

Il carisma dei santuari di fronte alle sfide di oggi nell'evangelizzazione
58° Convegno nazionale dei rettori e operatori dei Santuari

I santuari tra la fede popolare e la pastorale di evangelizzazione

1. La comprensione conflittuale della fede popolare nell'attuale situazione pastorale

Se si dà uno sguardo generale a cosa pensino i presbiteri, i religiosi e gli operatori pastorali in ordine alla fede popolare¹, con molta probabilità ci si troverà davanti ad un consenso generalizzato riguardo al fatto che questa è sicuramente una cosa buona e va accolta, ma che tuttavia deve essere gestita in maniera critica, perché va sempre purificata.

Secondo il sociologo della religione Roberto Cipriani questo atteggiamento non è affatto nuovo. Ci sono sempre stati conflitti tra l'autorità religiosa e il vasto e complesso fenomeno della religiosità/fede popolare. Infatti,

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 superstizioso, 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 tempo².

Molte e diverse sono le critiche che vengono rivolte alla fede popolare, prima ancora che si possa avere chiarezza sulla specificità della sua natura.

Alcune di queste possono essere così individuate:

- dal punto di vista antropologico vi è una difficoltà teorica nell'identificare ciò che è popolo e popolare, una volta messa da lato la prospettiva marxista della sub-cultura;
- nella fede popolare, esaminata a partire da specifici studi antropologici, vi sono presenti molte tracce, a volte anche consistenti, di paganesimo, che stridono con aspetti importanti del cristianesimo;
- vi sono ancora importanti aspetti della fede popolare che possono essere ricondotti alla magia e alla superstizione;

¹ L'utilizzo dell'espressione "fede popolare", già operata da alcuni studi di fine degli anni '70 dello scorso secolo, è fatta con lucida consapevolezza, pur sapendo che la scelta ufficiale della Chiesa è per l'espressione "pietà popolare". Il motivo è presto detto. Se si usa "pietà popolare" il punto di riferimento naturale, cui necessariamente ricorrere, è la liturgia. Questo comporta che l'autocomprensione ecclesiale della pietà popolare risulta concentrata all'interno dell'esperienza culturale e in stretto rapporto appunto con la liturgia, che ne risulta criterio di verità – dottrinale e rituale – e paradigma delle sue forme. Se invece si utilizza "fede popolare" si ottiene il guadagno di un'autocomprensione ecclesiale più ampia, che investe tutte le dimensioni teorico-pratiche della vita di fede cristiana. Si tratta di fede popolare perché investe tutte le dimensioni del credere.

² 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.

- non sempre si riesce a rintracciare un preciso ordine teologico nei vari culti di dulia, iperdulia e di latria e così si crea confusione e disorientamento nella gente;

- l'esercizio concreto di alcune devozioni, processioni è contrassegnato da grida, da corse dei portanti i vari fercoli, qualche volta da gente che si ubriaca, che bestemmia, etc., venendosi così a determinare un clima poco adatto alla preghiera e alla dignità di ciò che si sta celebrando;

- nelle terre del meridione d'Italia si ritrovano pericolose commistioni e inquinamenti con noti personaggi mafiosi che strumentalizzano le varie feste religiose per veder riconosciuto il loro consenso tra la gente;

- sono talvolta presenti importanti conflitti tra le varie confraternite e i loro superiori, da un lato, e le legittime autorità ecclesiastiche, dall'altro, con evidente scandalo per la comunità cristiana.

Alla luce della gravità di queste critiche e pur a fronte dell'iniziale accettazione dell'esistenza della fede popolare, si verifica un rifiuto della fede popolare. La logica che sottende a questi ragionamenti è quella classica del "sì, ma", in cui di fatto a prevalere è il "ma".

Quali sono però i criteri che intervengono alla base della formulazione di queste critiche?

Se nel modello tridentino della pastorale, che è stato presente fino alla metà del '900, sono stati di tipo dogmatico, morale e disciplinare, oggi, assieme a questi, appare più significativo quello della "consapevolezza di fede". Infatti, è a partire da questa mentalità teologico-pastorale che viene mal giudicata la fede popolare. Quest'ultima appare infatti come un frutto del passato, che risente di tradizioni non sempre chiare e limpide dal punto di vista teologico. E così accade che molti presbiteri assieme agli 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 situazione ha le sue radici all'interno della recezione ecclesiale dell'immediato post-concilio degli anni '70 dello scorso secolo. La parola-chiave di questa recezione, che ha determinato una profonda svolta ecclesiale, è stata "evangelizzazione".

Ma cosa s'intendeva con questo termine?

La risposta, a titolo esemplificativo, è offerta dai seguenti testi, che vengono posti uno di seguito all'altro.

A prima vista [...] si potrebbe avere l'impressione che il popolo italiano conservi intatto il patrimonio religioso tradizionale. La nostra gente, quasi dovunque, continua a chiedere il Battesimo, la Comunione e la Cresima per i propri figli, vuole celebrare il matrimonio in chiesa ed esige la sepoltura religiosa. Ma quanti sono consapevoli degli impegni della vita cristiana, che questi riti sacri presuppongono e coinvolgono? Le feste si rinnovano con puntualità e solennità, secondo le antiche consuetudini: i segni religiosi sono ancora presenti e dominanti nel panorama di un popolo, che da circa due millenni si gloria del nome cristiano, ma si può sempre dire che tutto questo nasca da un profondo "senso religioso", da una autentica "fede cristiana"?³

[...] dobbiamo metterci "in stato di evangelizzazione"? "Evangelizzazione e Sacramenti – si scrive – più che settori complementari di un'unica azione pastorale, si presentano in qualche modo come singole opzioni di base, di due prospettive pastorali inconciliabili tra di loro...Noi – si conclude – optiamo per l'evangelizzazione". Si tratta di una conclusione teologicamente e pastoralmente corretta? A mio avviso, ad una sola condizione: che eviti di portare la divisione là dove – secondo il piano del Signore – c'è solo distinzione e di assolutizzare quello che è semplicemente prioritario. Ma vediamo il ragionamento che è sotteso a questa conclusione e in quale misura

³ CEI, *Vivere ...la fede oggi*, 4 aprile 1971, 3, in ECEI I, EDB, Bologna 1986, n. 3632.

la condizione può essere da noi condivisa. “Bisogna uscire – dicono – da una pastorale che è in situazione di cristianità, da una pastorale cioè che vive sui principi dell’atavismo della fede e dell’unanimità dell’appartenenza alla fede. Per il primo, si dà per scontato che la fede cristiana sia un elemento integrante del patrimonio storico-culturale del popolo, e quindi si trasmette alle nuove generazioni come si trasmettono la lingua e usi nazionali; per il secondo, ci si comporta come se fosse logico che tutti, per nascita, debbano appartenere alla fede. Appartenere ad un popolo che ha fede significa, in modo automatico, appartenere alla Chiesa di quel popolo. In una società siffatta non c’è posto per l’evangelizzazione, perché l’accettazione della fede è garantita dal generale processo di acculturazione”. Noi siamo pienamente d’accordo che bisogna uscire da una pastorale siffatta; penso anche che tutti dobbiamo metterci in stato di evangelizzazione se con questa opzione pastorale si intende: 1) non dare più per scontato che basti l’automatismo della nascita da una famiglia cristiana, tale solo all’anagrafe, per appartenere alla fede; 2) privilegiare la proposta della fede come libera scelta personale; 3) non ritenere scontata la crescita della Chiesa, ma verificarla e suscitarsela ad ogni ricezione dei sacramenti; 4) non concentrare tutto lo sforzo pastorale sulla pratica sacramentale-liturgica; 5) non credere che la crescita della Chiesa sia misurabile col numero dei sacramenti distribuiti; 6) costruire una Chiesa viva fatta di “credenti”, più che di “praticanti”; 7) mettersi anche dal punto di vista di coloro che non credono; 8) comunicare con “parole” e con “segni” che tutti possono comprendere. Tutto questo mette in giusto rilievo l’urgenza della evangelizzazione nel nostro Paese, ma non suggerirà mai di “lasciare in secondo ordine la celebrazione sacramentale”⁴.

La pastorale italiana – sempre stando ai risultati della ricerca e dell’analisi dell’esperienze pervenute – si trova oggi in una fase di ricerca e di sperimentazione, in alcuni casi profondamente seria o almeno seriamente in ricerca. Tuttavia emergono alcuni pericoli di incongruenze o ambiguità, soprattutto se, come parametro di riferimento, prendiamo una pastorale di evangelizzazione, intendendo quella pastorale impostata in modo da “nutrire e guidare la mentalità di fede”, vale a dire una pastorale adulta, comunitaria ed esistenziale. Per la dimensione esistenziale: l’impostazione dell’attività pastorale è prevalentemente intraparrochiale, mentre la pastorale di ambiente è minima. Lo sforzo di rinnovamento si concentra inoltre sull’aspetto rituale della liturgia, incapace di una riproposta a coloro che sono sensibili ai segni dei tempi dell’essenziale della vita e della storia dell’uomo. Per la dimensione comunitaria: non esistono notevoli o diffuse esperienze di realizzazione o coordinamento per una pastorale organica; in particolare la partecipazione dei laici alla pastorale e in genere la collaborazione di altri operatori con il sacerdote o il parroco è ancora scarsa. Per la dimensione adulta: la misura in cui la pastorale italiana raggiunge effettivamente gli adulti e tratta problemi che riguardano la mentalità e la vita degli adulti è scarsa [...] il carico pastorale – nelle multiformi espressioni di interventi pastorali e il relativo massiccio sforzo pastorale – grava più sui bambini che sugli adulti, da cui deriva quel fenomeno sociologico di una “chiesa fatta prevalentemente di bambini e di anziani”⁵.

Come ben si evince, ci si trova di fronte all’articolazione di un vero e proprio modello, quello appunto della evangelizzazione, all’interno del quale vengono individuati alcuni dati importanti, che sono coscientemente contrapposti a quelli presenti nel modello pastorale precedente, ormai ritenuto non più valido.

Risulta pertanto decisivo rappresentare qui, seppur sinteticamente, i tratti fondamentali di questo modello e, poi, quelli della fede popolare cui si contrappone⁶.

2. Il modello teologico-pastorale dell’evangelizzazione o dell’autoconsapevolezza della fede

Dal punto di vista ecclesiale l’idea di evangelizzazione, che caratterizza gli anni ’70 dello scorso secolo, rappresenta una delle più significative recezioni del Concilio Vaticano II. Il recupero, infatti,

⁴ A. DEL MONTE, «Evangelizzazione e sacramenti», in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Atti della X Assemblea Generale*, Roma 1973, 63-64.

⁵ P. PACE, «Evangelizzazione e promozione umana. Alcune tendenze emergenti dalla ricerca “Evangelizzazione e sacramenti” promossa dalla CEI nel 1973», in *Orientamenti Pastoralisti* 25 (1977/2) 73-75 passim.

⁶ Per una ricognizione dei modelli pastorali presenti oggi in Italia cf C. TORCIVIA, *L’aggiornamento pastorale in Italia. Modelli di pastorale verso una nuova inculturazione della fede*, il pozzo di giacobbe, Trapani 2022, 113-153.

della categoria teologica “popolo di Dio” e il definitivo abbandono della separazione del mondo in terre di cristianità e in terre di missioni, implica la nascita di una nuova coscienza ecclesiale. Per questa non si tratta soltanto di rimettere al centro della vita della Chiesa l’attività kerygmatica – cosa già teorizzata e in parte messa in atto fin a partire dagli anni ’40 dello scorso secolo, grazie alla teologia e alla catechesi kerygmatiche – ma piuttosto d’intendere l’evangelizzazione come un processo globale che investe tutta quanta la prassi della Chiesa tanto da esserne “contenitore” e stile di azione rinnovata di pastorale. Il brano magisteriale che più di ogni altro riassume questa svolta epocale è il n. 24 di “Evangelii nuntiandi”:

L’evangelizzazione, abbiamo detto, è un processo complesso e dagli elementi vari: rinnovamento dell’umanità, testimonianza, annuncio esplicito, adesione del cuore, ingresso nella comunità, accoglimento dei segni, iniziative di apostolato. Questi elementi possono apparire contrastanti e persino esclusivi. Ma in realtà sono complementari e si arricchiscono vicendevolmente. Bisogna sempre guardare ciascuno di essi integrandolo con gli altri. Il merito del recente sinodo sta nell’averci costantemente invitati a comporre questi elementi, più che ad opporli tra di loro, al fine di avere la piena comprensione dell’attività evangelizzante della chiesa⁷.

Il tema teologico-pastorale di “evangelizzazione” diventa così un vero e proprio modello teologico-pastorale che deve guidare l’azione di tutta la Chiesa sia globalmente sia nella concretezza delle singole prassi pastorali.

Come si è ben visto nei testi citati precedentemente, nell’ambito della Chiesa italiana vengono individuati i seguenti temi fondamentali:

- la centralità dell’annuncio del Vangelo;
- l’auto-consapevolezza della fede attraverso la lettura della Parola di Dio, la catechesi e la formazione di reti comunitarie (gruppi/movimenti/associazioni);
- il dialogo con chi non crede all’interno dell’accettazione della sfida di una società secolarizzata.

Questi temi comportano (come *pars destruens*) che

- non vi sia alcun rimpianto per il regime di cristianità che caratterizzava il passato;
- si passi decisamente dalla *societas christiana* alla comunità cristiana;
- vi sia l’abbandono di tradizioni, anche plurisecolari, quando esse non siano direttamente connesse con quanto oggi acquisito dalla consapevolezza teologico-spirituale della fede;
- non si confondano più l’esercizio della pratica religiosa con la fede cristiana.

Ciò implica, a chiare lettere, la formulazione di un giudizio “tranciante” nei confronti di coloro che non appartengono a questo modello di Chiesa: sono tanti quelli che si dicono cristiani e che vanno anche a messa la domenica, ma in effetti non lo sono. Il cristianesimo dell’autoconsapevolezza della fede si costituisce e si autocomprende come diverso rispetto alle forme di fede del passato. In questo senso, si può riconoscere questo modello come fortemente impregnato della cultura della modernità. È infatti la modernità che si costituisce in novità rispetto al passato, giudicato molte volte duramente⁸.

Questa situazione ecclesiale, perciò, comporta l’emarginazione di tanti credenti che si comprendono come cristiani e vivono la loro fede, secondo le forme ecclesiali tradizionali ereditate

⁷ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 24, in *Enchiridion Vaticanum* 5, EDB, Bologna 1982¹², n. 1616.

⁸ Si pensi, a mo’ di esempio, al giudizio duro, poi rivelatosi falso, che la modernità espresse nei confronti del Medioevo.

dal modello pastorale tridentino e cioè, in particolare, quelle della fede popolare⁹ e del cattolicesimo popolare¹⁰.

3. Il modello teologico-pastorale della fede popolare

Il modello della fede popolare vanta quattordici secoli di storia. Si può infatti individuare una data simbolica della sua nascita nel 18 luglio 601, anno in cui Gregorio Magno invia una sua lettera all'Abate Mellito. In questa lettera egli, a modifica da quanto da lui stesso scritto neanche un mese prima, dà delle chiari indicazioni su come comportarsi in ordine a cosa accogliere e non accogliere riguardo al riuso dei templi pagani e delle tradizioni delle feste in onore degli dèi¹¹. Nel corso di questi quattordici secoli la fede popolare si è sviluppata secondo le diverse varie forme d'inculturazione che il cattolicesimo ha assunto. Ha avuto anche un tempo d'importante riforma con l'introduzione del modello pastorale, legato a quanto si è sviluppato a partire dal Concilio di Trento.

In termini generali, le caratteristiche fondamentali della fede popolare sono così sintetizzabili:

- assume temi-modelli-istituzioni della cultura in cui nasce e si sviluppa, in quanto essa è una specifica forma delle inculturazioni della fede;
- valorizza la corporeità nel contatto con le varie forme del sacro, volendo così rappresentare il significato dell'idea antropologica e teologica della vicinanza, della "parentela" con le diverse "mediazioni" del divino;
- è vissuta in forma sia personale sia comunitaria (confraternite) sia pubblica (di popolo);
- nella forma pubblica è intimamente connessa con le forme locali di religione civile e oggi s'incontra e si scontra con le diverse problematiche che interessano la tutela e la conservazione dei beni culturali e gli interessi folkloristici e di turismo.

Dal punto di vista dell'attuale lettura critica della fede popolare, si possono formulare alcune riflessioni.

- Non si può che apprezzare il cammino di maturazione dell'autoconsapevolezza ecclesiale in ordine alla comprensione della fede popolare. Si è infatti passati dall'intenderla come espressione di religiosità popolare, grazie alle analisi quasi esclusive dell'antropologia culturale, della fenomenologia della religione e della sociologia, alla comprensione invece di essa come "pietà popolare", intesa stavolta in stretto rapporto con il modello della liturgia, intesa quasi come una sorta di suo paradigma. Si è infine operato un altro significativo passaggio: dalla pietà popolare alla fede popolare, grazie anche alla comprensione di essa latino-americana, e quindi di Francesco, come "mistica popolare".
- Risulta complesso identificare l'aggettivo "popolare". Una volta, infatti, abbandonata la critica marxista che l'individuava come una sub-cultura, vi è una certa difficoltà a dare contenuto al termine "popolare". Non può essere certo espressione di una classe sociale bassa, perché gli appartenenti alla fede popolare sono trasversali ad ogni classe sociale.

⁹ Per uno sviluppo biblico e storico-teologico, teologico fondamentale e pastorale cf le E. SALVATORE – C. TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo. Tensioni e ricomposizioni di un'esperienza religiosa*, il pozzo di giacobbe, Trapani 2019; C. TORCIVIA (a cura di), *La fede popolare*, EDB, Bologna 2023.

¹⁰ Cf P. CARRARA, *Forma Ecclesiae. Per un cattolicesimo di popolo oggi "per tutti" anche se non "di tutti"*, Glossa, Milano 2017.

¹¹ Cf GREGORIO MAGNO, «Lettera all'abate Mellito, in Francia», 18 luglio 601, n. XI,56, in *Opere di Gregorio Magno*, V/4, cit., 160-163. Per un commento alle lettere di Gregorio del 601, inerenti all'accoglienza o meno della religiosità popolare pagana all'interno del cristianesimo, e più in generale alla *religio christiana romana* cf il mio studio in E. SALVATORE – C. TORCIVIA, *Quando a credere è il popolo*, cit., 68-94.

Una possibile pista può essere esplorata all'interno dell'approccio antropologico-culturale, soprattutto anche se non esclusivamente diacronico: la fede popolare è il concreto frutto delle diverse inculturazioni della fede.

- Dal punto di vista teologico non si può connettere il concetto di fede popolare con la categoria teologica di "popolo di Dio", assunta in sé e per sé. Si farebbe infatti confusione tra l'accezione socio-antropologica e quella teologica di popolo.
- Dal punto di vista teologico-pastorale si deve comprendere la fede popolare come frutto di specifiche inculturazioni della fede. Il giudizio positivo e/o negativo che le si dovesse dare, va quindi contestualizzato all'interno del più generale giudizio sulle diverse e specifiche inculturazioni che si sono succedute o interposte nel corso della storia della Chiesa.

4. Per una fattiva interazione ecclesiale tra i due modelli, nel rispetto reciproco

Se si considera il punto di vista della gestione pastorale della fede popolare, questo implica non solo un'attenzione perché le forme di questa fede non scompaiano, ma anche la messa in opera di una serie di riflessioni e d'interventi specifici che facciano concretamente sviluppare le fecondità intrinseche della stessa fede popolare.

Occorre infatti riconoscere alla fede popolare la dignità che le appartiene: è una delle tante forme di fede, frutto di una specifica inculturazione. È la fede dei nostri nonni e delle nostre nonne. E per secoli il nostro popolo si è nutrito di questa fede.

È ovvio che oggi, sotto la spinta riformatrice del Vaticano II, alcune forme e figure della fede popolare tridentina non hanno più ragione di esistere e rischiano di essere puro folklore. Già alcuni attuali *input* della società, sotto i *pressing* dell'economia e del turismo, accelerano questa deriva folkloristica, che snatura l'identità di fede. Bisogna pertanto che le riflessioni ecclesiale e teologico-pastorale si assumano la responsabilità di mettere a confronto alcuni temi e forme della fede popolare tridentina con l'attuale consapevolezza teologica ed ecclesiale offerta dal Vaticano II.

Quest'ultima considerazione, però, non equivale minimamente al vecchio discorso del dovere di fare catechesi nei confronti dei seguaci della fede popolare perché siano più consapevoli di quello che stanno facendo e vivendo. Se, infatti, non può che essere utile lo sviluppo di una catechesi specifica per la fede popolare, tuttavia limitarsi solo a questa significa ricorrere al modello della consapevolezza e al ben noto ritornello ecclesiale "la fede popolare è una buona cosa, ma va purificata". No. Il problema si può e si deve porre all'interno di un rispetto del "genere letterario" della fede popolare. Bisogna quindi entrare nei suoi codici linguistici e attivare una serie d'interventi pastorali che valorizzano quanto è oggi consegnato dalle scienze umane in ordine al valore della corporeità e al suo rapporto di precedenza e di globale coinvolgimento nei confronti dell'autoconsapevolezza personale e intellettuale.

Bisogna ancora porsi in un atteggiamento di attento ascolto delle forme della fede popolare per imparare la fede cristiana ivi contenuta, che custodisce anche alcuni valori dell'esperienza religiosa.

Dal punto di vista, poi, del discorso sui modelli, non deve sfuggire il fatto che, se per esigenze scientifiche occorre indicarne le caratteristiche generali e disegnarne i relativi e specifici confini, tuttavia ciò non avviene nella prassi pastorale. A ben guardare, infatti, ci si trova ad osservare che alcuni temi del cristianesimo della consapevolezza sono entrati, anche strutturalmente, negli appartenenti alla fede popolare. Nessun fedele oggi si accosta ai sacramenti senza adeguata preparazione catechistica, anche se si possono ancora trovare persone che tentano di non seguire il cammino catechistico. La forte presa poi della devozione personale, vissuta secondo il modello della

fede popolare, può esser presente in persone appartenenti a quello della consapevolezza. Si tratta, è ovvio, di un agilissimo, e per questo necessariamente generico, tentativo di esemplificazione che vuole indicare l'impossibilità di chiudere i due singoli modelli all'interno di ben fissi compartimenti stagni.

Questa interazione, che astrattamente può essere giudicata male in funzione della presunta "purezza" dei confini del modello, è molto feconda non tanto perché può portare nel futuro a possibili scenari di sintesi pastorali unitarie e "sincretistiche" tra questi stessi modelli (un'ipotesi non credibile né auspicabile), ma piuttosto perché s'immettono e s'interscambiano temi che possono far generare cose nuove all'interno dei singoli modelli. Avviene, infatti, per questi la stessa dinamica che attraversa le culture dei popoli, che si scambiano reciprocamente e continuamente i loro temi. Questa dinamica è estremamente feconda. Se ciò non succedesse – se cioè una cultura si chiudesse a riccio verso le altre culture – questo comporterebbe l'inacidimento e la "morte" di quella stessa cultura.

L'obiettivo pastorale, allora, non è tanto che si arrivi alla formazione di un unico modello, ma piuttosto che, grazie all'interscambio tra i vari modelli che ordinariamente può avvenire all'interno delle parrocchie e dei santuari, si permetta una significativa crescita ecclesiale dei modelli in gioco.

5. Il ruolo dei santuari

Alla luce del perseguimento di questo obiettivo, occorre riflettere su quale ruolo possano assumere i santuari.

Innanzitutto, va chiarito che essi non possono essere compresi come luoghi in cui si devono perpetuare pedissequamente le tradizioni. Se è vero, infatti, che le tradizioni tendono a perpetuarsi, tuttavia, dal punto di vista storico, al loro interno vi è sempre stato un cambiamento, dovuto ai mutamenti socio-culturali e della coscienza ecclesiale e teologica.

Fatta salva questa chiarificazione, non è improprio pensare ai santuari come dei luoghi in cui si svolge prevalentemente una pastorale legata alla fede popolare sia per le forme messe in campo sia per le motivazioni che spingono le persone a frequentarli. E tuttavia, non si può misconoscere che siano presenti esigenze di nuove forme e motivazioni, legate alla pastorale di evangelizzazione, in chi li gestisce pastoralmente e in chi li frequenta. Si pensi, ad esempio, alla presenza della catechesi che accompagna l'usufruzione dei santuari, come luoghi sacri, e delle forme rituali tradizionali o alle importanti pratiche dell'ascolto delle singole persone con la necessaria attenzione al silenzio che custodisce la solitudine. In questo senso, si può benissimo pensarli come veri e propri laboratori privilegiati di questa interazione pastorale tra i due modelli. Nei santuari ciò viene compiuto a partire dal modello della fede popolare, a differenza dalle parrocchie che, invece, impostano la loro azione pastorale seguendo i canoni del modello dell'evangelizzazione/autoconsapevolezza e su questi armonizzano gli eventuali temi e forme della fede popolare. Tra i santuari e le parrocchie si crea così una sorta di polarità benefica, dove, a partire da modelli teologico-pastorali diversi, si tentano di integrare alcune caratteristiche presenti nell'altro modello.

Se, allora, ci si focalizza su questa funzione laboratoriale dei santuari – ci si permetta questa espressione certamente riduttiva per la comprensione degli stessi santuari – si devono evidenziare alcuni ambiti e temi che possono risultare suoi propri oggetti.

Innanzitutto, vale la pena considerare la necessità di gestire bene la memoria della santità cristiana con le diverse forme e modalità del sacro. Nei santuari, come è evidente, si fa largo uso del sacro, come modalità ordinaria con cui ci s'incontra con le tracce della santità che giustificano

l'esistenza degli stessi santuari. Ora, se nel passato era più facile identificare il sacro con il santo, oggi è ben chiara la differenza, che non implica estraneità e distanza, ma certamente distinzione e, quando è possibile, correlazione.

Nel passato plurisecolare della storia della Chiesa si sono osservate, nell'ambito della religione/pietà popolare, almeno due grandi inculturazioni, ambedue coerenti con l'assunzione del sacro come *medium* simbolico di altissima potenza. Dall'Illuminismo ad oggi il problema si pone molto seriamente con l'assunzione del moderno non solo nell'ottica della razionalità, ma del "disincanto"¹² e del primato del soggetto. Questa inculturazione della fede cristiana, con tutti gli esiti contemporanei a cui il post-moderno è oggi pervenuto, sembra mettere in questione l'utilizzo della potenza del sacro, se non la sua stessa esistenza. E tuttavia, si badi bene: il sacro, che non coincide con il divino e addirittura lo precede, ha una forza così originaria e fondativa, che non può essere messo in dubbio nella sua esistenza, neanche a fronte di tutte le considerazioni che si possono fare sulla città secolare¹³. Questo però comporta la necessaria riflessione su quale *medium* utilizzare oggi per veicolare l'esperienza di Dio, tradizionalmente legata alla gestione e alla proposta di un sacro, ben accuratamente controllato dalla Chiesa. Si tratterà di un *medium* che prevede una certa gestione del sacro, seppur in misura molto minore rispetto al passato, presente sia nella liturgia sia nelle pratiche devozionali personali e di gruppo? O, invece, che non prevede alcuna gestione del sacro, esclusa quella naturalmente prevista all'interno della liturgia? Non solo. È possibile pensare ad un "luogo" diverso dal sacro per trovare e trasmettere l'esperienza di Dio? Si può così pensare al solo luogo della Parola, intesa nei termini conciliari dei *gestis verbisque* e non identificata solamente con la S. Scrittura, grazie al quale sviluppare la dinamica tensione tra trascendenza e immanenza della presenza di Dio? Oppure ci sarà sempre bisogno di ricorrere alla potenza del sacro, radicalmente diversa rispetto ad ogni ben giusta considerazione sull'uso di tutte le varie forme di espressione simbolica dell'umano?

In questo contesto così delicato del rapporto tra sacro e santo vanno inseriti tre importanti nodi che riguardano

- la narrazione degli eventi taumaturgici in armonia con la narrazione evangelica-cristologica (Gesù taumaturgo e predicatore del Regno);
- la narrazione dell'importanza della devozione in ordine alla vita di fede;
- l'armonizzazione degli elementi devozionali-popolari con l'esperienza liturgica.

Si tratta di 3 nodi decisivi per i processi pastorali sviluppati dai e nei santuari.

Innanzitutto, per quanto riguarda il primo nodo, occorre tener presente che una delle grandi motivazioni per cui si va nei santuari è legata alla narrazione di un miracolo "fondativo" della stessa esistenza dei santuari. Dal punto di vista antropologico vi è un santuario perché quel luogo, dov'è situato, è "da sempre" considerato sacro, molte volte anche prima del cristianesimo, e in quel luogo è avvenuto un miracolo. La potenza del sacro/divino si è manifestata nel miracolo. Ciò ha attratto e continua ad attrarre, nella logica della narrazione delle tradizioni familiari e sociali, una moltitudine di fedeli. Tutto questo va ben armonizzato con quanto è possibile ricavare nei Vangeli e, in generale, nella Bibbia sul rapporto tra attività taumaturgica e predicazione del Regno in Gesù di Nazareth e nelle prime comunità cristiane. Il significato della taumaturgia non va esplorato solo alla luce delle categorie della fenomenologia della religione e della antropologia culturale, ma anche e soprattutto alla luce delle categorie biblico-rivelative. Bisogna quindi fare un delicato lavoro d'interazione tra i

¹² Cf CH. TAYLOR, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, EDB, Bologna 2014.

¹³ Cf F. FERRAROTTI, *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, EDB, Bologna 2013, 47-53.

due canali d'interpretazione del dato taumaturgico. Ed è evidente come questo lavoro sia al punto d'intersezione tra il modello della fede popolare e quello della pastorale di evangelizzazione.

Per quanto riguarda il secondo nodo, va messo a fuoco l'attuale significato che la coscienza ecclesiale attribuisce ad essa dal punto di vista sia teologico che teologale. Se le devozioni hanno rappresentato uno dei perni della spiritualità che dalla riforma, voluta dal Concilio di Trento, ha accompagnato la Chiesa fino ai nostri giorni, non si può negare che a partire dalle istanze rinnovatrici che hanno caratterizzato il Vaticano II – i movimenti biblici, patristici, teologici e liturgici – si è verificata una sorta di messa in crisi della tradizionale centralità delle devozioni. Queste infatti sono state molte volte considerate come obsolete, non più capaci di esprimere la sensibilità teologico-spirituale contemporanea, quasi come cose residue del passato. Alcune volte lo stesso linguaggio con cui si esprimono le preghiere devozionali risulta datato, non contemporaneo e questo è fonte di una distonia culturale: si parla e si comunica in un linguaggio e si prega in un altro (qualche volta non comprendendo più il significato delle parole). Il motivo di tutto ciò è sicuramente legato al mutamento delle sensibilità teologica e pastorale, che ha messo in crisi le mentalità e le forme della fede popolare del passato. Tuttavia, ciò non ha determinato la scomparsa delle devozioni, ma piuttosto la loro marginalizzazione ecclesiale. È come se ci trovassimo davanti ad una sorta di fede e di Chiesa minori.

Conseguenza di questa situazione, è allora il terzo nodo: l'armonizzazione degli elementi devozionali-popolari con l'esperienza liturgica. A dire il vero, il porre in rapporto la liturgia con le devozioni, i pii esercizi non è cosa nuova. Già nel passato era stato messo a fuoco: si pensi solo a mo' di esempi, a Ludovico Antonio Muratori¹⁴ e alle più recenti indicazioni della *Mediator Dei* di Pio XII e della *Sacrosanctum Concilium*. E tuttavia, il fatto nuovo è stato rappresentato dalla pubblicazione del *Direttorio*¹⁵. In generale, se esso tende ad evitare le sterili contrapposizioni, ancora esistenti, tra liturgia e pietà popolare, criticando coloro che disistimano la pietà popolare, perché non tengono in conto di tutta una serie di valori cristiani ed ecclesiali in essa presenti e, per converso, coloro che vedono nella liturgia un sistema freddo, formale che inaridisce l'esperienza spirituale del credente, tuttavia ritiene che, quando è possibile scegliere, non c'è alcun bisogno di ricorrere alla pietà popolare, perché la liturgia può bastare ad esprimere tutta la ricchezza di preghiera di cui ogni cristiano ha bisogno. Ed inoltre, con il pregio, assolutamente non indifferente, della stessa liturgia di non avere in sé problemi di deviazioni di ogni genere ed esprimere sempre con correttezza l'autentica dottrina teologica della fede cristiana. Alla luce di questa impostazione si nega che ci possa essere un qualcosa d'importante o addirittura necessario nella pietà popolare. Le istanze dottrinali e della correttezza delle forme liturgiche, in fin dei conti, mettono in secondo piano la necessità di forme inculturate della fede, che non siano legate esclusivamente alla liturgia.

Su questi tre nodi i santuari possono diventare dei veri e propri laboratori pastorali. Il *Collegamento Nazionale Santuari* può ovviamente essere da volano per la costituzione di reti di santuari che si confrontano su tutto ciò ed elaborano vere e proprie proposte pastorali, da dover fare interagire con quanto già avviene nelle parrocchie. Ciò pone i santuari ad un chiaro livello di soggetto d'intelligenza pastorale e non di semplice oggetto di studio da parte degli antropologi e dei teologi pastorali.

¹⁴ Cf *Della regolata divozion de' cristiani*, Albrizzi, Venezia 1747 (scritto sotto lo pseudonimo di Lamindo Pritanio).

¹⁵ Cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002.