma la massima apertura agli *eventi* spirituali che vi si producono. [...] Le dimensioni di questa conversione sono tanto più impressionanti in quanto si tratta, per la Chiesa, di spostarsi verso la "porta" o la "soglia", il luogo appunto dove la vocazione cristiana s'innesta sulla vocazione umana, dandole la sua forma "cristica". È proprio l'interesse *gratuito* per l'avventura umana, la sua autenticità, la sua giustezza e la sua verità a costituire la forza del vangelo di Cristo e di quelli che, nella sequela, ne fanno il perno della loro esistenza²⁴.

Nell'orizzonte di una riflessione teologica tendenzialmente più preoccupata di salvare la dimensione esistenziale della fede e molto debitrice della pratica di ascolto della Parola²⁵, appunto stupisce la concessione offerta alla dimensione rituale, e ancor più a quella extra-liturgica. Essa si iscrive nel recupero delle istanze della EG e nel credito attribuito al tema di impronta latino-americana della mistica popolare. Tuttavia, se ci si addentra con pazienza nella trattazione che l'autore fornisce del tema della pietà popolare, ci si accorge che il riferimento è solo apparentemente in distonia con il resto della produzione. L'atteggiamento, di fatto, è soltanto concessivo: più che soffermarsi ad indagare le ragioni per le quali anche delle forme semplici della pietà popolare possono concorrere a favorire il recupero della consapevolezza di sé e della propria unicità, Theobald sente subito il bisogno

²¹ Si considerino, tra gli altri, gli studi più pastorali, come: P. BACQ – C. THEOBALD (ed.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae/Novalis/Atelier, Bruxelles/Montréal/Paris 2004; P. BACQ – C. THEOBALD (ed.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae/Novalis/Atelier, Bruxelles/Montréal/Paris 2008.

²² «Si è spesso sottolineata l'impressionante distanza del Nazareno rispetto alla sua stessa esistenza. Quando gli accade di parlare di se stesso attraverso un altro (per esempio, il Figlio dell'uomo, il seminatore o il padrone di casa), egli dilaziona incessantemente la questione della sua identità. Crea così uno spazio di libertà attorno a sé, pur comunicando, con la sua semplice presenza, una prossimità benefica a coloro che lo incontrano. La sua ospitalità è radicale, al punto che egli si annulla per permettere all'altro di trovare la sua identità: "la tua fede ti ha salvata" (Lc 7,50; 8,48; eccetera) [...] Ecco allora il miracolo della reciprocità. Un essere ospitale può generare in me questo atto di fede: la mia esistenza vale la pena di essere vissuta» (C. THEOBALD, *Lo stile della vita cristiana*, Qiqajon, Magnano 2015, 80s.).

²³ «Il n'y a pas d'abord la Bonne Nouvelle et ensuite l'Église; mais l'Église est formée de "présences" et de "passeurs" de l'Évangile qui, par et dans leur manière d'être auprès d'autrui, "renvoient" au Christ et à Dieu. Leur propre crédibilité est donc de toute première importance» (C. THEOBALD, *L'Évangile et l'Église*, in P. BACQ – C. THEOBALD (ed.), *Passeurs d'Évangile*, 17-40: 26).

²⁴ C. THEOBALD, *Vocazione?!*, EDB, Bologna 2011, 138.

²⁵ Cfr. C. THEOBALD, «Seguendo le orme...» della Dei Verbum. *Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011.

di affermare che tutte queste forme vanno attentamente sottoposte ad un discernimento critico. Esse – egli osserva nell'immediata prosecuzione del discorso – possono essere facilmente piegate a interessi di carattere economico o turistico, così come ridotte ad una folklorizzazione che poco ha a che vedere con l'autenticità della fede. Cavalcando la pietà popolare, anche la Chiesa può facilmente scivolare nel rischio di voler rieditare una figura di sé ormai datata e corrispondente ad un orizzonte culturale egemonico ormai relegato al passato²⁶.

Anche la prospettiva di Theobald, certamente più equilibrata e completa rispetto a quella di Moingt, accende degli spunti preziosi per una adeguata ripresa della pietà popolare. Anzitutto il teologo conferma l'ipotesi che sotto il tema "pietà popolare" si muovano dei nodi teologici decisivi. In secondo luogo, attraverso il tema del nuovo umanesimo egli avanza la provocazione di un possibile ripensamento della pietà popolare: in che modo le sue forme possono essere ancora adeguate rispetto alla nuova cultura? Infine, la mancanza, che anche questa riflessione manifesta, di un'attenzione al funzionamento antropologico interno a queste stesse forme, fa intravedere una pista di lavoro decisiva su cui vale la pena tornare.

3. Lo spazio della pietà popolare nell'attuale riforma ecclesiale

Una interessante complicazione dello sguardo proviene dal riferimento agli indirizzi principali che la riforma ecclesiale sta assumendo in questi anni anche attraverso le provocazioni lanciate dal magistero. Il riferimento si rivolge, in particolare, alla *Evangelii gaudium* (EG). Essa, mediante un rimando diretto anche se non stringente al Sinodo sulla "nuova evangelizzazione" dell'ottobre 2012 *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, rilancia la questione relativa ad un adeguato annuncio del Vangelo oggi (cfr. EG 1). Tale prospettiva chiama in causa la Chiesa: crescendo non per proselitismo ma per attrazione (cfr. EG 14), la comunità cristiana deve lavorare su una riforma della sua presenza che la renda capace di interagire con il mondo attuale. Tale riforma opera su più livelli: è necessario un suo radicamento spirituale (1), che porti alla configurazione di uno stile ecclesiale (2), che si realizzi mediante pratiche effettive e rinnovate di evangelizzazione (3).

Con riferimento al Sinodo precedentemente celebrato, EG 14 sottolinea che l'azione ecclesiale si dipana soprattutto su tre ambiti: la pastorale ordinaria (per coloro che sono "vicini" e già frequentano, anche se saltuariamente); l'attenzione ai battezzati che hanno bisogno di riannodare i rapporti con la Chiesa e di rinnovare l'impegno col Vangelo; infine, lo sguardo verso coloro che ancora non conoscono Gesù o che l'hanno rifiutato. È alla luce di questo scenario che Francesco afferma che: «l'azione missionaria è il paradigma di ogni opera della Chiesa» (EG 15) e che è oggi necessario passare «da una pastorale di semplice conservazione a una pastorale decisamente missionaria»²⁷.

In che cosa consiste per EG questa azione missionaria, altrimenti indicata anche con l'immagine della «Chiesa in uscita» (EG 20)? Poiché – soprattutto per il terreno inesplorato dei "lontani" – la credibilità della Chiesa non è più scontata (cfr. cap. II *Nella crisi dell'impegno comunitario – Tentazioni dell'operatore pastorale*) e poiché non è più scontato né che la mediazione ecclesiale faccia emergere la gioia del Vangelo (cfr. EG 1) né che le pratiche pastorali in genere siano comunicative (cfr. EG 27),

²⁶ Cfr. C. THEOBALD, *Urgences pastorales*, 231-241.

²⁷ Già qualche mese prima della pubblicazione di EG, durante un incontro con i responsabili del CELAM a Rio de Janeiro (28.7.2013), papa Francesco aveva detto: «La missione programmatica, come indica il suo nome, consiste nella realizzazione di atti di indole missionaria. La missione paradigmatica, invece, implica il porre in chiave missionaria le attività abituali delle Chiese particolari. Evidentemente, qui si dà, come conseguenza, tutta una dinamica di riforma delle strutture ecclesiali. Il "cambiamento delle strutture" (da caduche a nuove) non è frutto di uno studio sull'organizzazione dell'impianto funzionale ecclesiastico, da cui risulterebbe una riorganizzazione statica, bensì è conseguenza della dinamica della missione. Ciò che fa cadere le strutture caduche, ciò che porta a cambiare i cuori dei cristiani, è precisamente la missionarietà. Da qui l'importanza della missione paradigmatica» (FRANCESCO, *Conversione pastorale. Incontro con i responsabili del CELAM*, «Il Regno. Documenti» 58 [2013] 468-472: 468).

serve *osare*. La radice di ogni riforma ecclesiale è spirituale, dunque prima che di tecniche particolari – comunque necessarie – la missione necessita di un ritorno all’origine (l’essenziale²⁸). Qui si innesta l’istanza kerygmatica di EG: l’evangelizzazione viene immaginata come l’annuncio della precedenza dell’amore di Dio che apre un cammino di liberazione e salvezza per la persona, e che chiede la conversione. È perciò necessario che il kerygma trinitario sia costantemente il centro di ogni attività di educazione e di catechesi:

Quando diciamo che questo annuncio è “il primo”, ciò non significa che sta all’inizio e dopo si dimentica o si sostituisce con altri contenuti che lo superano. È il primo in senso qualitativo, perché è l’annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad ascoltare in modi diversi e che si deve sempre tornare ad annunciare durante la catechesi in una forma o nell’altra, in tutte le sue tappe e i suoi momenti (EG 164).

In conformità alla sua identità, il kerygma esige che l’annuncio che di esso viene proposto soddisfi alcune qualità (EG 164-172): deve esprimere che l’amore di Dio sta prima di ogni obbligazione morale e religiosa; non è riducibile ad una formazione dottrinale; non deve imporre la libertà, ma appellarsi ad essa; deve infondere gioia e forza, e comunicare bellezza; necessita di progressività; pur essendo centrato sulla Parola, deve esibire gli adeguati rimandi ai segni liturgici e alle esigenze della vita di carità; deve essere azione ecclesiale e non avventura in solitaria. Vicinanza, apertura al dialogo, pazienza, accoglienza cordiale che non condanna sono, in continuità con il contenuto, le qualità dell’evangelizzatore. Il primato evangelico della persona ne è la condizione di possibilità.

Francesco chiede che la pastorale superi il criterio dell’autoconservazione, per aprirsi ad un’immaginazione che si strutturi secondo una logica di “contaminazione” – mai raggiunta una volta per tutte – tra il Vangelo e la vita degli uomini e donne di *questo* tempo. A fronte della mancanza, a livello culturale, di una figura condivisa di umanesimo, egli osa riconoscere nell’incontro diretto tra l’effettività del singolo e il Vangelo la sfida centrale a cui l’evangelizzazione è chiamata. A tal fine, occorre il superamento di una pastorale fin troppo strutturata che pretende di inquadrare il credente nei suoi schemi (azioni, progetti, strutture...). Occorre poi un sussulto di fiducia nella possibilità di questo rinnovato incontro tra il Vangelo e l’esistenza effettiva del singolo. Compito della Chiesa (del discepolo-missionario) è di annunciare parole, proporre esperienze, suggerire cammini che offrano occasioni in cui la “contaminazione” accada; ma nella consapevolezza che l’esito di questa non è predeterminabile e che esso sfugge ad ogni compartimentazione. È questa prospettiva che papa Francesco sembra suggerire alla Chiesa come possibilità per intercettare quell’istanza di individualizzazione della credenza che caratterizza l’uomo contemporaneo. Essa non deriva da una risposta tattica alla concretezza della situazione, ma ha una natura originariamente evangelica. Secondo Francesco, è per fedeltà al compito missionario ricevuto che la Chiesa deve impegnarsi anzitutto a far risplendere la bellezza del Vangelo (la gioia!) e il fascino dell’incontro con Gesù. Per non essere preoccupata di essere il centro, la Chiesa deve preoccuparsi di rendere pulsante il *suo* centro e smettere di presidiare i confini, disponendosi – quando occorre, anche osando – ad accompagnare all’Incontro:

preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. [...] Più della paura di sbagliare spero che ci muova la paura di rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci

²⁸ «Una pastorale in chiave missionaria non è ossessionata dalla trasmissione disarticolata di una moltitudine di dottrine che si tenta di imporre a forza di insistere. Quando si assume un obiettivo pastorale e uno stile missionario, che realmente arrivi a tutti senza eccezioni né esclusioni, l’annuncio si concentra sull’essenziale, su ciò che è più bello, più grande, più attraente e allo stesso tempo più necessario. La proposta si semplifica, senza perdere per questo profondità e verità, e così diventa più convincente e radiosa» (EG 35).

sentiamo tranquilli, mentre fuori c'è una moltitudine affamata e Gesù ci ripete senza sosta: «Voi stessi date loro da mangiare» (Mc 6,37). (EG 49)

Non si tratta di accantonare il dottrinale²⁹, ma di riconsegnarlo alla sua collocazione più propria, ovvero al cuore dell'intenzionalità pastorale. Essa ha una radice battesimale e riconosce che è possibile camminare con tutti e tutti far camminare nella fede. Anche i sacramenti vanno riconsiderati in questa prospettiva, così come le relative condizioni di accesso (cfr. EG 44.47). L'esito dei cammini che si aprono non è predeterminabile, ma del resto il compito della Chiesa consiste nell'avviare processi (cfr. EG 223). Essa, in obbedienza al Vangelo, cresce lasciandosi toccare dalle molteplici situazioni che incontra (non mantenendosi a distanza dai drammi umani) e, proprio in esse, deve annunciare il Vangelo di Dio che consola. I limiti umani non sono il *nonostante* dell'annuncio del Vangelo, ma il luogo effettivo del suo darsi, e di esso la Chiesa è a servizio:

Vediamo così che l'impegno evangelizzatore si muove tra i limiti del linguaggio e delle circostanze. Esso cerca sempre di comunicare meglio la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che può apportare quando la perfezione non è possibile. Un cuore missionario è consapevole di questi limiti e si fa «debole con i deboli [...] tutto per tutti» (1 Cor 9,22). Mai si chiude, mai si ripiega sulle proprie sicurezze, mai opta per la rigidità autodifensiva. Sa che egli stesso deve crescere nella comprensione del Vangelo e nel discernimento dei sentieri dello Spirito, e allora non rinuncia al bene possibile, benché corra il rischio di sporcarsi con il fango della strada. (EG 45)

Nel quadro della riforma ecclesiale che così EG immagina, ai nn. 69-70 si inserisce anche il riferimento alla pietà popolare: essa viene indicata come via decisiva in ordine al compito, oggi da rilanciare, di una nuova inculturazione del Vangelo. Non manca la precisazione della necessaria distinzione di un'autentica pietà popolare da forme non sane di sentimentalismo e di spiritualismo religioso:

È anche vero che a volte l'accento, più che sull'impulso della pietà cristiana, si pone su forme esteriori di tradizioni di alcuni gruppi, o in ipotetiche rivelazioni private che si assolutizzano. 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". (EG 70)

Provoca il fatto che questi riferimenti, che si riconducono a pratiche che potrebbero essere ritenute ormai desuete, siano immediatamente precedenti ad una delle parti della EG più originali e innovative: i nn. 71-75, infatti, si dedicano al confronto con le sfide che la cultura urbana pone alla Chiesa. Che questa associazione non sia casuale trova conferma nella ripresa del tema in EG 122-126. Ci si trova nel terzo capitolo della esortazione, dedicato all'annuncio del Vangelo, e la pietà popolare ricompare come uno dei tratti caratteristici del popolo di Dio, il soggetto primo della evangelizzazione. Sulla scia del documento conclusivo di Aparecida del 2007³⁰, Francesco riconosce che: «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 evangelizzazione» (EG 126). Esse, infatti, sono «autentica espressione dell'azione missionaria spontanea del Popolo di Dio» (EG 122), poiché consentono di cogliere «la modalità in cui la fede ricevuta si è incarnata in una cultura e continua a trasmettersi» (EG 123). La logica di questa contaminazione tra fede e cultura che la pietà popolare propizia è quella simbolica,

²⁹ Sulla scia di UR 11, EG 36.37 richiamano il riferimento alla gerarchia delle verità.

³⁰ Il testo di *Aparecida. Documento conclusivo* è rinvenibile in: «Il Regno. Documenti» 52 (2007) 505-520; 540-572; 623-648. Quanto al debito di Francesco verso la teologia del popolo argentina e verso il cammino complessivo della Chiesa latino-americana, cfr.: J.C. SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019.

ed accentua maggiormente «il *credere in Deum* che il *credere Deum*» (EG 124). A tal proposito il papa cita in particolare il n. 263 di *Aparecida*:

Non possiamo svalutare la spiritualità popolare o considerarla una modalità secondaria di vita cristiana, perché sarebbe come dimenticare il primato dell'azione dello Spirito e l'iniziativa gratuita dell'amore di Dio. Nella pietà popolare è contenuto ed espresso un senso intenso di trascendenza, una capacità spontanea di appoggiarsi a Dio e una vera esperienza di amore teologale. Essa è, pure, un'esperienza di sapienza soprannaturale, perché la sapienza dell'amore non dipende direttamente dall'illuminazione della mente, ma dall'azione interna della grazia. Per questo la chiamiamo spiritualità popolare: ossia una spiritualità cristiana che, essendo un incontro personale con il Signore, ingloba il corporeo, il sensibile, il simbolico e le necessità più concrete delle persone. È una spiritualità incarnata nella cultura dei semplici, che non per questo è meno spirituale, ma lo è in maniera altra.

In tale testo con pietà popolare ci si riferisce a quelle forme culturali semplici di mediazione corporea, sensibile e simbolica che consentono un effettivo incontro personale con il Signore. EG 124 cita anche il seguente estratto del n. 264 di *Aparecida* che, di queste forme, suggerisce alcune esemplificazioni:

Il camminare insieme verso i santuari e la partecipazione ad altre manifestazioni della pietà popolare, portando con sé anche i figli e coinvolgendo altre persone, è in se stesso un'azione di evangelizzazione, attraverso la quale il popolo cristiano si autoevangelizza e realizza la vocazione missionaria della Chiesa³¹.

Dalle brevi indicazioni offerte si ricava l'osservazione secondo cui la EG sembra prendere le distanze dalla preoccupazione, più esplicita in SC, di una chiara distinzione – pur nella logica della valorizzazione – tra pietà e popolare e liturgia. Come appare suggerito dalle citazioni a cui si ispira EG 123, l'esortazione di Francesco è decisamente più in linea con quanto era già stato indicato da Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi*³² al n. 48:

La religiosità popolare, si può dire, ha certamente i suoi limiti. È frequentemente aperta alla penetrazione di molte deformazioni della religione, anzi di superstizioni. Resta spesso a livello di manifestazioni culturali senza impegnare un'autentica adesione di fede. Può anche portare alla formazione di sette e mettere in pericolo la vera comunità ecclesiale. Ma se è ben orientata, soprattutto mediante una pedagogia di evangelizzazione, è ricca di valori. Essa manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione. A motivo di questi aspetti, Noi la chiamiamo volentieri «pietà popolare», cioè religione del popolo, piuttosto che religiosità.

Questo documento, dunque, già aveva suggerito una valorizzazione delle forme della pietà popolare e, senza ingenuità né prospettive semplicistiche, l'aveva proposta come modalità di espressione di

³¹ In EG 124 si può verificare che, più precisamente, della citazione vengono tralasciate le ultime proposizioni («attraverso la quale il popolo cristiano si autoevangelizza e realizza la vocazione missionaria della Chiesa»). Analoghe affermazioni sono presenti anche in altri numeri di *Aparecida*: «Tra le espressioni di questa spiritualità si comprendono: le feste patronali, le novene, i rosari e le *viae crucis*, le processioni, le danze e i canti del folklore religioso, l'affetto verso i santi e gli angeli, i voti, le orazioni in famiglia. Evidenziamo i pellegrinaggi, nei quali vi è l'immagine del popolo di Dio in cammino» (*Aparecida. Documento conclusivo*, n. 259); «Nei diversi momenti della fatica quotidiana, molti ricorrono a qualche piccolo segno dell'amore di Dio: un crocifisso, un rosario, una candela che si accende per fare compagnia a un figlio nella sua infermità, un *Padre nostro* balbettato tra le lacrime, uno sguardo profondo a un'immagine amata di Maria, un sorriso rivolto al Cielo, in un momento di sincera gioia» (*ivi*, n. 261).

³² Cfr. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*: EV V, 1588-1716.

una vera fede. Tale orientamento, come visto, pervade la EG ed è recepito anche oltre essa: un altro documento magisteriale recente ha raccolto questa impostazione di pensiero ed è giunto ad affermare che la pietà popolare nasce dal *sensus fidei* del popolo di Dio e lo alimenta³³. L'approccio prevalente continua, dunque, a porre tale riferimento alla pietà popolare non ai margini della riflessione, in una sorta di sterile gioco di forza con la liturgia, ma all'interno del dibattito sull'attuale compito di evangelizzazione, addirittura anche in ordine al rilancio dell'attenzione ai giovani³⁴. Si tratta di un esempio interessante di un magistero, a differenza di quello precedentemente analizzato con il *Direttorio*, che si pone in ascolto – e non in prospettiva concorrenziale – rispetto alla religione vissuta. Non è casuale che ciò accada in concomitanza con il rilancio, tipico di EG, della figura ecclesiologicala del “popolo di Dio”.

4. In ascolto delle forme pratiche

Se si riprende la definizione fornita dal *Direttorio*, si può osservare che dentro il lemma “pietà popolare” (pii esercizi e devozioni) si raduna un ampio ventaglio di pratiche. Non è possibile proporre una fenomenologia esaustiva. La prospettiva che qui si percorre è più limitata e perciò necessariamente più parziale, ma forse più efficace. Può essere utile prendere in considerazione una forma esemplare di pietà popolare, particolarmente connessa alla realtà del santuario, e provare ad ascoltare quella inedita contaminazione tra vita e Vangelo che attraverso di essa è accaduta e continua ad accadere. È il metodo teologico-pastorale ad esigere questo approccio: non si può affrontare un discorso sulle forme pratiche senza mettersi in adeguato ascolto di ciò che effettivamente accade in esse³⁵. La scelta si rivolge alla pratica del pellegrinaggio.

L'interesse della riflessione teologico-pastorale verso la pratica del pellegrinaggio non è nuovo³⁶. Esso può appoggiarsi ad una serie di studi in cui anche le stesse scienze sociali manifestano attenzione per una pratica che da sempre ha caratterizzato l'esperienza religiosa. Qui ci si riferisce in particolare all'indagine di una antropologa che, assumendo il principio metodologico dell'osservazione sul campo, ha deciso di percorrere il cammino di Santiago – da Roncisvalle a Finis Terre – dedicandosi ogni giorno ad intervistare due pellegrini incontrati lungo il percorso³⁷. La sua ricerca mira in particolare, attraverso gli strumenti specifici dell'antropologia, ad indagare la rielaborazione contemporanea di un pellegrinaggio cattolico tradizionale, con l'obiettivo di analizzare le sue nuove forme e le ragioni del suo successo. È quanto – a suo avviso – indica già l'oscillazione semantica: dalle interviste rilasciate emerge che c'è chi parla di pellegrinaggio e chi invece parla di cammino.

Il pellegrinaggio contemporaneo verso Compostela è caratterizzato da un forte tratto volontaristico, che sembra essere il suo marchio distintivo: si ha un'estrema libertà nella scelta del punto di partenza del viaggio, dell'epoca dell'anno, dei chilometri quotidiani da percorrere

³³ «Sia come principio o istinto sia in quanto ricca diversità di pratiche cristiane, in particolare sotto forma di pratiche culturali come le devozioni, i pellegrinaggi e le processioni, la religiosità popolare proviene dal *sensus fidei* e lo manifesta. Essa va rispettata e promossa» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, «Il Regno. Documenti» 19 [2014] 632-655: 652, n. 110).

³⁴ «Le diverse manifestazioni della pietà popolare, specialmente i pellegrinaggi, attirano giovani che non s'inseriscono facilmente nelle strutture ecclesiali, e sono un'espressione concreta della fiducia in Dio. Queste forme di ricerca di Dio, presenti particolarmente nei giovani più poveri, ma anche negli altri settori della società, non devono essere disprezzate, ma incoraggiate e stimolate. Perché la pietà popolare “è un modo legittimo di vivere la fede” ed è “espressione dell'azione missionaria spontanea del popolo di Dio”» (FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit*, «Il Regno. Documenti» 9 [2019] 257-297: 289, n. 238).

³⁵ Dal punto di vista metodologico l'ispirazione viene da: A. PIETTE, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Editions Métailié, Paris 1999.

³⁶ Tra gli altri: I. SCHINELLA, *Cattolicesimo e pietà popolare. Una sfida per il terzo millennio*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2007, 133-150.

³⁷ Lo studio è pubblicato in: E. ZAPPONI, *Pregare con i piedi. In cammino verso Finis Terrae*, Bulzoni Editore, Roma 2008.

ma soprattutto, all'ombra delle chiese romaniche e sotto il sole nei campi di Castiglia si può decidere di percorrere la via come un pellegrinaggio, più o meno cattolico o come un Cammino³⁸.

L'osservazione dell'antropologa non si concentra soltanto sull'analisi dei racconti di coloro che manifestano di aver intrapreso il pellegrinaggio per una motivazione di carattere espressamente religioso. Tuttavia, dal testo appare chiaro che anche questi ultimi – che appunto non disdegnano di parlare di un vero e proprio pellegrinaggio – condividono alcune dinamiche antropologiche di fondo appartenenti anche agli altri compagni di cammino. Tra questi emerge anzitutto la percezione che il cammino sia un momento di ricerca e sperimentazione di sé, la ricerca di uno spazio di produzione di senso che rigeneri il vissuto quotidiano. Forte è l'accento posto sulla centralità del corpo e anche sull'importanza di sentire e vedere con il corpo; non ne restano esclusi neppure il dolore e la fatica. Insieme a tutto ciò, viene dato peso alla dinamica dello stacco: il cammino è un momento terapeutico rispetto allo stress che la vita urbana genera. È lì che diventano efficaci alcune sue componenti strutturali: l'inserirsi dentro una memoria storica così da consentire al pellegrino di iscrivere i propri passi dentro le orme tracciate precedentemente da qualcun altro; la percezione sensibile di una dinamica comunitaria di tipo plastico, ovvero soggetta a continue (quotidiane) rimodulazioni; il valore delle cose semplici, a partire dagli elementi naturali (l'acqua), il contatto con la natura e il silenzio dentro cui per molti si iscrive la percezione di una trascendenza che apre – almeno in qualcuno – anche lo spazio della preghiera. È attraverso il cammino, metafora della vita, che ciascuno può arrivare ad abbracciare il suo santo:

ancora una volta, la nozione di “fine” fa emergere la non univocità del pellegrinaggio contemporaneo e suggerisce la polisemia pervasiva che permea la nozione di santo e santuario. Completare il pellegrinaggio, arrivare alla meta, significa abbracciare il “proprio santo”: il san Giacomo che attende nella cattedrale, un ideale incorporato nel santuario o nel cammino che porta verso di esso³⁹.

All'antropologa interessa mostrare il carattere ospitale di una pratica come quella del pellegrinaggio: esso consente di integrare in una forma inedita la pratica del cammino con approcci spirituali variegati, appartenenti anche ad altre tradizioni culturali e “spirituali”. In questa sede interessa riprendere la sua analisi dal punto di vista dello sguardo reciproco, ovvero riconoscere che la fede cristiana non è estranea ad una forma di pietà popolare come quella del pellegrinaggio, che assume forme di mediazione molto semplici, come quelle indicate⁴⁰. Insieme, merita anche di essere osservato che, proprio una pratica malleabile come questa, favorisce quelle reinterpretazioni inedite – certo talvolta rischiose, ma necessarie – che le nuove forme del credere oggi esigono⁴¹.

Un funzionamento analogo, sotto il profilo delle interazioni che la memoria cristiana è capace di istituire con le dinamiche antropologiche e psicologiche, viene confermato da studi che si riferiscono anche a pellegrinaggi più strutturati, come quello al santuario di Fatima⁴². Si tratta di un pellegrinaggio più facilmente definibile in questi termini perché caratterizzato da una struttura consolidata e più tradizionale. Le riattivazioni delle apparizioni che i pellegrinaggi consentono, in analogia con le apparizioni stesse nel momento del loro accadere, sono un evento comunicativo che ha una propria grammatica di accesso: esse interagiscono con la totalità della vita di una persona e

³⁸ *Ivi*, 79.

³⁹ *Ivi*, 175.

⁴⁰ L'interesse di questa pratica anche dentro la pastorale giovanile ha portato la rivista *Note di Pastorale Giovanile* a dedicare proprio ai “cammini” una delle sue rubriche a partire dal fascicolo 2 del 2017. Cfr. anche: M. LÓPEZ VARELA, *La catechesi si fa cammino nel Cammino di Santiago*, «Catechesi» 88/2 (2019) 53-69.

⁴¹ Non si può evitare di citare, a tal proposito: D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003. L'originale francese è del 1999.

⁴² Cfr. L. BRESSAN, *Fatima, forma singolare di esperienza Cristiana. Coordinate per una lettura teologico-pratica delle apparizioni mariane*, «La Scuola Cattolica» 138/2 (2010) 167-192.

generano una nuova visione di mondo. Il pellegrinaggio funziona come dispositivo iniziatico che, attraverso la dinamica del distacco dal quotidiano, introduce la persona – mediante alcuni narratori che fanno da traghettatori/testimoni e attraverso la figura di Maria – in un processo di immersione in una tradizione, quella della fede. Tale processo di immedesimazione e l'iscrizione dentro una tradizione diventano capaci di generare nelle persone delle energie inedite per affrontare le sfide della vita e assumere anche cambiamenti significativi⁴³.

Anche verso la pratica del pellegrinaggio – soprattutto quando connessa a delle apparizioni – sono state sollevate forti obiezioni: per alcuni, infatti, si tratterebbe di esperienze intimistiche, che svalutano la dimensione critica e riflessa della fede e che semplificano i codici culturali. La pratica della fede tuttavia non smette di istruire. È innegabile che l'inserimento nella tradizione e la presenza di testimoni – diretti o mediati – consenta al pellegrinaggio, con il suo riferimento alle apparizioni, di diventare strumento capace di generare energie anche nelle persone più semplici⁴⁴, al punto da renderle pronte ad affrontare in un'ottica di fede passaggi delicati della vita. È una provocazione interessante per la Chiesa, in ordine alla modalità di immaginare se stessa e la sua riforma. Anche questa pratica, infatti, dimostra che insieme ad un canovaccio prestabilito trovano spazio delle rimodulazioni creative che consentono il generarsi effettivo della Chiesa. Ciò talvolta sembra accadere anche al di là di modalità troppo rigide o stereotipate che vengono immaginate dall'autorità.

5. La pietà popolare nella fede vissuta

È giunto il momento di affrontare una domanda diretta a cui le osservazioni precedentemente avanzate conducono: le forme pratiche che la pietà popolare nel tempo ha assunto e continua ad assumere sono dunque superflue per la fede o necessarie? Che cosa aggiungono rispetto alla fede? Si può affermare sinteticamente che quella sorta di potenziamento espressivo che le forme della pietà popolare propiziano è relativo, in particolare, all'effettivo coinvolgimento del credente con tutto se stesso, nella sua unicità, dentro la libera corrispondenza alla gratuita iniziativa di Dio⁴⁵. La pietà popolare aiuta ad integrare in questo atto la dimensione affettiva del sé, attraverso il coinvolgimento sensibile del corpo, che si rifà alle vicende effettive della vita. L'atto di fede propiziato è reale, pur nel suo carattere implicito:

Questo significato di religiosità ha di che apparire “debole” a motivo dell'utilizzo della coppia implicito/esplicito, che si mantiene su un registro di fatto concettuale a favore del momento della esplicitazione e conseguentemente di rappresentazione della fede. Invece, l'implicito non è qui una privazione dell'esplicito, ma un modo originale e insostituibile della coscienza, che valorizza il luogo e lo spazio, cioè le categorie o le condizioni effettive nelle quali si dà, precisamente in quanto atto che rimane irriducibile alle sue condizioni e alla sua stessa struttura e che tuttavia non ne può prescindere, ma ne è radicalmente determinato; nello stesso tempo si tratta del realismo della fede e che procede da essa, ossia della misura in cui la sua novità riguarda Dio⁴⁶.

⁴³ Ho studiato un caso simile in: P. CARRARA, *Forma ecclesiae*, 470-477.

⁴⁴ Tale osservazione è confermata anche dall'indagine di carattere antropologico: «L'une des transformations qu'opère le pèlerinage, quand il est “réussi”, est la transformation de souffrances contingentes, arbitraires, dénuées de sens ou, si l'on veut, “absurdes” en des souffrances susceptibles de se trouver grandies et, en tout cas, investies de sens. Une telle transformation se réalise en tissant un réseau de significations et de réminiscences symboliques permettant de passer, sans solution de continuité, de “ma” souffrance personnelle, si misérable peut-elle m'apparaître, aux grandes épreuves dont dépend le destin du monde et l'histoire du salut» (É. CLAVERIE., *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Gallimard, Paris 2003, 361).

⁴⁵ Si rinvia all'efficace e sintetica riflessione di: G. TRABUCCO, *Per un'estetica della religiosità popolare. Un ripensamento* «Studia Patavina» 54 (2017) 85-97.

⁴⁶ *Ivi*, 88. Cfr. anche: «La teologia quale impresa umana liberamente pilotata porta i segni di tutti i condizionamenti storici di un'opera umana. Invece la fede popolare, per quanto capace di assumere le forme più imprevedibili e di cadere vittima di qualsiasi depravazione, come mostra la storia delle religioni, non essendo tanto arbitrariamente pilotata, è più vicina a quella fonte originarissima della religiosità genuina e della fede reale, che è costituita dall'autocomunicazione di Dio data

Le pratiche della pietà popolare consentono di sviluppare la dimensione di devozione della fede. Questa non aggiunge nulla, di per sé, alla fede, ma rende possibile quella dimensione implicita in ogni vero atto di fede, e cioè la dedizione di sé a Dio che si fa incontro all'uomo⁴⁷. Non è dunque casuale che le forme della pietà popolare interagiscano con la dimensione del sacro⁴⁸, e che proprio per questo siano da molti criticate e svilite. La differenza tra sacro e profano che la fenomenologia della religione ha descritto sottolineandone la discontinuità deve essere ripresa come la differenza che la manifestazione dell'origine istituisce tra ciò che l'uomo può perseguire (profano) e l'orizzonte ultimo (sacro) che gli è sottratto. Il sacro ha sì una dimensione fenomenologica, ma non in quanto manifestazione immediata del divino, bensì in quanto significa un'antiorizzontalità in cui la coscienza è posta e che perciò si presenta come un "fatto"⁴⁹. La pietà popolare si pone proprio a questo livello della vita «intesa non in senso vitalistico, ma come effettività unica»⁵⁰, poiché la assume e la determina con i contenuti dell'atto che favorisce. Non è casuale che paure, malattie, morte abbiano un rilievo così determinante dentro la pietà popolare. È impossibile denunciare a priori la figura del sacro come una degradazione della fede, nella misura in cui il sacro svolge una funzione insostituibile nella determinazione della coscienza credente: il fondamento dell'agire dell'uomo è trascendente. Le teorie che contrappongono il sacro alla fede sono debitorie di presupposti che operano una riduzione antropologica (etica) della fede cristiana, sopprimendone la qualità propriamente teologica. La pietà popolare si iscrive in questa logica attraverso l'esaltazione di un elemento materiale: un atto come il cammino, piuttosto che un oggetto come una statua o una candela oppure un'immagine, diventano la possibilità di incontro nella fede tra la vita effettiva, con le sue caratteristiche e i suoi tempi, e l'esperienza cristiana alimentata dalle sue forme obiettive.

Il discorso relativo alla pietà popolare chiede di interagire anche con un certo modo di immaginare la Chiesa. È evidente che la sua accettazione nell'orizzonte pastorale ha a che fare con il volto di una Chiesa che non pretende di essere selettiva, ma che mantiene aperto il legame con tutti coloro che vogliono avere a che fare con lei. Ciò fa sì che possano interagire con la Chiesa anche coloro – non necessariamente appartenenti alle classi sociali più basse – che per esprimere la loro fede attingono a delle pratiche di mediazione molto semplici, come quelle che la pietà popolare favorisce. Non è

ovunque in forma di offerta. Il vantaggio [...] consiste nel fatto che essa è continuamente irriflessamente ispirata e sorretta dalla rivelazione originaria e non passa attraverso la griglia di una teologia sistematica e quindi riduttiva, bensì accoglie e realizza disinvoltamente con l'ultima dinamica della grazia anche l'umano, con tutte le sue possibilità, e ha il coraggio di essere in questo senso pagana» (K. RAHNER, *Sul rapporto tra teologia e religione popolare*, in ID., *Società umana e chiesa di domani. Nuovi Saggi X*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, 241-254: 249s.).

⁴⁷ Cfr. G. ANGELINI, *Devozione e secolarizzazione. Per una riformulazione del problema*, in *La spiritualità del cristiano come problema pastorale* (Quaderni di Studi e Memorie 9), Piemme, Casale Monferrato 1991, 53-110.

⁴⁸ A questo livello la pietà popolare di matrice cristiana si incontra con le espressioni di religiosità popolare che anche altre esperienze religiose attestano. La religione, infatti, deve dare spazio al desiderio dell'uomo credente «di annodare col divino rapporti sempre più semplici, più diretti e più immediatamente benefici. Più semplici perché i fondamenti mitici, metafisici e teologici dei sistemi religiosi rimangono spesso estranei alla maggior parte della gente sia a causa del linguaggio concettuale o simbolico con cui essi sono formulati, sia a motivo di una struttura gnostica in cui la conoscenza delle dottrine e dei significati simbolici riguardanti le cose divine e il mondo soprannaturale è riservata strettamente agli iniziati. Di qui, di fronte a una religione troppo astratta, e troppo dogmatica, il bisogno di cercare dei contatti più familiari con la divinità. La religiosità popolare rivela così la preminenza dei valori affettivi ed emotivi sulla semplice logica del ragionamento, la predominanza del sentimento sulla pura razionalità» (M. MESLIN, *L'esperienza umana del divino. Fondamenti di un'antropologia religiosa*, Borla, Roma 1991, 262).

⁴⁹ «La polarità del sacro e della fede designa questa reciprocità nel suo duplice aspetto di passività e di autodeterminazione. E poiché questi non sono reali che nell'attuazione che realizza la loro reciprocità, essi non possono essere compresi che insieme, come qualità dell'unica intenzionalità nella quale la coscienza accede al senso della trascendenza. Da un lato il sacro non termina alla verità della trascendenza se non in quanto determina una attuazione, la cui forma è la fede; dall'altro l'autodeterminazione della coscienza non ha il carattere di fede se non in quanto risponde a una necessità che essa non pone e che anticipa la sua stessa possibilità» (A. BERTULETTI, *Il sacro e la fede. La pertinenza teologica di una categoria religiosa*, «La Scuola Cattolica» 123 [1995] 665-688: 682s.).

⁵⁰ G. TRABUCCO, *Per un'estetica della religiosità popolare*, 91.

casuale – come già indicato – che la stessa EG introduca il discorso relativo alla pietà popolare e alla mistica popolare proprio in relazione alla figura poliedrica del popolo fedele di Dio, inteso come soggetto attivo di evangelizzazione. Proprio perché popolo di Dio, la Chiesa in cammino nella storia non ha confini rigidi. Ad essa è possibile appartenere in forme molto diverse, perché diverse sono le dimensioni della fede di ciascuno. Tale prospettiva non vuole indulgere ad un indifferentismo che genera confusione – anche se vi si può obiettivamente prestare –, ma ricorda che, se si intende prendere sul serio l’immagine più propria della Chiesa stessa, non è sufficiente organizzare il darsi della fede secondo delle forme prestabilite verso cui tutti dovrebbero convergere. La persistenza e la trasformazione dinamica della pietà popolare lo attestano.

6. La pastorale alla prova della pietà popolare

6.1. Postura di fondo

Da questa linea di valorizzazione della pietà popolare e delle sue forme, deriva per la pastorale un compito: quello di assicurare esperienze, che si strutturino anche utilizzando delle forme comunicative molto semplici, che consentano – come già indicato nella ripresa teologica – di propiziare quell’atto di fede originario in cui accade una rilettura delle forme effettive della vita di ciascuno dentro le forme culturali che la tradizione cristiana veicola. Ne deriva il compito di favorire forme, sia tradizionali che rivisitate, che superino una immaginazione troppo intellettualistica dell’esperienza di fede, che assumano in modo consapevole l’importanza che il corpo – con i suoi sensi – riveste per la fede stessa⁵¹, e che non temano di confrontarsi anche con le modalità ambigue con cui il sacro fa irruzione nella vita delle persone⁵². Si tratta di elaborare e favorire pratiche (atti, gesti) che creino una rottura dentro lo scorrere quotidiano dell’esperienza e che consentano l’accesso a quella dimensione nascosta che struttura la vita e che le forme della cultura non sempre rendono disponibile. Si potrebbe dire che queste esperienze devono avere il profilo di eterotopie e di eterocronie⁵³. Pensare ad una forma di pietà popolare – come la visita a un santuario – nei termini della eterotopia significa immaginare il bisogno di uno spazio altro che produca delle rotture rispetto allo spazio ordinario e feriale della vita, non solo per vederne i limiti, ma anche per attingere a forze altre che quello spazio da solo non sa dare e che, al contempo, sono necessarie per abitare in esso⁵⁴. Pensare ad una forma di pietà popolare – come un pellegrinaggio – nei termini di eterocronia significa immaginare il bisogno di una interruzione dello scorrere del tempo che consenta di accedere ad una temporalità altra in cui si possano trovare energie nuove per una trasformazione e conversione della propria vita.

Quando la pietà popolare viene intesa così, si comprendono anche le ragioni della sua continua trasformazione⁵⁵. In effetti appartiene alla natura delle forme della pietà popolare essere sospesa ad

⁵¹ Cfr. G.C. PAGAZZI, *Il tatto e il potere. A proposito di fede e pellegrinaggio ai santuari*, «La Rivista del Clero Italiano» 100 (2019) 468-476.

⁵² Rispetto alla scena originaria (Gesù – discepoli – folla), la pietà popolare provoca il cattolicesimo a ricordarsi che esiste una folla di cui si deve tenere conto, a fronte di alcune centrazioni eccessive sulla figura di un discepolo intellettualmente preparato e culturalmente attrezzato (come la profezia desidererebbe), oppure anche a fronte di un discepolo immaginato (dal magistero) come un applicatore esonerato dal compito creativo di dare interpretazione della fede, nel qui e ora.

⁵³ Si riferisce alla logica della pietà popolare come eterotopia ed eterocronia J.-L. SOULETIE, *La symbolique chrétienne des liturgies de pèlerinage*, in G. DROUIN (ed.), *Liturgie de pèlerinage et piété populaire*, Salvator, Paris 2018, 199-205. Sul concetto di eterotopia: M. FOUCAULT, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis 2011.

⁵⁴ Sul valore del santuario nella società urbana odierna, cfr. P. SEQUERI, *Un annuncio per il popolo dei chiunque*, «Il Regno. Attualità» 63 (2018) 439-443.

⁵⁵ Cfr. E. SALVATORE – C. TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo. Tensioni e ricomposizioni di un’esperienza religiosa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019; W. GEBHARDT, *Volksfrömmigkeit und populäre Religiosität*, in J. FÖRST – H.-G. SCHÖTTLER (ed.), *Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter*, Lit, Münster 2012, 105-128.

una sorta di equilibrio tra l'iniziativa credente e l'istituzionalizzazione che se ne può dare. Ogni tentativo di sfuggire a questa tensione dinamica spegne il carattere proprio di questa esperienza. Si può quindi guardare alle forme della pietà popolare come uno degli attuali laboratori ecclesiali: essi costituiscono uno dei momenti in cui si può cogliere le modalità con cui le trasformazioni culturali incidono sulle forme del credere⁵⁶, piuttosto che assumere la posizione secondo cui l'uomo contemporaneo non ha più nulla da spartire con le logiche del sacro. Da ciò deriva per la teologia un compito di ascolto di ciò che accade dentro queste forme pratiche. A livello complessivo, già Rahner ricordava che il rapporto tra fede ufficiale della Chiesa, che si consacra nei pronunciamenti magisteriali, e credenza effettiva del popolo, che trova espressione nelle forme pratiche, si deve realizzare nel duplice senso di percorrenza: da un lato la fede ufficiale ha valore normativo, ma dall'altro essa deve accettare di imparare dalla coscienza di fede effettiva del popolo. La convinzione di fondo è che «la cosa in ultima analisi veramente importante sia la fede realmente presente nel cristiano concreto e che solo essa sia salvifica nel senso pieno del termine e comunicante Dio stesso, per quanto misera e frammentaria possa essere nella sua oggettivazione concettuale nella mente degli uomini»⁵⁷. Questa affermazione diventa quindi un monito importante, oltre che per il magistero, anche per la teologia, poiché questa non può indagare la verità della fede a prescindere dall'effettività delle pratiche della fede stessa. Essa interroga anche tutte quelle prospettive che, dentro il campo dell'esperienza religiosa, vantano di possedere i tratti della profezia: quest'ultima è preziosa poiché evita che la religione effettiva scada nel ritualismo e nella magia, ma al contempo si deve lasciare provocare in modo da non ridursi ad un astratto intellettualismo che pretende di procedere solo per purificazione. In ultima analisi, la prospettiva delineata interroga dunque l'esercizio della presidenza pastorale: esso deve costantemente mantenere l'equilibrio tra la consegna di una direzione e la necessaria apertura al riconoscimento delle specificità che la pratica effettiva della fede porta con sé. La pietà popolare provoca il cattolicesimo in ordine al compito sempre vivo della inculturazione⁵⁸, in modo tale che essa non si mostri come la diretta risultante di alcune posizioni nette ed unilaterali (magisteriali o profetiche che siano), ma affinché si disponga al confronto con le figure ibride che la caratterizzano. È la condizione affinché appunto il “cattolicesimo popolare” non si disperda, ma venga rilanciato. Di fatto quindi esso si pone qui non come un obiettivo da perseguire, ma come una figura euristica da assumere, ovvero come attenzione ad accompagnare il cambiamento, assumendo le adeguate distanze sia da una stagnazione attendista che da indebite accelerazioni elitarie.

6.2. Temi pastorali

La prospettiva indicata consente di riprendere il tema iniziale del rapporto tra pietà popolare e liturgia. Come il percorso compiuto ha indicato, è proprio attorno a questo binomio che si è aperta la necessità di analizzare le forme stesse della pietà popolare: da un lato l'istanza della superiorità della liturgia rispetto alla pietà popolare e la conseguente secondarietà di questa; dall'altro la persistenza, nella pratica delle fede, di queste forme di pietà⁵⁹. Il percorso compiuto ha portato a riconoscere come le

⁵⁶ Meriterebbe di essere sviluppato anche il valore della pietà popolare dentro il pluralismo culturale e religioso della società attuale, come accennato in: R. TAGLIAFERRI, *Il cristianesimo «pagano» della religiosità popolare*, Edizioni Messaggero/Abbazia di Santa Giustina, Padova 2014.

⁵⁷ K. RAHNER, *Fede ufficiale della chiesa e credenza effettiva del popolo*, in ID., *Società umana e chiesa di domani*, 283-300: 291.

⁵⁸ «Il processo d'inculturazione può definirsi come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socioculturale, invitandolo a credere secondo tutti i suoi valori propri, dato che questi sono conciliabili con il Vangelo. Il termine *inculturazione* include l'idea di crescita, di reciproco arricchimento delle persone e dei gruppi, in virtù dell'incontro del Vangelo con un ambiente sociale» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione* [3-8 ottobre 1988]: EV XI, 1347-1424: 1365).

⁵⁹ A titolo esemplificativo, si consideri il numero impressionante di pellegrini, oltre centomila, che le spoglie mortali di san Giovanni XXIII hanno richiamato a Bergamo e a Sotto il Monte, suo paese natale, in occasione della *peregrinatio* giovannea celebratasi dal 24 maggio al 10 giugno 2018. Cfr. E. BOLIS, *La pietà popolare di Roncalli. Note a margine della peregrinatio giovannea*, «Joannes XXIII» 6 (2018) 81-107.

ragioni della preminenza indiscutibile della liturgia non debbano indurre a sottodeterminare il ruolo della pietà popolare per il darsi della fede. Nonostante anche la liturgia abbia a che fare con i sensi del corpo⁶⁰, c'è una differenza nel protagonismo degli stessi tra una pratica e l'altra. Nella liturgia, la precisione della forma rituale dà ordine ai sensi, che invece nella pietà popolare esplodono, in particolare attraverso il toccare e il sentire. Ciò vale anche per gli affetti: l'*ordo* della liturgia prescrive azioni, e non affetti; essi non sono esclusi, anzi uno dei compiti della liturgia è di dare ad essi più valore, ma certamente per la struttura intrinseca all'atto liturgico gli affetti non hanno quella dimensione di immediatezza con cui invece sono ospitati dalle forme della pietà popolare. In sintesi, la preghiera liturgica è principio critico di discernimento per le diverse forme della religiosità popolare, in particolare per le sue derive magiche; d'altro canto, la pietà popolare ricorda alla liturgia la necessità di coinvolgere come soggetto attivo l'io reale⁶¹. La riflessione pastorale deve spingersi anche ad immaginare possibili e sane contaminazioni tra questi momenti, pur nel rispetto della specificità di ciascuno di essi⁶², poiché la liturgia non può essere piegata alle logiche della pietà popolare e questa, dal canto suo, non si adegua agli schemi più rigidi di quella⁶³.

Infine, osservazioni come quelle sin qui avanzate aiutano ad entrare nel merito anche di alcune situazioni pastorali specifiche, come la richiesta di sacramenti. Si tratta di un caso tipico in cui la purezza della fede, che si esprime nella celebrazione liturgico-sacramentale, deve necessariamente confrontarsi con l'ibrido della domanda antropologica (tipico del "cattolicesimo popolare"). Il discorso pastorale non può proiettare sulla realtà delle esigenze di purezza della fede che escludono il confronto con le condizioni concrete del darsi di questa domanda⁶⁴. Le pratiche della pietà popolare, apparentemente così lontane da ciò che è puro, lo ricordano con estrema efficacia e hanno di che istruire il ministero pastorale nel suo insieme⁶⁵. Di fondo esse sottolineano che, soprattutto in un tempo di trasformazione radicale come l'attuale, il processo di trasmissione della fede non deve puntare soltanto sulla *traditio*, ma – affinché si dia una adeguata *redditio* – ha bisogno di prendere in carico le condizioni spurie e non predeterminabili della *receptio* di cui ogni singolarità è portatrice⁶⁶.

⁶⁰ Cfr. P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 2010.

⁶¹ Cfr. P. TOMATIS, *Sensi, affetti, simboli nella pietà popolare e nella liturgia*, «Rivista Liturgica» 103/3 (2016) 55-68.

⁶² Interessante l'osservazione secondo cui il successo di un momento liturgico alto come la Domenica delle Palme deriva dalla sua stessa struttura: un oggetto, il rametto, entra nella celebrazione liturgica e vi esce per essere collocato in altri luoghi rispetto allo spazio liturgico, come segno e ricordo di ciò che in chiesa è stato celebrato. Poche sono tuttavia le occasioni in cui questo scambio fecondo tra dentro e fuori, mediato da un oggetto, si può produrre. Cfr. É. GRIEU, *L'eucharistie: trouver une respiration*, «Recherches de Science Religieuse» 107 (2019) 15-32.

⁶³ Si consideri, sotto questo profilo, l'importanza del *Benedizionale* e dei sacramentali. «Quella che scaturisce dai sacramentali è una vita che tocca la grazia e da essa è toccata per un cristianesimo "toccante", secondo la bella lezione della donna affetta da perdite di sangue di cui si narra l'audacia della fede e la guarigione nel Vangelo» (L. DELLA PIETRA, *L'efficacia dei sacramentali ex opere operantis ecclesiae*, «Rivista Liturgica» 108/2 [2021] 23-38: 30).

⁶⁴ Cfr. L.-M. CHAUVET, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, Montrouge 2010, 351-329.

⁶⁵ Interessante che a riconoscerlo sia anche una teologa che si rivolge alle Chiese luterane e riformate, da cui proviene. Ad esse, ella chiede con forza di tornare a dare spazio alle benedizioni: É. PARMENTIER, *Cet étrange désir d'être bénis*, Labor et Fides, Genève 2020.

⁶⁶ Cfr. L. MEDDI, *Educare la risposta della fede. La receptio fidei compito della catechesi di "Nuova Evangelizzazione"*, «Urbaniana University Journal» 66/3 (2013) 117-161.