

La religiosità popolare. Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalle aspirazioni religiose di oggi. Lettura teologica

fratel Enzo Biemmi

L'oggetto, gli obiettivi e i limiti di questa riflessione

Quando mi è stato chiesto, all'interno del comitato dell'EEC, di incaricarmi di una riflessione teologica sulla religiosità popolare, non ho potuto fare a meno di ricordare quanto mi diceva recentemente un Vescovo di una diocesi del sud d'Italia. Avendo visto in una chiesa un uomo pregare davanti a un crocifisso e avendogli chiesto spiegazioni sulla sua preghiera, si era sentito dire: "Prego il Crocifisso perché convinca Padre Pio a farmi la grazia¹".

La diffidenza teologica nei riguardi della religiosità popolare trova qui degli ottimi argomenti, mettendo in rilievo la posta in gioco del nostro tema.

Prima di affrontare la riflessione, premetto alcune precisazioni necessarie.

a) La riflessione ha come oggetto le implicazioni teologiche di quella che chiamiamo "religiosità popolare". I due termini "religiosità" e "popolare" ci immettono in una realtà non facilmente circoscrivibile, complessa e magmatica, suscettibile di una grande varietà di interpretazioni. Essa può andare dalle manifestazioni tradizionali di devozione e pietà popolare, alle forme di religiosità post-moderna che comprendono la New Age e le svariate espressioni "religiose" di matrice naturalistica o psicologica.

Non a caso la ricerca sulla religiosità popolare aveva avuto, sia in Italia che in Francia e in Spagna, una ripresa negli anni '70-'80 (come è confermato dal numero di convegni e dalla documentazione bibliografica), mentre è poi caduta in una specie di cono d'ombra dovuto al fatto che la riflessione è stata quasi totalmente sequestrata dalle nuove forme di religiosità, le cosiddette forme "post-moderne".

b) Una restrizione di campo, dunque, si impone.

Restringiamo la nozione di religiosità popolare all'insieme di "credenze, pratiche e riti" paralleli ma legati a chiese e istituzioni caratterizzate dalla produzione di testi canonici e da corpi sacerdotali che ne garantiscono l'interpretazione corretta in termini di contenuto e di vissuto.

Ancora più precisamente parleremo della religiosità popolare come forma espressiva di fede all'interno del cristianesimo².

Non intendiamo tuttavia ridurre l'osservazione ai "pii esercizi"³, cioè alle pratiche di pietà o devozioni che da essa scaturiscono. Eliminiamo sia un approccio troppo ampio, e quindi non gestibile, sia un approccio troppo ristretto (riducendo la religiosità popolare alle sue oggettivazioni o espressioni esterne, quali processioni, visite ai santuari, devozioni, novene, giornate mondiali della gioventù... che sono peraltro oggetto di osservazione in questo convegno).

La nostra riflessione si colloca dunque al livello di una particolare modalità di vivere e interpretare la fede, ad una sua inculturazione "popolare". Infatti la religiosità popolare, come avremo modo di dire, non è un settore del cristianesimo, un suo aspetto marginale, ma è una versione complessiva della fede in una particolare modalità e tonalità.

¹ - Padre Pio da Pietralcina (1887-1968), cappuccino, beatificato nel 1999 e canonizzato nel 2002 da Giovanni Paolo II.

² - Tra religiosità popolare culturalmente diffusa (legata alle varie religioni ed espressioni culturali) e quella specifica cristiana c'è un rapporto, ma quest'ultima ha anche una sua specificità.

³ - Sacrosantum Concilium, 13.

c) Il titolo, oltre all'oggetto, dice anche l'obiettivo: affrontare il tema in maniera critica. Tale criticità è duplice e viene espressa dentro una reciprocità: evangelizzare e lasciarsi evangelizzare. Si tratta quindi di un approccio che intende prima di tutto verificare se e come la religiosità popolare è manifestazione della fede cristiana. Per questo motivo evitiamo di parlare di "fede popolare", perché vorrebbe dire dare per acquisito ciò che non lo è affatto. D'altra parte l'approccio critico va portato con onestà anche verso le forme di religiosità cristiana che teologicamente e istituzionalmente riteniamo garantite rispetto alla fede. "Lasciarsi evangelizzare" significa quindi riconoscere che anche le forme istituzionali e dotte possono essere portatrici di ambiguità e che la religiosità popolare può provocare le forme garantite e istituzionali a una più grande coerenza sul piano teologico e ad una maggiore pertinenza sul piano culturale.

d) Infine, non essendo specialista in teologia sistematica, affronto questa riflessione con l'intenzione di offrire una mappa e un'ipotesi interpretativa, sulla base della quale il gruppo dei catecheti presenti possa reagire, integrare, correggere, riformulare o contestare. Si tratta quindi di un modesto contributo per il lavoro di équipe.

1. La religiosità popolare: una lettura sociologica e fenomenologica

Dobbiamo prendere atto che, rispetto alla religiosità popolare, ci troviamo di fronte a una molteplicità di prospettive e di criteri che rendono praticamente impossibile procedere tenendo conto di un punto di vista condiviso⁴.

In questa prima parte ci proponiamo allora di darci una mappa terminologica e descrittiva e di fornire alcune chiavi di lettura, tra le tante possibili⁵, necessarie per una successiva valutazione teologica dell'oggetto in questione.

1.1 Un tentativo di descrizione

Descrivendo la religiosità popolare, è ormai condivisa la convinzione che ci si debba allontanare dalla contrapposizione classica tra religiosità popolare come propria di classi subalterne ed oppresse e una supposta religiosità di élite propria di ceti dominanti ed egemoni⁶.

Certo, anche nel cristianesimo, come in ogni religione del Libro, si manifestano storicamente due livelli di esperienza religiosa, ciascuno in qualche modo associato a uno strato sociale.

Il riconoscimento di questi due livelli, però, va di pari passo con un'altra constatazione: il "religioso popolare" è trasversale, popolare e non-popolare ad un tempo. Ciò che un tempo era popolare in senso sociologico oggi può risalire la piramide dei ceti sociali e radicare superstizioni, sincretismi,

⁴ - «Non disponiamo ancora, per quanto riguarda la dinamica popolare del fatto cristiano, di una visione dialettica e al tempo stesso integrata» P. ZUPPA, *Cristianesimo «popolare»: tra persistenza e chance* in *Il cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità – rischio o chance?* A cura di A. Sabatelli, P. Zuppa, Quaderni della Rivista di scienze religiose, 5, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia Meridionale, Istituto Teologico Pugliese di Molfetta, Edizioni Vivere in, Roma – Monopoli, 2004, 181).

⁵ - Né la descrizione, né l'interpretazione intendono essere esaustive. Sono un modo per fornirsi di un quadro interpretativo di base.

⁶ - Per una visione complessiva delle varie interpretazioni date al senso e al valore di "popolare", si veda: G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996, 14-25. L'autore presenta dapprima le interpretazioni più critiche: la lettura illuministica e quella neo-marxista; segnala poi quelle più "positive": la lettura romantica, alcune letture sociologiche, la lettura storico-religiosa, psicodinamica e fenomenologica.

mode e comportamenti ‘irrazionali’ anche in ambienti sociali che più fruiscono e praticano la razionalità formale del sistema⁷.

Ad esempio è frequente constatare come, anche nelle società moderne e fra strati sociali medio-alti, al manifestarsi di una malattia ritenuta incurabile dalla medicina ufficiale si orienti la propria speranza verso gesti e simboli tipici dell’universo popolare⁸. Non è raro vedere nelle stesse persone, anche di alta cultura, convivere senza conflitto un doppio livello: quello critico molto sviluppato e quello popolare o acritico. «Esiste dunque un ‘popolare’ al di là del ‘popolare’, un ‘metapopolare’ non definibile in termini di stratificazione sociale, ma in termini di *funzione*»⁹, cioè di copertura di spazi e bisogni della vita rispetto ai quali il razionale si manifesta inefficace.

Quanto detto ci porta a individuare una prima caratteristica della religiosità popolare: la sua dimensione acritica o precritica¹⁰. Tale connotazione non è però valutativa, né dal punto di vista sociologico né da quello prettamente teologico. Una religiosità acritica può essere più o meno sana, come può esserlo una religiosità razionale ed elaborata.

Occorre dunque affrontare l’analisi della dimensione popolare non in termini di opposizione, ma di polarità. Eviteremo una valutazione dicotomica, sia essa negativa (popolare = superstizioso, razionale = vero) sia essa positiva nella linea di una lettura romantica (popolare = autentico, ufficiale = artefatto). Terremo conto invece di una duplice polarità: quella tra “religione popolare” e “religione dotta”; e quella tra “religione popolare” e “religione ufficiale”. I soggetti implicati sono dunque tre, interagenti tra di loro: il popolare, il dotto, l’istituzionale/ufficiale¹¹.

All’interno di tradizioni religiose caratterizzate da testi canonici e da un corpo sacerdotale che ne detiene la retta interpretazione, si formano dunque nel tempo un filone teologico-rituale esplicito, o ufficiale, e un filone generalmente non strutturato, implicito, di comportamenti, riti, simboli, credenze e, al limite, escrescenze magiche. Questo filone popolare manifesta una relativa autonomia rispetto all’altro, ma interagisce con esso, sia in forza di scambi reciproci e di forme compromissorie, sia, più di rado, in forma conflittuale¹².

1.2 Alcune caratteristiche della religiosità popolare

Il fenomeno religioso popolare appare sempre come una reazione di compensazione. Sorge spontaneamente come risposta a dei bisogni (in gran parte “affettivi”) non soddisfatti da una religione ufficiale percepita come troppo formale o “fredda”.

⁷ - C. PRANDI, *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Queriniana, Brescia 2002, 21.

⁸ - I. SCHINELLA, Il “cattolicesimo” popolare oggi: una possibile descrizione, in *Il cristianesimo popolare oggi*, 38.

⁹ - PRANDI, *La religione popolare*, 21.

¹⁰ - Nella presentazione fenomenologica della pietà popolare, la distinzione tra critico/non critico, razionale/non razionale, risponde a categorie che a loro volta sono delle costruzioni formulate a partire dalle prospettive “dotte”. Avremo modo di mostrare più avanti che esse rischiano di non vedere che ci sono anche delle razionalità specifiche nelle pratiche popolari, degli aspetti di “razionalità critica” di altro tipo. Non diamo dunque all’espressione “acritico” il senso di “contrario alla ragione”, ma di “una razionalità diversa”, una razionalità vitale di cui esplicheremo l’originalità e i contenuti.

¹¹ - La religione dotta/ufficiale potrebbe essere definita come la formulazione di un sistema religioso da parte di un’élite formata da leader autorevoli: teologi che hanno contribuito al sistematico sviluppo delle dottrine, funzionari religiosi che hanno elaborato i contenuti dogmatici, i riti, le norme giuridiche, le sanzioni, i livelli di potere.

“Religione popolare”, invece, può essere definita come l’insieme di concezioni e di credenze religiose della maggioranza dei fedeli, che sviluppa una propria tradizione senza che essi si rendano conto se e in quale misura vada d’accordo con ciò che viene considerato come sostanziale dalla religione ufficiale. È la fede semplice dei fedeli, non professionalmente esperti in campo teologico e liturgico.

¹² - Possiamo dunque fare nostra, come ipotesi di partenza, la definizione di Carlo Prandi, docente italiano di storia delle religioni e di sociologia della religione, il quale presenta la religione popolare come «l’insieme delle credenze e dei comportamenti religiosi di quegli strati sociali che, quale che sia la loro collocazione, usufruiscono di messaggi provenienti dalle chiese e dalle istituzioni religiose senza essere in grado di controllarli criticamente o di elaborare autonomi sistemi teologici affidati alla tradizione scritta, pur essendo in grado talora di esprimere credenze e riti dotati di una relativa autonomia» (PRANDI, *La religione popolare*, 87-88).

Seguendo l'interpretazione di Michel Meslin, possiamo concordare sul fatto che le religioni popolari rispondono al bisogno di stabilire con il divino una relazione caratterizzata da semplicità, immediatezza ed utilità¹³.

- Innanzitutto relazioni *più semplici*. Infatti i codici teologici istituzionali risultano aridi per la maggioranza dei credenti, a causa di linguaggi concettuali astratti e accessibili solo a un numero limitato di specialisti¹⁴. L'esigenza di semplicità viene dal bisogno di stabilire un contatto immediato tra l'esistenza con i suoi problemi e la religione.

- In secondo luogo relazioni *più dirette* con il mondo della divinità. Per relazioni più dirette intendiamo da una parte relazioni con il divino non filtrate da un intermediario inamovibile, quel corpo sacerdotale solo competente a collegare i soggetti con Dio. Ma più in profondità l'esigenza di immediatezza dice il bisogno di stabilire una connessione diretta tra la vita con i suoi problemi e il mondo del divino.

- Infine *relazioni più utili*, e quindi immediatamente redditizie. Si tratta di un rapporto con il religioso che procuri una risposta concreta a bisogni di ogni tipo: salute, problemi economici e sentimentali, stati di angoscia e di frustrazione.

Questa caratterizzazione del religioso popolare, come si può ben vedere, diventa una pista fruttuosa per coglierne a livello interpretativo sia la positività che i limiti. Queste tre esigenze di semplicità, immediatezza e utilità veicolano dimensioni sane della religiosità umana (il bisogno di salvezza ancorato nell'orizzonte della vita quotidiana), e nello stesso tempo rivelano le radici di una possibile deriva antiintellettuale (non solo acritica), magica e strumentale.

Michel Meslin vede nella religiosità popolare il tentativo di umanizzare la divinità, per percepirla più prossima e rendersela favorevole, fino a formulare l'ipotesi secondo cui «la religione popolare è soprattutto un'antropologia».

1.3 La radice profonda della religiosità popolare

Tale fisionomia del religioso popolare può essere meglio compresa se collocata dentro la sua esigenza intrinseca e trasversale: la ricerca di una "sintesi ultima semplice e datrice di senso" di fronte alla complessità culturale e alla differenziazione della vita¹⁵.

La persistenza della religiosità popolare, che ha smentito tutte le previsioni di eclissi del religioso, viene interpretata come una risposta paradossalmente moderna alle emergenze del negativo quotidiano, ma soprattutto come una reazione a quella "perdita del centro" che costituisce l'esito estremo della modernità.

Per questo motivo la religiosità popolare privilegia l'approccio *relazionale* a quello *razionale*. Il concetto distingue, serve a "definire", cioè a porre i confini delle cose. La relazione esprime l'unione e la comunione. Essa costituisce altresì una finestra aperta sul mistero. Il linguaggio relazionale, proprio della religiosità popolare, coinvolge l'uomo in tutte le sue dimensioni intellettuale ed emotiva, individuale e sociale.

¹³ - Questa descrizione delle tre caratteristiche della religiosità popolare è di M. MESLIN, *Le phénomène religieux populaire*, in B. Lacroix, P. Boglioni, *Les religions populaires*, Quebec 1972.

Luis Maldonado offre a sua volta una descrizione del religioso popolare connotandolo di 9 caratteristiche: il magico inteso positivamente come sovra-razionale, il simbolico e l'immaginario, il mistico, il festivo e teatrale, il comunitario e il politico (L. MALDONADO, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, 1985; *Para comprender el catolicismo popular*, Estella, 1990).

¹⁴ - Si veda a questo proposito l'analisi di Bourdieu, secondo il quale la distinzione tra specialisti e non-specialisti, se da un lato è naturale, dall'altro è frutto di una strategia di potere, mirante a stabilire un "campo religioso" che lasci fuori dal potere coloro che sono considerati laici o profani (P. BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*, in *Revue française de Sociologie* XII (1971), 304-305).

¹⁵ - M. KEHL, *Dove va la chiesa*, Queriniana, Brescia 1998, 56-57 (Titolo originale: *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, by Verlag Herder, Freiburg i.Br., 1996).

Gramsci, nella sua analisi del fenomeno religioso popolare in Italia, si esprimeva così: «L'elemento popolare sente ma non sempre comprende e sa; l'elemento intellettuale sa, ma non sempre comprende e specialmente sente»¹⁶.

La religiosità popolare, per questo motivo, tende a esprimere la fede nella sua *globalità*. Essa è interessata per sua natura ad un coinvolgimento globale dell'umano in tutte le sue dimensioni, a partire dalle espressioni corporee. Così ad esempio la corporeità e la femminilità, in genere guardate con diffidenza dalla religione dotta e ufficiale, nella religione popolare trovano invece la loro piena legittimazione.

Più precisamente ancora, l'approccio globale della religiosità popolare si manifesta nel fatto che essa interpreta la fede non come una particolare dimensione della vita umana posta accanto ad altre, ma come il fattore di unità e identità personale e collettiva. Da questo punto di vista alcuni autori parlano di «simbolismo integrale della religiosità popolare»¹⁷, in quanto essa considera l'esistenza umana come interamente intrisa di divino.

Sta forse a questo livello la caratterizzazione ultima della religiosità popolare: la sua funzione unificatrice di senso sia a livello di identità individuale che sociale.

Questo comporta anche che la dimensione affettiva ed emotiva le siano particolarmente legate, non tanto come sua esclusiva¹⁸, ma come conseguenza del suo approccio globale all'esistenza e della sua valenza unificante.

1.4 Religiosità popolare tradizionale e religiosità popolare post-moderna

Quanto fin qui espresso connota bene quella che possiamo definire la religiosità popolare tradizionale, quella forma di vissuto religioso che ha sopravvissuto senza sostanziali mutamenti fino agli anni '60-'70, soprattutto in contesti rurali. In un'epoca in cui la modernità ha secolarizzato in modo irreversibile le istituzioni pubbliche, il vissuto privato tradizionale mantiene relativamente la propria vitalità in un quadro pluralistico nel quale sono emerse le più diverse offerte di senso. Patroni e santuari, pellegrinaggi e apparizioni, lungi dal manifestarsi come fenomeni residuali, hanno trovato nella tarda modernità sia le ragioni della propria continuità, sia le occasioni di nuovi rilanci.

D'altra parte va riconosciuta l'esplosione di una effervescenza religiosa post-moderna, che si esprime in modalità diversissime tra di loro, che vanno dai movimenti religiosi del nuovo protestantesimo evangelico e pentecostale, ai gruppi di matrice orientale e a quelli a sfondo esoterico (tra cui emerge New Age).

Tra religiosità popolare tradizionale e questo supermercato religioso popolare post-moderno ci sono elementi di continuità e di rottura.

La continuità è data da diversi aspetti: la devozione mariana e per i santi, le richieste di grazie, la ricerca di apparizioni... rispondono a bisogni immediati di senso, ai problemi della malattia e dell'angoscia e soprattutto all'aridità di una società ove i fattori strumentali prevalgono su quelli di comunione e di relazione. E queste esigenze sono in gran parte le stesse prese a carico dalla religiosità popolare post-moderna.

¹⁶ - Antonio Gramsci (1891 – 1937) è la figura più importante del marxismo italiano. La citazione è tratta da *Quaderni del carcere*, da lui scritti nel lungo periodo di carcere dal 1926 al 1937, anno della morte.

¹⁷ - A. RUSSO, *Uno spaccato teologico sul vissuto religioso popolare*, in *Il cristianesimo popolare oggi*, 133.

Di fatto anche la religione ufficiale e dotta utilizzano una ricca simbologia. Per indicare la differenza tra la religiosità dotta e ufficiale e quella popolare, è meglio dunque preferire la distinzione concettuale/relazionale (oppure teorico/narrativo) piuttosto che la distinzione razionale/simbolico. Ciò che fa la differenza non è l'appello o meno al simbolo, ma l'accesso o meno a un dispositivo d'accesso appreso a scuola.

¹⁸ - Sono del parere che la dimensione emotiva ed affettiva, frustrate in forme di religiosità più intellettuale o ufficiale, non costituiscano la specificità della religiosità popolare. Certo, tale religiosità ne è carica, ma anche la forma ufficiale, sia nella dottrina che nei riti, può comportare un'adesione affettiva. Non basterà quindi immettere più affettività nelle forme istituzionali per risolvere il problema.

La differenza fondamentale sta forse nel fatto che la religiosità popolare tradizionale è sempre caratterizzata da una ricerca di salvezza dall'alto, mentre quella post-moderna è affascinata da una prospettiva neo-gnostica di salvezza dal basso, da un divino immanente, da una specie di moderna autogestione antropocentrica della salvezza¹⁹.

Così la religiosità popolare tradizionale si presenta ormai differenziata al suo interno, con un sincretismo tra forme e devozioni tradizionali ed elementi extracristiani e pseudoreligiosi. Dobbiamo quindi parlare di molteplici religioni popolari.

La modernità si presenta in questo senso come 'distruttrice' e come 'costruttrice' di religioni: in questa prospettiva si collocano le più recenti forme di religione popolare²⁰.

1.5 Una provocazione dalla lettura fenomenologica della religiosità popolare

Questa lettura fenomenologica della religiosità popolare tradizionale e post-moderna ci pare utile ai fini della nostra riflessione.

Noi non conosciamo il futuro delle religioni popolari: esso appare anzi molto problematico. Possiamo pensare che la religiosità popolare continuerà a giocare ruoli polivalenti: di copertura psicologica di fronte alle situazioni negative, private o collettive; di evasione ludico-mistica di fronte a vissuti sociali che non offrono qualità di vita umana; di ricupero di identità dentro la crisi di un mondo senza figura.

Ma potrà anche fungere, in un contesto di cambiamento e di crisi, da stimolo critico nei riguardi delle forme istituzionali e dotte della religione, sperimentate assai sovente come incapaci di interpretare la realtà concreta delle persone. Il popolare religioso, tradizionale e nuovo, si pone alla ricerca, per lo più inconscia, di un equilibrio nuovo, di una ricomposizione nuova tra i due poli razionale e non razionale dell'esperienza umana. Il che costituirebbe, secondo Prandi, l'invito alla ricerca di un nuovo statuto della razionalità²¹.

Senza fare sconti alle ambiguità di cui la religiosità popolare è carica non si dovrà quindi scartare l'ipotesi che essa sia portatrice di una provocazione in grado di reinterrogare le forme ufficiali della proposta religiosa.

2. La religiosità popolare: una lettura teologica

2.1 Una convivenza difficile

Il fenomeno della religiosità popolare all'interno del cristianesimo è sempre stato presente, ma la storia registra una certa difficoltà di convivenza tra la religiosità del popolo e quella ufficiale e dotta.

La gerarchia ha in genere difeso la religiosità popolare e le sue manifestazioni, ma ne ha anche sempre temuto le esagerazioni e le devianze. L'atteggiamento prevalente è stato quello del compromesso, nel tentativo di giungere a una "religiosità popolare regolata"²².

Anche i teologi si sono mostrati critici nei confronti della religiosità popolare. Come affermano alcuni autori, il sospetto teologico nei confronti della religiosità popolare sarebbe debitore dell'impostazione protestante del problema, e in particolare dell'opposizione tra fede e religione di

¹⁹ - PANTEGHINI, *La religiosità popolare*, 109.

²⁰ - PRANDI, *La religione popolare*, 157-158.

²¹ - PRANDI, *La religione popolare*, 79.

²² - Due esempi significativi di questa "regolazione" ecclesiale sono costituiti dalla pratica del rosario e dalla devozione del Sacro Cuore nel XIX secolo. Nel primo caso l'esigenza di una preghiera mariana, semplice e ripetitiva, viene ancorata alla meditazione dei misteri centrali della fede; nel secondo caso il bisogno di affettività e emotività viene convogliato direttamente verso l'aspetto umano e compassionevole della persona di Gesù.

Barth e della teologia dialettica. La religiosità popolare sarebbe connivente con la superstizione, tende a oscurare il primato di Dio, della grazia e della fede ed è viziata di antropocentrismo. Essa avrebbe in sé la tendenza a ridurre la fede a religione (agire dell'uomo) e la religione ad antropologia (proiezione umana)²³.

La rivalutazione ecclesiale della religiosità popolare è piuttosto recente. Maldonado²⁴ sottolinea come essa sia stata primariamente pastorale e debba essere attribuita agli iniziatori della teologia della liberazione e in genere alla chiesa latinoamericana. Questa riabilitazione è particolarmente evidente nelle assemblee del CELAM a Medellin (1968), e a Puebla (febbraio 1979). Quest'ultima dichiara: «Nella sua forma culturale più caratteristica, la religione del popolo latinoamericano è espressione della fede cattolica. È un cattolicesimo popolare»²⁵.

La chiesa latinoamericana dona quindi un valore altamente positivo alla nozione di "popolare", sottolineando come «il popolo non ha una razionalità né scientifica né "illuminista", ma possiede invece una profonda razionalità vitale, che consiste in una semplice coscienza vissuta, coscienza primaria e diretta dell'esistenza umana, un'esperienza della vita da cui fluisce un'intuizione dei valori, una conoscenza vitale della realtà. Il suo carattere è di vera e propria sapienza. Perché il popolo ha sentito il sapore della vita, della sofferenza, della morte, della giustizia o dell'ingiustizia, della guerra e della pace...»²⁶.

La prospettiva di Medellin ha avuto un influsso diretto sull'Esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii Nuntiandi*, che al n. 48 definisce la religiosità popolare "così ricca e insieme vulnerabile", e afferma:

«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... Ben orientata, questa religiosità popolare può essere sempre più, per la nostra gente, un vero incontro con Dio in Gesù Cristo».

Il *Direttorio su pietà popolare e liturgia*²⁷ (che è oggetto di una presentazione specifica in questo convegno) si pone nella stessa linea di EN e conferma un'attitudine ecclesiale di discernimento più positivo nei riguardi della religiosità popolare.

2.2 Il criterio teologico fondamentale

Il criterio fondamentale che orienta il discernimento critico della teologia rispetto alla religiosità popolare sta nel suo riferimento al fondamento della fede cristiana, vale a dire alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo tramite lo Spirito. Tale riferimento cristologico trinitario è criterio di verifica non solo per la religiosità popolare, ma per tutte le forme di vita cristiana. Paolo ci offre questo

²³ - Il problema viene espresso anche in un altro modo: la religiosità popolare tende ad accentuare il primato dell'esperienza, che chiude l'uomo e lo avvita su se stesso, manda in secondo piano la trascendenza e rischia di fare di Dio una proiezione dei bisogni individuali e collettivi dell'uomo.

²⁴ - L. MALDONADO, *Religiosità popolare*, in *Concetti fondamentali del cristianesimo* 3, a cura di C. Floristán e J.-J. Tamayo, 1097-1107, Borla, Roma 1998 (titolo originale: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Editorial Trotta, S. A., Madrid 1993).

²⁵ - *Documentos de Puebla*, Madrid, 1979, 131-137.

²⁶ - MALDONADO, *Religiosità popolare*, 1098.

²⁷ - CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, 2002.

criterio quando dice alla comunità dei Corinzi: «Nessuno può dire: “Gesù è Signore” se non sotto l’azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3).

La domanda per il discernimento allora è questa: la religiosità popolare è professione autentica di fede in Gesù Signore? E come si connota tale professione di fede?

Rispetto a questa domanda il compito più facile è quello di smascherare le inconsistenze della religiosità popolare²⁸. Le sue tre caratteristiche già segnalate (semplicità, immediatezza e utilità) manifestano subito come essa possa veicolare bisogni e attese che non riguardano il centro della fede cristiana. La ricerca di sicurezza che la caratterizza può renderla spesso “figlia della cultura dell’impotenza”; l’attaccamento alla tradizione può portarla ad una ripetizione abitudinaria di comportamenti e di rituali, facendo prevalere aspetti magici o folkloristici; la sua ricerca di salvezza dentro le situazioni ordinarie può generare forme di miracolismo, accentuando la voglia di apparizioni, di fatti prodigiosi, di statue della Madonna che piangono. Una certa religiosità popolare può generare anche rassegnazione e passività, appoggiandosi su un provvidenzialismo deresponsabilizzante e alienando dalla complessità e dagli impegni della storia²⁹; l’accentuazione della spontaneità, dell’affettività e dell’emozionalità, sia nella religiosità tradizionale che in quella post-moderna, sono continuamente denunciati. Infine il limite più evidente sta nel far dipendere direttamente da figure mediatrici (santi, Madonna) la propria salvezza.

Al di là di questa denuncia, dobbiamo prendere atto dell’assenza di una vera riflessione di teologia sistematica sul religioso popolare³⁰. Le riflessioni disponibili sono prevalentemente fenomenologiche e pastorali.

Analizzeremo dunque la religiosità popolare prima di tutto all’interno della teologia fondamentale; poi alla luce della cristologia; va in seguito analizzato il rapporto, quanto mai rivelatore, che essa intrattiene con la liturgia; infine il suo rapporto con la dimensione intellettuale della fede.

Queste quattro angolature ci forniranno anche quattro criteri di evangelizzazione della religiosità popolare e allo stesso tempo quattro criteri per lasciarci da essa evangelizzare.

2.3 Religiosità popolare e fede cristiana

Nella prospettiva della teologia fondamentale la religiosità popolare diviene una specie di lente di ingrandimento che ci permette di meglio vedere e misurare alcune dimensioni della fede cristiana³¹. Ne segnaliamo tre.

a) Il polo oggettivo e soggettivo della fede

La fede cristiana è un fatto relazionale: il donarsi di Dio a noi che suscita una risposta libera. Entrambi i poli sono essenziali, quello di Dio che chiama e quello del soggetto umano che risponde.

²⁸ - Ci limitiamo a segnalarne alcuni, senza approfondirli, non tanto perché non vadano presi sul serio, ma per il fatto che sono piuttosto noti.

²⁹ - Una smentita significativa a questa tendenza rassegnata e deresponsabilizzante ci viene dalla religiosità popolare latinoamericana, che ha invece stimolato nel popolo l’impegno per il cambiamento delle situazioni sociali di ingiustizia e violenza.

³⁰ - La nutrita rassegna bibliografica sul tema della religiosità popolare ad opera della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale fa notare come non ci siano a tutt’oggi testi che affrontino la problematica della religiosità popolare riconoscendone l’aspetto fondamentale, cioè il carattere propriamente pratico. La letteratura sulla religiosità popolare è da una parte prevalentemente fenomenologica (ricerche di ogni genere sulle sue differenti forme e sul loro permanere dentro e oltre la modernità) oppure pastorale (come utilizzare sapientemente le forme popolari di religione). (G. TRABUCCO, *Religiosità popolare*, Orientamenti bibliografici n. 22 – 2002, Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale).

³¹ - Per questa parte seguono le suggestioni di L. SARTORI, *Criteri per una valutazione teologico-fondamentale*, in *Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalla religiosità popolare*, a cura di G. Panteghini, Edizioni Messaggero Padova, 1996, 89-110.

Teologi e pastori preferiscono dare evidenza all'iniziativa di Dio. È il polo primario e il più facile da definire. In un certo senso è il più "oggettivabile". Ma può anche risultare il più astratto e generico. Esso lascia in ombra l'articolarsi della fede nei soggetti, nelle singole persone, nelle singole culture. La religiosità popolare sottolinea maggiormente le esigenze dell'implicazione soggettiva, le dimensioni personali della fede.

Si colloca qui una prima tensione insita alla fede, quella tra dimensione oggettiva e sua implicazione soggettiva.

b) Il "già" e il "non ancora" della salvezza

Nel suo bisogno di concretezza, la religiosità popolare dà molto risalto alla tangibilità degli effetti di Dio nella storia. Vuole "vedere" Dio, sperimentarne l'agire salvifico. Da qui il suo interesse sempre vivo per i "miracoli". La teologia da parte sua approfondisce il riferimento agli eventi generatori della fede, quelli conclusi una volta per tutte nella Rivelazione di Dio in Cristo Gesù. Essa dunque ha buon gioco nel sottolineare l'imperfezione della fede nei miracoli e nel diffidare della sete sempre attuale di miracoli.

La religiosità popolare vive una fede che si trova a suo agio con la convinzione che Dio è tuttora e sempre all'opera nella storia, non solo in quella "grande", ma nella "piccola storia" di ciascuno. Sottolinea volentieri, nelle novità della natura e della storia, il significato di "miracolo continuo".

Ci troviamo così di fronte a una seconda tensione, tra una fede che valorizza il "già avvenuto" di Dio e una fede che preferisce vivere di nuovi e continui interventi salvifici di Dio.

c) Il coinvolgimento globale della persona umana nella fede

Si pone a questo livello una terza tensione, tra l'aspetto razionale della fede (la fede è ragionevole e chiede di essere capita) e il coinvolgimento di tutto l'umano, particolarmente nelle sue dimensioni corporee, psicologiche, affettive. Teologi e pastori mettono volentieri in risalto la parte razionale dell'uomo; la religiosità popolare, invece, rivendica (spesso in maniera univoca) un'esistenza tutta intera coinvolta nella fede e il bisogno che essa interessi tutta la corporeità, l'affettività e l'emozione.

Questa triplice tensione interna ad ogni atto di fede va opportunamente salvaguardata e può aiutare a interpretare correttamente l'esigenza di "evangelizzare" la religiosità popolare, permettendo però che anche essa "evangelizzi" la forma religiosa pensata e strutturata da teologi e pastori.

Questa semplice analisi della religiosità popolare nell'orizzonte della teologia fondamentale ci invita a non dimenticare, nel discernimento sulle forme di fede cristiana, che ogni atto autenticamente religioso o di fede, per quanto imperfetto, tende a un "agere" che è anche un "pati", un agire ma per ricevere. Il sospetto nei riguardi della religiosità popolare come forma di agire utilitaristico se non magico (che oscura la trascendenza di Dio e ne fa una proiezione dei propri bisogni) dovrebbe essere verificato a partire dalla considerazione che l'agire religioso popolare ha spesso, pur nei suoi limiti e nelle sue contaminazioni, il significato di un fare per essere "agiti" da Dio³². Se fosse così, questo sarebbe un segno di fede cristiana autentica.

2.4 Religiosità popolare e cristologia

Un secondo punto di vista essenziale per una valutazione critica della religiosità popolare è indubbiamente il rapporto che essa intrattiene o meno nei confronti del Signore Gesù. Si tratta

³² Così si esprime Sartori: «Il teologo, il credente dotto, frena, trattiene, dosa le proprie espressioni religiose esteriori e privilegia l'agire interiore... in modo da dare maggiore evidenza al primato della grazia. Ma forse non arriva a chiedersi se il suo agire tutto "spirituale" non sia esso pure esposto al rischio di ambiguità e contaminazioni che oscurano o soffocano il *pati* divino, tanto quanto (e forse più) dell'agire espresso dai "poveri" della religiosità popolare» (SARTORI, *Criteri per una valutazione*, 102).

dunque del criterio cristologico, che trova il suo centro nella Pasqua di morte e risurrezione del Signore.

Partiamo dalla constatazione che il popolare cristiano ha sempre sviluppato una sua propria cristologia. Mentre per la teologia e la liturgia la festa centrale è da sempre la Pasqua, per la religiosità popolare le feste più sentite sono ovunque il Natale e il Venerdì santo. Nel Natale il popolo riconosce la vicinanza di Gesù e la sua umanità, la “condiscendenza Dei”: pensiamo all’influsso determinante del presepio francescano. E il Venerdì santo, perché il popolo si riconosce nel Gesù povero e sofferente, immagine e riscatto della gente semplice. Proprio la passione di Gesù ha sviluppato la maggior parte delle devozioni proprie della religiosità popolare: le croci collocate in diversi punti dei villaggi; le raffigurazioni dell’“Ecce Homo”, della deposizione dalla croce; i cosiddetti “Calvari”, località che diventano luoghi di pellegrinaggio e di intense emozioni.

Insieme alla sofferenza di Cristo il religioso popolare associa sempre la sofferenza della Madre, che vive la tragicità della morte del Figlio. Così avviene che il popolo si identifica al dolore di Cristo vivendo quello della Madre, che in fondo è il dolore di ogni donna³³.

È abbastanza facile riconoscere i limiti di questa “cristologia incompleta”. Senza la risurrezione la fede perde il suo dinamismo e porta ad un atteggiamento passivo della vita. In una logica di imitazione passiva la fede non manifesta la sua forza ultima di liberazione³⁴.

Nello stesso tempo occorre ricordare che il Risorto è sempre il Crocifisso e porta i segni nelle mani e nel costato della sua passione. Come dice il messaggero divino alle donne: «*Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. È risorto, non è qui*» (Mc 16,6). Colui che è nato da Maria (nazareno), che ha sofferto la morte (il crocifisso) e il risorto sono lo stesso Signore Gesù Cristo. La religiosità popolare *esplicitamente* si sente in sintonia con il nazareno e il crocifisso, senza riferirsi al risorto. Ma la sua sintonia con il Cristo sofferente e con il dolore della Madre non esclude la sua risurrezione e si tratta di vedere se, *implicitamente*, non la professa. Come osserva Moltmann: «La fede che si acquista in questa mistica della croce, nella contemplazione del Dio sofferente e crocifisso, impedisce lo sprofondamento nella miseria, la rinuncia a se stessi, la disperazione. Potremmo quindi qualificare questa ... mistica della croce... come protesta che continuamente sale dalla situazione di miseria»³⁵.

2.5 Pietà popolare e liturgia

La religiosità popolare e la ritualità che essa sviluppa hanno un rapporto diretto con la liturgia.

Parliamo qui di “pietà popolare”, termine che Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi* preferisce a quello di religiosità e che il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* fa proprio.

Possiamo avere una pietà parallela alla liturgia ufficiale, alternativa ad essa, ma più sovente compresente con essa³⁶. Questo rapporto tra liturgia e pietà popolare costituisce un terzo criterio di interpretazione critica, forse il più fecondo.

Nel tentativo di precisare lo statuto della pietà popolare rispetto alla liturgia³⁷, vediamo che la liturgia esprime e mantiene ciò che è centrale nella vita cristiana, evidenzia celebrandolo il fondamento sorgivo della fede: il mistero pasquale. La pietà popolare, invece, cerca di esprimere la fede all’interno delle varie circostanze concrete della vita e attraverso i sentimenti che esse suscitano. Il mistero di Cristo che la liturgia celebra, infatti, eccede ogni espressione. Esso irradia di luce tutti i frammenti della vita umana, nelle sue esperienze personali e collettive. La vita umana,

³³ - PANTEGHINI, *La religiosità popolare*, 177; 192.

³⁴ - V. ORLANDO, *Religione del popolo e pastorale popolare*, LDC, Torino 1986, 88.

³⁵ - J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973, 66.

³⁶ - Quando la liturgia era in latino la religiosità popolare si esprimeva dentro di essa ma in modo parallelo. Io stesso ricordo come mia madre mi invitasse a dire il rosario durante la messa in latino, mentre lassù, sull’altare, si svolgeva quel rito solenne in quella lingua misteriosa.

³⁷ - Per questa parte seguo fundamentalmente l’ottima analisi di G. LAITI, *La pietà popolare*, «Evangelizzare», XXXIII, maggio 2004, 538-541.

nei suoi grandi momenti e nelle sue esperienze (nascite, morti, matrimoni, sofferenza, affetti, lavoro, salute...) ha bisogno di recuperare significato e di sperimentare la salvezza che viene dalla fede. Allora possiamo dire che, di per sé, la pietà popolare non ha un contenuto diverso dalla liturgia: è sempre il mistero pasquale, ma cercato nei suoi effetti salvifici dentro l'orizzonte quotidiano. Tale accentuazione può prendere strade parallele quando la liturgia non le fa alcuno spazio, richiudendosi nei suoi riti formalistici lontani dalla vita. Allora la pietà popolare, lasciata a se stessa, può divenire autonoma e ridursi a una specie di "religione civile", oppure a una proiezione del bisogno di rassicurazione e di legittimazione del vissuto personale o di un gruppo.

Possiamo delineare, allora, due vie di reciproca evangelizzazione.

a) Da una parte, ciò che si esprime come pietà popolare merita ascolto, chiede attenzione, perché contiene istanze che salgono dal vissuto delle persone. La pietà popolare è appello alla via dell'incarnazione, all'inculturazione della fede. Si può ascoltare questo appello e accoglierlo come un invito dello Spirito, lasciando che evangelizzi le tentazioni di astrazione e idealizzazione della fede.

b) D'altra parte ogni bisogno umano chiede di mettersi all'ascolto della Parola, per potersi comprendere e dire nell'orizzonte della fede. Qui si apre la via dell'evangelizzazione della pietà popolare, non quindi nella logica di una "battaglia" a ogni singola pratica, ma nel proposito di nutrire e far crescere la fede, già in essa presente malgrado tutte le sue ambiguità. Il contatto con la Parola e con il fondamento che la liturgia custodisce e celebra è la strada dell'evangelizzazione della pietà popolare. Curare il rapporto tra *lectio* e *devotio*, tra Parola e pietà popolare può divenire il modo più adeguato per assicurarle una buona qualità di fede.

Questo vuol dire, di fatto, che pietà popolare e liturgia non si escludono, ma si completano, creando un dialogo tra il vissuto quotidiano concreto con la ricerca dei suoi significati e il vissuto nella fede in Gesù Signore.

Tale rapporto genera quella che possiamo chiamare la "*pietà teologale*", cioè un esprimersi religioso a densa qualità dialogica, frutto dell'ascolto di ciò che nasce dall'uomo e nell'uomo (per l'azione interiore dello Spirito) e di ciò che viene da Dio mediante Gesù Cristo (interiorizzato sempre grazie allo Spirito). È lo Spirito quindi l'anima della pietà teologale e questa è necessaria sia alla liturgia che alle devozioni.

Il criterio pneumatologico della "*pietà teologale*" (che ci fa integrare il solo criterio cristologico) ci permette di dire che le condizioni per la pertinenza della pietà popolare rispetto alla fede cristiana sono le stesse che permettono una partecipazione retta e fruttuosa alla liturgia.

Ci autorizza anche a dire che, come la liturgia non è solo per i dotti, così la pietà popolare non è solo per gli indotti, per i piccoli, ma per tutti, perché tutti siamo coinvolti nelle pieghe dell'esistenza quotidiana e nella ricerca dei suoi significati.

Sottolineiamo infine che gli aspetti emotivi ed affettivi che la pietà popolare sviluppa diventano un dono anche per la liturgia. La liturgia può assumere ed educare le emozioni e gli affetti, grazie alla sua sobrietà. Prendendo in considerazione le aspirazioni della pietà popolare, la liturgia permetterà ad essa di non prendere la deriva verso quella che abbiamo sopra definito come «religione civile», riducendo la fede ad antropologia.

Si tratta di ritrovare l'originalità dell'*affectus fidei* come proprio dell'*actus fidei*. La pietà popolare invita la liturgia a recuperare tutta la dimensione affettiva del celebrare, vale a dire di far sperimentare il sentimento di essere "affetti" da Dio, raggiunti perennemente dalla sua grazia. La liturgia non celebra le emozioni, ma il mistero pasquale che ci "emoziona". In questo modo essa educa la pietà popolare a non ridursi a un effimero sentire privo di contenuto³⁸.

2.6 Religiosità popolare ed intelligenza della fede

³⁸ - Un contributo particolarmente curato e acuto sul rapporto tra affettività e liturgia ci viene offerto da L. GIRARDI, *Sacramenti, azione ed emozioni*, relazione tenuta nel corso di aggiornamento per docenti di teologia promosso dall'ATI (Associazione Teologi Italiani), Roma 27-29 dicembre 2005, testo di prossima pubblicazione.

Ci resta un'ultima dimensione da segnalare, che ci interessa in particolare come catecheti, e che offre un ulteriore criterio di valutazione critica: il rapporto tra religiosità popolare e intelligenza della fede. In fondo, solo in unità con l'*intellectus fidei* anche l'*affectus fidei* matura come autentico *actus fidei*. Lo esprimeva in maniera mirabile Agostino, quando affermava: «Chi è che amo quando amo il mio Dio? (Conf. X,7,11); ho desiderato vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto» (Tr. XV,28,51).

Dicevamo che la religiosità popolare è per sua natura acritica, o precritica. Privilegia i registri del sentire rispetto a quelli dell'intelligenza e della consapevolezza. In questo la pietà popolare ricorda alla teologia che il “sentire Dio”, vale a dire il cogliere Dio come Dio, nella sua alterità come nella sua vicinanza «anticipa, nutre e compenetra il “sapere su Dio”»³⁹. Questo è il contributo fondamentale di evangelizzazione della pietà popolare nei confronti della religione dotta e ufficiale. D'altra parte la religiosità non raggiunge la sua figura adulta se non diviene, oltre a una fede vissuta, anche una “fede pensata”.

I Vescovi italiani, nel loro progetto pastorale per il decennio 2001-2010, chiedono che «la comunità sia coraggiosamente aiutata a maturare *una fede adulta*, «pensata», capace di tenere insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo. Solo così i cristiani saranno capaci di vivere nel quotidiano, nel feriale – fatto di famiglia, lavoro, studio, tempo libero – la sequela del Signore, fino a *rendere conto della speranza* che li abita (cf. 1Pt 3,15)»⁴⁰.

Il richiamo alla Prima lettera di Pietro con l'imperativo di “saper rendere ragione della speranza” cristiana ci ricorda che non si può vivere da credenti senza cercare la ragionevolezza del proprio credere. André Fossion ci ha più volte richiamato la posta in gioco di questo impegno a rendere la nostra fede credibile e per questo desiderabile.

«L'uomo è un essere ragionevole. Siamo chiamati, oltre ogni oscurantismo, a spingere la ragione il più lontano possibile, come testimonia il Vangelo. Certo, la fede cristiana non si riduce a un semplice percorso razionale; implica sempre un salto nella fiducia. Ma questa fiducia, che va oltre la ragione, non può fare a meno dell'appoggio della ragione. Evangelizzare è dunque necessariamente fare appello all'intelligenza, rivolgersi ad essa sottolineando le ragioni che possono indurre a credere. La fede, naturalmente, non è riservata ai dotti. La questione non è di mirare a delle prodezze intellettuali. Si tratta di mostrare a tutti, qualunque siano le loro capacità intellettuali, che la fede è ragionevole, ha una sua coerenza che la rende credibile»⁴¹.

Ci possiamo chiedere se la religiosità popolare, per sua natura, sia suscettibile di questa “educazione intellettuale” essenziale alla fede. Possiamo a ragione dubitarne, ma possiamo anche affermare che una fede pensata è una fede popolare, a condizione che sia pensata a partire dalle ragioni dell'esistenza, dai bisogni di vita delle persone, aiutando a cogliere come il Vangelo è una bella notizia per la vita di ciascuno. Tale “*intelligentia fidei*” intesa come sapienza consapevole aiuta la religiosità popolare ad acquisire la sua statura adulta mantenendo il collegamento dei propri bisogni con le fonti della salvezza cristiana.

Il *pensare la fede* appartiene dunque alla responsabilità di custodire la verità dell'esperienza di Dio che fa nascere e vivere la fede stessa.

Una sintesi in forma di ipotesi

Vorrei terminare questa riflessione con una *sintesi* che serva da *ipotesi* per il confronto tra i partecipanti di questo convegno.

³⁹ - GIRARDI, *Sacramenti, azione ed emozioni*.

⁴⁰ - CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, 2001, n. 50.

⁴¹ - A. FOSSION, *Ri-cominciare a credere. Venti itinerari di Vangelo*, EDB, Bologna 2004, 71.

Essa parte da un'icona evangelica, che potrebbe essere definita un'icona della religiosità popolare: il testo che presenta l'incontro di una donna, affetta da un'emorragia, e Gesù (Mc 5,24-34). Di questa donna non conosciamo nulla se non la sua storia di dodici anni di sofferenza, al punto che identifichiamo il suo nome con la sua malattia: l'emorroissa. È una donna "povera", emarginata dal punto di vista sociale e religioso⁴². Essa vuole "toccare Gesù", anzi, il suo mantello. Diremmo oggi: giunta all'ultima spiaggia, non essendo serviti a nulla i medici, tenta l'ultima carta, quella del guaritore. Noi siamo portati a pensare che non si tratti di fede, ma di un rapporto magico con un oggetto magico. Ma c'è una sfumatura, nel testo, che ci smentisce. La donna non dice: «Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita», ma dice «sarò salvata» (sotésomai). Confusamente, intuitivamente essa non chiede a Gesù quello che chiedeva ai medici (la guarigione), ma la salvezza della propria vita.

Come si pone Gesù nei riguardi della donna? Come "evangelizza" la sua religiosità popolare? La sua domanda, «chi mi ha toccato?», è un appello personale, che tende a generare una risposta personale e consapevole. Gesù, con la parola e con lo sguardo, invita un "tu" a svelarsi e a mostrarsi. Inizia così il cammino di apertura della donna, la quale giungerà a dire «tutta la verità». Dire tutta la verità è "confessare", nel senso forte di confessione di fede, è uscire dall'anonimato e accedere ad una relazione personale, in cui ci si impegna con la propria parola di fronte all'altro. Coi che aveva "conosciuto" di essere guarita, "riconosce" ora chi l'ha salvata. Le parole di Gesù, «figlia, la tua fede ti ha salvata», certificano il cammino di questa donna, che da una fede germinale e implicita si lascia condurre fino all'apertura libera e cosciente nei riguardi di Gesù, riconoscendolo come il suo salvatore. Gesù è l'evangelizzatore di questa donna perché non la disprezza, ne accoglie il bisogno, e la conduce al rapporto personale con lui.

Ma faremmo un grave torto al testo evangelico se non ci soffermassimo a vedere anche come questa donna povera "evangelizza" Gesù e come Gesù da essa si lascia "evangelizzare".

Il testo dice che Gesù, "toccato" dalla donna, "subito" avverte "la potenza uscita da lui". Sorprende questa passività di Gesù. Questa forza uscita da lui suo malgrado non può essere intesa come una sorta di fluido magico che si trasmette per contatto fisico. È chiaro infatti che non è il contatto fisico che risveglia la coscienza di Gesù. I discepoli lo mettono bene in risalto, quando gli fanno ironicamente notare che tutta la folla lo tocca. Non è il contatto fisico della folla anonima, ma il contatto personalizzato di questa donna, carico di intenzionalità e di attese: è questo che ha liberato in lui una potenza divina, cioè che ha permesso che Dio agisse in lui a favore di questa donna. Così, paradossalmente, la fede popolare della donna fa sì che Gesù a sua volta sperimenti l'azione di Dio su di lui e per mezzo di lui, ne sia "toccato", cioè che sperimenti di essere salvatore. Gesù aiuta la donna a sentirsi figlia di Dio salvata e la donna in un certo senso aiuta Gesù a sperimentare e a prendere coscienza della sua identità di Figlio del Padre e Salvatore.

Ci viene qui presentato il processo di inculturazione popolare della fede, il processo attraverso cui il Verbo eterno entra nella storia umana segnata dal limite, dal bisogno e dal peccato, riceve da questa storia e da questa cultura la sua "carne", la sua umanità. E questa Parola umana quando viene accolta dai poveri si rivela per la loro vita bella notizia e salvezza.

Possiamo ora riprendere l'ipotesi abbozzata alla fine della descrizione fenomenologica della religiosità popolare.

L'ambiguità della religiosità popolare, sia quella tradizionale cristiana, sia quella più diffusa culturalmente che chiamiamo religiosità pot-moderna, sono evidenti. È evidente che essa va evangelizzata. Essa è evangelizzata quando esprime la coscienza che la vita, nelle sue necessità e domande, cerca un senso e trova nel vangelo una risposta di grazia, «nell'ordine dell'eccesso gratuito, e tuttavia determinante»⁴³, non una risposta puntuale ai bisogni puntuali, né una risposta che aliena dalla vita con le sue complessità, ma un'offerta di grazia che permette di vivere la vita

⁴² - Essa non può partecipare al culto a causa della sua malattia sessuale.

⁴³ - A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, Lumen Vitae, Bruxelles 1997, 91.

nei suoi aspetti gioiosi come nei suoi aspetti tragici e dolorosi come manifestazione della paternità di Dio e della sua salvezza.

Essa non è sufficientemente evangelizzata quando nelle sue forme espressive diventa una modalità di sfuggire alla vita e alla sua complessità, trovando risposte affrettate e magiche. Non è evangelizzata quando fa della religione e dei suoi riti un semplice serbatoio di sicurezza e riduce la religione al proprio bisogno affettivo ed emozionale.

Nello stesso tempo lasciarsi evangelizzare da una tale religiosità significa per il cristianesimo vegliare perché le sue forme controllate e ufficiali di vivere la fede (credenze, riti e norme) non solo non si scolleghino dall'evento cristiano e dalle sue fonti, ma non si cristallizzino e si sleghino dalla vita dalla quale e in vista della quale sono nate. Significa vegliare perché non diventino accessibili solo a un'élite, a una classe sociale o a una cultura particolare. Di conseguenza questo significa rinunciare a fissare definitivamente le forme storiche e canoniche della fede e accettare che la dottrina e la catechesi, la liturgia e tutte le modalità celebrative, la prassi cristiana e il patrimonio etico, assumano la sfida dell'inculturazione, affinché il vangelo e le sue forme espressive diventino davvero la buona notizia per la vita.

In questo senso la lettura teologica raggiunge la lettura sociologica e fenomenologica della religiosità popolare, abbozzata nella prima parte.

Senza sottovalutarne i limiti e le ambiguità, la religiosità popolare si presenta come una riserva di umanità e contiene una *“dimensione profetica silente”* nei confronti della religione dotta ed ufficiale.

È un appello all'inculturazione della fede ad opera delle persone semplici e per loro.

Che questa provocazione silenziosa venga dalla religiosità dei poveri, e talvolta da una povera religiosità, alla luce del testo evangelico sopra evocato non stupisce. Gesù stesso ne prende atto quando, esultando come un povero nello Spirito Santo, rende lode al Padre suo «perché hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così a te è piaciuto» (Lc 10,21), che possiamo tradurre così: «Sì Padre, perché tu sei fatto così, perché questa è la tua identità».

La religiosità dei piccoli e dei poveri, confusamente, intuitivamente domanda non solo un “nuovo statuto della razionalità (che integri razionale/non razionale) ma un “cristianesimo popolare”, nel quale i tre soggetti (popolare, dotta, istituzionale) entrino in un rapporto di reciprocità, si ascoltino a vicenda e si aiutino a restare contemporaneamente legati alle fonti della fede cristiana e alle esperienze concrete della vita, la vita delle donne e degli uomini nelle differenti culture⁴⁴.

Senza questo dinamismo di inculturazione popolare il cristianesimo rischia di essere ridotto alla condizione di setta⁴⁵, considerato come uno dei tanti prodotti nello scaffale del supermercato religioso⁴⁶.

Un cristianesimo popolare che permetta a tutti di poter vivere una fede cristiana culturalmente abitabile, esistenzialmente vitale, pensabile e quindi desiderabile. Un cristianesimo popolare, dunque, necessariamente anche diversificato e non omologato.

Solo una fede cristiana così inculturata potrà continuare ad essere vivibile da chi si apre al dono dello Spirito, perché «una fede che non diventa cultura non è pienamente accolta, interamente pensata e fedelmente vissuta»⁴⁷.

⁴⁴ - «Alla evangelizzazione della pietà popolare va unita la popolarizzazione della vita cristiana nelle sue dimensioni o articolazioni di “martyria/profezia/ liturgia, diakonia, koinonia”» (C. SARNATARO, *Cristianesimo popolare oggi: riflessioni e prospettive progettuali*, in *Il cristianesimo popolare oggi*, 174).

⁴⁵ - L. MALDONADO, *Religiosità popolare: dimensioni, piani, tipi*, in «Concilium» 22, 1986, 493-503.

⁴⁶ - «Il cristianesimo del presente e del futuro se non sarà popolare, forse non ci sarà affatto» (A. SABATELLI, citato da P. Zuppa), *Cristianesimo «popolare»: tra persistenza e chance*, 185).

⁴⁷ - Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Meic* (16.1.1982), n 2, in *Insegnamenti e discorsi*, V/1, Città del Vaticano 1982, 131.