2

CEC DON BOSCO

a cura
del Centro
Evangelizzazione
e Catechesi
Don Bosco

Catechesi

APRILE-GIUGNO 2019



RIFLESSIONI
Religiosità popolare e catechesi

La religione popolare: ciò che persiste e ciò che muta
(E. Pace)

Fede popolare e trasmissione della fede
(C. Torcivia)

La pietà popolare come risorsa per l'iniziazione cristiana dei bambini
(F. Zaccaria)

BIBLIOGRAFIA

ESPERIENZE
Santi, pietà popolare e catechesi

La catechesi si fa cammino nel Cammino di Santiago
(M. López Varela)

La carità di Cristo e la religiosità popolare
L'esperienza del Santuario dei Santi Medici di Bitonto
(V. Savino)

La festa di Sant'Agata a Catania
(G. Zito)

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, D.C.B. TO - n. 2/2019 - Tassa Pagata/Taxe Perçue /Economy/C

ELLEDICI



Sommario

Catechesi: LE RIFLESSIONI

1 RELIGIOSITÀ POPOLARE E CATECHESI

2 **La religione popolare: ciò che persiste e ciò che muta**
ENZO PACE

17 **Fede popolare e trasmissione della fede**
CARMELO TORCIVIA

33 **La pietà popolare come risorsa per l'iniziazione cristiana dei bambini**
FRANCESCO ZACCARIA

44 ***Catechesi: PER APPROFONDIRE***

Catechesi: LE ESPERIENZE

52 SANTI, PIETÀ POPOLARE E CATECHESI

***Catechesi:** in formazione*

53 **La catechesi si fa cammino nel Cammino di Santiago**
MIGUEL LÓPEZ VARELA

70 **La carità di Cristo e la religiosità popolare**
L'esperienza del Santuario dei Santi Medici di Bitonto
VINCENZO SAVINO

83 **La festa di Sant'Agata a Catania**
Gaetano Zito

Anno 88° A cura del Centro Evangelizzazione e Catechesi Don Bosco (CEC)
DIRETTORE **Giuseppe Biancardi**
REDAZIONE **Giuseppe Alcamo** | **Giuseppe Biancardi** | **Valerio Bocci** | **Michele Roselli** | **Paolo Sartor**
Marcello Scarpa | **Salvatore Soreca** | **Carmelo Torcivia** | **Francesco Zaccaria**
tel. 011.95.52.111 - fax 011.957.40.48 - catechesi@elledici.org
ABBONAMENTO 2019 (4 numeri di 96 pp.) | Italia: **€ 30,00** | numero singolo: **€ 9,20** | estero: **€ 42,00**
MODALITÀ DI ABBONAMENTO CCP n 32691107 intestato a Catechesi - Elledici - 10093 Leumann TO
ON LINE: www.elledici.org/riviste | CARTA DI CREDITO (Mastercard, Visa, CartaSì) | TELEFONANDO a 011.95.52.164
CONTROLLO E VERIFICA ABBONAMENTO www.elledici.org/riviste
UFFICIO ABBONAMENTI tel 011.95.52.164/65 | fax 011.95.74.048 | abbonamenti@elledici.org
RESPONSABILE Umberto De Vanna
Registrazione Tribunale di Torino (14-2-1949) n. 390
STAMPA Higraf - Mappano (To)

Religiosità popolare e catechesi

La Redazione

Dall'*Evangelii nuntiandi* (1975), a *Catechesi tradendae* (1979), al *Direttorio generale per la catechesi* (1997), per finire con *Evangelii gaudium* (2013), è costante nel magistero catechistico postconciliare il richiamo a valorizzare la religiosità popolare in ambito catechistico. Paolo VI la rivaluta in un momento in cui, nel fervore dei primi anni della riforma liturgica, si manifesta la tendenza a rigettare tutto ciò che sembra non del tutto coerente con la liturgia rinnovata: «se è ben orientata, […] è ricca di valori. […] Ben orientata, questa religiosità popolare può essere sempre più, per le nostre masse popolari, un vero incontro con Dio in Gesù Cristo» (EN 48). Anche Giovanni Paolo II ricorda l'opportunità della «valorizzazione, da parte dell'insegnamento catechistico, degli elementi validi della pietà popolare» (CT 54). Richiamando i due documenti precedenti, il più recente *Direttorio* richiede una catechesi che «di tale risorsa religiosa sia capace di cogliere le dimensioni interiori e i valori innegabili, aiutandola a superare i rischi del fanatismo, della superstizione, del sincretismo e dell'ignoranza religiosa» (DGC 195). Da parte sua, papa Francesco non esita a dedicare ben cinque paragrafi della sua esortazione programmatica (EN 122-126) a sottolineare la forza evangelizzatrice della pietà popolare», in quanto «autentica espressione dell'azione missionaria spontanea del Popolo di Dio» (EN 122).

Facendosi eco di queste indicazioni, con il presente fascicolo la rivista offre anzitutto un approfondimento della tematica sul piano teorico a partire da tre prospettive diverse che – va subito detto a scanso di equivoci – suggeriscono agli esperti una diversità di vocabolario che non deve però trarre in inganno.

• Apre la riflessione il sociologo prof. **Enzo Pace**, dell'Università di Padova, cui abbiamo chiesto di fissare lo *status quaestionis* dell'argomento che ci occupa. Il quadro che emerge evidenzia come la "religione popolare" sia un fenomeno complesso, variamente interpretato, persistente ed in evoluzione, "ecumenico"; un fenomeno, ancora, che si muove tra il sacro e il magico in un continuo confronto con l'istituzione.

• L'analisi del tema prosegue in chiave teologica ad opera del pastoralista e catecheta don **Carmelo Torcivia** che, dopo aver dato uno sguardo alla comprensione della pietà popolare nella storia e nell'oggi, alla luce del più recente Magistero in materia, delinea i termini e le condizioni per una sua valorizzazione nella trasmissione della fede.

• Infine, il pastoralista don **Francesco Zaccaria**, specificando la riflessione precedente, prende in considerazione la pietà popolare come risorsa per l'iniziazione cristiana dei bambini. Tale operazione è possibile in quanto il bambino sperimenta la pietà popolare stessa in famiglia ed è particolarmente sensibile ai suoi codici comunicativi.

ENZO PACE

La religione popolare: ciò che persiste e ciò che muta

1. Introduzione

1.1. Un fenomeno complesso

Ciò che convenzionalmente continuiamo a chiamare religione popolare si riferisce allo strato simbolico più profondo nei sistemi, organizzati ed esperti, di credenza religiosa. In termini più semplici, abbiamo a che fare con un insieme variegato di pratiche devozionali che riguardano: culto di santi e sante, luoghi di pellegrinaggi custoditi spesso da storici santuari, venerazione per patroni e patrone di città così come di piccoli centri montani o di marina, reliquie di santi e sante quali segni di portentosi poteri (in alcuni casi, specializzati, in altri generici), cammini e itinerari (fra vie dello spirito e nuova strade del turismo religioso), tradizioni limitate ad un territorio ma anche spazi sacri condivisi, aperti al mondo. Attorno a tutto questo insieme di pratiche si sono sviluppate e consolidate attività umane, a volte troppo umane, che continuano a prosperare sia che si tratti dei grandi santuari europei (antichi o di più recente datazione) sia che ci si riferisca alle migliaia e migliaia di eventi festivi per celebrare il patrono o la santa protettrice di un determinato territorio, anche in tal caso con un intreccio fra sacro e profano, fra rievocazioni storiche e miti collettivi, fra sagra di paese e rianimazione di memorie antiche. Insomma, sotto la rubrica "religione popolare" troviamo una varietà di gesti, credenze, rituali, simboli, merci, attività economiche, raduni di massa che hanno attinenza con la religione ma che, allo stesso tempo, sconfinano in un altrove, a sua volta anch'esso differenziato e mosso.

1.2. Un fenomeno variamente interpretato: folklore proprio delle classi subalterne?

Allo stesso modo, quando ci interroghiamo sulla consistenza teorica della formula "religione popolare" in riferimento alla complessità dei fenomeni appena evocati qualche riga sopra, le idee restano ancora confuse e incerte. So-

prattutto, quando interroghiamo l'aggettivo "popolare", i punti di vista fra gli studiosi sia di scienze sociali sia di teologia sono diversi e, per molta parte, problematici.

• Solo folklore?

Per restare all'Italia, ad esempio, gli studi sul folklore, inaugurati da Pitré e da Ernesto De Martino e proseguiti da una valida scuola di antropologi, hanno ricompreso sotto la voce folklore tutte le manifestazioni di fede cattolica diffuse soprattutto nel mondo contadino del Sud e delle Isole. La religione popolare, allora, non è altro che una manifestazione della cultura popolare, una delle varie espressioni del bisogno di rimanere legati a tradizioni (usi, costumi, canti, danze, proverbi, filastrocche, credenze, fiabe ecc.), spesso trasmesse per via orale, mediante le quali una comunità raccontava e racconta (sempre meno) a se stessa le proprie peculiari caratteristiche umane e sociali. Una narrazione della propria identità *localizzata*, del proprio attaccamento al territorio abitato da generazioni, dove il lavoro, gli amori, le famiglie, i funerali e le nascite erano segnati da gesti spontanei, condivisi e trasmessi facilmente grazie alla dimensione relativamente piccola e stabile delle popolazioni che risiedevano in quel territorio. Si trattava, in fondo, del nesso fra tradizione e territorio, che era garantito anche dal vissuto religioso degli abitanti di una comunità locale: l'osservanza del precetto domenicale era cosa buona e giusta; implicava una convinta obbedienza all'autorità della Chiesa e di chi la rappresentava localmente (il parroco in molti casi); ma non bastava, giacché nella religiosità vissuta quotidianamente le pratiche religiose cattoliche portavano le tracce e i segni di pratiche più antiche, legate al mondo magico-sacrale, classificate spesso dalla Chiesa stessa e, più in generale, da chi "aveva studiato", i cattolici istruiti, come superstizioni.

• Solo delle classi subalterne?

Il vescovo di Patti, Angelo Ficarra (che conobbe la durezza della censura vaticana nella seconda metà degli anni Cinquanta) scriverà fra il 1905 e il 1912, quando ancora era un giovane e combattivo prete, nel giornale della parrocchia di Ribera-Sciacca "Il Lavoratore", una serie di articoli, pubblicati in una rubrica intitolata "Meditazioni vagabonde". Saranno quaranta brevi saggi che raccoglierà più tardi e che appariranno in un libro, pubblicato postumo nel 1990, dal titolo significativo: *Le devozioni materiali*. Il popolare-religioso nella diagnosi del futuro vescovo è sinonimo di un insieme di usi e costumi propri degli strati sociali meno favoriti dal punto di vista economico e d'istruzione, caratterizzati dal *materialismo* religioso. Ficarra notava che tale *materialismo*, tuttavia, riguardava non solo il mondo dei contadini poveri, dei braccianti e, in generale, dei lavoratori manuali, ma anche le classi superiori. In tal modo, il religioso-popolare era visto da questo giovane prete siciliano non solo come un tratto distintivo delle classi subalterne, ma anche e soprattutto come un luogo *mentale* condiviso, un punto fermo nella mappa cognitiva, dove attorno alle feste del patrono

locale tutti (dominati e dominanti) si riconoscevano come facenti parte di una stessa comunità, pur se coscienti dell'ingiustizia sociale che caratterizzava i rapporti fra gli uni e gli altri.

Non siamo lontani dalla lettura che della religione popolare aveva dato Antonio Gramsci nei suoi *Quaderni del carcere*. Un altro siciliano, Giuseppe Pitré (1841-1916) un medico, qualche anno prima, per passione aveva iniziato a collezionare usi, canti, danze, fiabe e rituali religiosi popolari, componendo per primo un affresco insuperato del folklore siciliano (*Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, 1894). La sua opera ci consegna l'immagine di un popolo depositario di tradizioni genuine, capaci di comunicare con immediatezza e senza particolari preoccupazioni critiche, il senso del vivere in piccole comunità locali. Il popolare-religioso appariva allora un ibrido storico e sociale: tracce pagane sotto-traccia nel cattolicesimo italiano, giacché Pitré e la sua scuola scopriranno che in tutte le regioni italiane tali tracce erano ancora vive e parlavano sotto le sacre volte della Chiesa cattolica.

1.3. Un fenomeno persistente ed in evoluzione

Si dà il caso che, nella società contemporanea, sia l'idea della religione popolare come forma di materialismo religioso delle classi più umili (anche strumentalmente condivisa dalle classi dominanti), sia quella del religioso-popolare come manifestazione di genuinità del vissuto religioso *del popolo* (che si accontenta di ciò che invece lascia indifferenti o scettici l'intellettuale o chi conosce, perché l'ha studiata e fatta propria, una dottrina, il pensiero ufficiale di una Chiesa), appaiono entrambe insufficienti o parzialmente superate per i cambiamenti che sono avvenuti nella società. Le classi subalterne di cui parlavano Gramsci o De Martino non ci sono quasi più, sostituite magari da quell'esercito agrario di riserva formato dai tanti immigrati africani che lavorano nei campi. Allo stesso modo, la persistenza di forme del religioso-popolare non sono rimaste ferme al passato; si sono modificate, adattandosi spesso agli stili e ai tempi del consumo del tempo libero. Ma le sagre di paese ci sono ancora, le feste patronali continuano a far sfilare statue con serpenti, come avviene ancora oggi a Cocullo, un piccolo paesino dell'Abruzzo di 228 abitanti che, in occasione della festa in onore di san Domenico abate – un monaco benedettino dell'anno Mille – si popola di migliaia di persone (13.500 alla festa del primo maggio del 2018, secondo le stime della Pro Loco), i pellegrinaggi ai piccoli e grandi santuari sono costanti (in alcuni casi in crescita). Insomma, sembra tutto immutabile.

• Nuove pratiche su tradizioni consolidate

Gli studi più recenti mostrano come, in realtà, sulle tradizioni consolidate si sono innestate nuove pratiche socio-religiose, in alcuni casi del tutto inattese, così come, in altri casi, riti arcaici che poco avevano a che vedere con culti mariani di lunga durata, siano gradualmente spariti. Sto pensando, nel primo caso, rispettiva-

mente alla festa di san Francesco di Paola in Calabria e a quella della Candelora al Monastero di Montevergine nell'avellinese, mentre per il secondo, rispettivamente alla festa che si svolge nel santuario della Madonna di Polsi sull'Aspromonte calabrese e alla festa della Madonna di Caravaggio a Fanzolo in provincia di Treviso.

- Nella festa di san Francesco da Paola

Ogni anno a Paola (cittadina di 15.000 abitanti in provincia di Cosenza), distribuita fra collina e marina, si celebrano i festeggiamenti in onore di Francesco (1406-1507) eremita, fondatore degli ordini dei Minimi, canonizzato nel 1519 e proclamato santo protettore della Calabria da Giovanni XXIII nel 1962. Il programma, articolato in più giorni ed eventi, si apre con una solenne celebrazione in chiesa e con l'accensione della lampada votiva da parte del Presidente della Regione calabrese. All'indomani, una processione parte dal Santuario per dirigersi alla marina di Cetraro, dove è previsto l'arrivo di una imbarcazione che porta una reliquia del santo (un mantello). Il giorno successivo i festeggiamenti si concludono con un'altra processione e la consegna, secondo tradizione, delle chiavi della città al santo da parte del sindaco di Paola. Su questo canovaccio, da un decina d'anni, si è aggiunto un fuori programma alquanto rumoroso: centinaia di scooter, motorini e moto di varie cilindrate montate da giovani e giovanissimi scortano rombando la statua del santo quando scende in processione dal santuario alla marina. San Francesco è considerato protettore di naviganti e pescatori, non risulta che lo sia anche dei moderni centauri con l'immagine del santo sui parabrezza o sulle fiancate dei mezzi. Una festa religiosa e civile che ha annesso per un certo tempo una manifestazione di devozione tecnologicamente moderna. Quando la vidi per la prima volta quindici anni fa, c'era una gara fra le centinaia di motociclisti a dare tutto gas e a produrre rumore. Una cacofonia che copriva i suoni della banda che arrivavano in lontananza.

- Nella festa della Candelora a Montevergine

Nel monastero abbaziale di Montevergine, custodito sin dall'anno Mille dai monaci benedettini, la ricorrenza della festività della Presentazione (la Candelora, il 2 febbraio) ha radunato sempre una cospicua quantità di pellegrini che salgono in cima al monte dove si trova il sito, a 1250 metri sul livello del mare. Tradizionalmente, fra questi pellegrini, salivano al santuario quelli che in dialetto napoletano si chiamano i "femminielli" (omosessuali). L'origine di tale presenza è oscura. Ci sono racconti mitici che però indicano come i "femminielli" abbiano eletto questo sito sin dal XIII secolo. Uno di questi racconti narra che due omosessuali salirono al santuario, ma la folla li riconobbe, li assalì, denudandoli e legandoli ad un palo, nella speranza che morissero assiderati nella lunga e fredda notte della Candelora. La mattina seguente, però, non solo i due disgraziati non erano morti, ma non c'erano più. Furono ritrovati al riparo in una grotta a scaldarsi e con indosso abiti nuovi e asciutti. Si gridò al miracolo e il miracolo della presenza dei "femminielli" da allora in poi si sarebbe ripetuto. Sennonché nel 2002, si innesta una nuova tradizione – dapprima contrastata,

oggi tollerata –: la LGBT (l'associazione Lesbiche, Gay, Bisessuali e Transessuali) elegge il santuario come luogo di aggregazione annuale, in memoria dell'evento leggendario dei due "femminielli" cacciati via ma poi reintegrati nella comunità di fede.

• Scomparsa di riti arcaici

- In Aspromonte

In un altro santuario del Sud, in Aspromonte, dedicato al culto della Madonna, accanto alla festa annuale religiosa si svolgeva, da tempi lontani, un rituale profano, che tuttavia portava con sé tracce di riti sacrificali pagani. Esso vedeva riunirsi nei pressi del santuario, lungo il ruscello che vi scorre, i capi della 'ndrangheta calabrese. Qui convenuti, rinnovavano il patto di solidarietà criminale, sacrificando in onore della Madonna un agnello, che veniva sgozzato nei pressi del ruscello. Un patto di sangue e un rito sacrificale arcaico all'ombra di una devozione popolare secolare cristiana. Tutto è stato sempre più contrastato dalle autorità ecclesiastiche e, da qualche anno, finalmente abbandonato, forse perché ormai la 'ndrangheta è diventata un'impresa *transcrime*, il cui raggio d'azione non sta più solo in terra calabra, ma in Germania o in Svizzera o in altre parti del mondo.

- A Fanzolo

Da ultimo, il caso della Madonna di Caravaggio, questa statua miracolosa adorata a Caravaggio (Bergamo), in ricordo di un'apparizione avvenuta nel 1432 ad una giovane contadina, Ginetta. Questa icona è venerata anche in un piccolo centro della provincia di Treviso, Fanzolo (2680 abitanti). Qui sorge un tempietto costruito nel 1830 per volere della popolazione contadina locale in seguito a forti carestie e pestilenze. Da allora si forma una credenza popolare che narra di un luogo di esorcismi e di liberazione dal demonio. Si racconta infatti che bastasse toccare la mano della Madonna per essere liberati dal maligno. Per proteggere la statua si decise di costruire attorno ad essa una gabbia di ferro; da qui il nome di "Vergine in gabbia". Ogni 26 maggio la statua della Madonna viene portata fuori sul sagrato della chiesa, perché i fedeli possano toccarla, con le mani o con un'altra parte del corpo. Questa pratica è stata associata per lungo tempo alla credenza popolare che la Madonna potesse curare da particolari disturbi psicologici, in particolare quelli che affliggevano donne ritenute ossesse, possedute dal demonio. Questa pratica di esorcismo è andata avanti sino alla fine degli anni Ottanta, come documentato dalla ricerche sul campo svolte da Bonin e Funes. Le donne indemoniate non riuscivano a toccare la statua, urlando e agitandosi furiosamente; poi, ad un certo momento, placatasi la crisi, il contatto avveniva e la guarigione era celebrata con commozione di tutti i convenuti. L'aspetto curioso di questa pratica è che ogni anno queste stesse donne si recavano sul posto e rinnovano il dramma rituale della possessione e liberazione. Dalla fine degli anni Ottanta, come ha constatato Carlo Nardella nelle sue ricerche, questo rito non avviene più grazie ad un servizio d'ordine che a tutt'oggi sorveglia e impedisce che le scene di possessione si ripetano, e

grazie alla distribuzione di opuscoli da parte del parroco in cui le possessioni sono spiegate come manifestazioni di disturbi psichiatrici. Tuttavia, questa presa di posizione netta e chiara non impedisce che una parte dei fedeli ogni anno accorrano a Fanzolo nella convinzione e nella speranza di poter assistere al miracolo della liberazione dei demoni da parte della statua della Vergine.

1.4. Un fenomeno "ecumenico"

Gli esempi appena fatti mostrano il lungo respiro con cui la storia della religione popolare arriva a volte ancora viva sino ai nostri tempi. A dimostrazione, però, di come ciò che chiamiamo religione popolare costituisca uno strato profondo di un sistema simbolico-religioso come il cattolicesimo, è importante riflettere su due ultimi casi di studio.

Da qualche anno i santuari di Santa Rosalia a Palermo e sant'Antonio di Padova sono visitati da migliaia di singalesi, di prevalente etnia tamil, in parte cattolici ma anche induisti. Sono loro che hanno ripreso l'antico costume dell'*acchianata*, la salita in ginocchio al santuario dove è custodita la spoglia di Rosalia. Inoltre, ogni primo maggio, la basilica del santo di Padova accoglie comitive di singalesi che giungono in pullman (un centinaio l'anno scorso), come pellegrini devoti del santo. Mentre all'interno viene celebrata una Messa, sul sagrato sono eseguite danze tradizionali tamil. In entrambi i casi il culto di un santo o di una santa, ben integrati nella tradizione cattolica, non viene snaturato: si tratta piuttosto di un allargamento dei confini simbolici che storicamente l'istituzione e la devozione popolare hanno disegnato suggellando quasi un compromesso intelligente fra dottrina e ricorso al magico-sacrale. Allargando i suoi confini, lo spazio rituale accoglie e include altri modi di sentire e fare esperienza del sacro. Quel luogo, che sia il santuario di Santa Rosalia o la basilica che custodisce la tomba del santo, diventa in qualche modo condiviso, non chiuso, perché il religioso-popolare costruisce ponti e non muri, si sottrare più facilmente di altre credenze e pratiche al controllo occhiuto di chi ha la responsabilità di stabilire se una certa pratica è compatibile e coerente con il sistema di credenza ortodosso oppure è appena tollerabile o ancora del tutto estranea.

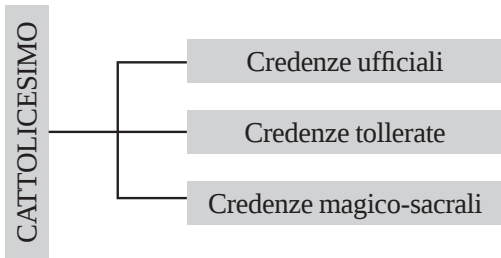
1.5. Un fenomeno tra il sacro e il magico, alle prese con l'istituzione

In conclusione, la religione popolare è una formula che possiamo continuare ad usare a patto che ci intendiamo a che cosa ci riferiamo quando la evochiamo. Detta in modo secco, la formula ci ricorda che una religione è un sistema di credenze e pratiche composto di vari strati. Uno di questi è il senso magico del sacro, di cui antropologicamente una parte degli esseri umani sembra non poter fare a meno. Le religioni, una volta costituitesi come sistemi organizzati ed esperti capaci di orientare il significato da attribuire all'esistenza umana, raggiungendo un grado di riflessione elevata (la teologia e le scienze della reli-

gione), tendono a regolare la sfera del sacro, disciplinandone l'accesso, ponendo dei confini fra il sacro stesso e il magico. Quest'ultimo è, in fondo, un modo personalizzato di usare e consumare il sacro per benefici e vantaggi immediati. Il religioso-popolare non è altro che la memoria lunga di questo rapporto con il sacro e il magico. Una traccia vivente che sembra resistere sia al mutamento degli stili di vita sia al lavoro di lunga lena da parte di un'istituzione di salvezza, come la Chiesa cattolica, per ricondurla alla *normalità, alle regole della grammatica religiosa*, al discorso autorizzato sulla Parola viva cui quell'istituzione intende restare fedele.

È come se il senso magico del sacro nelle forme della religiosità popolare fosse in ogni caso un valore aggiunto per il sistema di credenze e pratiche codificate, ufficiali, ortodosse: le espressioni della religiosità popolare dicono qualcosa sulla potenza del sacro, che una religione ufficiale cerca di disciplinare, riorientandone il senso, dicendo che l'uso magico del sacro può essere giustificato solo se è mediato dall'autorità di un santo o di una santa, mediati, a loro volta, dall'autorità della Chiesa.

Tabella n. 1. La stratificazione delle credenze nel cattolicesimo



In mezzo fra il primo strato (credenze ufficiali) e il terzo (credenze e pratiche magico-sacrali) c'è una zona di transazione o negoziazione simbolica fra l'autorità ecclesiastica e le forme più o meno spontanee di devozione popolare. In altri termini, il religioso-popolare è sovente il risultato di un compromesso riuscito fra dottrina ufficiale e il bisogno di "sentire per credere" che porta fedeli e credenti a cercare un contatto immediato e personale con il sacro (ciò che può dare benefici, qui e ora, con la sua potenza), senza avvertire necessariamente l'esigenza di una mediazione autorizzata all'accesso al sacro stesso. Il magico-sacrale è il limite massimo del compromesso. Al di là si apre un mondo di significati che danno vita a pratiche devozionali e manipolatorie del sacro che non sono tollerate da parte dell'istituzione-chiesa. Sono pratiche che portano le tracce visibili di credenze pre-cristiane e, soprattutto, assegnano alle figure sante (e al corredo che accompagna tali figure) una potenza magico-sacrale che le snatura rispetto alla funzione di semplice intermediazione

(o di intercessione, se vogliamo usare una parola più familiare) con un Dio misericordioso che salva e guarisce.

2. La falesia e il compasso

La metafora della falesia, da un lato, e quella del compasso, dall'altro, possono aiutare a chiarire quanto sin qui detto per discutere della validità euristica della categoria di religione popolare nelle società contemporanee. Uso apposta la formula generica di società contemporanea, per sfuggire alla trappola rappresentata da un'altra formula: società moderna, al singolare, come se, dopo gli studi di Samuel Eisenstadt e la sua teoria sull'esistenza di modernità multiple, avesse ancora senso parlarne al singolare.

La trappola è presto descritta: parlare di società moderna in riferimento alla religione popolare allude ad una presunta, non dimostrata, incongruenza fra l'essere moderno del sociale e le pratiche socio-religiose che appaiono il riflesso di un mondo che la modernità tende a ridimensionare o a valorizzare, tutt'al più, de-rubricandole dal genere "religione" e facendole passare sotto la voce *beni culturali da tutelare*, a rinforzo delle politiche della memoria e delle identità collettive, minacciate dalla crescente diversità religiosa e culturale che caratterizza molte società contemporanee.

Agire in base a valori religiosi può, del resto, configurarsi, dal punto di vista sociologico, in vari modi, non necessariamente incompatibili fra loro. Per Weber, lo ricordiamo, l'azione sociale di tipo religioso può rispondere a diverse strategie: come conferma dello *status quo*, della struttura dominante del potere e del sapere religioso esistente in una determinata società; come adeguamento alla logica del calcolo mezzo-fine (per cui anche l'agire religioso ha una propria interna razionalità, che spinge un individuo a cercare i mezzi più efficaci per ottenere i beni di salvezza); come soggettivazione delle scelte religiose; infine, come innovazione etico-sociale tramite la forza del carisma.

Noi possiamo metterci dal punto di vista di chi agisce *per fede* e di chi amministra un'istituzione di salvezza. Tra i due punti di vista possono generarsi perfetta armonia d'intenti, ma anche cacofonie, discrepanze e incomprensioni, così come si può sedimentare una zona grigia, una terra di mezzo fra ciò che dice l'autorità e ciò che vive il singolo fedele o un gruppo di fedeli. In questa terra di mezzo, metaforicamente parlando, sono sempre fiorite e continuano a fiorire pratiche tradizionali ai margini della tradizione oppure intrecciate alla tradizione (come il caso del culto di sant'Antonio).

Se c'è una religione che, da questo punto di vista, può offrirsi come un utile termine di confronto è l'islam. A fronte del primato dell'osservanza della Legge coranica, così come è stata definita nel lungo periodo (circa trecento anni, fra il 680 e il 900 d.C.) dagli esperti in scienze della religione (*ulama*, *fuqaha* e altre figure simili) al servizio dei califfi (dunque di chi aveva l'esigenza e l'interesse a governare

a livello imperiale una società multi-religiosa, multi-etnica e multi-linguistica), si diffonde a dura ancor oggi, rinnovandosi e espandendosi, il culto dei santi e delle sante appartenenti alla corrente mistica del sufismo. Le loro tombe sono meta di pellegrinaggio; ci si va per pregare e impetrare una grazia, toccare la tomba, partecipare a cerimonie particolari (*sama'*) che, in alcuni casi, diventano esperienze di estasi, di trance per liberarsi dal maligno o per annullarsi nel divino. Si tratta di uno strato profondo nel sistema di credenza ufficiale islamico, che "parla" del passato pre-islamico ma "parla" ancora a tante donne e tanti uomini che vivono nella società contemporanea, di fede musulmana ma non solo, in luoghi che, in molti casi, sono aperti anche alla partecipazione discreta di chi musulmano non è.

2.1. La falesia

La metafora della falesia applicata ai sistemi di credenza religiosa può essere utile per descrivere la compresenza al loro interno di diversi strati di credenza, che hanno diversi gradi di memoria storica (dal respiro lungo a quello corto) e diversi punti di contatto con concezioni religiose precedenti a quella di cui stiamo parlando, il cristianesimo così come esso si è espresso nella vicenda storica del cattolicesimo.

La parete di una falesia è composta di tanti strati, a volte differenti per composizione mineraria, con colorazioni diverse, con gradi variabili di resistenza dei materiali alle intemperie, ai lenti processi di erosione che il tempo produce nella configurazione delle rocce. Le religioni, così come le conosciamo nella loro storia, possono essere considerate come delle grandi falesie, stratificate e differenziate: alcuni strati sono più resistenti; altri, ad uno sguardo più ravvicinato, appaiono sapientemente modellati dal tempo in strutture simili ma del tutto eguali (pensiamo alle Chiese ortodosse nate dal grande scisma d'Oriente); altri ancora scompostamente disarticolati in tante nicchie e incavi (sempre, per rimanere, sul terreno cristiano, le tante formazioni del tipo setta o del tipo chiesa che il protestantesimo ha conosciuto e conosce); altri, infine, talmente differenziati da non avere più a che fare con il punto generatore che, invece, storicamente, li accomuna. La differenziazione nelle religioni, del resto, è il risultato di lunghi processi evolutivi che esse conoscono nel tempo e nello spazio, a seconda della loro diffusione a livello mondiale. Non tutte ne sono interessate allo stesso modo. Ci sono, infatti, religioni che sostanzialmente tendono ad identificarsi con la storia di un popolo, della sua lingua e della sua terra (in alcuni casi, terra sacra o santa, luogo del mito di fondazione di un'identità non solo religiosa, ma anche culturale); altre che, invece, si muovono nel mondo con grande intraprendenza, misurandosi di volta in volta con i mutevoli ambienti sociali e culturali con i quali esse entrano in contatto.

2.2. Il compasso

La metafora del compasso, invece, allude proprio a tale processo: ogni religione ha un punto di origine (dove idealmente si fissa la punta del compasso),

da cui prende avvio la sua espansione, a cerchi concentrici, anche in tal caso idealmente disegnati dalle aperture più o meno ampie del compasso stesso. Se il punto di origine è come la carta d'identità (quando e dove una religione nasce), i cerchi rappresentano, nel respiro lungo della storia, il processo di costruzione di un sistema – organizzato ed esperto – di credenza religiosa. Se il punto originario è relativamente semplice (un profeta, un veggente, un mistico, un asceta, un eremita, uno sciamano e così via), il sistema che, a partire da quel *punto,* viene costruito è, invece, complesso e differenziato (come lo è, ad esempio, il passaggio cruciale per molte religioni dalla parola viva alla scrittura sacra). *Complesso* giacché esso (sistema) apprenderà presto a comunicare un messaggio religioso attraverso i conflitti della memoria, le transazioni simboliche e le manipolazioni da parte di poteri esterni; *differenziato*, poiché, man mano che tale sistema conoscerà una diffusione inimmaginabile e inedita in luoghi diversi e distanti dal suo punto originario, imparerà a comunicare, con alterne riuscite, con i più diversi ambienti socio-culturali e socio-religiosi.

Le religioni, imparando a funzionare come sistemi capaci di comunicare con ambienti diversi, da un lato tendono a ridurre la complessità di uno dei nuclei del credere stesso, rappresentato da ciò che convenzionalmente chiamiamo il *sacro*, e, dall'altro, tendono a trasferire al proprio interno modi di concepire e di fare esperienza del sacro che esse trovano nei diversi ambienti con i quali interagiscono nel corso nel tempo.

3. Il sacro e il consumo magico del sacro come eccedenza di senso rispetto alla religione

Il sacro, dal mio punto di vista, è l'eccedenza di senso che un sistema di credenza religioso tende a ridurre, pena la perdita delle sue capacità (il suo modo esperto di conoscere e far conoscere il senso *del mondo*), di regolare il flusso di comunicazione fra il sistema stesso e i suoi diversi ambienti. Questi ultimi contengono, per definizione, un surplus di informazioni che un sistema deve ricondurre (e perciò ridurre) entro le proprie interne mappe cognitive ed entro le proprie regole di funzionamento organizzativo, se non vuol rischiare di aumentare la differenziazione interna al punto da non saperla e poterla trasformare in risorse di senso *per il sistema*. Trasformare informazioni in comunicazione è l'arte, in fondo, dei sistemi complessi di credenza religiosa. Ciò che chiamiamo sacro è lo scarto che si crea fra sistema e ambiente, in termini religiosi. Il sistema cerca di fissare una volta per tutte il senso da attribuire ad un oggetto, ad una figura, ad una reliquia, ad un particolare rituale, ma spesso si accorge che c'è un'eccedenza che non si lascia ridurre, un'informazione che resiste a lasciarsi trattare come un elemento che si ingrana con la visione complessiva di un sistema ordinato e coerente di comunicazione.

Il sistema tende, infatti, a *pensare* il senso; nell'ambiente invece si tende a *sentire* il senso; nel primo caso, il senso è oggetto di riflessione, nel secondo è, invece, presa di possesso sensoriale (toccare, vedere, gustare, odorare, patire, il tutto in prima persona e secondo le aspettative individuali, in vista magari di un beneficio immediato). Nel primo caso, un sistema ha interesse a tracciare i confini simbolici che lo identificano e, al tempo stesso, lo differenziano da altri sistemi presenti nello stesso ambiente; nel secondo caso, gli *sconfinamenti* sono, invece, possibili, frequenti, sostenibili. Nella sfera dell'eccedenza trova riparo ciò che chiamiamo religione popolare. Perciò, essa non può essere considerata un fatto residuale; fa parte, invece, del rapporto dinamico fra sistema e ambienti sociali verso cui il sistema si rivolge per comunicare qual è il senso *vero* da attribuire a gesti e pratiche "popolari".

Per la Chiesa cattolica brasiliana o cubana, ad esempio, è insostenibile la leggerezza con cui una persona, che si dice cattolica, possa ogni tanto frequentare un *terreiro* (centro) di candomblé o di umbanda o, se siamo a Cuba, un *santero* e, magari, rivolgersi ad una chiesa spiritista (kardecista) per entrare in contatto, tramite un medium, con persone defunte. Il mondo dell'invisibile, popolato di spiriti buoni o maligni, non solo non è considerato impenetrabile, ma è visto anzi come il luogo dove si addensano energie e forze straordinarie (sacre) che possono essere *girate* a favore dell'esistenza concreta di un individuo, alle prese con i tanti malanni del vivere. La Chiesa cattolica insegna a pregare per le anime dei defunti, le religioni afro-americane insegnano ad entrare in contatto con loro e a volgere a proprio beneficio la loro forza straordinaria, in quanto spiriti viventi e invisibili. La trance, che i rituali afro-americani prevedono durante le lunghe sedute notturne, è una forma sensoriale per *catturare* la potenza degli spiriti, volgendola a favore dei bisogni che concretamente un individuo esprime in quel momento.

Le così dette nuove Chiese pentecostali, sorte numerose in America Latina così come in Africa sub-sahariana e nel Sud Est asiatico, tendono a costituirsi come una terza via, da un lato, fra il tipo-chiesa che il cristianesimo ha conosciuto nelle sue varie articolazioni (da quelle più strutturate in senso gerarchico e con una precisa divisione dei compiti fra clero e laici a quelle più leggere dal punto di vista organizzativo, che include di solito il superamento della distinzione di compiti appena ricordata) e, dall'altro, le forme del sacro-religioso, delle esperienze sensoriali del sacro, decentralizzate, diffuse o attraverso una rete acefala di comunità riunite attorno a singoli portatori di poteri straordinari oppure attraverso il libero mercato degli imprenditori carismatici, che aprono templi come se fossero tanti nuovi *mall* dello spirito oppure ancora attraverso quello sconfinato mondo virtuale della *e-religion*, della *cyber-religion*.

Quanto sin qui detto significa che, sotto le volte del religioso-popolare, il senso attribuito a segni e oggetti sacri circola con maggiori gradi di libertà e che, perciò, non è riconducibile integralmente al senso codificato (nelle dottrine, nei

riti, nelle narrazioni collettive affidate all'arte sacra) da un sistema. Come abbiamo visto con gli esempi rispettivamente del culto mariano a Polsi in Aspromonte o di quello altrettanto antico della venerazione della "Vergine in gabbia" a Fanzolo (Treviso), le pratiche religioso-popolari non a caso venivano seguite fuori dello stretto spazio sacro della chiesa o del santuario.

Nello scarto e nell'eccedenza del senso, che si verifica nella relazione fra sistema e ambiente, va cercata la spiegazione della persistenza dei fenomeni religiosi che definiamo popolari. Se, per un verso, una religione costituita ha interesse a comunicare con i diversi ambienti in cui *vive* o *con-vive* (a seconda delle condizioni di monopolio, di oligopolio o di pluralismo di credenze) *anche* attraverso un mezzo particolare come possono essere le varie forme di devozione *estetica* del sacro che appassionano più delle dottrine e dei rituali ben ordinati, per un altro, tali forme non si lasciano facilmente ridurre entro i codici di comunicazione che una religione, più o meno istituzionalizzata, ha faticosamente definito nel corso della sua storia evolutiva.

L'esempio delle forme contemporanee di neo-pentecostalismo, di cui si è parlato poco sopra, è, da questo punto di vista, illuminante. In alcuni casi, esse rappresentano una sorta di *pop-religion* che nasce al di fuori dei confini simbolici dei sistemi di credenza organizzati (cattolicesimo, presbiterianesimo, metodismo, anglicanesimo e, perfino, laddove esistevano dagli inizi degli anni Trenta, le così dette Chiese *indipendenti* nere cristiane) e che si presenta come una nuova grammatica generativa di senso *estetico* alla portata di chiunque voglia entrare in contatto con le potenze dello spirito (o degli spiriti), *in the name of Jesus*. In alcuni casi, il neo-pentecostalismo, che fiorisce in società in cui lo spirito del capitalismo comincia a soffiare con intensità, non è una forma di religione del popolo o per il popolo, ma piuttosto una forma di comunicazione di massa, perciò riproducibile in serie, esportabile come un prodotto globale. Proprio perché religione di massa, il neo-pentecostalismo ha bisogno di grandi spazi, dove confluiscono tantissime persone: senza un volto, ma, grazie a tale anonimità, con la possibilità data ad ogni individuo di potersi muovere con il proprio corpo senza dover dar conto più di tanto di ciò che egli fa in quel momento per entrare in contatto con la sfera del sacro, del portentoso, dell'*extra-ordinem*. In tal caso non conta tanto l'interiorità, ma quanto piuttosto l'insieme degli stimoli visivi, auditivi, tattili che possono facilitare l'accesso ad un'esperienza di trance o estatica.

Un approccio sistemico al fenomeno religioso-popolare offre il vantaggio di uscire dal pensiero dicotomico (il popolare *vs* qualcos'altro) per vederlo, invece, come un *luogo*, dove si esprime la relazione sistema-ambiente (in ambito religioso), dove l'eccedenza di senso dell'ambiente si manifesta con strati di credenza non del tutto riducibili a quelli messi in bella mostra e in buon ordine nella *vetrina* in cui un sistema di credenza organizzato ed esperto *si specchia* (secondo diversi gradi di auto-riflessività).

4. Un'etichetta, tanti significati

Per amore di sintesi, ricorro ad uno schema per illustrare quanto è stato detto e scritto sulla religione popolare.

Tabella n. 2. La religiosità popolare e i suoi molteplici significati

I SIGNIFICATI	LE FORME DI ESPRESSIONE	TRADIZIONI INTERPRETATIVE	ESEMPI
Religiosità delle *classi* popolari	Manifestazione di protesta, disagio, *conflitto* in rapporto alla condizione economico-sociale (subalternità, emarginazione, sfruttamento)	Tradizione *marxiana* disposta a riconoscere una certa autonomia al linguaggio religioso (da Engels a Gramsci e De Martino)	Religiosità dei *contadini* del Sud Italia I *Dalit* (gli oppressi o fuori casta e la religiosità degli aborigeni in India)
Devozione popolare	Manifestazione di una religiosità *non intellettuale*, semplice, non erudita, poco propensa a porsi domande complesse	Tradizione *dualista* nelle religioni storiche: le forme di pietà, anche se manifestazione *in buona fede* della fede, vanno guidate, sorvegliate per evitare che debordino in forme di paganesimo o idolatria	Nell'islam: dicotomia fra ortodossia e *culto dei santi e delle sante*, considerato come secondario o deviato dall'autentico credo
Religiosità del *particolare* in tensione con le pretese universalistiche di una religione determinata	Rappresentazioni collettive di *attaccamento ad un luogo*, sorta di narrazione del mito di fondazione o di origine di una comunità locale o nazionale, un *topos* della mappa cognitiva di una collettività	Studi che considerano la ritualità come la struttura fondamentale attraverso cui una società *si pensa come tale*, individuando i propri *emblemi* (*totem*) e che, dunque, non appartiene solo alle religioni	La moltiplicazione potenzialmente illimitata di segni che rinviano ad un *unico* prototipo ma che variano da luogo a luogo: il Buddha e le varie sue raffigurazioni di luogo in luogo

Religiosità retaggio di un *arcaico modo* di porsi in relazione con il sacro e il divino	Tracce di forme magico-superstiziose all'interno delle grandi religioni storiche	Tradizione *illuministica* che ispira in parte anche alcune teorie sulla secolarizzazione	La *dimensione femminile* in alcune confraternite musulmane

Nei quattro casi, schematicamente riportati poco sopra, prevale una lettura dicotomica del fenomeno di cui stiamo parlando. Una lettura che tende a mettere in evidenza la dialettica fra due aspetti che, in linea di principio, sono considerati in tensione o in opposizione fra loro. In alcuni casi, la lettura assume più o meno esplicitamente il punto di vista di una religione istituita, collocandosi nel punto più alto della sua capacità autoriflessiva (di immaginarsi come un ordinato sistema di credenze, norme e pratiche, tutte ben fondate, chiare e distinte); in altri, svela il disagio della ragione *illuministica* nello spiegare ciò che, a tutti gli effetti, quasi istintivamente, è considerato irrazionale e irragionevole, un sacro selvaggio che non si dà per vinto, nonostante i progressi delle scienze moderne o che non riesce a comprendere come la modernità considerata un tratto della civiltà occidentale, possa seguire altre, molteplici vie per affermarsi, inclusa quella che appare alla sociologia neo-illuminista, singolare, giacché riesce a ricomporre lo spirito della razionalizzazione capitalistica con etiche e pratiche religiose diffuse nei diversi strati della popolazione.

Konya, ad esempio, in Turchia custodisce la tomba di un grande maestro sufi, Jalal al-Din Rumi (l'ideatore della meditazione sulla morte fatta danzando o, meglio, roteando su se stessi come tanti satelliti attorno alla fonte della luce suprema), che continua ad essere il nodo di un *social-religious network* di comunità ufficialmente affiliate alla casa madre e di gruppi più o meno spontanei, ramificati in strati sociali diversi (dall'artigiano al piccolo commerciante, dall'imprenditore al tecnico di una banca). La confraternita con la sua etica solidaristica diffusa ha così potuto sostenere lo spirito d'intrapresa che sta trasformando l'area anatolica attorno a Konya: una serie di distretti industriali, dove magari nelle piccole e medie aziende manifatturiere lavorano membri di una stessa confraternita e dove l'imprenditore magari dà lavoro a persone che incontra nei riti di questo o quel gruppo che si rifà alle pratiche devozionali di Rumi o di altri maestri spirituali, altrettanto popolari in Turchia. Konya è oggi chiamata, non a caso, la capitale del capitalismo *verde* (non nel senso ecologico, ma verde come il colore prevalente d'identificazione dell'islam). Si può affermare che, in tal caso, il basso continuo di una religiosità che si è sedimentata in strati sociali più diversi non può essere considerato né popolare (in uno dei quattro significati che abbiamo visto) né tanto meno "fuori del tempo", se è vero che sostiene *moralmente* lo sviluppo locale di tipo capitalistico. Le modernità possono coniugarsi con forme di religiosità che, in passato (oppure anche oggi) qualcuno avrebbe classificato come popolari (sinonimo di arcaicità, irrazionalità o, a seconda di

un altro punto di vista, deviante, eterodosso e così via), e che, invece appaiono sufficientemente affini con forme di sviluppo locale, di spirito di impresa e di riuscita sociale.

Sto pensando anche alle analisi che sono state fatte sulla relazione fra la crescita delle Chiese neo-pentecostali in America Latina e in alcuni Paesi dell'Africa sub-sahariana e l'accumulazione originaria di un primo capitale d'impresa che ha consentito il decollo economico di alcune aree sino a qualche decennio fa emarginate e poco sviluppate. Ebbene, quando si osserva come queste Chiese hanno organizzato lo spazio della ritualità, si scopre ben presto che la forza comunicativa dei riti che in esse si celebrano sta proprio nella capacità di tenere assieme *il materiale con lo spirituale*, il desiderio di possedere esteticamente (con i sensi) il sacro e, così facendo, di voltarne (sfruttarne) la potenza a beneficio di bisogni individuali, qui ed ora, senza che ci sia una rottura con il cristianesimo. In queste Chiese fa un passo avanti, per così dire, l'etica dello scambio individualizzato con il sacro, e fa un passo indietro la messa in scena di una dottrina religiosa in tutto il suo splendore. È probabile che, in alcuni contesti, una religiosità di tipo carismatico e pentecostale appaia come un modo per mobilitare energie individuali, messe al servizio poi di un dinamismo economico e sociale che altre religioni non hanno saputo fare[1].

[1] Per un approfondimento, cf A. Castegnaro - L. Berzano - E. Pace (edd.), *Religiosità popolare nella società post-secolare*, Padova, Edizioni Messaggero 2014.

CARMELO TORCIVIA

Fede popolare e trasmissione della fede

1. Premessa

Si deve certamente a papa Francesco il recupero della centralità del tema della pietà popolare all'interno della Chiesa. Questo tema, infatti, dopo aver avuto un certo successo e consenso ecclesiale negli anni '70 e '80 del secolo scorso, sulla scorta di quanto affermato nell'*Evangelii nuntiandi* (EN) e nel *Documento di Puebla*, è rimasto fondamentalmente sottotraccia dagli anni '90 ad oggi. La ripresa forte dell'argomento – "spiritualità popolare" e "mistica popolare" – ad opera di papa Francesco, portatore in questo di tutta una sensibilità ecclesiale maturata dalle Chiese del continente latino-americano, l'ha di nuovo imposto nella scena ecclesiale.

L'articolo che segue risponde allora agli stimoli di questo mutato clima ecclesiale e vuole introdurre ad una rinnovata sensibilità pastorale e catechetica al tema stesso. Nel concreto dell'impostazione data, beneficia di un modulo d'insegnamento sugli aspetti pastorali della pietà popolare che l'autore ha svolto l'anno scorso nella Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – sezione "San Luigi" e di un libro che, insieme al biblista prof. Emilio Salvatore, vede la luce in questi mesi[1].

A livello terminologico si precisa che si parlerà di "religione popolare" quando si vorrà indicare il fenomeno ancora molto ben radicato nel sacro e in precedenti riti pagani. S'indicherà con "pietà popolare" il volto di questo fenomeno, riformato dalla spinta del modello tridentino. S'indicherà infine con "fede popolare" la sua contemporanea interpretazione teologico-ecclesiale.

2. Uno sguardo generale alla comprensione della pietà popolare nell'attuale situazione pastorale

Se si dovessero intervistare presbiteri, religiose/i, operatrici e operatori pastorali su cosa essi pensino della pietà popolare, con molta probabilità ci sarebbe un consenso quasi unanime sulle risposte. Innanzitutto, direbbero che

[1] E. Salvatore - C. Torcivia, *Quando a credere è il popolo… Tensioni e ricomposizioni di un'esperienza religiosa*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe 2019 (in corso di stampa).

è una cosa buona, ma lo direbbero non con immediato e spontaneo entusiasmo, ma pensandoci un po' e con un volto serio, pensoso. Infatti, subito dopo questa affermazione, incomincerebbero ad elencare alcune caratteristiche non certamente positive del fenomeno. Se ne possono elencare di seguito alcune, naturalmente a titolo meramente esemplificativo:

- nella pietà 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 pietà popolare che possono essere ricondotti alla magia e alla superstizione;
- non sempre si riesce a rintracciare un preciso ordine teologico nei vari culti di dulia, iperdulia e di latria e così avviene che si crea confusione e disorientamento nella gente;
- l'esercizio concreto di alcune devozioni o processioni è contrassegnato da grida, da corse dei vari fercoli, qualche volta da gente che si ubriaca, ecc.; si crea cioè un clima poco adatto alla preghiera e, in ogni caso, 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.

Queste sono alcune delle più frequenti osservazioni che vengono rivolte alle varie forme di pietà popolare che sono diffuse in Italia. Altre se ne potrebbero aggiungere.

Non solo. C'è da sottolineare un'importante nota che viene sovente ricordata: la pietà popolare sembra essere un fenomeno oramai presente solo al Sud-Italia, ma quasi scomparso nel Centro-Nord-Italia. Questa notazione è poi rafforzata se si volge lo sguardo all'Europa e in generale all'Occidente. Alcuni osservano che questa scomparsa va di pari passo con significativi tassi di progressiva e massiccia scristianizzazione. E così sembrerebbe ad alcuni che ci si trovi di fronte ad un fenomeno che sta scomparendo. D'altro canto, se si guarda al Sud del mondo, ci si accorge della permanenza di diverse forme di pietà popolare e di come questo dato sia accompagnato da una certa permanenza della fede.

A questo si aggiunga la difficoltà teorico-pratica d'intendere il concetto di "popolare". L'accezione antropologica ben diffusa degli anni '60-'80 del secolo scorso, che l'identificava con la cultura subalterna, non è più in voga. Risulta poi oggi estremamente difficile, se non impossibile, definire il popolo e il popolare. E, ad una attenta osservazione delle caratteristiche delle diverse forme di pietà popolare, ci si può benissimo accorgere che non sono poi così popolari. Sono

inoltre vissute e praticate da tutti i ceti socio-culturali, perché molte ineriscono alla identità culturale di un paese o di una città (vedi, ad esempio la festa patronale).

Si nota infine una sorta di conflitto intraecclesiale tra gli appartenenti alle varie forme della pietà popolare e gli appartenenti ad un cristianesimo dell'autoconsapevolezza cristiana. Questi ultimi, infatti, non di rado guardano con sospetto le forme della pietà popolare e le giudicano profondamente inadeguate rispetto al Vangelo e ai diversi cammini di fede da loro seguiti. In questa linea si pone autorevolmente anche il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* (DPPL), promanato dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti il 17 dicembre 2001. Questo documento, pur apprezzando il valore della pietà popolare e riconoscendo nelle sue espressioni un autentico valore teologale, ritiene tuttavia che «nel menzionare le differenti espressioni di pietà popolare non si vuole sollecitarne l'adozione laddove non esistano»[2]. È come se si teorizzasse la non-necessità teologica dell'esistenza della pietà popolare. La liturgia può assolvere da sola, assieme ad alcune forme di preghiera personale, al compito di relazionarsi con il Dio uno-trino.

Ma cos'è la pietà popolare? E quali sono stati i termini della sua presenza ed accoglienza nell'ambito dell'autocomprensione ecclesiale?

Per rispondere a queste domande, occorre rivolgere l'attenzione al sacro, alla sua copresenza con i kerygmi biblici e ad alcuni importanti snodi della storia della Chiesa, che hanno segnato il passaggio da un modello ecclesiale-pastorale ad un altro.

3. Kerygma e sacro

Le critiche più importanti che vengono rivolte alla pietà popolare sono quelle inerenti a tutte quelle sue forme che sono in contrasto con ciò che si pensa essere il cristianesimo.

Ma come si arriva a determinare ciò che è il cristianesimo?

La pista generalmente messa in atto è quella delle credenze che in genere viene ad essere articolata in due grandi filoni: il kerygma e il percorso dogmatico. Si attinge cioè al grande bacino delle credenze, riconoscendo ovviamente una distinzione tra ciò che è kerygma e ciò che è percorso dogmatico; distinzione – almeno nei migliori casi e comunque augurabile per tutti i casi – non foriera di separazione o opposizione. Questo criterio è estremamente interessante e non comune a tutte le religioni. Non sempre infatti le religioni hanno un impianto chiaro a livello delle credenze sia dal punto di vista kerygmatico sia dal punto di vista dogmatico. In questo senso, il cristianesimo si presenta già al suo interno con un *corpus* di chiarezze inerenti alle credenze che ne permette

[2] DPPL 9.

facilità di comprensione e di autoconsapevolezza dei credenti in Cristo. Sulla base appunto di questo *corpus* vengono ad essere giudicate le plurali forme della pietà popolare cristiana. Attraverso l'esercizio di tale criterio vengono ritenute più o meno congrue e coerenti le forme della pietà popolare.

Questo ragionamento comporta però la costatazione che all'interno delle singole forme della pietà popolare sia possibile individuare e distinguere l'apparato generato, o in ogni caso riconducibile alle credenze cristiane, e l'apparato riconducibile ad "altro" e conseguentemente la messa a fuoco di tutta una serie d'interrogativi su quali siano tutti i diversi costitutivi fondamentali delle sopraddette forme.

Ora questo "altro", seppur ovviamente diverso nella singolarità delle forme che assume nella pietà popolare, è in un certo senso riconducibile alla categoria del "sacro". Come ben si sa, si tratta di una categoria molto studiata a partire dai diversi approcci scientifici della fenomenologia e della sociologia della religione e dell'antropologia culturale. Si tratta di una categoria molto importante perché le si annette il grande valore di custodire ed esprimere alcuni degli *arché* originari, anche precedenti al senso del divino e ancor più delle religioni, che si pongono come strutture di regolazione e controllo dello stesso sacro. Tale categoria esprime il numinoso, il terribile/*tremendum*, il totalmente altro, la corrispondenza tra cielo e terra, alcuni degli elementi che possono più o meno essere identificati con i vari miti antichi inerenti al concetto di caos, ecc. Sono cose importanti, decisive per l'autocomprensione dell'umano, che non possono minimamente essere misconosciute neanche a partire da giuste rivendicazioni di modernità e post-modernità[3]. Ne va di mezzo la memoria di base dell'umanità.

Il sacro, prima ancora del complesso apparato rituale-simbolico che ne è espressione, sembra essere una radice forte del costituirsi delle forme della pietà popolare cristiana e, prima ancora, di ogni religione popolare. E il motivo è dato dal fatto che vi è una co-implicazione strutturale tra le varie forme del sacro, che custodiscono l'originario, e il costituirsi delle varie religioni.

In questo contesto neanche la Bibbia fa eccezione. Sia nell'AT sia nel NT sono infatti presenti molti elementi riconducibili al sacro che sono mischiati con i kerygmi sia yawhistici sia cristiani. E così Emilio Salvatore, dopo un'analisi di alcune linee presenti nell'AT, può affermare che «l'insieme dei tratti considerati fa emergere la presenza della religione popolare in Israele non solo nel periodo pre-esilico, ma anche successivo, nei termini dell'accentuazione di una relazione diretta/esperienziale con il sacro, che coinvolge tutta l'esistenza umana a partire dai nuclei essenziali della vita in bilico tra bisogni di crescita e di difesa; di fiducia e di paura, secondo una visione globale e armonica della relazione uomo/famiglia/cosmo, cogliendo in essa una serie di corrispondenze

[3] Tra gli innumerevoli studi che trattano del sacro, cf un'agile e autorevole sintesi di un maestro: F. Ferrarotti, *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Bologna, Dehoniane 2013.

da comprendere e coltivare attraverso una serie di ritualità»[4].

E, seppur con qualche ovvia diversità, in maniera analoga si può affermare anche per alcuni tratti del NT, tanto da far concludere così al prof. Salvatore: «Alla fine di questo *excursus*, sono consapevole che le prove addotte hanno contorni per certi versi sfumati, non di meno mostrano la persistenza sia in Palestina che nel resto del bacino del Mediterraneo, di alcune dimensioni religiose di fondo: la *marginalità* (familiare e femminile), rispetto a quella pubblica; la *prassi taumaturgica*; e quella *esoterica* con tutti i suoi rituali; la *attenzione al dono e alla promessa*. Tali dimensioni possono essere composte in una sorta di quella che, con una sola parola, potremmo chiamare la struttura religiosa di base, incentrata sulle dinamiche conoscitive di tipo sensoriale, sulla richiesta di un contatto "mediato" con il sacro, capace di aprirsi ad un rinnovato paradigma relazionale basato sull'alleanza con l'unico Dio e con l'unico Signore, Gesù Cristo. Tali tratti sono tracce all'interno dei testi biblici di un sentire/vissuto che perdura nel mondo dell'AT e del NT, anche dopo l'annuncio del kerygma yahwista e cristiano. In tal modo, nel mondo post-biblico, costituiscono un persistente modello di base, alla luce del quale comprendere tanti fenomeni anche cristiani e post-cristiani»[5].

Queste osservazioni sono molto importanti perché non solo registrano la presenza di forme del sacro all'interno del *corpus* biblico, ma ne danno un'ermeneutica di unità e necessità. Si può così pensare che nel rapporto tra kerygma e sacro non sia data una netta distinzione, che ne separa in purezza e nettezza le singole due componenti. Questo però, si badi bene, non implica di per sé l'idea della confusione né dello specifico e necessario ruolo che il kerygma riveste all'interno del processo dell'identificazione della credenza. Richiede però nel contempo che queste forme del sacro non siano considerate immediatamente come idolatria o, in ogni caso, messe da lato come marginali e insignificanti. Sono forme che vanno considerate più attentamente e che abbisognano di una ricomprensione teologico-fondamentale e teologico-pastorale.

4. Uno sguardo ai principali snodi storici dell'autocomprensione ecclesiale

Se poi si esaminano alcuni principali snodi della storia dell'autocomprensione ecclesiale della pietà popolare, ci si rende conto che essa ha attraversato alcune specifiche tappe.

Innanzitutto, ha avuto bisogno, nel tempo iniziale del cristianesimo, di un certo periodo d'incubazione nel quale poter mettere a fuoco il senso della sua esistenza. È poi passata attraverso la sintesi del crogiuolo medioevale, già a

[4] E. Salvatore - C. Torcivia, *Quando a credere è il popolo…* (in corso di stampa).

[5] Ibid.

partire dall'epoca tardo-antica, per pervenire ad uno scontro/incontro con il modello teologico-pastorale generato dal Concilio di Trento. Infine, dopo un imbarazzante silenzio del Concilio Vaticano II, ha sviluppato una bella ed importante autocomprensione ecclesiale, che la impone oggi, sotto l'egida di papa Francesco, come "spiritualità popolare" e "mistica popolare".

4.1. La *religio romana christiana*

Il punto di nascita dell'accettazione, problematica se consideriamo diversi apporti dei padri della Chiesa, della pietà popolare è sicuramente un testo basilare di Gregorio Magno, scritto nel 601 d.C. Si tratta di una lettera di questo papa, scritta il 18 luglio del 601 e indirizzata all'abate Mellito, che, in qualità del suo mandato, si sta dirigendo verso l'Inghilterra per incontrare il vescovo Agostino di Canterbury. In questo testo Gregorio rivede alcune sue indicazioni che aveva date poco meno di un mese prima e che riassumevano le diffidenze degli antichi autori e vescovi cristiani.

Indirizzandosi al sovrano degli Angli, infatti, aveva scritto: «Il vescovo Gregorio al signore gloriosissimo ed eccellentissimo figlio Adilberto, re degli Angli. Dio onnipotente conduce i buoni al governo dei popoli a questo fine, affinché per mezzo loro offra a tutti quelli ai quali sono preposti, i doni della sua bontà. Ciò che sappiamo essere avvenuto per la stirpe degli Angli, alla quale la vostra gloria è preposta proprio perché, mediante i beni che sono stati concessi, fossero offerti i benefici divini al popolo a voi soggetto. Perciò, glorioso figlio, custodite con sollecitudine la grazia che avete ricevuto dal cielo; affrettatevi ad espandere la fede cristiana nei popoli a voi soggetti; moltiplicate lo zelo della vostra rettitudine nella loro conversione; *perseguitate il culto degli idoli; distruggete i luoghi di culto pagani; formate i costumi dei sudditi, esortando, minacciando, allettando, correggendo,* dando l'esempio di una grande purezza di vita, perché vi ritroviate come remuneratore nel cielo colui il cui nome e la cui conoscenza avete divulgato qui in terra […]. Così Costantino di santa memoria, piissimo imperatore, allontanando lo Stato romano dal culto perverso degli dèi, lo sottopose con sé all'onnipotente Dio e signore nostro Gesù Cristo e si convertì con tutto il cuore a lui assieme ai popoli che gli erano soggetti […]»[6].

Poche settimane dopo, invece, all'abate Mellito dà tutt'altre direttive: «Quando però Dio onnipotente vi avrà condotto al reverendissimo fratello nostro Agostino, vescovo, riferitegli quello che a lungo ho meditato con me stesso sulla questione degli Angli, che cioè *i templi degli dèi in quel popolo non bisogna distruggerli,* ma bisogna abbattere gli idoli che ci sono in essi. Si faccia l'acqua benedetta, si sparga in questi templi, si erigano altari, si depongano le reliquie, perché, se i templi sono costruiti bene, bisogna trasferirli dal culto dei demoni

[6] San Gregorio Magno, *Lettera ad Adilberto, re degli Angli*, 22 giugno 601, n. XI, 37, in *Opere di Gregorio Magno,* vol. V/4: *Lettere,* Roma, Città Nuova 1999, pp. 117-121, *passim*; corsivo nostro.

al culto di Dio vero, di modo che la gente, quando non vede distruggere i suoi luoghi sacri, abbandoni l'errore e riconoscendo e adorando il vero Dio, frequenti con naturalezza i luoghi che usava frequentare. E poiché sono soliti nei sacrifici ai demoni uccidere molti buoi, bisogna, anche sotto questo aspetto, mutare qualche abitudine, sicché nel giorno della dedicazione del tempio e in quello anniversario dei santi martiri, di cui si conservano ivi le reliquie, essi si erigano, intorno alle chiese che derivano dalla trasformazione dei templi pagani, delle capanne con i rami d'albero e celebrino la festa con religiosi banchetti. Non sacrifichino più gli animali al diavolo. Uccidano a gloria di Dio gli animali per proprio alimento e ringrazino il donatore di ogni bene per la sazietà, di modo che, mentre si concede loro qualche gioia esteriore, più facilmente inclinino ai gaudi interiori. Non c'è dubbio che alle menti rozze non è possibile tagliare tutto d'un colpo: colui che tenta di salire in un luogo molto alto si eleva con gradini e con passi, non con i salti. Dio si rivelò certo al popolo israelitico in Egitto, ma conservò l'uso dei sacrifici, che erano soliti fare al diavolo, riservandoli al proprio culto, in modo tale che, sebbene fossero gli stessi animali che solevano offrire, immolandoli tuttavia a Dio e non agli idoli, questi non fossero più idolotiti»[7].

Del resto, già qualche mese prima lo stesso Gregorio aveva indirizzato la seguente lettera a Sereno, vescovo di Marsiglia, per ammonirlo in ordine a suoi comportamenti pastorali che facevano allontanare le persone, soprattutto gli ignoranti e gli analfabeti. «Ci è stato riferito che, infiammato da uno zelo sconsiderato, hai distrutto le immagini dei santi con il pretesto che non dovessero essere oggetto di adorazione. Noi, certo, ti abbiamo lodato nel modo più assoluto perché ne hai impedito l'adorazione, ma ti abbiamo biasimato perché le hai distrutte. Di' un po', fratello: da quale vescovo hai mai sentito dire che è stato fatto quello che hai fatto tu? Se non altro, non avrebbe dovuto trattenerti almeno questo che, disprezzati gli altri fratelli, credessi solo te santo e sapiente? Altro è adorare le pitture e altro apprendere mediante la storia raccontata dalla pittura ciò che va adorato. Infatti, ciò che offre a coloro che sanno leggere la scrittura, lo offre agli ignoranti che vedono la pittura, perché in essa gli ignoranti vedono ciò che debbono seguire, in essa leggono gli analfabeti; soprattutto per quelli che provengono dai popoli barbari la pittura sostituisce la scrittura. Ciò che conveniva fosse tenuto presente, in modo speciale da te, che abiti tra i popoli pagani, affinché, lasciandoti infiammare imprudentemente da uno zelo di per sé giusto, non generassi irritazione in animi non civilizzati. Non bisognava quindi che fosse distrutto ciò che era stato collocato nelle chiese non come oggetto di adorazione, ma solo per istruire le menti degli ignoranti. E poiché l'antichità ha ammesso non senza ragione che fossero dipinte nei luoghi addetti al culto le storie dei santi, se avessi temperato lo zelo con il discernimento,

[7] San Gregorio Magno, *Lettera all'abate Mellito, in Francia*, 18 luglio 601, n. XI,56. Ibid., pp. 160-163; corsivo nostro.

potevi, senza dubbio, ottenere per il bene quello che avevi intenzione di fare e non disperdere il gregge che era unito».[8]

Fa impressione come, a distanza di neanche un mese, Gregorio riveda le sue decisioni in maniera opposta a quanto prima stabilito con il re Adilberto. Evidentemente, c'è un ripensamento che è dovuto ad un'attenzione pedagogica verso il popolo "barbaro" degli Angli e che cerca dei fondamenti biblici a questa sua ultima decisione. In ogni caso, risulta una sdoganatura ufficiale di quanto prima sembrava impossibile e, vista l'autorità di Gregorio non solo per il suo tempo ma soprattutto per le epoche successive, si attesta come un punto fermo da non dover più mettere in discussione.

Tutto questo si congiunge con il cammino che era già stato compiuto nei secoli precedenti in ordine al rapporto con la *religio christiana romana*. Il cristianesimo che proveniva da precise radici giudaico-ellenistiche aveva dovuto compiere un determinato cammino per poter poi arrivare alla meta di essere religione dell'Impero Romano. In questo cammino, irto di ostacoli e difficoltà, sono stati decisivi l'assunzione del culto delle immagini e del culto delle reliquie da parte del cristianesimo per la sua affermazione e riconoscimento da parte del mondo romano. E c'erano stati in questo contesto momenti forti di tensione all'interno dei vescovi e delle comunità cristiane sul come celebrare. Uno dei momenti chiave è sicuramente rappresentato dal passaggio dalla modalità privata-familiare con la quale si veneravano le ossa dei martiri alla manifestazione pubblica della stessa venerazione. Scrive a tal proposito il noto storico della Chiesa Peter Brown: «I festeggiamenti, le *laetitiae*, che Agostino ed Ambrogio si preoccupavano di tener lontani dal sacrario del *martire*, sembravano ancora conservare, a causa di tutta l'ostentazione e la competitività disgregatrici che potevano accompagnare le pratiche funebri familiari, qualche tratto dell'intimità diretta propria di un gruppo ideale di parentela. Nell'arte cristiana primitiva, il pasto del defunto è quasi sempre presentato come una faccenda privata […]. Niente colpisce maggiormente del dispiego di eloquenza con la quale, da una parte all'altra dell'impero, una nuova generazione di vescovi presentava ora le festività dei martiri non più come *laetitiae* familiari, bensì come sfarzosi banchetti pubblici offerti da patroni invisibili ai loro clienti terreni. La grande cerimoniosità dei rapporti di dipendenza e di munificenza propri della tarda romanità sovraccarica il loro linguaggio di venerazione»[9].

Questo passaggio, se da una parte rende popolare il cristianesimo e lo inserisce all'interno di quella cultura, dall'altra parte lo rende recettore di usi e mentalità connesse, che implicano, per esempio in questo caso, l'accettazione dell'idea del "patrono" come ruolo tipico di quella cultura latina da far assumere al martire. Ciò implica commistione, meticciato all'interno di forme ormai unitarie.

[8] San Gregorio Magno, *Lettera a Sereno, vescovo di Marsiglia*, ottobre 600, n. XI,10. Ibid., p. 39.

[9] P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi 1983, p. 53, *passim*.

All'interno di questo complesso processo d'inculturazione s'inserisce allora l'autorevole orientamento di Gregorio, che viene seguito con diverse modalità di esecuzione nei confronti di tutte le altre popolazioni "barbare" e così si perviene alle sintesi del medio e basso Medioevo.

4.2. L'inculturazione tridentina e la pietà popolare

Un altro snodo estremamente significativo avviene con l'affermazione del cosiddetto paradigma[10] o, se si vuole, modello tridentino. Si verifica infatti, dopo la celebrazione del Concilio di Trento, una poderosa messa a punto delle precedenti forme popolari della *religio christiana romana* che passa attraverso una duplice azione: *destruens* e *construens*.

Innanzitutto, moltissimi resoconti delle missioni popolari svolte in tutto il continente europeo rilevano che numerose forme di quella religione popolare hanno a che fare con il paganesimo, con le superstizioni e con la magia. Per questo motivo, nel Meridione d'Italia – ma non solo! – alcuni territori, toccati dai missionari gesuiti, vengono da loro definiti come "Indie" pagane[11].

Poi, si aboliscono le vecchie confraternite, perché ritenute pagane in alcuni loro usi e molto autonome rispetto al controllo ecclesiastico e se ne creano delle nuove, che hanno lo scopo di propagare le nuove devozioni – soprattutto incentrate sull'adorazione eucaristica e, in particolare, sulle Quarantore – e profondamente legate all'autorità ecclesiastica.

Dagli studi storici che interessano il paradigma tridentino, posto in relazione con le forme della religione popolare, si ha la netta sensazione che l'opera riformatrice del Concilio di Trento abbia molto interessato le forme passate della religione popolare. E così la prima inculturazione occidentale della *religio christiana romana* viene ad essere contestata dal modello tridentino, che intende trasformare la religione popolare in pietà popolare.

Due sono i motivi fondamentali del paradigma tridentino, tra loro interconnessi, che entrano in gioco in questa attività riformatrice: la scoperta dell'individuo-privato, il cui esito è l'interiorità come luogo di autenticità della credenza, e un forte apparato dogmatico-disciplinare che crea ed esige appartenenza chiara e consapevole alla confessione della Chiesa cattolica ed impone un ordine teologico e pastorale coerente allo stesso apparato dogmatico. Si valorizza così una spiritualità più incentrata sull'individuo e sull'interiorità a discapito dell'elemento comunitario-popolare, tipico dell'era medievale[12]. Si crea poi, grazie

[10] Cf P. Prodi, *Il paradigma tridentino: un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana 2010.

[11] Cf, tra i tanti titoli sull'argomento: G.M. Viscardi, *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2004, pp. 256-262; M. Spedicato (ed.), *"…nelle Indie di quaggiù". San Francesco de Geronimo e i processi di evangelizzazione nel Mezzogiorno moderno.* Atti del Convegno di studio (Grottaglie, 6 e 7 maggio 2005), Galatina, Edizioni Panico 2006.

[12] «La Chiesa medievale aveva prodotto una *cultura* in cui era immersa la società del tempo. Cultura aperta e assimilatrice, che attingeva a tutte le fonti, vigorosamente; cultura dominante, conquistatrice, che non era tutta

allo strumento della Santa Inquisizione, un sistema di controllo accurato di tutte le forme di religione professate e vissute dai chierici e dal popolo.

A complessivo giudizio di questa svolta riformatrice del tridentino, c'è da chiedersi, dal punto di vista storico, cosa pensare in ordine alla individuazione del solo criterio dogmatico per discernere la qualità più o meno cristiana di un'inculturazione. In questa logica s'inserisce la bella riflessione di Delumeau: «Gli storici sono stati inconsciamente vittime di una ideologia clericale. È quanto afferma anche N. Davis: "Gli storici della religione popolare in Europa si sono comportati come se la loro principale missione fosse quella di separare il grano buono dalla zizzania […] distinguono le credenze e le pratiche autenticamente religiose da quelle superstiziose e/o magiche". Storici e sociologi, in questi ultimi tempi, si sono trovati solidali in questa riabilitazione della religione delle masse […] non si deve escludere dal cristianesimo tutto quello che è precristiano. I culti pagani di partenza non devono essere giudicati alla stregua di superstizioni. Le religioni della preistoria e della protostoria hanno preparato il terreno dove sarebbe germogliato il seme cristiano. Non è il caso dunque di stupirsi che certe divinità pagane si siano trasformate in santi del cristianesimo, e i templi in chiese, che le fontane miracolose siano rimaste operose […]. Insomma, era normale che il religioso (omaggio reso alla divinità) e il magico (sfruttamento utilitaristico del meraviglioso) fossero intimamente congiunti nel cristianesimo […]. Da questa discussione traggo la conclusione che è sicuramente difficile trovare , nel vissuto religioso, il cristianesimo allo stato puro (non è tuttavia questo il caso delle *Passioni di Bach*?), ma che è anche molto difficile parlare di cristianizzazione e di cristianesimo senza riferirsi a una "rivelazione" e a un "fondo di credenze"»[13].

la cultura medievale, ma che lottava per soffocare o respingere ciò che non poteva assimilare; cultura che si teorizzava da sola in sapienti e ambiziose sintesi, ma al tempo stesso preoccupata di informare la quotidianità sociale. Qualunque fosse il suo coefficiente di storicità, questa cultura era *cristiana*: in essa non ha cessato di fermentare il bisogno di una perfezione cristiana […]. Venga dunque l'età moderna. È in opposizione a questa cultura, anziché per inclusione, che non solo questo affrancamento, ma anche questa stessa perfezione viene percepita e pensata. Si crea una tensione, un antinomia tra tessuto cristiano e coscienza cristiana, tra Chiesa di massa e Chiesa di fedeli, tra la folla e i devoti afflitti dal suo stato religioso e che vanno ad essa per liberarla. La pregnanza di una cultura cristiana si trova sminuita da una soggettivazione della vita cristiana, prima di essere battuta in breccia dallo sviluppo di una nuova cultura, laica. Giungiamo ad un momento importante per la storia della persona, segnato da uno sfaldamento nella teologia della cristianizzazione […]. Misurare il grado di cristianizzazione di una società sul cristianesimo degli individui che la compongono è un punto di vista moderno. Per secoli una società cristiana si distingueva principalmente dalle sue istituzioni, dalle sue leggi e dalle sue strutture: distingueva con cura il *foro esterno*, che esigeva una totale sottomissione, e il *foro interno*, del quale, in ultima analisi, Dio solo era giudice. La religione era un fatto di coscienza non più di quanto il matrimonio fosse una questione di sentimento […]. Il battesimo è prima di tutto un privilegio, che conferisce uno *stato*, e che non richiede, per essere ricevuto, né impegno personale, né atto di fede libero e deliberato: semplicemente una famiglia cristiana in un paese cristiano […]. Ci vorrà la *devotio moderna* e soprattutto il periodo delle due Riforme, protestante e cattolica, perché si sviluppi la preoccupazione – e la possibilità – di una religione personale, più interiorizzata […]. La concezione più giovane è così vissuta accanto all'altra, crescendo alla sua ombra e ritagliandosi a poco a poco il suo posto al sole»: É. Poulat, *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Casale Monferrato, Marietti 1984, pp. 241-243, *passim*.

[13] J. Delumeau, *Cristianità e cristianizzazione*. Un itinerario storico, Casale Monferrato, Marietti 1983, pp. 163, 167, 173, *passim*.

Il modello tridentino ha infine avuto il grande merito di capire che non poteva soltanto eliminare le forme della religiosità popolare cristiana precedente, senza sostituirle con altre forme. La proposta di nuove devozioni e di nuove confraternite, che si vogliono ormai totalmente soggette al controllo dell'autorità ecclesiastica, hanno riempito lo spazio del sacro che era venuto a mancare dalla eliminazione di quelle antiche.

5. Il Magistero della Chiesa

Risulta emblematico di un certo imbarazzo ecclesiale il fatto che il Concilio Vaticano II non faccia menzione della cosiddetta "religiosità popolare". Sembra quasi che, a fronte del complesso impianto di riforma ecclesiale voluto dal Vaticano II, non ci sia posto per un "residuato" del passato, che mal si concilia con il dialogo tra Chiesa e modernità, finalmente raggiunto dopo tanti secoli di conflitto.

Il tema, invece, ritorna e con molta forza a partire dal Sinodo sull'evangelizzazione e quindi da EN a seguire. Secondo la ricostruzione curata dal gesuita argentino Juan Carlos Scannone in merito al fatto che in EN si parli non solo di religiosità popolare, ma addirittura di "pietà popolare", sulla scelta hanno influito «le riflessioni pastorali, teologiche e interdisciplinari della Commissione episcopale di pastorale – creata dall'episcopato argentino dopo il Concilio, guidata dai professori della Facoltà di Teologia di Buenos Aires: Lucio Gera e Rafael Tello. Più tardi, a quanto pare sono stati i vescovi latinoamericani – ispirati da questa nascente "teologia del popolo" – a portare il tema al Sinodo sull'evangelizzazione (1974). Esso fu assunto da Paolo VI nella sua esortazione postsinodale *Evangelii nuntiandi* (48)»[14].

Un altro passo estremamente significativo è stato compiuto dalle Chiese latino-americane attraverso le conferenze di quell'episcopato sia a Puebla (1979), dove si parla di essa espressamente come «incarnazione del Vangelo»: «Per religione del popolo, religiosità o pietà popolare, intendiamo il complesso delle profonde credenze suggellate da Dio, degli atteggiamenti fondamentali che da queste convinzioni derivano e delle espressioni che le manifestano. Si tratta della forma culturale o esistenziale che la religione adotta in un determinato popolo. La religione del popolo latinoamericano, nella sua forma culturale più caratteristica, è espressione della fede cattolica. È un cattolicesimo popolare […]. Questa religione del popolo è particolarmente viva tra "i poveri e i semplici" (EN 48), ma abbraccia tutte le categorie sociali ed è talvolta uno dei pochi vincoli che uniscono gli uomini delle nostre nazioni […]. La religiosità del popolo, in sostanza è un coacervo di valori che rispondono con saggezza cristiana ai grandi interrogativi dell'esistenza. La sapienza popolare cattolica possiede una capacità

[14] J. C. Scannone, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Brescia, Queriniana 2019, p. 176.

di sintesi vitale; così congiunge creativamente il divino e l'umano, Cristo e Maria, spirito e corpo, comunione e istituzione, persona e comunità, fede e patria, intelligenza e affetto […]. La religione del popolo, essendo una realtà culturale che abbraccia settori sociali molto ampi, ha la capacità di riunire le moltitudini. Perciò è proprio nell'ambito della pietà popolare che la Chiesa adempie la sua consegna di universalità […]. La religiosità popolare non solo è oggetto di evangelizzazione, ma è essa stessa, in quanto contiene incarnata la Parola di Dio, una forma attiva con cui il popolo evangelizza continuamente se stesso»[15].

Analogamente, un altrettanto prezioso sviluppo di una nuova comprensione della religiosità popolare la si ha sia a Santo Domingo (1992), dove la s'intende come «inculturazione» sia, infine e soprattutto, ad Aparecida (2007), dove se ne parla come «spiritualità popolare» e viene accolta l'espressione «mistica popolare» del gesuita argentino Seibold: «Non possiamo svalutare la spiritualità popolare o considerarla una modalità secondaria di vita cristiana, perché sarebbe come dimenticare il primato dell'azione dello Spirito e l'iniziativa gratuita di Dio. Nella pietà popolare è contenuto ed espresso un senso intenso della trascendenza, una capacità spontanea di appoggiarsi a Dio e una vera esperienza di amore teologale. Essa è, pure, un'espressione di sapienza soprannaturale, perché la sapienza dell'amore non dipende direttamente dall'illuminazione della mente, ma dall'azione interna della grazia. Per questo la chiamiamo spiritualità popolare: ossia una spiritualità cristiana che, essendo un incontro personale col Signore, ingloba il corporeo, il sensibile, il simbolico e le necessità più concrete delle persone. È una spiritualità incarnata nella cultura dei semplici, che non per questo è meno spirituale, ma lo è in altra maniera. La pietà popolare è una modalità legittima di vivere la fede, un modo di sentirsi parte della Chiesa e una forma dell'essere missionari; in essa si sentono le vibrazioni più profonde della profonda America. Essa è parte dell'"originalità storico-culturale" dei poveri di questo continente, e frutto di una sintesi tra le culture e la fede cristiana. Nell'ambiente secolarizzato in cui vivono i nostri popoli, continua ad essere una grandiosa confessione del Dio vivente che agisce nella storia e un canale di trasmissione della fede»[16].

Evangelii gaudium accoglie questo cammino e lo offre alla Chiesa universale, considerandola ormai un vero e proprio "luogo teologico", capace di rivestire «un ruolo chiave riguardo alla nuova evangelizzazione (*EG* 126)»[17].

Si tratta, evidentemente, di un cammino ecclesiale che culmina in una comprensione della pietà popolare sicuramente più teologica, che non presta più il fianco alle vecchie ed onnicomprensive interpretazioni sociologiche e stret-

[15] *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America latina. Testo definitivo. Unica versione autorizzata*, Verona, EMI 1979, nn. 444.447- 450, *passim*, pp. 178-179.

[16] Quinta Conferenza Generale dell'Episcopato latino-americano e dei Caraibi, *Documento di Aparecida. Discepoli e missionari di Gesù Cristo affinché in lui abbiamo vita*, Bologna, Dehoniane 2014, nn. 263-264, pp. 138-139.

[17] J. C. Scannone, *La teologia del popolo*, p. 177.

tamente legata ad un'autocomprensione ecclesiale globale. Come ben ha osservato nel 2012 l'allora card. Bergoglio, nel suo intervento introduttorio alla presentazione di un libro di Enrique Ciro Bianchi dedicato al teologo Rafael Tello[18], dopo aver ripetuto per la seconda volta che la pietà popolare «non è la Cenerentola di casa», sente il dovere di precisare che, nello spirito di una corretta interpretazione di Aparecida, gli «dispiace quando qualcuno dice: "Quelli dobbiamo educarli". Ci perseguita sempre il fantasma dell'Illuminismo, quel riduzionismo ideologico-nominalista che ci porta a non rispettare la realtà concreta. E Dio ha voluto parlarci tramite la realtà concreta […]. La pietà popolare è lo schiudersi della memoria di un popolo. È essenzialmente deuteronomica. Non possiamo comprenderla senza un inquadramento deuteronomico. E quella memoria si schiude in diverse maniere»[19].

Grazie a questa ermeneutica ecclesiale, che culmina autorevolmente in *Evangelii gaudium*, si può chiaramente affermare che la pietà popolare è finalmente sdoganata dal limbo di un fenomeno marginale, addirittura pericoloso, da vedere con occhi molto attenti, per essere restituito al suo vero e proprio ruolo di "fede popolare".

6. Fede popolare e trasmissione della fede[20]

La riflessione fin qui condotta permette di porre un importante punto interrogativo sul tema importantissimo della cosiddetta "trasmissione della fede".

6.1. L'attuale crisi di trasmissione della fede

È ben noto che oggi tutto il mondo occidentale lamenta una forte decrescita non solo della pratica religiosa, ma soprattutto della fede, tanto che, accanto alla ben conosciuta categoria dei "credenti non-praticanti", è anche possibile parlare dei "praticanti non-credenti". Si accrescono cioè le categorie socio-religiose per comprendere tutti i fenomeni che stanno accadendo alla religione nel vasto panorama della post-modernità secolarizzata. Il crollo del regime di cristianità, malgrado alcune sue sacche di persistenza, determina non solo l'assenza di controllo dei fenomeni religiosi da parte della Chiesa, ma soprattutto il moltiplicarsi di situazioni ormai ben secolarizzate nel duplice senso sia della "scomparsa" della fede sia della parcellizzazione delle esperienze religiose e di fede.

[18] «Se prima si parlava di *religiosità popolare* (il termine resta in uso), Paolo VI fa un passo avanti e dice: sarebbe meglio chiamarla *pietà popolare*. Aparecida fa un altro passo in avanti e la chiama *spiritualità popolare* […]. Dopo Aparecida non possiamo più trattare la pietà popolare come la Cenerentola di casa»: J. M. Bergoglio – Francesco, *Prefazione*, in E. C. Bianchi, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, Bologna, EMI 2015, p. 15.

[19] Ibid., pp. 15, 17, *passim*.

[20] Il presente paragrafo è tratto dall'omologo capitolo di E. Salvatore – C. Torcivia, *Quando a credere è il popolo…*

All'interno di questo quadro complesso e variegato, la Chiesa sta sperimentando una fortissima difficoltà a – si passi questa dizione sintetica ma fondamentalmente scorretta – trasmettere la fede. Nel passato era la famiglia, congiuntamente al grande contesto societario in cui era vitalmente e coerentemente inserita, ad assolvere a questo compito così delicato. Questa funzione familiare era così forte che già da tanti secoli aveva determinato la sparizione di ogni itinerario catecumenale e, in ogni caso, ecclesiale di preparazione e di accompagnamento ai sacramenti dell'iniziazione cristiana. Oggi tutto questo è scomparso a favore di una riattivazione di due processi pastorali estremamente importanti: la pratica del primo annuncio e l'istituzione dell'itinerario dell'iniziazione cristiana, qualche volta pensato in forma catecumenale. A questo si aggiunga un'intensa e variegata proposta di cammini catechistici e di consapevolezza cristiana rivolta alle diverse fasce di bambini, ragazzi, giovani e adulti. Tuttavia, malgrado tutto questo articolato e raffinato impianto pastorale e catechistico messo in atto per favorire l'atto di fede, ci si ritrova con dati statistici costanti e progressivi che disegnano un'inesorabile diminuzione della fede in Europa, dove le percentuali sono molto maggiori, ed anche in Italia.

6.2. La valorizzazione della fede popolare per una proposta inculturata

A tutto questo fanno eccezione, almeno in termini di rilevazione meno accentuata di questo fenomeno, quei territori, soprattutto del Sud-Italia, dove sono ancora presenti le varie forme della fede popolare. Si potrebbe certamente pensare, e con una certa ragione, che questo avviene perché sono territori ancora segnati dalle tracce della cristianità. Tuttavia, questa motivazione, che pur spiega, non riesce a convincere totalmente, perché rende ragione della forza che esercita la diacronia nei confronti del presente, ma non dice la specifica consistenza della struttura sincronica che viene proposta. Detto in altri termini: se si attivano le forme della fede popolare, si stanno attivando tutta una serie di processi e di dispositivi che dicono una compiuta inculturazione della fede. Certamente, si può affermare che ci troviamo di fronte ad un'inculturazione passatista, opposta ai grandi temi del moderno e del post-moderno, e tuttavia siamo in presenza della compiutezza di un vero e proprio processo d'inculturazione. Quando invece si attivano processi di primo annuncio e catechistico-liturgici, si è in presenza magari di apparati molto pertinenti alla teologia e in linea con il rinnovamento ecclesiale post-Vaticano II, qualche volta anche raffinati in ordine alla bontà della proposta e della sua comunicazione, e tuttavia permane il forte sospetto che non ci si trovi davanti ad un prodotto d'inculturazione della fede cristiana ben compiuto. Non bastano, infatti, che siano presenti precise indicazioni esegetiche, morali e di comportamenti ecclesiali per trovarsi di fronte ad una compiuta inculturazione. Occorre, invece, che i temi della fede, già precedentemente acculturati in altra inculturazione, entrino

in rapporto vitale con la cultura di un preciso spazio-tempo tale da formare un insieme unitario e organico. In questo senso, un serio processo d'inculturazione dura qualche secolo.

6.3. Il problema della gestione del sacro

Ora, se 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 dis-incanto e del primato del soggetto. Questa inculturazione della fede cristiana con tutti gli esiti contemporanei a cui il moderno è oggi pervenuto mette in questione l'utilizzo della potenza del sacro, se non la sua stessa esistenza. 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 secolare[21]. Questo però comporta la necessaria riflessione su quale *medium* utilizzare 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[22]? 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*, 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?

Il problema teorico-pratico che qui si sta ponendo è che, posta la differenza sostanziale tra regime di cristianità e inculturazione cristiana della fede, bisogna far sì che, a livello pastorale, si pervenga a proposte ed itinerari pastorali, catechistici, caritativi e liturgici che siano organicamente strutturati secondo una logica d'inculturazione cristiana, almeno in termini di *work in progress*.

Questo comporta certamente un grande sforzo di creatività pastorale che va ben oltre le pur giuste osservazioni pastorali sulla necessità di purificare le varie,

[21] Cf F. Ferrarotti, *La religione dissacrante*, pp. 47-53.

[22] È bene ricordare che questa è la proposta autorevole del DPPL. Il problema che si pone è se nel contesto dell'attuale liturgia latino-romana, e più ampiamente occidentale, sia possibile che la liturgia assorba, nei termini dell'alternativa, tutto lo spazio della fede popolare. Non basta infatti il giusto richiamo dei liturgisti al simbolo e alle sue espressioni corporee ed oggettuali, per sostituire il largo spettro del sacro. Considerazioni diverse si devono fare per le liturgie orientali, che hanno da sempre praticato al loro interno un'accoglienza del sacro.

singole forme della fede popolare da aspetti ancora ritenuti superstiziosi o magici oppure sui vari conflitti che si verificano tra le autorità e decisioni ecclesiastiche e gli "stili" e i superiori delle varie confraternite. Bisogna anzi lamentare, a proposito, che la gran parte delle riflessioni pastorali che si fanno nell'ambito ecclesiale siano esclusivamente legate ai temi sopraccennati.

Questo comporta, altresì e con maggiore importanza e urgenza, che la Chiesa faccia compiutamente i conti con tutti gli esiti contemporanei del moderno, senza averne più paura e senza lasciar a metà il suo rapporto con questi stessi esiti.

7. Conclusioni

Da questa ricerca, qui necessariamente sintetizzata a grandi linee, emerge sicuramente uno sguardo molto positivo nei confronti della fede popolare, che impegna sia la teologia sia la pastorale.

Impegna la teologia perché la costringe a rivedere, e in profondità, le sue tradizionali convinzioni e riflessioni su di essa. La impegna ancora perché la stimola a riflettere teologicamente sul sacro. Cosa che non è per nulla scontata.

Impegna la teologia pastorale e la catechetica perché abbandonino il loro giudizio generalmente negativo e diffidente nei confronti della fede popolare, a favore di una ricerca e valorizzazione della memoria cristiana ad essa insita.

Impegna la pastorale perché si deve assolutamente passare dal mondo dei condizionali («certo, sarebbe giusto che si prestasse attenzione pastorale, spirituale e catechistica al mondo della pietà popolare») al mondo del presente, che investe la concreta progettualità pastorale.

FRANCESCO ZACCARIA

La pietà popolare come risorsa per l'iniziazione cristiana dei bambini

1. Introduzione

La pietà popolare è un fenomeno che conserva la sua rilevanza nel nostro panorama religioso italiano: nonostante la modernità e la secolarizzazione, lo sviluppo tecnologico e l'autonomia etica della società contemporanea, le espressioni della pietà popolare godono di una rinnovata attualità con presenze notevoli di fedeli nei centri della pietà popolare (santuari, luoghi di pellegrinaggi, ecc.), se non addirittura in crescita[1].

Questo fenomeno interroga la riflessione catechetica circa il ruolo che la pietà popolare può avere, per esempio, nell'iniziazione cristiana dei bambini, grazie anche alla valutazione positiva della pietà popolare espressa nel magistero di papa Francesco e il suo invito a scoprire in essa una vera «forza evangelizzatrice»[2]. Per questo, pur nella consapevolezza che alcune espressioni della devozione tradizionale del popolo possono presentare dei rischi per lo sviluppo di una matura vita cristiana, in queste pagine si porrà l'accento principalmente sul contributo che la pietà popolare può offrire al più ampio processo d'iniziazione cristiana dei bambini e al coinvolgimento delle loro famiglie in questo processo. Innanzitutto si partirà dal fondamento teologico che sta alla base di questo sguardo positivo sulla pietà popolare (2); poi si espliciterà il contributo che la pietà popolare può dare alla catechesi attraverso alcuni accenti propri della ritualità della pietà popolare che, visti in complementarietà con altre dimensioni ed espressioni della fede cristiana, possono arricchire il cammino d'iniziazione alla fede e alla vita del Vangelo: la sua dimensione familiare (3); la sua complementarietà con la ritualità liturgica (4); la sua permanenza nel vissuto culturale del popolo, in quella forma di religiosità che si può chiamare "religione diffusa" (5).

[1] Cf C. Prandi, *Storia e in-attualità del concetto di religione popolare*, in L. Berzano - A. Castegnaro – E. Pace (edd.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Padova, Edizioni Messaggero 2014, pp. 15-38; qui pp. 34-37.

[2] Cf Francesco, *Evangelii gaudium. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale* (24.11.2013), 122-126 (EG). Tutti i testi dei documenti dei pontefici, del Concilio e degli organismi della Santa Sede qui riportati sono tratti dal sito vatican.va.

2. La pietà popolare come risorsa

Per interpretare la pietà popolare come risorsa per l'evangelizzazione e la catechesi è necessario che la riflessione teologica e catechetica entrino in un processo di ascolto e dialogo con essa, per arrivare anche ad imparare dal popolo e dalla sua fede semplice, come spesso papa Francesco invita a fare. Per giungere a questa conversione di atteggiamento verso la pietà popolare è necessario richiamare alcune riflessioni che provengono dal mondo teologico al quale il papa attinge: la teologia del popolo.

Rafael Tello, uno dei padri della teologia del popolo argentina, inquadra la necessità di questo dialogo tra teologia e pietà popolare nella distinzione tomistica delle tre dimensioni dell'atto di fede: *credere Deo, credere Deum* e *credere in Deum*[3]. Per san Tommaso, cioè, l'unico atto di fede si manifesta in tre dimensioni: Dio è l'oggetto della fede (*credere Deum*), cioè il Mistero di Dio che va creduto; Dio è colui che attesta l'atto di fede (*credere Deo*), cioè il motivo per cui si crede; Dio è il fine della fede (*credere in Deum*), il Bene supremo che attrae l'uomo che crede. Questa è la triplice modalità in cui il fedele si relaziona con Dio: tutte e tre esprimono un vero atto di fede. Per Tello la pietà popolare mette in risalto soprattutto la fiducia nell'autorità di Dio (*credere Deo*) e la tensione dell'uomo verso Dio come Bene perfetto (*credere in Deum*), mentre rimane più trascurata la spiegazione razionale delle verità rivelate (*credere Deum*)[4]; tuttavia, proprio l'aggrapparsi a Dio e il donarsi a Lui, il *credere Deo* e il *credere in Deum*, sono gli elementi più determinanti dell'atto di fede. Questa prospettiva ci fa comprendere meglio come le espressioni della pietà popolare siano una vera risorsa per l'evangelizzazione, occasioni cioè in cui il popolo manifesta e trasmette la propria fede: i pellegrinaggi, le processioni, la venerazione di immagini sacre, le feste popolari sono essi stessi veicolo di missione e testimonianza di fede, momenti favorevoli in cui cresce la fiducia in Dio e la tensione verso Dio.

Ne consegue che sarebbero incomplete una conoscenza teologica e una riflessione catechetica che non entrassero in dialogo con questo *sensus populi*, con questo vero atto di fede radicato in una cultura e in una pietà popolare. Utilizzando questo termine il teologo argentino Fernandez vuole esprimere qualcosa di più di quanto non lo faccia il termine *sensus fidelium*, perché *sensus populi* conserva il carattere comunitario del soggetto di questa fede, un soggetto che diventa evangelizzatore, in quanto è «il popolo che evangelizza continuamente se stesso»[5]. Questa espressione citata direttamente da papa Francesco in EG viene da questo ambiente teologico ed

[3] Cf E.C. Bianchi, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, Bologna, EMI, 2015, pp. 169-230.

[4] Cf ibid., p. 172.

[5] Cf V.M. Fernández, *El «sensus populi»*: la *legitimitad de una teología desde el pueblo*, in *Revista Teología* 72 (1998) 133-134, in http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=rectorado&d=sensus-populi-legitimidad-teologia-fernandez (15.2.2019), 162; III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento conclusivo de Puebla* (23.3.1979), 450; V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento conclusivo de Aparecida* (13-31.5.2017), 264; EG 122.

ecclesiale sudamericano espresso nelle Conferenze dell'episcopato latino-americano degli ultimi decenni e dalla teologia del popolo a cui si è fatto breve riferimento; è da questa prospettiva che si comprende perché papa Francesco abbia voluto dedicare ben cinque numeri del suo documento programmatico alla «forza evangelizzatrice della pietà popolare»[6]. Bisogna riconoscere che questa è un'evoluzione del Magistero della Chiesa verso un'interpretazione sempre più positiva della pietà popolare; un'evoluzione anche rispetto all'approccio presente nel post-concilio che parte dal n. 48 dell'*Evangelii Nuntiandi* (EN), cioè da un atteggiamento che oscilla tra valorizzazione e purificazione delle forme di pietà popolare[7]. Tale progressione della valutazione positiva della pietà popolare era riconosciuta da papa Francesco quando, ancora cardinale, scriveva che già Paolo VI nell'EN aveva fatto un passo avanti nell'esplicitare la ricchezza che questo fenomeno popolare costituisce per la Chiesa, non chiamandola più semplicemente "religiosità" ma "pietà" popolare, e ricordava che il documento finale della conferenza di *Aparecida* aveva compiuto un ulteriore passo avanti definendola «spiritualità» popolare: «La spiritualità popolare è una strada originale lungo la quale lo Spirito Santo ha condotto e continua a condurre milioni di nostri fratelli. Non si tratta solo di manifestazioni di religiosità popolare che dobbiamo tollerare, si tratta di una vera spiritualità popolare che deve essere rafforzata secondo le sue proprie vie. Dopo Aparecida non possiamo più trattare la pietà popolare come la Cenerentola di casa»[8].

Questa riflessione del cardinale Bergoglio è diventata magistero pontificio nell'EG dove, al numero 124, viene direttamente richiamato il documento di Aparecida, così come viene ripresa la definizione di spiritualità popolare in quanto atto di fede che esplicita maggiormente il *credere in Deum* e che porta con sé un'intrinseca forza missionaria e valenza evangelizzatrice. Il culmine di questo apprezzamento arriva nel numero 126 dove il Papa dice che le espressioni della pietà popolare sono «un luogo teologico» che ci interpella e che dobbiamo imparare a leggere.

Alla luce di questa prospettiva è opportuno allora esercitarsi a mettersi in ascolto della pietà popolare, a scoprire in essa un'opportunità per l'evangelizzazione e una risorsa per la catechesi: una risorsa familiare, rituale e "diffusa".

3. Una risorsa familiare

Una consapevolezza chiara nella pastorale della Chiesa in Italia, almeno a livello teorico, è che non ci può essere un fruttuoso cammino di iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi senza il coinvolgimento delle famiglie. Tale consapevolezza è diventata una costante nelle sperimentazioni di rinnovamento

[6] Cf EG 122-126.

[7] Cf Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2002, pp. 60-66.

[8] J.M. Bergoglio, *Prefazione,* in E.C. Bianchi, *Introduzione alla teologia del popolo*, p. 15.

dei percorsi dell'iniziazione stessa che si stanno portando avanti in diverse realtà ecclesiali ed è tra i criteri che devono ispirare la prassi ordinaria d'iniziazione cristiana dei bambini: «L'iniziazione cristiana mette in luce la forza formatrice dei sacramenti per la vita cristiana, realizza l'unità e l'integrazione fra annuncio, celebrazione e carità, e favorisce alleanze educative. Occorre confrontare le esperienze di iniziazione cristiana di bambini e adulti nelle Chiese locali, al fine di promuovere la responsabilità primaria della comunità cristiana, le forme del primo annuncio, gli itinerari di preparazione al battesimo e la conseguente mistagogia per i fanciulli, i ragazzi e i giovani, il *coinvolgimento della famiglia*, la centralità del giorno del Signore e dell'Eucaristia, l'attenzione alle persone disabili, la catechesi degli adulti quale impegno di formazione permanente»[9].

Se la comunità cristiana rimane il grembo dove la fede è generata e la parrocchia il luogo ordinario dove essa nasce e cresce[10], i genitori sono i «primi educatori nella fede dei figli» e questo loro ruolo rimane «insostituibile»[11].

È ben noto come i primi anni della vita siano fondamentali nello sviluppo psicologico, affettivo ed educativo dei bambini, ed è normale che sia così anche per la loro crescita spirituale e la loro formazione cristiana. I riti e le pratiche della pietà popolare spesso si imparano e si tramandano nell'ambito familiare. Le prime preghiere e i primi gesti di devozione alla Madonna e ai santi sono insegnate a casa, non di rado dai nonni; è nella famiglia e grazie ad essa che spesso si viene in contatto con alcune tradizioni della pietà popolare, come il presepe, i pellegrinaggi ai santuari, i riti popolari della Settimana Santa, la devozione verso un santo in particolare o l'appartenenza ad una confraternita; spesso è sulle pareti delle case, e non delle chiese, che i bambini vedono per la prima volta delle immagini sacre; in tal modo diventano familiari con alcune storie di santi. Evidentemente questa prima iniziazione simbolico-rituale alla tradizione cristiana, dove accade, non può essere misconosciuta o sottovalutata. Colpisce come nel documento *Incontriamo Gesù*, dove si parla della catechesi d'iniziazione cristiana di bambini e ragazzi, non venga menzionata la pietà popolare (o religiosità popolare), i suoi riti e i suoi simboli, come risorsa per una prima catechesi familiare, soprattutto nella fascia dai 0 ai 6 anni[12].

È proprio in questo tempo che appare più rilevante il contributo della pietà popolare a sostegno del compito catechistico di genitori e nonni: non di rado sono solo queste forme di preghiera, semplici e immediate, che costituiscono

[9] CEI, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia* (29.6.2014), 54 (IG); ID., *Educare alla Vita Buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato Italiano per il decennio 2010-2020* (4.10.2010), 54 (corsivo dell'autore).

[10] Cf CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi* (15.8.1997), 257.

[11] Ibid., 226.

[12] Cf IG 52-62. *Incontriamo Gesù* parla, tuttavia, delle espressioni della pietà popolare come opportunità positive di primo annuncio, per esempio nei pellegrinaggi e nei santuari (cf IG 48). Un riferimento alla pietà popolare in relazione all'IC dei bambini è presente, invece, nel Catechismo CEI per l'IC dei bambini fino a 6 anni, dove la «devozione popolare» è elencata come terza fonte della preghiera cristiana da consegnare alle famiglie perché diventino «scuole di preghiera» per i figli, dopo le prime due fonti, cioè Sacra Scrittura e liturgia: cf CEI, *Catechismo per la vita cristiana. 4.1. Lasciate che i bambini vengano a me*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1992, 184 (p. 145).

il patrimonio religioso di una famiglia, cioè l'universo simbolico-rituale a cui possono affidarsi le famiglie che, per esempio, chiedono il Battesimo per i figli, ma non partecipano frequentemente alla vita liturgica della comunità.

Le scienze pedagogiche insegnano che la ritualità è fondamentale per lo sviluppo cognitivo ed emotivo dei bambini: queste precise esperienze "rituali" (per esempio, i riti della buona notte, il pranzo della domenica, le feste di compleanno, ecc.), dove è importante il coinvolgimento del corpo, costituiscono uno spazio comunicativo con gli altri che diventano così interlocutori significativi; il ricordo di queste esperienze e la loro collocazione nello spazio e nel tempo, permettono di dare loro valore, significato e senso e di costituire delle "mappe" di conoscenza dove i bambini riescono ad orientarsi[13].

Si capisce allora come le prime esperienze di ritualità religiosa e cristiana costituiscano il fondamentale mondo conoscitivo in cui il bambino esperisce il sacro, la sua relazione con il trascendente e l'Altro. Le esperienze rituali della pietà popolare possono costituire allora una prima rete semantica della relazione con Dio e con la tradizione cristiana, nella quale i bambini sono iniziati alla fede; esse sono molto importanti perché possono avvenire nei primissimi anni di vita e spesso costituiscono l'unico "bagaglio religioso" che diverse famiglie hanno a disposizione per assolvere al loro compito di primi educatori nella fede. Papa Francesco rimanda proprio a tale risorsa quando parla di questo ruolo delle famiglie cristiane: «La fede è dono di Dio, ricevuto nel Battesimo, e non è il risultato di un'azione umana, però i genitori sono strumento di Dio per la sua maturazione e il suo sviluppo. Perciò è bello quando le mamme insegnano ai figli piccoli a mandare un bacio a Gesù o alla Vergine. Quanta tenerezza c'è in quel gesto! In quel momento il cuore dei bambini si trasforma in spazio di preghiera»[14].

Nella consapevolezza che la catechesi dei bambini nei primi anni di vita non può limitarsi solo a questo, ma richiede una rinnovata azione pastorale di qualità «con e per gli adulti»[15], è necessario tenere in considerazione che la pietà popolare, nella sua ricchezza, immediatezza e semplicità rituale, costituisce un patrimonio importante a disposizione delle comunità e delle famiglie per iniziare i bambini piccoli alla fede e alla vita cristiana.

4. Una risorsa rituale

La catechesi d'iniziazione cristiana ha tra i suoi compiti fondamentali quello di contribuire alla «formazione di una corretta sensibilità liturgica, nel senso della conoscenza della liturgia e delle sue esigenze – il senso del rito, l'anno

[13] Sull'importanza della ritualità nell'educazione e nella crescita dei bambini si veda, per es., A. Weikert, *Piccoli riti di ogni giorno che aiutano a crescere*, Novara, Red 2003.

[14] Francesco, *Amoris laetitia. Esortazione apostolica post-sinodale sull'amore nella famiglia* (19.3.2016), 287 (AL).

[15] IG 59.

liturgico, la forma rituale dei sacramenti e i testi eucologici – e, ancor più, nel senso di apertura al Mistero di Dio e di incontro con il Cristo che in essa, per opera dello Spirito attraverso la Chiesa, accade»[16]. Tale iniziazione "rituale" dei cristiani non può essere confinata solo all'esperienza liturgica intesa in senso stretto. Pur tenendo presente la superiorità della liturgia, e quindi dei sacramenti, rispetto alle forme rituali della pietà popolare[17], si può altrettanto affermare che la tradizione rituale della Chiesa non si esaurisce nell'esperienza liturgica. Un giusto "senso del rito" può arricchirsi della particolarità della ritualità cristiana espressa dai riti della religiosità popolare (venerazioni d'immagini e di reliquie, pellegrinaggi, processioni, ecc.). Questi riti possono essere interpretati come complementari ai riti liturgici; nella storia infatti essi hanno accentuato alcuni elementi della ritualità che, seppur non assenti, sono posti in secondo piano nelle espressioni della liturgia ufficiale: elementi emotivi, elementi non verbali ed elementi corporei dei riti[18].

4.1. Emotivo/Cognitivo

Questi due poli, elemento emotivo ed elemento cognitivo, sono interconnessi nei riti e nelle persone che praticano questi riti. All'interno di questa dialettica bipolare le pratiche della pietà popolare pongono maggior enfasi sulle esperienze emotive della gente che sui loro processi cognitivi. Come dice Gramsci «l'elemento popolare sente, ma non sempre comprende e sa; l'elemento intellettuale sa, ma non sempre comprende e specialmente sente»[19].

Come esempi di quest'accento emotivo si possono citare due manifestazioni fisiche di uno stato emotivo: battere le mani come espressione di gioia e piangere come espressione di tristezza. Queste espressioni non sono rare tra le persone che partecipano ai riti religioso-popolari, per esempio durante la processione del santo patrono (il battito di mani) o del Venerdì Santo (il pianto). Secondo Otto l'esperienza religiosa è essenzialmente emotiva: il sacro è accessibile attraverso l'emozione più che attraverso i concetti, è esperibile in quel brivido che si prova alla presenza del divino[20]. Questo accento emotivo nelle pratiche della pietà popolare può essere collegato al bisogno umano di contatto "diretto" col divino[21]. Esprimere le emozioni durante un rito religioso è un modo più immediato e semplice per relazionarsi col Dio rispetto a pratiche religiose che pongono l'accento sui processi cognitivi. Per esempio, piangere davanti alla sta-

[16] IG 17.

[17] Cf Concilio Ecumenico Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium. Costituzione sulla sacra liturgia* (4.12.1963), 13.

[18] Cf F. Zaccaria, *Participation and beliefs in popular religiosity. An empirical-theological exploration among Italian Catholics,* Leiden – Boston, Brill 2010, pp. 55-67.

[19] A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi 1982, p. 39.

[20] Cf R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Klotz 1929.

[21] Cf L. Maldonado L., *Popular religion. Its dimensions, levels and types*, in *Concilium* 22 (1986) 3-11.

tua del crocifisso esprimerebbe una relazione più immediata con Gesù Cristo di quanto non lo faccia una meditazione sui racconti evangelici della Passione.

4.2. Non verbale/Verbale

La relazione dialettica tra elementi verbali e non verbali nei riti è espressa attraverso la dialettica tra simboli verbali e non verbali. Questa dialettica non va intesa in termini di contraddizione, poiché i simboli verbali e non verbali nel rito non si escludono a vicenda. Un simbolo religioso è qualcosa che mette insieme (*symballein*), mette in relazione due realtà: quella terrena e quella divina. Per la pietà popolare il terreno e il divino non sono mai inconciliabili e distanti, poiché sono congiunti soprattutto da simboli non verbali: luoghi simbolici (santuari, tombe di santi, ecc.), azioni simboliche (pellegrinaggi, processioni, feste, ecc.), gesti simbolici (inginocchiarsi, baciare, toccare, ecc.), oggetti simbolici (immagini sacre, acqua benedetta, candele, ecc.)[22].

4.3. Corporeo/Mentale

Anche questa distinzione bipolare non va intesa come contraddizione: corpo e mente sono così interconnessi nell'essere umano che oggi si parla anche di "mente incorporata".[23] In questa bipolarità dialettica le pratiche religioso-popolari mettono l'accento sul corpo piuttosto che sulla mente. Esempio ne è la grande richiesta di guarigione fisica in santuari e pellegrinaggi e il ruolo centrale del corpo nelle pratiche della pietà popolare: salire in ginocchio le scale di un luogo di pellegrinaggio, baciare un'immagine sacra, toccare una statua, camminare in una processione, ecc. Questo non significa che le pratiche della pietà popolare non coinvolgano la mente di chi vi partecipa, ma l'accento è chiaramente posto sul coinvolgimento del corpo.

Tali accenti arricchiscono il patrimonio rituale della Chiesa, dal quale anche la catechesi e le tappe celebrative dell'iniziazione cristiana possono trarre giovamento, ovviamente esercitando un corretto discernimento pastorale. La valorizzazione prudente di elementi emotivi, non verbali e corporei dei riti, all'interno della catechesi, della predicazione e della celebrazione dei sacramenti, può offrire alla prassi catechistica e liturgica una positiva complementarietà con gli elementi cognitivi, verbali e mentali già in esse presenti[24]. In questo

[22] Cf G. Panteghini, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Padova, Edizioni Messaggero 1996; A. Sabatelli – P. Zuppa (edd.), *Il cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità, rischio o chance?* Roma - Monopoli, Vivere In 2004; M. Pretto, *Teologia della pietà popolare. Orientamenti fondamentali*, Progetto 2000, Cosenza 2005.

[23] Cf G. Lakoff G. - M. Johnson, *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*, New York, Basic 1999.

[24] Nell'idea di complementarietà si supera la precomprensione che nella prassi i riti della pietà popolare siano alternativi a quelli liturgici, cioè che allontanino dalle celebrazioni liturgiche e le sostituiscano. Alcune ricerche empiriche suggeriscono invece che coloro che più sono più assidui nelle pratiche della pietà popolare, lo sono anche nella partecipazione alla liturgia: cf F. Zaccaria, *La partecipazione alla religiosità popolare. Un'esplorazione teologico–empirica in Puglia*, in *Rivista di Scienze Religiose* 24 (2010) 1, 177-214.

modo i percorsi d'iniziazione cristiana possono svilupparsi in maniera più ricca e più rispondente alle diverse dimensioni dell'umanità dei soggetti coinvolti nel cammino, perché possano sperimentare che la fede cristiana alla quale sono iniziati tocca tutta la loro vita.

5. Una risorsa religiosa "diffusa"

Alcuni studi sociologici in Italia hanno misurato la presenza e la persistenza di una forma di religiosità che si può chiamare "religione diffusa". La parola "diffusa" va compresa in due sensi: diffusa perché interessa una parte maggioritaria della popolazione italiana, ma anche perché è una tipologia religiosa che permea il sostrato socio-culturale del popolo italiano, frutto della costante presenza della Chiesa cattolica nella storia del Paese e risultato della sua vasta azione di socializzazione religiosa[25]. Questa religione diffusa, che assume diversi connotati e diverse sfaccettature, può intendersi tuttavia come un comune senso di appartenenza alla Chiesa cattolica, ma con una certa distanza, anche se variabile, dalla partecipazione ai sacramenti e dagli insegnamenti della Chiesa stessa. La maggioranza degli italiani, infatti, si definisce cattolica, pur non partecipando regolarmente alla Messa e pur avendo poca familiarità con il linguaggio, gli insegnamenti e gli orientamenti della Chiesa (liturgici, catechistici, pastorali, ecc.).

Non è difficile scorgere in questo profilo maggioritario dei cattolici italiani quello che il gergo ecclesiale identifica come i "lontani". Proprio questi "lontani" sono quelli che vengono in contatto con la comunità cristiana per chiedere la celebrazione di un sacramento per loro o per i loro figli, si sentono cattolici e vogliono che anche i loro figli lo diventino, sebbene spesso si tratti solo di una appartenenza socio-culturale, familiare, tradizionale. Poiché non hanno familiarità con la vita liturgica e con i percorsi catechistici della comunità, spesso la loro conoscenza dei racconti biblici, degli insegnamenti morali della Chiesa, del rinnovamento liturgico del post-concilio è rarefatta, quando non del tutto assente e, non di rado, questa conoscenza si esplicita in forme elementari, parziali e risale ai tempi dell'infanzia. Anche se religione diffusa e religiosità popolare non sono concetti sovrapponibili, sia nelle formulazioni teoriche che nelle rilevazioni empiriche, bisogna dire che spesso gli elementi religiosi legati alle narrazioni della tradizione cristiana e presenti in questo cattolicesimo italiano "diffuso" sono gli elementi religioso-popolari, come la devozione alle immagini dei santi e le loro storie, le preghiere cristiane più comuni, la presenza alle feste patronali e alle processioni, la visita ai santuari e la presenza ai pellegrinaggi.

Questa religiosità diffusa è un'opportunità per la nostra pastorale d'iniziazio-

[25] Cf R. Cipriani, *Religione e religiosità oggi*, in F. Arici - R. Gabbiadini - M.T. Moscato M.T. (edd.), *La risorsa religione e i suoi dinamismi. Studi multidisciplinari in dialogo*, Milano, Franco Angeli 2014, pp. 29-42.

ne cristiana, perché permette agli operatori pastorali di entrare in dialogo con molti "lontani". Tuttavia, affinché questa sia veramente una risorsa nell'accompagnamento pastorale, sono necessarie delle attenzioni da parte degli operatori pastorali. Innanzitutto è necessario superare la comune tentazione di considerare le esperienze e le rappresentazioni di fede di chi si affaccia alla comunità dopo diverso tempo come erronee e distorte: le famiglie che, per esempio, chiedono il Battesimo per loro figlio, possono non conoscere molto della teologia dei sacramenti, ma possedere una sensibilità simbolico-rituale, spesso appunto mutuata dalla ritualità popolare, che può servire da punto di partenza per un percorso di accompagnamento pastorale. Certamente quest'accompagnamento deve trovare un equilibrio tra l'accondiscendenza lassista da un lato e il controllo rigido dall'altro, tra l'esigenza di evangelizzare e la necessità di aspettare e rispettare i tempi dell'interlocutore del dialogo pastorale[26].

Anche papa Francesco afferma che queste opportunità di contatto con la religiosità diffusa e popolare della gente sono una risorsa pastorale per le nostre comunità: «È vero che molte coppie di sposi spariscono dalla comunità cristiana dopo il matrimonio, ma tante volte sprechiamo alcune occasioni in cui tornano a farsi presenti, dove potremmo riproporre loro in modo attraente l'ideale del matrimonio cristiano e avvicinarli a spazi di accompagnamento: mi riferisco, per esempio, al Battesimo di un figlio, alla prima Comunione, o quando partecipano ad un funerale o al matrimonio di un parente o di un amico. Quasi tutti i coniugi riappaiono in queste occasioni, che potrebbero essere meglio valorizzate. Un'altra via di avvicinamento è la benedizione delle case, o la visita di un'immagine della Vergine, che offrono l'occasione di sviluppare un dialogo pastorale sulla situazione della famiglia. Può anche essere utile affidare a coppie più adulte il compito di seguire coppie più recenti del proprio vicinato, per incontrarle, seguirle nei loro inizi e proporre loro un percorso di crescita. Con il ritmo della vita attuale, la maggior parte degli sposi non saranno disposti a riunioni frequenti, e non possiamo ridurci a una pastorale di piccole élites»[27].

Infine, per far sì che la religiosità popolare diventi risorsa pastorale, appare necessaria un'ulteriore conversione di mentalità. EG attribuisce un'alta dignità alla pietà popolare definendola un vero "*locus theologicus*"[28]; questo significa che gli operatori pastorali devono essere in grado di entrare in un effettivo dialogo bidirezionale, fatto di parola e di ascolto, disposto a dare, ma anche a ricevere dalla pietà popolare, perché in essa è in azione lo Spirito Santo. Rendersi pros-

[26] Cf E. Biemmi, *Educare al rito e lasciarsi educare dal rito. II. L'accompagnamento pastorale della domanda dei sacramenti*, in E. Biemmi (ed.), *I fondamentali della catechesi*, Bologna, Dehoniane 2013, pp. 149-157.

[27] AL 230. Papa Francesco, inoltre, indica proprio la pietà popolare come un possibile ed efficace strumento di iniziazione cristiana dei piccoli in famiglia: «È fondamentale che i figli vedano in maniera concreta che per i loro genitori la preghiera è realmente importante. Per questo i momenti di preghiera in famiglia e le espressioni della pietà popolare possono avere maggior forza evangelizzatrice di tutte le catechesi e tutti i discorsi» (AL 288).

[28] EG 126.

simi alla pietà popolare, quindi, non è solo un modo per avvicinare la prassi pastorale alla vita della gente, ma anche una via per scorgere in essa i segni della vita teologale del popolo e progredire nella conoscenza del Mistero di Dio. Agli operatori pastorali, per riuscire in questo, è richiesto un atteggiamento di amore e affetto e, come in ogni incontro pastorale, una disposizione ad "imparare" e ad uscire trasformati da questo incontro[29]. In questo senso sono illuminanti le parole del papa che invita la Chiesa a imparare dai «poveri»: «essi hanno molto da insegnarci […]. Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche ad essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro»[30]. La povertà, che bisogna imparare a rispettare e ad ascoltare, non è solo quella economica; talvolta questa può esprimersi anche nella difficoltà delle famiglie a capire il linguaggio ecclesiale, le richieste della comunità e le attese degli operatori su di loro: una povertà di vissuto ecclesiale che va compresa, ascoltata, accompagnata.

6. Conclusione

In questo breve contributo si è potuta abbozzare una interpretazione della pietà popolare come risorsa nei cammini d'iniziazione cristiana dei bambini e nel coinvolgimento delle loro famiglie. Innanzitutto si è partiti dalla giustificazione teologica di questa prospettiva, che non dimentica i rischi insiti nella religiosità popolare, ma che sceglie di mettere l'accento sulle espressioni della pietà popolare come manifestazioni autentiche di un vero atto di fede. In seguito si è visto come la ritualità popolare possa essere una risorsa semplice e immediata, a disposizione delle famiglie, per introdurre i figli, sin dai primissimi anni di vita, alla simbologia e ai racconti della tradizione cristiana e cattolica, affinché i piccoli imparino da subito ad orientarsi in questo mondo semantico. In questo senso la pietà popolare può aiutare realisticamente i genitori ad essere i primi ed insostituibili iniziatori alla fede cristiana dei figli. Poi si è osservato come la pietà popolare costituisca una risorsa complementare alla ritualità liturgica e come gli accenti sui poli emotivi, non-verbali e corporei dei riti religiosi-popolari aiutino a coinvolgere più dimensioni esistenziali e vitali di chi partecipa ai percorsi di iniziazione cristiana. Infine si è notato come la pietà popolare sia una parte della religiosità diffusa degli italiani, cioè un legame alla simbologia e alla ritualità cristiana che permane anche in assenza di partecipazione e appartenenza forte alla vita della Chiesa. Tale legame può sicuramente essere problematico e distorto, ma spesso, grazie a questo, gli operatori pastorali han-

[29] Cf EG 125.

[30] EG 198.

no la possibilità di offrire un nuovo annuncio del Vangelo e una proposta di accompagnamento pastorale ed ecclesiale.

Perché la pietà popolare diventi veramente una risorsa pastorale è necessaria, però, anche una conversione di mentalità da parte di chi rappresenta la Chiesa ufficiale: agli operatori pastorali, presbiteri, laici e religiosi, è richiesto di vedere con occhi nuovi il vissuto religioso-popolare: vederlo come risorsa non significa solamente coglierlo come opportunità pastorale da evangelizzare e da purificare, ma anche come ricchezza di vita teologale da scorgere e discernere, come segno dell'azione del suo Spirito nella vita del suo Popolo, come voce di Dio che, oggi, attraverso diversi strumenti, anche i più umili, ha sempre qualcosa da insegnare alla sua Chiesa.

G. TEJERINA ARIAS (ED.)

Sacramentalidad de la fe y religiosidad popular. Estudios en torno al Directorio de piedad popular y liturgia (2002)

Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 2012, pp. 193, €. 13,50.



In occasione del decimo anniversario della pubblicazione del *Direttorio di pietà popolare e liturgia* da parte della Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei sacramenti (2002), su iniziativa della Càtedra Claret della facoltà di teologia di Salamanca, è stata organizzata nell'ottobre del 2011 una giornata di studio sul tema della sacramentalità della fede e la religiosità popolare. Il volume che recensiamo raccoglie le riflessioni svolte in quell'occasione ed è arricchito da ulteriori contributi presentati al successivo "Incontro Nazionale dei responsabili dei santuari", tenutosi presso il santuario di Araceli de Lucena (Córdoba).

Nella stessa collana, sempre a seguito delle giornate promosse dalla Càtedra Claret dell'università di Salamanca, sono stati pubblicati altri studi sui temi della pietà popolare (*La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*, 2004), della spiritualità della croce (*La cruz, manifestación de un misterio*, 2007) e della devozione mariana nel popolo di Dio (*María en la fe del Pueblo de Dios*, 2010). Il presente volume si propone di offrire un contributo di riflessione sulla sacramentalità della fede e sull'approfondimento dei processi di maturazione legati alle pratiche della pietà popolare. A tale scopo, a partire dal *Direttorio di pietà popolare e liturgia*, si sono sviluppate sia tematiche dottrinali che aspetti relativi ad esperienze liturgiche e pastorali più concrete.

La riflessione del vescovo ausiliare di Barcellona Mons. Sebastià Taltavull Anglada, dal titolo *El Directorio de piedad popular y liturgia*. Una reflexión teológico-pastoral desde la Iglesia española, analizza le linee di fondo del Direttorio stesso rapportandole al mutato contesto culturale della società spagnola in cui, nonostante i processi di secolarizzazione, continua a permanere nel popolo di Dio una «*emergente y variada demanda espiritual, religiosa*» (p. 13). L'autore, sulla base dei documenti del Magistero postconciliare e della Chiesa locale, svolge una dettagliata ricognizione sul tema della liturgia e della pietà popolare. Il commento passo a passo del Direttorio del 2002 (pp. 28-31) evidenzia che in Spagna la religiosità popolare è significativamente «*marcada por elementos cristianos que integra*» (p. 31) e pertanto deve essere riconosciuta e valorizzata in ambito pastorale.

Il professore Roberto Calvo Pérez, nel contributo *De lo tradicional y lo comunitario a lo ecclesial. Sobre el desarollo de la eclesialidad de la religiosidad popular*, analizza i nuclei fondamentali della religiosità popolare. Dopo averne presentato valori e limiti, l'autore sottolinea la necessità di un rapporto di reciprocità tra la pietà popolare e l'ambito liturgico. Dalla liturgia la religiosità popolare riceve il criterio «*de lo que se celebra*» (p. 47), mentre l'azione liturgica attinge vitalità anche dai dinamismi tipici della pietà popolare. Se l'aspetto più critico della pietà popolare è la scarsa partecipazione alla vita della comunità ecclesiale, allora la sfida di ogni Chiesa locale è di coltivare relazioni umane improntate alla donazione pasquale di Cristo che ricapitola nell'unità del «*noso-*

tros eclesial» (p. 59) la diversità di persone e la pluralità di pratiche pastorali.

Il professore Gonzalo Tejerina Arias nella riflessione sulla *Sacramentalidad de la fe cristiana* affronta da un'ampia prospettiva dottrinale il legame tra fede e sacramenti in chiave di sacramentali, con cui s'intende il modo di presenza del mistero assoluto di Dio mediante le realtà di questo mondo. Il cosmo e l'uomo sono sacramentali della creazione e della rivelazione di Dio; la Chiesa è in Cristo sacramento universale di salvezza e segno sacramentale della comunione con Dio e fra gli uomini. Anche la fede cristiana ha un carattere sacramentale in quanto, senza escludere l'esperienza mistica, l'incontro con Dio accade sempre attraverso realtà che ne mediano la presenza. Nella visione ampia di sacramentalità della fede vi è la consapevolezza che lo stesso cristiano è un segno efficace di salvezza se testimonia attivamente la sua fede nel contesto storico-sociale in cui vive.

Del rapporto fra i sacramenti, cuore della liturgia cristiana, e la pietà popolare tratta anche la riflessione dottrinale del professore Gaspar Hernández Peludo, *Sacramentos y sacramentales*. *La sacramentalidad en la tradición católica*. L'incarnazione del Verbo porta a compimento non solo la storia della salvezza, ma anche la sacramentalità della creazione. Dal Verbo incarnato, come sacramento fontale, deriva una dinamica sacramentale che ha la sua maggiore espressione nei sette sacramenti ai quali partecipano, seppure in distinta misura, i sacramentali e la pietà popolare. In particolare i sacramentali, celebrazioni liturgiche «*a imitación de los sacramentos*» (p. 125) possono essere il nesso integratore tra la liturgia e la pietà popolare perché da un lato fanno parte della liturgia cristiana, dall'altro sono presenti anche in molte forme di pietà popolari.

L'aspetto più propriamente pastorale di educazione della fede attraverso la liturgia è trattato da Josè Maria de Miguel González in *Pedagogía de la celebración. La liturgia como factor de desarollo de la fe del Pueblo de Dios*. La liturgia celebra il mistero della redenzione (*lex orandi*), rivela il mistero di Cristo (*lex credendi*), promuove l'edificazione del Corpo di Cristo (*lex agendi*). Pertanto, la liturgia è fede in atto, luogo per eccellenza di educazione e maturazione di fede del popolo di Dio. Non si deve ricorrere alla liturgia come «*a un instrumento didáctico de la catequesis*» (p. 135) ma come una fonte della fede e un fine della catechesi. Il sacerdote che visibilizza sacramentalmente Cristo con la sua *ars celebrandi*, rafforza la fede di tutti coloro che partecipano alla celebrazione. Così la liturgia è un fattore decisivo per la crescita e lo sviluppo della fede del popolo di Dio.

Il tema pastorale dei pellegrinaggi e dei santuari è oggetto dell'intervento di Josep Enric Parellada, dal titolo *Búsqueda de lo sagrado y esperiencia de Dios en la peregrincación y el santuario cristiano*. Dal punto di vista antropologico l'uomo è un essere in ricerca e il peregrinare un'esperienza fondamentale e fondante della condizione umana. L'espressione religiosa del pellegrinaggio viene trattata dal punto di vista della peregrinazione del popolo di Israele, di Cristo nella sua vita terrena, della Chiesa oggi. Il santuario viene presentato nelle sue caratteristiche di memoria (la Chiesa nasce dall'iniziativa di Dio), di presenza (come luogo dove si fa esperienza della fedeltà di Dio) e di profezia (dei valori cristiani). A ciò, si aggiunge un'analisi fenomenologica sui pellegrini che consente di avere uno sguardo ampio sul contesto e sui destinatari dell'azione pastorale nei santuari.

In un mondo secolarizzato, dove il matrimonio è in crisi a favore di altre forme di convivenza, il prof. José Cristo Rey García Paredes riflette sulla *Celebración del matrimonio en los santuarios. Preparación, pastoral, liturgia*. Quale catechesi trasmettere agli sposi, ai testimoni e agli invitati, non sempre vicini alla fede cristiana, che si ritrovano in un santuario per la celebrazione del matrimonio? Per l'autore dapprima si tratterà di annunciare, durante la celebrazione, la bella notizia dell'alleanza d'amore fra gli sposi che supera tutti i pericoli di separazione. Poi, di valorizzare la scelta del santuario, luogo nel quale si rende presente la Grazia di Dio che fortifica l'alleanza matrimoniale. Infine, si dovrà sottolineare l'alleanza sponsale operata dallo Spirito Santo che unisce la coppia perché possano «*convivir, reconciliarse, perdonarse, sanarse mutuamente, procrear, dar testimonio*» (p. 173).

La pietà popolare vissuta nell'ambito delle confraternite è il tema dell'intervento di José Marquez Valdés, *La vida cristiana en hermandades y cofradías*. La fede

espressa nelle confraternite, che in non poche occasioni è legata a credenze e superstizioni, va quindi accompagnata e purificata con benevola carità perché le persone che si sentono amate sono disposte ad avvicinarsi alla Parola di Dio e alla celebrazione dei sacramenti nella comunità parrocchiale. Dopo un excursus storico sulla nascita delle realtà confraternali e la loro realtà attuale in termini di relazione con la comunità parrocchiale, si affrontano alcuni elementi catechistici perché le processioni e le devozioni alle immagini sacre possano sostanziarsi di un contenuto di fede più solido, legato alla Parola di Dio, alla celebrazione eucaristica, alla carità da vivere in comunione con tutte le realtà della comunità parrocchiale.

In conclusione, il volume che abbiamo esaminato offre ai lettori interessanti intuizioni e spunti di riflessione per approfondire fondamenti, presupposti e prospettive pastorali per un proficuo lavoro di animazione e catechesi nel campo della religiosità popolare (*Marcello Scarpa*).

ÉQUIPE EUROPEA DI CATECHESI

La famiglia tra educazione cristiana e proposta della fede

a cura di G. Biancardi - S. Van Den Bossche,
Torino, Elledici 2019, pp. 199, €. 22,00.



Tema ricorrente del Magistero postconciliare nell'ambito della pastorale catechistica è indubbiamente il richiamo al dovere della famiglia cristiana di trasmettere la fede ai figli. Ultima, in ordine di tempo, l'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, che dai suoi primi paragrafi (n. 16) ricorda l'imperativo biblico, a partire dalla *haggadah* giudaica, ossia dalla narrazione paterna degli interventi salvifici di Dio, sollecitata dalla domande del figlio, che accompagna il rito dell'antica cena pasquale. Nella stessa esortazione, l'enunciato teorico viene ripreso e tradotto in precise indicazioni pastorali ai successivi nn. 287-290.

Tuttavia, com'è ben noto, tali indirizzi devono fare i conti con l'attuale realtà socio-culturale europea in cui, per svariate ragioni, ogni processo di trasmissione da una generazione all'altra è entrato in profonda crisi, pure nelle famiglie.

Su questo problema, decisivo anche in ordine alla comunicazione della fede, ha voluto riflettere l'Équipe Europea di Catechesi, nel suo Congresso del 2017 (Madrid, 31 maggio – 5 giugno), ponendo la realtà della famiglia attuale a confronto con i suoi compiti di educazione cristiana e di esplicita proposta della fede. Di tale incontro il testo qui presentato raccoglie gli atti.

I tre apporti iniziali pongono sul tappeto i termini del problema affrontato dai convegnisti. A quello introduttivo del presidente dell'Équipe, il belga S. Van Den Bossche, fanno seguito l'intervento del catecheta italiano S. Currò, che accentua l'importanza della educazione familiare sviluppata nell'ottica della fede, e quello di J. Molinario, docente a Parigi, che invece sottolinea l'urgenza di una esplicita proposta della fede da parte degli adulti della famiglia.

A partire dalle suddette provocazioni, altri tre testi approfondiscono la riflessione rispettivamente in chiave biblica, socio-culturale e magisteriale.

Il biblista Ch. Raimbault (Parigi), dopo aver giustamente evidenziato la diversità nel modo di concepire la famiglia che si registra nella cultura biblica e in quella odierna, sottolinea come nel testo sacro la realtà familiare sia un vero e proprio luogo teologico, riflesso dell'identità trinitaria di Dio, prefigurazione del compimento del Regno di Dio, luogo di conversione all'*agape*. Ad essa Dio assegna il compito dell'educazione dei figli; una educazione che si ispira alla pedagogia di Dio e che, come proclama il Deuteronomio, ha come componente imprescindibile la cura della memoria e della trasmissione.

Al contributo del biblista si affianca quello dello studioso che si muove tra filosofia e antropologia culturale: D. Foyer (Lille), con un'analisi molto stimolante anche se discussa, individua la causa della difficoltà della famiglia odierna a trasmettere soprattutto nel fatto che l'uomo della postmodernità, "bloccato" in un presente frammentato e atomizzato, vive nell'autonomia assoluta, in assenza di traguardi, orientato unicamente all'esaltazione e alla cura del desiderio individuale.

Da ultimo, A. Ávila (Salamanca), prendendo in considerazione il magistero di papa Francesco, vede nella *Amoris laetitia* un'applicazione della *Evangelii gaudium* alla realtà della famiglia. Nell'esortazione sulla famiglia, infatti, si registra la stessa attenzione alla realtà che troviamo in *Evangelii gaudium*: la famiglia, pertanto, è descritta con grande realismo, con le sue luci e le sue ombre. Lo stesso per quanto riguarda la vita cristiana di oggi e la trasmissione della fede. L'aderenza alla realtà spiega lo sguardo con cui il pontefice si volge all'istituzione familiare odierna: uno sguardo che è, insieme, di preoccupazione, tenerezza, misericordia e speranza. È tenendo presenti queste precomprensioni che si possono cogliere pienamente le indicazioni di *Amoris laetitia* circa l'educazione dei figli e la proposta ad essi della fede. Di questa proposta, sono specificati: l'obiettivo, il contenuto, i mezzi, il processo, i principi che l'incoraggiano, gli atteggiamenti che esige e i suoi agenti principali.

L'analisi teorica è completata dal racconto critico di alcune esperienze che, in paesi europei diversi, nonostante le difficoltà, intendono rilanciare il ruolo della famiglia nella *traditio fidei*.

Lo sguardo si apre con la rassegna dei modelli di catechesi familiare che si sono sviluppati in Germania (A. Kaupp), ove, secondo la relatrice, si possono ormai distinguere almeno quattro generazioni che presentano un atteggiamento ben diverso nei confronti della fede e della sua trasmissione ai giovani. In questo contesto sembrano promettenti esperienze quali le Giornate della famiglia e le varie espressioni di una catechesi intergenerazionale.

L'indicazione di quanto si sperimenta nella vicina Francia viene da P. Biaggi, che prende le mosse dal documento che attualmente è il punto di riferimento per la catechesi d'Oltralpe: il *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France*, del 2006. Alla luce di tale documento la Chiesa francese intende offrire una catechesi familiare capace: di accogliere; di valorizzare tutti i possibili punti di aggancio presenti nell'esperienza familiare (*pierres d'attente*); di valorizzare la comunità.

A L. Meddi, il compito di illustrare quanto si fa in Italia per l'iniziazione cristiana dei ragazzi. Dopo aver invitato a comprendere in profondità l'evidente crisi della suddetta prassi iniziatica, il nostro catecheta segnala l'importanza di un ripensamento della stessa attraverso la valorizzazione della categoria "complessiva" della inculturazione. Il discorso si sviluppa offrendo la proposta di un itinerario iniziatico per tappe, preoccupato di una effettiva *receptio* della fede; un itinerario nel quale la famiglia svolge un ruolo preciso, ben dettagliato dall'esperto.

L'esperienza della Svizzera è presentata da F.-X. Amherdt che si sofferma sulle varie modalità in cui si articolano le locali giornate di catechesi intergenerazionale. A detta del relatore, tali proposte risultano efficaci se gli operatori pastorali coltivano alcune competenze pedagogiche indicate chiaramente da *Amoris laetitia*, quali le capacità di accogliere, "guardare", accompagnare, discernere, integrare.

La voce dell'Inghilterra, spesso assente negli incontri dell'Équipe, questa volta si fa sentire grazie a C. Dollard, che riferisce anzitutto su una indagine della Conferenza episcopale inglese in merito all'evangelizzazione e catechesi attraverso la famiglia, la parrocchia e la scuola. Il contributo illustra poi un modello di catechesi familiare di tipo catecumenale attualmente sperimentato nel Galles.

Più sintetici e, di fatto, meno originali, risultano gli apporti informativi recati da A. Delgado Gómez (che riferisce della collaborazione educativa-pastorale tra parrocchia, scuole e famiglia in uno stesso quartiere, in Spagna), e da A. Kicinski (che ragguaglia sui modelli catechistici in atto in Polonia).

Molto opportunamente, gli organizzatori dell'incontro hanno voluto un confronto con la proble-

matica dell'educazione religiosa sperimentata oggi nel giudaismo; sull'argomento i convegnisti hanno ascoltato V. Nehama (Madrid).

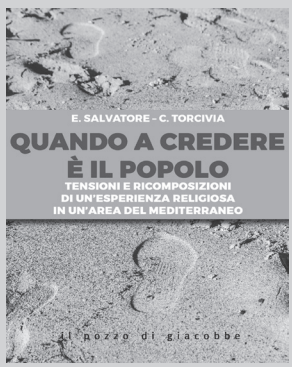
Il volume, che si chiude con una prima rilettura dei lavori congressuali proposta dal catecheta italiano E. Biemmi, attesta con chiarezza che le Chiese d'Europa, a fronte di una consapevolezza, ormai acquisita, di essere immerse in una realtà ormai sempre più post-cristiana, sono ancora in una fase di tentativi, più o meno maturi, nell'elaborazione di una risposta adeguata ed efficace alla nuova situazione (*Giuseppe Biancardi*).

E. SALVATORE – C. TORCIVIA

Quando a credere è il popolo

Tensioni e ricomposizioni di un'esperienza religiosa

Trapani, Il Pozzo di Giacobbe 2019, pp. 186, €. 20.00.



Sicuramente non mancano nel panorama editoriale degli ultimi anni pubblicazioni di studi inerenti la "religiosità popolare". Questo tema, del resto, ha trovato un rinnovato interesse da parte di numerosi settori del sapere teologico, andando anche oltre la prospettiva strettamente "pastorale", grazie al rilievo che ha ricevuto dal magistero di papa Francesco. Il pontefice argentino, infatti, mettendo a frutto la sua personale esperienza pastorale e il suo background culturale e teologico, ha avuto il merito di riaccendere il dibattito sul tema a partire da prospettive effettivamente poco "frequentate" dalla teologia europea. La sua proposta di una "mistica del popolo" (cf EG 124), infatti, rende insufficiente il richiamo alle classificazioni tradizionali di devozione, religiosità o pietà popolare. In senso più ampio, tutto questo va compreso in quell'orizzonte ermeneutico dell'"ecclesiologia del popolo di Dio in concreto" (W. Kasper), di cui trasuda il documento programmatico del pontificato *Evangelii gaudium*, e che ha rimesso al centro la categoria "popolo di Dio" come "soggetto" ecclesiale dell'esperienza credente in virtù del sensus fidei (cf LG 12).

In questa scia di attenzione ritrovata si colloca anche la recente pubblicazione dello studio di Emilio Salvatore e Carmelo Torcivia, per la collana "Sponde", promossa di recente dalla Sezione "San Luigi" della PFTIM con sede a Napoli, mostrando però dei tratti di indubbia originalità.

Un primo elemento di originalità possiamo desumerlo innanzi tutto dalla biografia dei due autori. Non è affatto consueto, infatti, che l'esplorazione della categoria "religiosità popolare" impegni le energie di un biblista e di un teologo pastoralista, secondo una prospettiva convergente che valorizzi senza mortificare le specificità di ciascuno.

In questo modo, il testo testimonia un tentativo abbastanza "pioneristico" di collocare la narrazione biblica in un orizzonte comune che consenta di risalire all'esperienza religiosa di Israele, così come emerge dai singoli contesti narrativi, in un più ampio alveo che la ponga in un confronto dialettico ma anche sinergico con altre forme di esperienze religiose "esterne" o estranee, prima che queste siano liquidate come meramente "idolatriche". Al tempo stesso, la ricomprensione della religiosità popolare nel fluire della *traditio* vivente della Chiesa, nel suo cammino di graduale e progressiva presa di coscienza, testimoniato dalle diverse stagioni magisteriali, riesce a mettere in luce degli snodi decisivi che agganciano la prassi pastorale ai presupposti teologici di un'ecclesiologia del popolo di Dio.

Questo ambizioso programma espositivo trova espressione nei quattro capitoli che compongono l'opera, il primo di Salvatore, gli altri tre di Torcivia.

Il primo capitolo ha un titolo decisamente impegnativo: «La religione del popolo tra esperienza del sacro e kerygma nel mondo biblico». Già la prefe-

renza per l'espressione "religione del popolo", al posto di "religiosità popolare", rappresenta da sé una scelta di campo che si sostanzia in un *excursus* accurato e quanto mai avvincente tra le diverse tracce di espressione di pratica religiosa presenti nella Scrittura, senza timore di inoltrarsi in modo deciso e volontario in campi "minati" quali le prassi "taumaturgiche" e quelle "rituali esoteriche". La domanda avvincente che raggiunge il lettore è se il movimento a volte ondivago della ricerca del "sacro", anche attraverso gli sconfinamenti nel magico o nel "religioso" *sic et simpliciter*, sia un'esperienza da ritenersi solo estranea e oppositiva al tessuto credente di Israele o vi sia una qualche forma di integrazione/contaminazione. Sicuramente, come fa intendere l'autore (cf p.15), questa operazione ben si può prestare a una serrata critica soprattutto da chi rimane ancorato a una visione sostanzialmente "classica" dell'esegesi biblica, nel solco del metodo storico-critico più tradizionale, che prende le mosse da una netta demarcazione dei confini tra esperienza religiosa del "sacro" e autentico vissuto di fede. In realtà, appare ampiamente condivisibile la posizione dell'autore, secondo il quale il mondo della Bibbia non può sfuggire da sé, né essere dichiarato a priori "esente" da un approccio comparativista, che tragga beneficio dalle competenze delle diverse scienze umane. A partire da questo, si può ricomporre in qualche modo quella frattura, altrimenti insanabile, tra "sacro" e "kerygma", mettendo al tempo stesso in evidenza il fenomeno di una "religione del popolo" che sopravvive all'imposizione di un modello "monolatrico", identificato come "religione ufficiale".

La seconda parte del volume, curata da Torcivia e articolata in tre capitoli, propone una ricognizione, secondo una dinamica diacronica, delle principali coordinate teologiche che sono in gioco nel richiamare una "religione popolare" nel contesto ecclesiale.

Il secondo capitolo presenta degli "snodi della storia" ritenuti cruciali per l'evoluzione di questa categoria, prendendo le mosse da una lettera di Gregorio Magno all'abate Mellito, proponendo poi un affondo sulla *religio christiana romana*, per poi approdare al modello tridentino e affacciarsi alle questioni sollevate tra illuminismo e montanismo.

Il terzo capitolo ci porta immediatamente nel fervore post-conciliare, affrontando il tema de "La pietà popolare nel Magistero del post-Concilio Vaticano II", in un ideale percorso ad inclusione tra *Evangelii nuntiandi* e *Evangelii gaudium*, sebbene la struttura del capitolo potrebbe indurre, a un primo sguardo, a ritenere erroneamente che sia il Direttorio del 2001 a fungere da punto di arrivo. Qui colpisce innanzi tutto il "salto" del riferimento all'evento conciliare e al dettato dei suoi documenti, a cui ovviamente fanno riferimento gli altri testi magisteriali già richiamati, insieme alla focalizzazione dell'attenzione attorno alla categoria di "pietà popolare", presentata sostanzialmente come sinonimo (cf p. 135) di quella di religione popolare o del popolo, preferita precedentemente nel testo. La novità prospettica che emerge dallo studio di questa fase della *traditio* sembra potersi addensare attorno alla esigenza evangelizzatrice della comunità cristiana, quale volano e orizzonte di senso di tutto l'agire ecclesiale e quindi anche del suo vissuto "religioso".

Il quarto e ultimo capitolo, intitolato «Prospettive teologico-pastorali», si propone al tempo stesso sintetico e prospettico, provando a collocare il dibattito circa la religiosità popolare nel più ampio orizzonte dei saperi, mettendo in evidenza tanto il versante antropologico e fenomenologico quanto quello più esplicitamente "teologico". In questo quadro, merita menzione la riflessione dell'autore, maturata nel dialogo con la posizione di Ruggieri, che lo conduce a questa sintesi: «la fede popolare non è un preciso "territorio" della Chiesa, magari da dover purificare da alcuni elementi spuri e troppo popolari e/o pagani, ma piuttosto è il frutto di una esperienza religiosa dei singoli popoli che confluisce in una qualche misura nell'ambito della Chiesa, conservando l'alterità sua propria» (p. 172).

In sintesi, riteniamo che questo volume, oltre a rappresentare un contributo importante al dibattito attuale sulla religiosità popolare, possa essere inteso come una provocazione di "rilancio" della medesima discussione perché abbia il coraggio di intraprendere sentieri inesplorati, con una più convinta assunzione di un punto di osservazione interdisciplinare. Del resto, l'esperienza di scrittura "a quattro mani", come anticipato, già rappresenta

un interessante "laboratorio", al di là di ogni pretesa di esaustività o piena coerenza organica per la trattazione.

La tematica della religione del popolo ha fornito agli autori la possibilità di intercettare nuclei cruciali della teologia speculativa, quanto di quella pratica, oltre a mettere alcune questioni circa il tessuto dell'esperienza biblica per niente scontate. Possiamo accogliere da questo studio la provocazione a mettere ulteriormente a fuoco alcune binomi "classici" come fede/religiosità, religiosità popolare/spiritualità, pietà popolare/liturgia, che rinviano a tensioni in sé irrisolvibili, da non considerare però come fattori di cristallizzazione – o peggio "mummificazione" – della riflessione, ma piuttosto punto di avvio per una riconsiderazione in un orizzonte unitario.

Riteniamo, infatti, che al fondo della proposta offertaci da questo testo, ci sia uno spessore teologico-fondamentale altamente significativo, in quanto va a toccare degli snodi decisivi per la riflessione sul "fatto cristiano", poiché si tratta di comprendere in un unico orizzonte ermeneutico questioni fondamentali che abbracciano la prospettiva biblica, come quella sistematica, insieme ai diversi settori della teologia "partica" (morale, spirituale, pastorale).

In questo senso, il testo rappresenta un interessante e ben riuscito esempio di una teologia che sappia colmare il fossato tra teoria ed esperienza, e rappresenti al tempo stesso un fattore di "riconciliazione" rispetto al più volte denunciato "divorzio" tra teologia e pastorale, evitando al contempo semplici giustapposizioni o pasticciate mescolanze (*Armando Nugnes*).

ELLEDICI

LE SFIDE PER L'IRC NELLA SCUOLA

ROBERTO ROMIO (a cura di)

Religione a scuola. Quale futuro?

Come può la scuola fare da base culturale e generare progetti per il futuro? Quale ruolo spetta all'Insegnamento della Religione cattolica in questo compito? A quali cambiamenti va incontro? Riuscirà a sopravvivere? Sono le domande a cui questo libro cerca di rispondere, raccogliendo le riflessioni degli esperti oggi più qualificati sull'educazione religiosa scolastica in Italia

Codice 06575 - Pagine 388 - € 25,00



DOMANDE E RISPOSTE SULL'IRC DI OGGI E DI DOMANI, DA PARTE DI 23 ESPERTI.

Nelle librerie Elledici, Elledici Point e Cattoliche
On line www.elledici.org
Scrivi a vendite@elledici.org
Telefona +39 011 95 52 111

ELLEDICI
specialisti in catechesi
www.elledici.org

Santi, pietà popolare e catechesi

La Redazione

È ben noto a tutti gli operatori pastorali che tra le molteplici forme di pietà popolare assumono particolare rilievo quelle che sono indirizzate al culto dei Santi. Tanto è vero che ad esse riserva una specifica attenzione, dedicandovi un intero capitolo (cap. VI, nn. 208-247), il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* promulgato nel 2002 dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti.

Dopo aver richiamato l'evoluzione storica di questa particolare forma di pietà, il documento ne conferma il radicamento biblico, ricorda l'insegnamento offerto in proposito dal Vaticano II e richiama l'«ambito più vasto degli articoli di fede» cui è d'obbligo riferirsi per giungere alla «corretta intelligenza della dottrina della Chiesa sui santi». Poste queste premesse, «nella catechesi e in altri momenti della trasmissione della dottrina si dovrà insegnare ai fedeli che: il nostro rapporto con i Santi deve essere concepito alla luce della fede, non deve oscurare "il culto latreutico, dato a Dio Padre mediante Cristo nello Spirito, ma, anzi lo intensifica"; "il culto autentico dei Santi non consiste tanto nella molteplicità degli atti esteriori; quanto piuttosto nell'intensità del nostro amore attivo", che si traduce in impegno di vita cristiana» (212).

Sono i principi ispiratori che guidano, oggi, le proposte catechistiche messe in atto nella cura pastorale di tante forme di religiosità popolare che hanno per oggetto le figure dei santi. Il lettore troverà qui di seguito la presentazione e l'analisi di tre di queste proposte.

• La prima ci porta in Spagna. Don **Miguel López Varela**, direttore dell'Ufficio catechistico diocesano di Santiago de Compostela, ci informa sulle molteplici modalità in cui si esprime la catechesi suggerita dal celebre *Cammino di Santiago*, che in questi ultimi anni registra un continuo crescendo di partecipanti.

• È poi la volta di mons. **Vincenzo Savino**, vescovo di Cassano Allo Ionio, che, ripercorrendo la sua pluriennale esperienza di parroco-rettore del santuario dei Santi Medici Cosma e Damiano in Bitonto, illustra gli orientamenti di fondo che ancora oggi guidano l'animazione pastorale e catechistica del santuario: primato della Parola, cura della liturgia, carità intellettuale e "materiale".

• Chiude il fascicolo mons. **Gaetano Zito**, noto studioso di storia della Chiesa e direttore Archivio storico della diocesi di Catania. Oggetto del suo intervento è ovviamente il culto di Sant'Agata. Dopo aver ricostruito la figura della notissima santa sotto il profilo storico, l'autore si sofferma in particolare sui momenti catechistici legati alla sua festa, celebrata ogni anno in febbraio.

MIGUEL LÓPEZ VARELA

La catechesi si fa cammino nel Cammino di Santiago

Negli ultimi anni le esperienze di evangelizzazione e pastorale gravitanti attorno al fenomeno del noto Cammino di Santiago sono cresciute in modo molto significativo, fino a diventare una grande risorsa e uno strumento di nuova evangelizzazione, soprattutto tra i giovani. Anche uno sguardo veloce ci permette di costatare che in tempi recenti si è registrata una notevole crescita di esperienze di catechesi, tanto da poter affermare che "*la catechesi si fa cammino nel Cammino di Santiago*".

Delle molte esperienze attualmente in atto ne saranno analizzate solo tre, ormai sviluppate da alcuni anni. L'analisi di queste esperienze ci permette di evidenziare una serie di caratteristiche fondamentali che le definiscono. Il che, a sua volta, ci conduce ad evidenziare e formulare una serie di "costanti" catechetiche che, a loro volta, possono servire da principi di rinnovamento per le attuali catechesi svolte nelle nostre parrocchie e comunità.

Per queste ragioni, non ci pare esagerato concludere che proprio il Cammino può essere considerato una catechesi in se stesso. In effetti, le costanti evidenziate lo qualificano come una catechesi molto ricca e perfettamente integrata in una comprensione rinnovata e attuale del ministero catechistico stesso.

1. Il Cammino di Santiago, un fenomeno del passato, del tutto particolare e in espansione

Il pellegrinaggio a Compostela è associato alla promulgazione di un Anno santo giubilare. Infatti lo si svolge fin da quando papa Callisto II, nel 1122, stabilì il primo di questi Anni per il 1126. L'Anno giubilare si celebra ogni volta che il 25 luglio, festa dell'Apostolo Giacomo, cade di domenica; il che succede secondo una cadenza regolare di 11, 6, 5 e 6 anni, eccetto quando l'ultimo anno di un secolo non è bisestile; evento che produce pausa dai 7 ai 12 anni. In questo modo, in ogni secolo si celebrano 14 Anni santi. L'ultimo è stato nel 2010, e ora ci prepariamo a vivere il prossimo, che sarà nel 2021, diventando il 120° Anno giubilare compostellano della storia.

I primi pellegrini che percorsero le misteriose strade del Cammino di Santiago, fin dal secolo IX, lo fecero con una idea chiara: visitare i resti dell'Apostolo san Giacomo "il Maggiore", che erano stati scoperti e venivano custoditi nel tempio di Compostela. In seguito i pellegrinaggi per venerare l'Apostolo e visitare la sua tomba si consolidarono, diventando l'evento religioso e culturale più importante di tutto il Medioevo. Gli oltre 1200 anni passati dagli inizi sono serviti a consolidare un cammino carico di storia, cultura, leggende e pellegrini.

La peregrinazione è considerata una pratica religiosa di pietà e devozione popolare, chiamata anche religiosità o mistica popolare. Appartiene alla tradizione della Chiesa e assume un grande senso penitenziale, di espiazione dei peccati e di conversione.

Senza dubbio, tale espressione di pietà popolare potrebbe sembrare anacronistica e destinata all'estinzione in un mondo come il nostro, profondamente segnato dal progresso della scienza e della tecnica. Ma quando tutto porterebbe a pensare che il fenomeno del Cammino sia destinato ad estinguersi nel nostro secolo, ecco che al contrario notiamo come, secondo le statistiche elaborate dall'Ufficio di accoglienza del pellegrino operante a Compostela, ad ogni Anno santo si supera il record dell'Anno precedente quanto al numero di pellegrini. Sorprende ancor più, a questo riguardo, che i pellegrini non smettono di giungere a Santiago anche quando non è Anno santo o giubilare.

Nonostante questo dato statistico, ciò che rende veramente sorprendente il fenomeno del Cammino è il fatto che, tra i pellegrini, non tutti compiono il percorso per motivi religiosi o per una qualche relazione con la fede cristiana. In effetti, a partire dalla originaria motivazione religiosa, le ragioni per partecipar al Cammino di Santiago si sono andate moltiplicando con il tempo. Oggi, secondo i dati ricavati dalla testimonianza resa da parte dei pellegrini all'Ufficio di accoglienza del pellegrino, al momento del loro arrivo, i motivi più sottolineati sono l'interesse religioso, la ricerca spirituale, la necessità dell'avventura, il diporto, la bellezza del paesaggio e della cultura o il desiderio di "disconnettersi" per qualche giorno. Tutto questo ci fa intuire che si dà un "principio" di chiamata e attrazione, distinto dal religioso giubilare, che conferisce al Cammino una proiezione a livello universale e una crescita continua, rendendolo un fenomeno del tutto singolare.

Conseguentemente possiamo giungere ad affermare che il Cammino di Santiago si consacra come uno scenario di nuova evangelizzazione, ricco di grandi opportunità pastorali. In esso è possibile accompagnare il passo di credenti e non credenti; di fedeli distanti e di fedeli di altre religioni. La catechesi, a sua volta, essendo una pratica diffusa e consacrata in gran parte dei gruppi di pellegrini cristiani, come anche nei punti di accoglienza del pellegrino durante il Cammino, diventa una risorsa o uno strumento privilegiato per curare attentamente questa evangelizzazione.

2. Il Cammino di Santiago, un cammino per la catechesi del nostro tempo

Indagare sui motivi personali per i quali ogni pellegrino decide di porsi in cammino, permette di comprendere la ragione dell'universalismo e la capacità di attrazione che il Cammino di Santiago mantiene nei confronti di uomini e donne di oggi. Di conseguenza, tale analisi potrebbe aiutare a segnalare le coordinate più generali entro le quali deve muoversi una catechesi nell'ambito della nuova evangelizzazione.

Il Cammino di Santiago, pertanto, può ricordare alla Chiesa le "coordinate geografiche" che segnano il cammino della evangelizzazione; queste contengono forza e capacità sufficiente per orientare il "che cosa fare" della nostra catechesi, in modo che essa risulti significativa per le donne e gli uomini del secolo XXI.

Segnaliamo, qui, due coordinate generali e fondamentali che stanno alla base delle motivazioni particolari dei pellegrini.

La prima di esse, una coordinata classica, più di tipo antropologico-esistenziale, valorizza una volta di più la visione originaria dell'uomo come "essere in cammino" ("*homo viator*")

La seconda, di tipo più circostanziale e definita dalla situazione socio-religiosa del nostro tempo, conferma il Cammino come una delle espressioni più significative della religiosità dell'uomo attuale, figlio di una cultura secolare e post-cristiana.

2.1. *Vita est peregrinatio* e il pellegrinaggio di Santiago

Il cammino come rappresentazione simbolica della vita è diventato, nel corso della storia, una metafora reiterata e una similitudine abituale in ambito filosofico e anche religioso. L'uomo vede se stesso come animale creato ("*homo sapiens sapiens*"), che però è in cammino ("*homo viator*"): come un camminatore in un passaggio fugace prima di raggiungere il suo vero destino, che va al di là di questa vita. A differenza degli altri esseri animati, che il percorso lo compiono per istinto, l'uomo intende il proprio viaggio come ricerca, come un cammino verso una meta superiore e mediante il quale si radica nella realtà della propria esistenza. Questo è il modo di vedere col quale la suddetta metafora è stata diffusa da tutta la tradizione filosofica; una tradizione che viene da Parmenide e Platone, passando per il cristianesimo della patristica, il cui maggior esponente è Agostino di Ippona, fino a giungere al Medioevo, durante il quale si converte in un elemento fondamentale della concezione della vita presente in quell'epoca.

In tal modo l'"*homo viator*" come concetto antropologico, con manifestazioni negli ambiti dello spirituale e, più concretamente, nel cristianesimo, nasce nel

Medioevo e si proietta e specifica in modo singolare nel fenomeno delle peregrinazioni. L'antropologia cristiana medioevale ha poi riassunto il concetto, in termini assolutamente chiari, nell'adagio "*Vita est peregrinatio*". Nonostante questa chiarezza, con il sopraggiungere della modernità e la svolta antropologica iniziata con Descartes, che con il "*cogito*" orienta tutto in direzione del soggetto pensante, la condizione e concezione dell'uomo pellegrino o in cammino comincerà a diluirsi nella complessità della soggettività.

È nel contesto di questo profondo soggettivismo, proprio della modernità, che si è ricuperato recentemente il fatto del pellegrinaggio medioevale. Questo ci permette di comprendere come un fenomeno di pietà popolare tipico del Medioevo, quale il Cammino di Santiago, che fino agli anni Novanta del secolo passato era praticamente dimenticato, sia risorto nell'epoca della post-modernità e del post-cristianesimo e per di più sia arrivato ad essere molto *in auge*.

In qualsiasi caso, non c'è dubbio che il Cammino sia giunto a risvegliare nel nostro tempo questa vocazione latente dell'uomo come "essere in cammino", pellegrino verso una meta che sta al di là di lui stesso e che, in certo qual modo, lo trascende. Il Cammino di Santiago, nel contesto di una società globale, secolare e post-cristiana, ampiamente tecnologizzata e immersa in una cultura digitale, è oggi il centro di attrazione di tutti coloro che sperimentano il desiderio e la necessità vitale di porsi in cammino. Se la vita è un tragitto da percorrere, oggi il Cammino di Santiago si è convertito nel cammino per eccellenza, confermando così, una volta di più, le parole che Dante ha scritto nella *Divina Commedia*: pellegrino è chi va a Santiago.

2.2. Il Cammino di Santiago: via di incontro con la religiosità del nostro tempo

Diverse analisi, sviluppatesi soprattutto nell'ambito della filosofia e della sociologia, avevano pronosticato che l'età moderna l'avrebbe fatta finita con le religioni e con la mentalità religiosa. Senza dubbio, gli inizi di questo terzo millennio attestano molto di più, invece, la consacrazione di una religiosità in espansione, che si manifesta in una pluralistica e confusa varietà di religioni, confessioni e denominazioni credenti, sette, gruppi, movimenti, spiritualità e concrezioni religiose di diverso ordine. Questa peculiare situazione religiosa pare rispondere a diversi fattori: all'incontro tra distinte religioni e culture; alle massicce migrazioni; agli spostamenti continui di gran parte della popolazione e all'interscambio che si produce; e, finalmente, all'effetto dei mezzi di comunicazione, soprattutto delle reti sociali e di Internet.

Nelle nostre società, considerate secolari (post-cristiane) e pluralistiche nella loro organizzazione e nelle loro strutture, convivono tutte queste manifestazioni religiose, caratterizzandosi per la flessibilità nella adesione pratica alle stesse da parte dell'individuo. Per questo motivo si preferisce parlare di una "spiritualità diffusa"; una "spiritualità senza Dio" che rinnega la religione isti-

tuzionalizzata. Un modo di vivere il religioso proprio del nostro tempo, in cui si sostituisce il Dio cristiano, al posto del quale possiamo porre le "nuove tendenze", tante volte del tutto immanenti: la pace, la tranquillità, il benessere interiore, ecc.

Senza dubbio, il Cammino di Santiago, come un sorprendente e impensabile epifenomeno, potrebbe essere perfettamente collocato in questa nuova situazione, nonostante il suo legame originario con la Chiesa cattolica. Certamente, per la maggioranza dei pellegrini che lo realizzano, il pellegrinaggio non è primariamente una pratica della pietà popolare cristiana. Molto più frequentemente verrebbe a significare una opportunità per ricuperare e ri-incontrare alcuni dei valori più profondi e universali dell'essere umano, oppure la ricerca di un senso per la vita. Il Cammino si convertirebbe così in un catalizzatore con il quale soddisfare il desiderio di trascendenza latente in ogni uomo. In diverse occasioni questo desiderio si orienta verso forme di pace, armonia e realizzazione personale; in altri casi, lo stesso desiderio è vissuto come una trascendenza di tipo religioso, quantunque non necessariamente orientata verso una divinità definita.

Questa comprensione "diffusa" del Cammino non è esente da problematiche varie; però spiega l'attrazione universale che oggi esprime. In effetti, andando più in là del suo originario significato penitenziale cristiano, oggi il Cammino può essere considerato una chiara espressione della attuale "spiritualità diffusa" di cui sopra; uno spazio e un patrimonio comune di una religiosità senza etichettatura religiosa, flessibile e aperta all'uomo in generale, senza necessità di una adesione confessante.

Inoltre, per un altro aspetto, il Cammino di Santiago si converte in un punto di incontro che unisce due grandi realtà che definiscono l'essere umano: la realtà antropologico-esistenziale dell'uomo come "essere in cammino" ("*viator*"); e la realtà religiosa dell'uomo di fede come "essere in cammino verso l'eternità" ("*peregrinus*"). Pertanto, nel Cammino, fede cristiana e uomo moderno si incontrano, garantendo uno spazio per il dialogo, l'annuncio del Vangelo, la proposta della fede e la catechesi.

3. Alcune esperienze di catechesi nel Cammino di Santiago

In questi ultimi anni e nel contesto di tutto il Cammino è proliferata una grande quantità di esperienze evangelizzatrici. Tutte si concepiscono come proposte pastorali di accoglienza del pellegrino, o come parte di un servizio religioso più ampio, in cui si prevede un momento di istruzione, formazione o educazione nella fede o alla fede. Nella maggioranza dei casi, queste esperienze si sviluppano come un momento orante o celebrativo che vuole sempre essere

uno spazio di incontro e di interscambio di esperienze tra i pellegrini, nonché di ringraziamento per quanto si è vissuto durante il Cammino stesso.

Le esperienze che vengono qui presentate e analizzate, risultano realizzate nella parte finale del "Cammino francese", quando si incontra la Regione gallega. Possiamo però affermare che sono rappresentative della grande maggioranza delle esperienze che si propongono nel resto dell'ampia e variegata mappa dei percorsi che formano la rete del Cammino di Santiago.

3.1. "Itinerario interiore" di sette tappe per il Cammino: da O Cebreiro a Santiago

Questa esperienza è promossa dai Frati minori francescani di Santiago de Compostela, in collaborazione con l'Istituto Regina degli Apostoli per le vocazioni (Sorelle apostoliche), e realizzata con l'aiuto di un numeroso gruppo di volontari, tra cui alcune famiglie.

La proposta si sviluppa in due momenti. Anzitutto in O Cebreiro, piccola località di montagna nella quale i Francescani curano la parrocchia, per poi concludersi nella parte finale del Cammino, nel convento che i Francescani hanno nella città compostellana, collocato a pochi metri dalla emblematica Cattedrale di Santiago.

L'esperienza può contare su una breve guida spirituale del Cammino[1], disponibile in tre lingue: spagnolo, italiano e inglese. Prende il via nella chiesa di O Cebreiro, a continuazione della celebrazione dell'Eucaristia, dopo una breve esortazione a intraprendere un cammino che non sia solo un superare delle tappe, ma che comprenda pure un "cammino interiore".

• I sette temi

L'opuscolo propone un percorso di sette temi, uno per ogni giorno della settimana, che è il tempo che si impiega a realizzare quest'ultimo tracciato del "Cammino francese" fino a Santiago, approssimativamente di 150km. I titoli dei temi sono i seguenti:

- Camminare è aprire il cuore.
- Camminare è interrogarmi fin dove intendo andare.
- Camminare è cercare il percorso.
- Camminare è imparare ad ammirare.
- Camminare è imparare ad ascoltare.
- Camminare è imparare a sognare.
- Camminare è scoprire la misericordia.

La proposta giornaliera, dopo una "introduzione", che è un pezzo del "diario di un pellegrino, include un "gesto o azione" che si è invitati a realizzare e che, in qualche modo, intende aiutare a "sperimentare" e a "vivere" l'idea proposta

[1] Franciscanos Provincia de Santiago - Hermanas Apostolinas, *Paso a paso … desde O Cebreiro a Santiago de Compostela. Itinerario interior de siete etapas para el Camino desde O Cebreiro a Santiago de Compostela.*

ogni giorno. Comprende pure alcuni testi per la riflessione con domande corrispondenti, così come una preghiera per chi ha fede e per chi può raggiungerla. In molti dei temi si introduce una canzone con un video, cui si può accedere per mezzo di un sistema di codice QR.

L'intento è che, giunti a Santiago, coloro che lo desiderano possano incontrarsi per condividere l'esperienza del Cammino vissuta nei giorni precedenti. Allo scopo, i pellegrini sono ospitati nel convento di San Francesco (Rúa do Campiño de San Francisco, 3), per partecipare alla preghiera serale, che si fa alle 21.30 della sera. In quel momento viene proposta una catechesi conclusiva ai pellegrini presenti. Essa ruota attorno alla figura di un mappamondo che viene consegnato su un foglio di carta ad ognuno dei presenti, con l'indicazione ad interrogarsi sul "dopo" del Cammino: «E ora, che fai?... Tutto si conclude qui, oppure vuoi proseguire nel cammino?».

Il foglio presenta, su un lato, i tracciati dei diversi Cammini di Santiago, con il testo: «E tu, da dove hai iniziato il cammino?». Questa domanda viene lanciata ai pellegrini invitandoli a comunicare, liberamente, da dove hanno iniziato il cammino e quale sia stato per loro l'esito dell'esperienza, ecc. Sull'altro lato del foglio c'è appunto un mappamondo che rappresenta il luogo nel quale stanno per tornare, la propria casa, il proprio ambiente, dove devono arrivare facendo un cammino, camminando. Per sollecitare i pellegrini, su questo lato del foglio è stato inserito anche un testo a servizio della riflessione personale; un testo che in conclusione lancia una domanda: «Mappa, bussola o radar. È una questione di mentalità, di approssimazione, di attitudine. Con che cosa intendi condurre la tua vita?». Intende essere una provocazione perché quanti hanno camminato si chiedano come intendono proseguire il cammino al loro ritorno da Santiago, presentando loro queste tre possibili modalità con cui potrebbero compierlo.

- **Mappa, bussola o radar?**

Il testo catechistico stampato su un fianco del mappamondo è il seguente:
Mappa, bussola o radar... tre modi di procedere facendo un cammino...

Portare avanti la propria vita con una mappa (forse la mappa della fede) presuppone il convincimento che già si dispone di una riproduzione in scala della realtà; per questo cerchiamo di avere delle mappe prima di intraprendere un viaggio: perché pensiamo di poter collocarci nella realtà prima ancora di qualsiasi contatto con essa. Concepire la fede come un GPS presuppone di assumere una mappa.

Una bussola, invece, ti indica la direzione, o ti aiuta ad avere un orientamento. Però non prestabilisce il cammino. Inoltre, di fronte a determinate circostanze che vengono date dalla realtà, una bussola aiuta a capire quello che, visto da fuori, parrebbe un giro più lungo, perché ti permette di spiegare come e perché, di fronte ai condizionamenti orografici (e non parliamo, se si tratta di navigare) prendi determinate decisioni che apparentemente ti separano dal tuo nord.

E, ovviamente, la bussola permette di avere un criterio per stabilire se il cammino prescelto è il migliore possibile. La bussola ti rende responsabile tanto del punto che scegli come riferimento all'orizzonte, tanto del cammino che intraprendi per raggiungerlo.

Anche un radar ti permette di muoverti. Però ciò che il radar ti rende facile è l'informazione sufficiente perché tu ti possa muovere senza scontrarti con gli altri che, da parte loro, pure si muovono. Il radar facilita un movimento continuo senza andare a schiantarsi con qualcuno. Non ti aiuta a stabilire dove vai, ma a sapere cosa devi fare per non cozzare con gli altri. Spiega anche che l'attuazione del proprio percorso dipende dai percorsi degli altri, ma senza giungere alla interazione con essi. Fino al punto che, portato all'estremo, chi utilizza la fede come radar non ha nessun impegno intrinseco con essa, se non quell'impegno che è il risultato della sua risposta più o meno intelligente ai movimenti e ai rischi che percepisce all'intorno.

3.2. "Incontro-meditazione" per pellegrini in Arzúa - Arca e nella Cattedrale di Santiago

Questa esperienza fa capo alla Congregazione dei Servi della Carità, più conosciuti come Guanelliani, e fa parte di un progetto più ampio di evangelizzazione attuato nel Cammino di Santiago. I Servi della Carità sono presenti nel Cammino di Santiago dal 2010, attendendo spiritualmente alle sette parrocchie delle unità pastorali di Arca e Arzúa, e offrendo accoglienza cristiana ai pellegrini attraverso la celebrazione dei sacramenti, l'ascolto, l'incontro personale, l'offerta di iniziative di riflessione, catechesi e preghiera. Nell'ottobre del 2014 si sono aggiunte anche le Figlie di Santa Maria della Provvidenza (guanelliane), per completare il progetto già iniziato e lavorare in collaborazione, come famiglia religiosa, nelle diverse attività pastorali.

L'esperienza è collegata agli ultimi tre momenti del tradizionale "Cammino francese": nei due centri chiamati Arzúa e Arca-Pedrouzo, che costituiscono rispettivamente le due ultime tappe prima di giungere a Compostela (39 km), e si completa con quanto si realizza proprio nella Cattedrale compostellana, nella cappella del Cristo di Burgos, dove si cura la accoglienza e l'attenzione pastorale ai pellegrini di lingua italiana.

Questa esperienza si definisce come "incontro-meditazione". In un ambiente comunitario di calma e fraternità, e con un linguaggio attuale e diretto, proprio di uno stile kerygmatico ma con uno sviluppo e una spiegazione di tipo meditativo, si vuole interpellare personalmente il pellegrino – credente o no –, e portarlo a confrontare i grandi contenuti della fede con i suoi pensieri, sentimenti, desideri, aneliti e aspirazioni vitali. La finalità è produrre nel pellegrino un impatto che susciti il moto del desiderio di cambiare vita, della conversione religiosa alla fede o di una vita evangelica più autentica e piena. Preparando in tal modo alla meta imminente del Cammino: la gioia dell'incontro con il Signo-

re quando si giunge alla Cattedrale compostellana. In definitiva, si vuole che i pellegrini abbiano la possibilità di vivere la stessa esperienza che nell'antichità avevano coloro che giungevano a Santiago.

• **Ad Arzúa e Arca-Pedrouzo**

Questa esperienza viene realizzata da lunedì a sabato, prima dell'Eucaristia, alle sei della sera. Nel primo dei due centri, i pellegrini si riuniscono nella chiesa parrocchiale, mentre nel caso del secondo centro abitato, Arca-Pedrouzo, si ritrovano nella parte bassa di un *hórreo*, un edificio di uso agricolo destinato a far seccare, custodire e conservare i frutti della terra, specialmente il grano. La durata di queste catechesi è di circa un'ora, e si svolge in due gruppi linguistici diversi, uno per chi parla italiano, l'altro per quelli di lingua spagnola.

Questi incontri-meditazione ruotano attorno ad alcuni cicli tematici, ognuno dei quali viene sviluppato attraverso un numero di catechesi variabile tra le 10 e le 14. A motivo delle particolari circostanze dovute alla mobilità dei pellegrini, pur essendo parte di un ciclo, le singole catechesi mantengono in se stesse una autonomia tematica, con un messaggio specifico per ogni incontro. In questo modo, ogni pellegrino, a meno che non si soffermi più giorni in queste tappe del Cammino, parteciperà ad un massimo di due catechesi.

Le tematiche di questi cicli sono molto varie, benché tutte tocchino aspetti basilari della fede nelle sue diverse dimensioni. In primo luogo, e dato che l'obiettivo generale di queste catechesi è realizzare una partecipazione alla conversione e alla revisione della fede, uno dei cicli segue la struttura del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), sviluppandolo nelle sue quattro parti: *Credo*, sacramenti, comandamenti e *Padre nostro* (preghiera). Un altro dei cicli cura lo sviluppo dei classici settenari catechistici di Beatitudini, vizi, virtù e opere di misericordia. L'ultimo dei cicli offre la trattazione delle catechesi relative alla Chiesa, dato che la fede cristiana è ecclesiale e comunitaria.

• **Catechesi-meditazione nella Cattedrale**

Nella Cattedrale compostellana, per i pellegrini di lingua italiana la catechesi è realizzata nella cappella del Cristo di Burgos, tutti i giorni da lunedì a sabato, alle dieci di mattina. Dura circa 45 minuti e si conclude con la celebrazione dell'Eucaristia che segue immediatamente.

Di fronte alla preziosa immagine del Cristo crocifisso contenuta in questa cappella, la meditazione che viene offerta riguarda abitualmente la Passione di Cristo, un tema classico per chiunque sia pellegrino a Compostela. Giustamente, dal momento che la Cattedrale è la meta del Cammino, oltre a questo ciclo tematico incentrato sulla Passione se ne sviluppano altri, inerenti ai grandi cammini raccontati dalla Bibbia: il cammino di Abramo, di Mosè, di Pietro, di Paolo e, infine, di Maria.

A motivo dei legami con la Porta santa o del perdono e l'indulgenza plenaria, si svolgono anche catechesi intorno ai seguenti nuclei tematici: gli infermi e

la guarigione; espressioni paradossali del Cristo; profili umani del Vangeli: le persone in difficoltà.

3.3. "Visita o percorso spirituale e orante" del pellegrino nella Cattedrale

Nel corso degli anni si sono formati, camminando, i sentieri che conducevano fino alla Cattedrale di Santiago, meta indiscutibile del peregrinante compostellano. In questo modo sono sorti i distinti "Cammini" di Santiago che oggi conosciamo.

• Il percorso della tradizione e suoi segni

Ma nella ormai millenaria visita al tempio compostellano, i pellegrini hanno pure tracciato una peregrinazione interiore, di tipo spirituale, per visitare la Cattedrale. In effetti, la pianta del tempio, a croce latina in tre navate, con crociera delle tre navate e deambulatorio, permette ai pellegrini di circolare lungo il suo perimetro e, allo stesso tempo, partecipare alla preghiera, alla liturgia e ai riti sacri nello spazio centrale della navata principale, che risulta delimitata da file di colonne.

Per questa ragione, quando oggi si giunge alla Cattedrale, è abituale il vedere i pellegrini muoversi nei diversi spazi, ma anche fermarsi in diverse soste per compiere alcuni gesti e atti di tipo religioso e spirituale. In tal modo, nel corso degli anni si è andato elaborando una specie di protocollo rituale popolare per visitare la Cattedrale. Tale rituale è stato trasmesso, fondamentalmente, da bocca a bocca di pellegrino in pellegrino, e recentemente è stato recepito nelle guide moderne del pellegrinaggio a Compostela.

Tra i gesti più popolari che perdurano tutt'oggi, al di là delle pratiche richieste per lucrare l'indulgenza plenaria associata al Giubileo compostellano, e anche quando non è Anno santo, abbiamo l'abbraccio all'immagine di san Giacomo e la visita alla cripta delle reliquie dell'Apostolo. Il rituale si completa, in occasione dell'Anno santo, con l'attraversamento della soglia della Porta santa, nella parte posteriore della Cattedrale. In passato si compivano altri due gesti che si è smesso di compiere per conservare il patrimonio architettonico del Portico della Gloria: introdurre i polpastrelli delle dita in uno dei pilastri del Portico mentre i pellegrini contemplavano meravigliati la figura dell'Apostolo; e il gesto iniziato dagli universitari compostellani e assunto in seguito dai pellegrini, di colpire una o tre volte, con la fronte, il capo della figura che rappresenta il maestro Matteo, chiamata popolarmente "*santo de los croques*" (termine gallego per dire "bernoccoli"), al fine di chiedere memoria e intelligenza.

• Il percorso comunitario, oggi, e i suoi momenti

L'esperienza di cui parliamo ora si fa eco di questa tradizione. Ai pellegrini che lo desiderano si offre la possibilità di un percorso pellegrinante negli spazi più significativi della Cattedrale, facendo una breve sosta o fermata in ciascuno

di essi, accompagnata da una breve spiegazione di tipo catechistico e da un atto o gesto celebrativo o orante. In sintonia con il Cammino si tratta di realizzare un itinerario compostellano, ma *all'interno* della Cattedrale, che, invece di svolgersi in diversi giorni si compie in un'ora, conservando tuttavia diverse tappe e soste.

Dal punto di vista catechistico e liturgico, questo itinerario può essere classificato come mistagogico. In effetti, con esso si vuole introdurre o iniziare il pellegrino nei principali eventi storici e misterici della salvezza in Cristo, soprattutto quelli che risultano più correlati alla tradizione legata a san Giacomo e quelli in cui si incontra la chiamata alla conversione, alla sequela, al perdono, alla redenzione, ecc. In concreto, tutto ciò viene realizzato attraverso una breve spiegazione degli spazi interni più significativi della Cattedrale, associati al fenomeno del pellegrinaggio e al Giubileo, che il pellegrino ha l'opportunità di rivivere in sintesi attraverso diversi gesti e preghiere che va compiendo nel corso dell'itinerario.

La visita guidata si realizza nei sabati, cominciando alle 8,30 del mattino, e con una durata di un'ora circa. Ad ogni pellegrino si consegna un foglietto nelle principali lingue moderne (spagnolo, inglese, italiano, francese e tedesco), che contiene soprattutto testi biblici e alcune preghiere comuni perché possa seguire comodamente il percorso. L'itinerario si sviluppa nel seguente modo:

- Si comincia radunando i pellegrini nel *Chiostro della Cattedrale*. Con essi, in primo luogo si tiene una breve conversazione interrogandoli su: il luogo di provenienza e di inizio del Cammino, i motivi che li hanno spinti a realizzarlo e la loro esperienza nei giorni del Cammino stesso. A continuazione si compie un gesto di tipo penitenziale.

- Terminato questo momento, si accede all'*Altare maggiore* per recitare il *Padre nostro* e la preghiera dei fedeli, dando la possibilità che ciascun pellegrino, liberamente, possa esprimere le proprie intenzioni. Durante le grandi celebrazioni, soprattutto nell'Anno santo, questo è il posto in cui si pone in funzione il grande incensiere della basilica compostellana, denominato "*botafumiro*" (53 kg di peso e 1,50 m di altezza). Con questo si incensano le reliquie dell'Apostolo, si chiede che la preghiera che sgorga dai cuori di tutti i pellegrini, quasi un'offerta di incenso, si innalzi fino al cielo come profumo gradito alla Presenza divina (cf Sal 141,2).

- Abbandonando la zona dell'Altare, il percorso conduce alla *Porta santa*, situata nella parte posteriore della Cattedrale, tra il recinto del presbiterio e il deambulatorio che lo circonda. Attualmente il varco è chiuso con una porta realizzata in bronzo e che nei suoi due battenti contiene pannelli con scene della vita dell'Apostolo san Giacomo.

- Di seguito si va alla *Cripta*, ove si incontra l'urna che contiene le reliquie dell'Apostolo san Giacomo. In ambedue i luoghi si tiene una breve spiegazione catechistica riguardanti sia la figura e la missione dell'Apostolo, sia un foglio

con preghiere e intercessioni per i pellegrini.

- Salendo dalla Cripta si accede alla *Cappella della Vergine del Pilar*, dove si spiega il legame di questa venerabile tradizione con il fenomeno compostellano, e si recita la *Salve Regina*. Del resto, una tradizione ispanica attribuisce la paternità di questa bella preghiera a san Pedro de Mezonzo, vescovo di Iria Flavia (Santiago de Compostela).

- L'itinerario si conclude al *Portico della Gloria*: davanti a questa autentica e affascinante catechesi di tutta la storia della salvezza realizzata in pietra, che va dalle origini – con Adamo e il libro della Genesi – fino alla conclusione escatologica, narrata nell'Apocalisse. Di fronte a questo capolavoro del Romanico, realizzato in resistente granito, i pellegrini sono invitati a rinnovare e rafforzare la fede con la proclamazione del *Credo.*

• Il percorso personale suggerito

A partire dal passato Giubileo della misericordia, questo itinerario è completato e arricchito da un foglietto pieghevole che permette ai pellegrini di compiere una visita catechistica-spirituale personale dei luoghi della Cattedrale legati a san Giacomo. Al momento, il foglietto è disponibile solo in spagnolo e lo si trova tanto nel Centro internazionale di accoglienza del pellegrino, quanto negli abituali punti di informazione all'interno della Cattedrale.

L'itinerario che è stato pensato per essere svolto durante gli Anni santi e a livello individuale, comincia all'esterno della Cattedrale, in Plaza de la Quintana, che serve da "atrio" preliminare all'attraversamento della Porta santa, e si conclude nella Piazza opposta, Plaza del Obradoiro, cui si accede dopo i Portico della Gloria. Ogni spazio e luogo significativo del percorso viene spiegato sotto il profilo catechistico, al fine di cogliere il significato spirituale degli stessi. Tutti i punti che compongono l'itinerario si fondono attorno ad un messaggio tematico comune: la grandezza della misericordia divina, il cammino interiore della conversione e il mutamento personale del pellegrino.

3.4. In sintesi: la catechesi del Cammino e i suoi lineamenti

Concretamente, dalla nostra analisi possiamo trarre alcuni tratti generali che caratterizzano la catechesi che viene realizzata nel Cammino. Si tratta di lineamenti:

- *tematici* ed *essenziali*, in quanto la catechesi si sviluppa intorno alle grandi questioni che costituiscono il nucleo centrale della fede;

- *antropologici* ed *esperienziali*, per affrontare, in prima persona, i grandi temi della vita e dell'uomo alla luce del Vangelo;

- *mistagogici* e *spirituali*, per tendere all'incontro del pellegrino con Cristo, grande mistero della fede, attraverso la spiegazione spirituale dei grandi temi, tradizioni, gesti e segni del Cammino;

- e, finalmente, *celebrativi* e *oranti*, a motivo dell'abituale contesto in cui vengono attuate queste catechesi.

4. Dalla catechesi del Cammino al cammino della catechesi e le sue caratteristiche

Dalle esperienze catechistiche del Cammino sopra descritte possiamo estrapolare almeno quattro lineamenti che, a modo di *leitmotiv*, si ripetono in tutte e tre. Queste caratteristiche, dal momento che coincidono con alcune delle dimensioni che definiscono la catechesi attuale, potrebbero servire come coordinate o costanti catechistiche che segnano un cammino o la traccia della via per la rivitalizzazione o il rinnovamento della catechesi ordinaria delle nostre parrocchie, dal momento che ci indicano il "verso dove" o la direzione in cui incamminarsi.

4.1. L'incontro e l'accoglienza nel Cammino: verso una catechesi dell'incontro

Le esperienze segnalate mostrano come la catechesi non si realizza in modo isolato ma dentro un'azione pastorale più ampia: come una proposta nel complesso della accoglienza pastorale e spirituale che si offre al pellegrino nelle tappe del Cammino, quasi sempre all'interno di una celebrazione o in un contesto di preghiera. Da questo punto di vista, i pellegrini partecipano alla catechesi in un ambiente di fraternità che si è venuto creando lungo i giorni negli incontri quotidiani del Cammino con gli altri pellegrini e con se stessi, dentro un dialogo e uno scambio vitale. Questa circostanza fa sì che non risulti complicato convocare i pellegrini e riunirli in comunità per parlare loro e istruirli nella fede.

L'insegnamento che questo aspetto genuino del Cammino ci offre per la catechesi è che avremmo un effetto maggiore e le attività catechistiche "funzionerebbero" meglio se, nel corso di esse, dessimo uno spazio concreto all'accoglienza e all'ambientazione delle persone nei gruppi, accogliendole nella loro realtà esistenziale, nelle loro circostanze concrete e problematiche.

Questo dinamismo è ciò che fa sì che molti pellegrini, nonostante siano partiti senza una motivazione cristiana o religiosa, alla conclusione del Cammino arrivano a scoprire che la meta, anche per le loro vite, è Cristo. In questo modo, se «il fine ultimo della catechesi è porre non solo in contatto, ma in comunione, in intimità con Cristo»[2], essa dovrebbe concepirsi come un processo di accoglienza e per l'accoglienza: accogliere l'uomo concreto per disporlo e prepararlo all'incontro con Cristo e portarlo all'accettazione della proposta di fede.

4.2. L'uomo come mistero per la catechesi: verso una catechesi più antropologica

Uno dei grandi tratti che la catechesi evidenzia di più attualmente, benché in realtà sia una sua costante permanente, è il fatto di essere attenta alle «gioie e speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro

[2] Giovanni Paolo II, *Catechesi tradendae* 5.

che soffrono»[3]. La catechesi, sicura che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»[4], ha la responsabilità di essere significativa per gli uomini e le donne di ogni epoca, presentando un preciso modello di uomo in Gesù Cristo, come progetto di vita che risponda ad ogni aspettativa e desiderio. Conseguentemente, in questo incontro di misteri è dove si gioca la catechesi e il suo futuro; una unità che si realizza avendo in una mano il catechismo con le sintesi dei misteri della fede, nell'altra mano il catechismo del mistero dell'uomo.

In conseguenza e in sintonia con le esperienze di catechesi del Cammino di Santiago, la catechesi ordinaria deve risultare più attenta all'uomo, e questo nella sua realtà vitale e concreta. Al riguardo, risultano luminose le parole del santo papa Giovanni Paolo II che, nella sua prima enciclica *Redemptor hominis*, riconosceva come: «L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale – nell'àmbito della propria famiglia, nell'àmbito di società e di contesti tanto diversi, nell'àmbito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù), nell'àmbito di tutta l'umanità – quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: *egli è la prima e fondamentale via della Chiesa* […] Quest'uomo è la via della Chiesa, via che corre, in un certo modo, alla base di tutte quelle vie, per le quali deve camminare la Chiesa»[5].

Durante la peregrinazione a Compostela si vivono certamente alcune esperienze antropologiche universali. Queste sono pertanto assunte come argomenti comuni nelle catechesi del Cammino. Nella maggioranza dei casi, questi temi emergono in forma di necessità; in altri casi come un grido contenuto che reclama umanità, in contrapposizione a società ogni volta meno umane e più disumanizzanti. Senza voler essere esaustivi, richiamiamo alcune di queste esperienze più comuni, manifestate dai pellegrini durante il dialogo con le catechesi proposte loro.

- La ricerca di senso e di orientamento della vita, quasi sempre in un momento vitale di cambio (la "crisi di mezza età", la perdita di un amore o del lavoro, ecc.). Tutto ciò fa sì che quanto prima pareva fermo, per diversi motivi cominci a traballare e ad essere messo in dubbio;
- l'esigenza di disconnetterci da tutto ciò che carica la nostra esistenza di ogni giorno e ci angustia, producendo una specie di processo di dissoluzione personale di noi stessi (nel nostro "essere") in quello che facciamo ("il fare") o in quello che abbiamo ("l'avere");
- la ricerca dell'essenziale, come rifiuto di ciò che è superficiale, tipico della saturazione di una cultura dell'avere e dell'accumulare che colpisce continuamente con la pubblicità;
- il desiderio di dedicare tempo al pensare e riflettere per restare con se stessi;

[3] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* (GS) 1.

[4] GS 22.

[5] Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* 14.

per organizzare e orientare i valori, i sogni, il futuro; per ricercare spiegazioni e soluzioni a dubbi e inquietudini;

- il desiderio di una esperienza di incontro, principalmente con se stessi; però, in altre occasioni, anche con gli altri e con l'Altro, per uscire così da quel solipsismo soggettivista e individualista in cui si vive radicati abitualmente;

- finalmente, la necessità del contatto con la natura e di allontanarsi degli abituali spazi ordinari di lavoro e di convivenza, tante volte contaminati, sia per i ritmi angustianti, sia per relazioni viziate e strumentalizzate, ecc.

4.3. La spiritualità e mistica del camminare e degli spazi: verso una catechesi iniziatica e mistagogica

Benché in origine il Cammino abbia una forte impronta penitenziale, non per questo può essere ridotto esclusivamente ad una pratica ascetica. In realtà, è anche una esperienza mistica, in quanto permette al pellegrino di realizzare un viaggio interiore, di tipo spirituale che lo apre ad una realtà che lo trascende, quantunque questa non sia necessariamente divina.

Nel medesimo tempo, il Cammino è una esperienza mistagogica dalla quale hanno tutto da imparare le nostre catechesi ordinarie. Come è già stato indicato, il "centro" e l'"oggetto essenziale e primordiale" della catechesi è la Persona di Gesù Cristo, e questo nel suo mistero di salvezza; pertanto: «catechizzare è, in un certo modo, condurre qualcuno a scrutare questo mistero in tutte le sue dimensioni»[6]. «La catechesi tende, dunque, a sviluppare la comprensione del mistero di Cristo alla luce della Parola, perché l'uomo tutto intero ne sia impregnato. Trasformato dall'azione della grazia in nuova creatura, il cristiano si pone così alla sequela di Cristo e, nella Chiesa, impara sempre meglio a pensare come lui, a giudicare come lui, ad agire in conformità con i suoi comandamenti, a sperare secondo il suo invito»[7].

La catechesi, di conseguenza, deve avere sempre qualcosa della mistagogia, in quanto deve aiutare a «scoprire nella Persona di Cristo il disegno eterno di Dio che si realizza in Lui», e deve farlo attraverso una comprensione del «significato dei gesti e delle parole di Cristo, dei segni da lui operati, poiché essi ad un tempo nascondono e rivelano il suo mistero»[8]. In questa prospettiva, il Cammino offre alcune chiavi in più per le nostre catechesi ordinarie.

In primo luogo, a proposito del Cammino si è soliti dire che non è importante spiegarlo per sapere cos'è, quanto piuttosto che è necessario compierlo, perché solo camminando si può sperimentare e vivere ciò che esso è. Anche in passato, una persona era iniziata ai misteri di Cristo, non con la semplice istruzione ma attraverso la diretta e personale esperienza dei tre segni sacramentali, a partire da quello battesimale. Dopo di che, il camino catecumenale proseguiva in una tappa successiva alla

[6] Giovanni Paolo II, *Catechesi tradendae* (CT) 5.

[7] CT 20.

[8] CT 5.

celebrazione dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, denominata "mistagogia". Solo colui che era stato iniziato era poi in grado di comprendere, attraverso le spiegazioni mistagogiche della catechesi, la profondità di quanto gli era capitato.

Sotto questa prospettiva, l'esperienza del Cammino si connette con la dinamica del catecumenato battesimale degli adulti, recentemente considerato modello di ogni catechesi. In concreto, questo dinamismo mistagogico ricorda alla catechesi, in primo luogo, che deve essere sempre un cammino, una via che introduca realmente nella esperienza vitale dei misteri di Cristo e non solo una conoscenza intellettuale; che sia realmente una "*cognitio Dei experimentalis*". Poi, in secondo luogo, questo dinamismo mistagogico include la consapevolezza del fatto che la catechesi è segnata da degli spazi e da dei tempi; fatto che richiede una maggior cura dell'ambiente, degli orari e dei luoghi in cui si realizza la catechesi; dunque anche una particolare attenzione alla spiegazione mistagogica degli spazi propri della liturgia, soprattutto battesimale.

Come conseguenza di quanto detto, la catechesi deve essere intimamente unita ai sacramenti, soprattutto a quelli della iniziazione cristiana, per esprimere tutto il suo potenziale e dinamismo iniziatico. In effetti, quantunque la casistica sia sempre più varia, nella maggior parte dei casi, la catechesi durante il Cammino si realizza nel contesto di una celebrazione liturgica od orante ben curata, ed in molti casi precede l'Eucaristia. Il Cammino mostra alla catechesi ordinaria che deve mantenersi unita, senza confusioni, all'aspetto celebrativo della fede.

4.4. Una esperienza di periferia e porte aperte: verso una catechesi più evangelizzatrice

Se c'è un luogo in cui la catechesi si manifesta come evangelizzatrice, fino ad essere strumento di nuova evangelizzazione, probabilmente è proprio nelle esperienze che si realizzano intorno al Cammino. Lo si può costatare facilmente, tanto negli ambiti nei quali si realizza (il Cammino, che è metafora del cammino della vita), come nelle persone alle quali si dirige (in maggioranza non credenti, cristiani agnostici, non credenti, praticanti), come pure nelle sue tematiche (i grandi temi della vita che il Cammino non solo porta a riscoprire, ma anche a sperimentare), come – infine – nei dinamismi che è capace di generare nelle persone che lo realizzano (fraternità, comunione, scambio, conversione, discernimento vitale e vocazionale, ecc.).

In questo modo, di fronte al fenomeno del Cammino, e tenendo in conto le esperienze analizzate, è possibile definire la sua catechesi come altamente evangelizzatrice. Di più: è lecito considerare lo stesso Cammino come una catechesi e un catechismo. Per cui, nel medesimo modo con cui ogni catechesi è un cammino, anche il Cammino è una catechesi. In effetti, secondo le esperienze analizzate, in esso si svolge la dottrina dei catechismi classici, con i settenari di virtù e vizi, opere di carità e di misericordia; la spiegazione del *Padre nostro* e della Passione di Nostro Signore. Ma tutto questo viene realizzato a partire da una prospettiva nuova, propria della catechesi attuale: Dio come compagno

della vita e la risposta in Cristo; la paternità divina e la fraternità universale, la ricerca del senso della vita, i limiti dell'essere umano, ecc.

5. Catechesi: «*Ultreia et Suseia!*»

L'analisi antropologica del percorso compostellano ci ha permesso di segnalare due elementi fondamentali che potrebbero spiegare in parte l'esito attuale che esso ha raggiunto, anche tra i non cristiani e i non credenti: la realtà antropologica dell'uomo come "camminante" e "pellegrino". Due aspetti che, nel Cammino di Santiago, si fondono in un'unica realtà nelle persone che lo realizzano.

A modo di mappa per il cammino della catechesi del nostro futuro, abbiamo considerato questi elementi come due coordinate geografiche che possono contribuire a definire, concretamente, dove deve muoversi una catechesi attuale che intenda intercettare la strada che percorre l'uomo moderno, raggiungendolo nella sua situazione e realtà più radicale e fondamentale, pur sempre dentro la contingenza ordinaria della sua vita.

Da una parte, l'opportunità di analizzare alcune delle concrete esperienze di catechesi che si stanno realizzando nel Cammino, e alle quali partecipano con gusto i pellegrini, ci aiuta ad intuire e a precisare alcuni principi ed elementi più concreti di questa catechesi. In questo modo non solo risultano definiti i punti cardinali che spiegano la catechesi del Cammino di Santiago o – che è lo stesso – il tipo di catechesi che in esso si realizza; ma resta anche precisato il cammino della catechesi in generale, per i prossimi anni. Vale a dire: si stabiliscono i parametri entro i quali essa deve muoversi e i lineamenti che la debbono caratterizzare, perché risulti realmente significativa per gli uomini e le donne di oggi.

Attualmente, molti pellegrini a Santiago si salutano semplicemente dicendosi: «Buon Cammino!», ma non mancano coloro che conoscono e valorizzano il popolare saluto utilizzato in passato per farsi coraggio vicendevolmente; saluto che si trova codificato nel *Codex Calixtinus*: «*Ultreia* – diceva un pellegrino – *et Suseia* – rispondeva l'altro». «*Ultreia et Suseia*», che significa "più avanti" e "più in alto"[9]; o qualcosa come "andiamo più in là" o "andiamo avanti!". Questo è ciò che il Cammino indica alla catechesi.

In conclusione, il Cammino di Santiago non solo è un luogo privilegiato per realizzare una catechesi veramente evangelizzatrice (e a questo punto ci sorprende la quantità di opportunità che una pratica di pietà popolare può offrire alla catechesi), ma esso offre alle nostre abituali catechesi ordinarie, tante volte solo pre-sacramentali e infantili, una serie di lezioni che le ricordano la sua vera identità e vocazione, così come il cammino che deve compiere per proiettarsi in un futuro di speranza.

«*Ultreia et Suseia*», catechesi!

[9] La prima delle parole di questo saluto, "ultreia" risulta composta dai termini "ultra" (più) e "eia" (avanti), e potrebbe tradursi come "più in avanti". Il termine "susesia", da parte sua, è comporto da "sus" e "eia" e si potrebbe interpretare come "avanti in alto".

VINCENZO SAVINO

La carità di Cristo e la religiosità popolare

L'esperienza del Santuario dei Santi Medici di Bitonto

1. Introduzione

Posso inquadrare la mia esperienza pluriennale di parroco-rettore del Santuario dei Santi Medici in Bitonto nell'attualità delle parole utilizzate dall'apostolo Paolo in *2 Corinzi* 5,14-17, scelte per il mio motto episcopale *Charitas Christi urget nos*: «L'amore del Cristo infatti ci possiede; e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro. Cosicché non guardiamo più nessuno alla maniera umana; se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana, ora non lo conosciamo più così. Tanto che, se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove».

La Carità, l'amore di Cristo che ci possiede, è ciò che ci spinge a guardare gli altri, soprattutto chi è in condizioni di marginalità esistenziale, non alla maniera umana ma come "nuove creature". Partendo dallo sguardo che contempla "i marginali" come nuove creature, vorrei testimoniare uno spaccato del Regno di Dio operante in una comunità che vive quotidianamente l'esperienza della fede operosa nella Carità di Cristo: la Parrocchia Santuario dei Santi Medici in Bitonto (Ba).

L'originalità di questa esperienza di vita cristiana sta nel coniugare in senso missionario il rapporto Chiesa-mondo come ci viene indicato sempre in 2 Cor 5:18-21: «Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione. Era Dio infatti che riconciliava a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione. In nome di Cristo, dunque, siamo ambasciatori: per mezzo nostro è Dio stesso che esorta. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio. Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio».

Obiettivo di questo racconto sarà individuare una "struttura concettuale" della Carità che possa rappresentare un suo paradigma universale; la Carità

di Cristo non come un "fatto tecnico" o come una attività filantropica spinta dall'emotività e dallo spontaneismo ma come concretizzazione dell'operare salvifico di Cristo che "non è venuto a condannare il mondo ma a salvarlo" (cf Gv 12,44-50).

2. Parrocchia-Santuario Santi Medici in Bitonto

Per comprendere l'identità della Parrocchia-Santuario dei Santi Medici in Bitonto occorre partire dalle peculiarità del territorio su cui insiste. Di recente configurazione urbanistica datata a partire dagli anni '60, quando fu iniziata la costruzione del Santuario, il rione è ad alta concentrazione edilizia. Gli abitanti, che si attestano su 7000 unità, occupano palazzi condominiali di varia grandezza e, in piccola parte, case monofamiliari. L'estrazione sociale è prevalentemente di tipo medio: alcuni sono benestanti a fronte di altri, numerosissimi, che versano in condizioni socio-economiche molto disagiate. Negli anni passati si sono registrati anche casi di criminalità molto gravi. Notevole è la presenza di esercizi commerciali e di sportelli bancari. Sul territorio sorge una scuola primaria con tre plessi di scuola per l'infanzia e il centro polivalente per anziani e malati di Alzheimer.

2.1. La religiosità popolare

La parrocchia fu istituita dopo il trasferimento delle sacre immagini dei Santi Cosma e Damiano dalla chiesa di San Giorgio Martire al nuovo Santuario, edificato a partire dal 1960 per volontà di mons. Aurelio Marena ed elevato a Basilica pontificia minore da papa Paolo VI nel 1975. Il culto dei Santi Medici richiama numerosissimi fedeli devoti sia da Bitonto, sia da località vicine e lontane, anche al di fuori del territorio nazionale e continentale. L'accoglienza dei pellegrini è diventata una cifra distintiva della comunità parrocchiale che ha focalizzato un'attenzione particolare sulle forme di religiosità popolare nelle quali è riconoscibile il bisogno del sacro che va valorizzato ed evangelizzato perché costituisce una chiave di accesso al mistero.

Ciò che la pietà popolare ha da sempre cercato e continua oggi a cercare nella devozione ai Santi Medici Cosma e Damiano è una forma che dia stabilità e senso teologico ai sentimenti dell'animo umano davanti al mistero di Cristo e alle difficoltà dell'esistenza.

La fede del popolo di Dio, nel potere taumaturgico di questi due Medici Santi *anargìri* (letteralmente, senza argento o danaro) o che, secondo la tradizione, non prendevano denaro per il loro servizio agli ammalati, coglie un segno della misericordia di Dio si manifesta nella Chiesa attraverso la loro intercessione.

Le parole *Per grazia ricevuta* ritornano come costante negli *ex-voto* che i devoti recano al Santuario a loro dedicato nella città di Bitonto. Proprio questa grazia

spinge la comunità parrocchiale a non rinchiudersi in entità territoriali o in progettazioni pastorali circoscritte, ma a vivere un esodo costante includendo ogni persona che visita la Basilica. Tra le pietre che edificano il tempio, essa muove la ricerca costante di essere Santuario di "pietre vive", edificato sulla "pietra angolare" che è Cristo.

Accogliere ogni diverso nella sua peculiarità e lasciarsi interrogare dalle sue domande di senso, talvolta di scoperta del mistero che ci abita e ci fa ad immagine e somiglianza di Dio, fa della comunità del Santuario dei Santi Medici in Bitonto, una piccola parte del "popolo in cammino" che si accompagna ai Santi verso la Gerusalemme celeste ed include ogni fratello che si attarda sulla strada, o si è fermato ai margini ed è schiacciato dalla fatica umana.

Quindi una vocazione diremmo quasi "naturale" ha mosso la comunità a dar vita a varie opere di carità fraterna che convergano in un modo "nuovo" di considerare l'uomo nutrito dal Vangelo, dall'esperienza terrena di Gesù e dalla sua gloriosa Resurrezione.

2.2. La scelta di fondo: partire dalle persone "marginali" per edificare la Chiesa

La Parrocchia-Santuario ha scelto di essere espressione della Chiesa che dall'amore di Cristo trae la linfa vitale per camminare sul passo dei marginali e marginalizzabili.

La comunità ha scelto di «amare di più chi ha bisogno di essere amato di più, di non lasciare questo o quello fuori dal nostro amore», come affermava don Primo Mazzolari, e cerca di riordinare le cose, il tempo, le persone, i luoghi parrocchiali a partire da chi è lontano, solo, schiavo, soffre, cresce, è malato, non lavora, non trova più il senso della sua vita e sta per concludere la sua esistenza terrena. Non c'è famiglia che non viva una difficoltà, una malattia, un lutto, la vecchiaia: il dolore interroga la comunità ed è motivo di crescita quando esso diventa occasione in cui, con rispettosa prossimità, la parrocchia si costituisce nell'accoglienza e nella consolazione della fede.

3. I "*drop out*" pietre scelte da Cristo per edificare la Chiesa: alcuni incontri al Santuario

Ogni anno la città di Bitonto festeggia due volte i Santi Medici. La prima, il 26 settembre, la seconda, la terza domenica di ottobre, detta "festa esterna" quando, sin dal XVIII secolo si svolge una sagra paesana e una solenne processione: dopo aver passato il portale della chiesa con una certa lentezza, alle 8 del mattino, le immagini dei Santi Cosma e Damiano sono accolte da una folla di fedeli giunti fin dalle prime luci dell'alba e attraversano molte strade della città compreso il centro storico, fino al calar della sera, quando l'arcivescovo di

Bari-Bitonto presiede la Santa Messa sul sagrato del Santuario.

Tanti sono i devoti che raggiungono Bitonto per l'evento che travalica i confini regionali comprendendo lucani, molisani e campani. Gruppi di fedeli residenti nei centri vicini raggiungono Bitonto a piedi e fanno a gara per avvicinare e toccare le statue. Durante la processione, lo sguardo di moltissimi si mantiene costantemente rivolto alle sacre immagini dei Santi. Fra questi, che avanzano all'indietro e scalzi, ci sono alcuni che recano pesanti ceri, alti anche 2 metri e con il diametro di 20 centimetri.

Alcuni gruppi di partecipanti cantano ripetutamente antiche cantilene in cui si alternano voci soliste e cori inneggianti alle doti taumaturgiche dei Santi Medici. In questo contesto, che attinge le sue radici nella tradizione dai tratti evidenti di una sacralità violenta alimentata da una certa psicosi collettiva, è facile che non si riconosca il confine tra preghiera devozionale del santo rosario meditato e manifestazioni irrazionali. La comunità parrocchiale si è spesso interrogata cercando, nella riflessione teologica e nella preghiera, risposte possibili.

Riportiamo la narrazione di qualche incontro. Un medico, riconosciuto professionista, si presenta un giorno, tra i tanti che mi chiedono di parlarmi per richieste di aiuto, le più varie, per riportare la sua esperienza. Nella sua cultura agnostica, sottomessa alla conoscenza scientifica, non c'è posto per nulla di inspiegabile. Eppure si affaccia improvvisamente la malattia inguaribile che lo mette in scacco. Non conosce altro che il fato ineluttabile, questo noto esperto di cure mediche che, una volta confermata la diagnosi infausta da parte dei suoi colleghi non può fare altro che dichiarare fallimento della sua esistenza e della scienza medica.

Succede, però, qualcosa: in sogno vede due strani medici che lo guariscono. Egli torna alla sua vita quotidiana completamente risanato, senza trovare alcuna spiegazione scientifica ma portandosi dentro quell'immagine di medici a cui non sa dare nemmeno un nome. Improvvisamente, in una camera di un ammalato che sta visitando, il suo sguardo cade su una piccola immagine posta in capo al letto: sono i due medici che ha visto con gli stessi abiti e comprende mediante la didascalia che sono i Santi Cosma e Damiano di Bitonto. Per questo motivo si reca al Santuario, racconta quanto di "miracoloso" gli è accaduto e prende commiato da me. Che dire? Che pensare? Che le vie del Signore sono infinite e non sono le nostre vie e per questo rendiamo grazie a chi continua ad operare segni della sua magnificenza.

Non tanto il nome e la storia particolare di quel medico sono conservati nella memoria, quanto lo stupore con cui mi consegnò quel racconto, da ascrivere accanto a tanti altri anche molto antichi che sono descritti nelle centinaia di *pinaches* conservate come ex voto della basilica a Bitonto.

Ciro e Francesco, due giovani, arrivano presso il Santuario per riscoprire nell'accoglienza di una Chiesa madre che nessuno è così povero da non aver nulla da donare all'altro. Si erano incontrati da adolescenti in esperienze di so-

litudine, mancanza di affetto e degrado che soltanto le sostanze stupefacenti riuscivano ad assopire. Giungono in tempi diversi, il primo dopo un vagabondaggio tra istituti per minori, centri per tossicodipendenti, giri di spaccio e prostituzione in cui era stato sfruttato da noti personaggi dello spettacolo e della politica per essere allontanato perché appestato: aveva contratto l'HIV e nessuno era disposto ad accoglierlo per timore di contagio.

Ciro sa di essere spacciato e, quando nemmeno la Clinica di malattie infettive del Policlinico di Bari poteva più trattenerlo, trova chi gli tende una mano, lo riconosce come suo prossimo e, dopo averlo ospitato, lo orienta verso Villa del Pino a Roma, dove muore dopo aver collaborato con la progettazione della casa alloggio "Raggio di sole" presso la Basilica. Al suo funerale, celebrato a Bitonto, nella cripta della basilica, viene ricordata la sua inesauribile vivacità che gli faceva ripetere: «Proprio ora devo morire: non mi dispiace perché finalmente posso restituire quanto ho ricevuto».

Con Francesco la comunità parrocchiale ha sperimentato particolarmente quanto una fragilità, uno stato di abiezione anche estremo, possa rivelarsi come punto di forza. Dalla prima fase difficilissima di disintossicazione, al percorso terapeutico in comunità per tossicodipendenti, rifatto anche più volte a causa di ripetute cadute, Francesco diventò animatore ed organizzatore di interventi di formazione nelle scuole superiori sull'uso delle droghe, riprese contatti con la sua giovane moglie che lo aveva abbandonato, divenne padre di un bambino che fu battezzato in parrocchia e poi… continuò la sua strada, fatta di alti e bassi con la consapevolezza che nessuno è mai solo se riconosce che gratuitamente riceve e gratuitamente può dare.

4. Le scelte fatte in sintonia con il Magistero

Gli eventi di forte rilievo che si sono verificati agli inizi degli anni '90 del secolo scorso, il grande processo di cambiamento della società tuttora in corso, il rinnovamento ecclesiale del Concilio Vaticano II espresso nella *Lumen gentium*, la progressiva presa di coscienza del rapporto Chiesa-mondo testimoniato dalla *Gaudium et spes*, la caratterizzazione sempre più multiculturale e multireligiosa della società in un contesto di globalizzazione, la crescente sensibilità verso modelli esemplari di vita cristiana del nostro tempo, sono tutti elementi che hanno posto alla comunità l'esigenza continua di un rinnovamento e di una vera e propria conversione dell'apostolato in senso evangelico.

Il progetto pastorale ha assunto come metodo l'*interrogazione* (interpellare e lasciarsi interpellare dalle sofferenze del mondo) e *l'ascolto/rilevazione* dei "*segni dei tempi*". Possiamo sintetizzarlo in:

a) uscire dal tempio superando la separazione Dio-mondo;
b) superare ogni forma di opposizione dualistica laici-chierici;
c) assumere l'intera comunità-cristiana come promotrice di evangelizzazione.

Così si esprimeva il cardinale Anastasio Ballestrero (Presidente della CEI dal 1979 al 1985): «Le nostre comunità ecclesiali dovranno diventare luogo nel quale, i meno fortunati, i più tribolati, i più deboli, siano aiutati a vivere. Siamo chiamati a sostituire la pastorale della accoglienza pura e semplice con quella della ricerca intraprendente, andando là dove sono quelli che da noi non vengono». Già nel 1981 il documento *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese* affermava che «potremo collocarci in modo giusto nella realtà attuale se, innanzitutto, saremo credibili, partendo da un impegno prioritario di quotidiana conversione a Cristo per imparare a servire. Come fatto essenziale bisogna decidere di ripartire dagli ultimi che sono il segno drammatico della crisi attuale». Negli *Orientamenti pastorali per gli anni '90 – Evangelizzazione e testimonianza della Carità* – i vescovi parlavano di «evangelizzazione e testimonianza della carità cristiana che manifesti in se stessa con la vita e le opere, il vangelo della Carità». La «*palpatio mundi*» (Marie-Dominique Chenu) per la comunità parrocchiale diventa, quindi, costante preoccupazione. Fra gli altri riferimenti al Magistero, la *Evangelii gaudium* di Papa Francesco costituisce una *charta* programmatica che ha confermato e incoraggiato le scelte pastorali in atto.

5. I presupposti biblico-teologici: primato della Parola di Dio studiata e pregata nella *Lectio divina* settimanale

Ogni esperienza di carità cristiana si fonda quasi esclusivamente sull'ascolto attento e fruttuoso della Parola di Dio. Lo studio e l'approfondimento consentono di maturare nella preghiera il frutto della carità che opera sempre.

Già il popolo d'Israele, com'è testimoniato nell'Antico Testamento, aveva mostrato come *l'ascolto* della Parola di Dio, l'*osservazione* e il *discernimento* sono la cifra del rapporto tra Dio e gli uomini. Ma Gesù ci mostra come questo non è finalizzato al mantenimento di uno *status quo* tra Dio e l'uomo (una semplice alleanza pattizia) ma che il rapporto tra Dio e l'uomo è nella carità, ossia in un riversamento reciproco di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio. Questo riversamento avviene massimamente nella croce di Cristo, dove è mostrata la sofferenza del mondo che si isola da Dio e produce sofferenza. Tale sofferenza può essere presa in carico solo da Cristo e dalla comunità cristiana che agisce in suo nome.

Lo stile di Cristo indica e conforma il nostro *modus operandi*.

Fortemente significativi sono il metodo e la pedagogia che emergono dalle parabole che Gesù racconta, per fare in modo che il suo insegnamento sia capace di raggiungere le pieghe più nascoste della realtà. Emblematica è la parabola del buon Samaritano (cf Lc 10,29-37), in cui Gesù ci presenta i tratti di un *discernimento* pastorale che, in quattro fasi, si dispiega dalla constatazione

del fatto immediato al discernimento morale e spirituale che genera uno stile comunitario.

1. *Il fatto*. «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono lasciandolo mezzo morto». È il saper *ascoltare* ogni forma di emergenza che irrompe nel quotidiano sul territorio e altrove.

2. *La costatazione del fatto*. «Un samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e ne ebbe compassione». È l'entrare dentro il fatto, è l'*osservare*, il rendersi conto, facendo una ricognizione dei dati significativi che permettono di percepire la portata della situazione.

3. *Il prendersi cura*. «Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite versandovi olio e vino; poi caricatolo sul suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui». È il fermarsi, il *discernere*, il capire e il decidersi, se farsi carico della situazione conosciuta e offrire una prima risposta di liberazione.

4. *Il coinvolgimento della comunità*. «Il giorno seguente estrasse due denari e li diede all'albergatore dicendo: "Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più te lo rifonderò al mio ritorno"». Secondo alcuni esegeti la locanda può rappresentare l'immagine della comunità che si prende cura delle "marginalità esistenziali" (coloro che si riconoscono marginali rispetto alle logiche del mondo). Il «va' e anche tu fa lo stesso» è l'invito a far nostro questo stile, per abitare in modo adeguato, sia singolarmente che comunitariamente il "nostro tempo". Uno degli aspetti più caratteristici nella vita di Gesù è costituito dalla occasionalità dei suoi incontri: sulle strade, nelle piazze, sulle rive del lago, in città e nei paesi, con i discepoli, le donne, i bambini e i peccatori. La vita di Gesù è fatta di incontri e di una molteplicità di relazioni con ogni tipo di persone.

6. La bellezza della liturgia e la Carità di Cristo

La comunità del Santuario ha maturato, coerentemente con la scelta pastorale di fondo, il legame tra liturgia e Carità di Cristo, il rapporto tra Eucaristia e giustizia teologica. Nelle pagine dell'Antico e del Nuovo Testamento, nella parola dei profeti come nella sapienza di Israele, nell'insegnamento di Gesù come nella predicazione degli apostoli (e successivamente in quella dei Padri della Chiesa), la qualità essenziale che fa del culto a Dio un culto a Lui gradito (cf Rm 12,1-2) è la giustizia teologica, ossia che ogni culto sia offerto in Spirito e Verità (cf Gv 4,23).

Affermare con il Concilio che la liturgia è «culmine e fonte» dell'azione della Chiesa (cf *Sacrosanctum concilium* 10) significa al tempo stesso prendere coscienza che la liturgia è anche culmine e fonte della fede operosa di ogni comunità cristiana e di ogni singolo credente, chiamato dalla liturgia stessa a non dimenticare i fratelli marginalizzati e quanti vivono situazioni di ingiustizia. La celebrazione dell'Eucaristia non è solo l'azione sacerdotale di un popolo di sacer-

doti chiamato a offrire a Dio, a nome di tutta l'umanità, il rendimento di grazie per i suoi doni, ma anche azione profetica celebrata da un popolo di profeti che, nutrendosi della "morte" di Cristo proclama davanti al mondo, in nome di Dio, la sua ingiustizia e la sua violenza contro la Verità e contro l'uomo.

L'Eucaristia celebrata ogni domenica è l'origine della morale cristiana, che è in se stessa una morale eucaristica. Nell'Eucaristia trova anche fondamento la dottrina sociale della Chiesa.

Sostiene J. Dupont, nel commentare Mt 5,23-24 («Se dunque tu presenti la tua offerta all'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare, va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono»): «Tra l'arrivare al tempio con un'offerta […] e il gesto del sacerdote di deporre l'offerta sull'altare, si è infilato il ricordo del fratello, e il dovere che si ha nei suoi confronti ha interrotto il processo sacrificale. È il processo sacrificale che fonda il mondo che deve essere interrotto e capovolto. I "marginali esistenziali" sono la carne sacrificale di questo processo sacrificale. L'Eucaristia rimette al centro ciò che per il mondo è marginale, "carne da macello" ("la pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo" - Atti 4,8-24)».

7. La Carità intellettuale del santuario e il mondo della cultura

Illuminanti sono le affermazioni di un maestro della Carità intellettuale quale fu il Beato Antonio Rosmini: «Poiché la carità è via alla verità e sua pienezza, la Società che prende il nome dalla carità deve custodire in modo preclaro, contemplare e indagare la verità, ed essere ottima ed instancabile promotrice della cognizione della verità fra gli uomini. Di qui deriva il genere di carità che abbiamo chiamato intellettuale, il quale tende immediatamente a illuminare e arricchire di cognizioni l'intelletto umano» (*Costituzioni dell'Istituto della Carità*, n. 799).

Rosmini, gran maestro di carità anche materiale (l'Istituto della Carità fu la sua prima e più affezionata opera) non intese mai esaurire in quella materiale la Carità cristiana, e, preciso com'era in semantica, disquisì anche di carità spirituale e di carità intellettuale. Da più parti, invece, si reitera l'affermazione che è solo la carità puramente materiale quella su cui sarà giudicato il cristiano, fino a scrivere che la Carità è Dio, anziché *Deus Caritas est* (Dio è Carità).

Proprio Rosmini ci insegna che la carità intellettuale non va mai disgiunta da quella materiale e deve configurarsi essenzialmente come *educazione*; è questo si apprezza particolarmente oggi, nella sollecitudine e nell'urgenza che la Chiesa raccomanda a fronte dell'emergenza educativa e della nuova evangelizzazione.

Anche il magistero di due papi, san Paolo VI e Benedetto XVI, fa emergere con forza la necessità di impegnarsi su questo fronte della carità. Nel 1930, la

"carità intellettuale" viene scelta da Montini – in quel momento funzionario della Segreteria di Stato e nello stesso tempo assistente ecclesiastico nazionale della Fuci, la Federazione universitaria cattolica italiana – come titolo di un breve articolo scritto per la rivista studentesca *Azione fucina*. Prendendo spunto da un testo di Pierre de Nolhac, lo studioso che aveva scoperto in Biblioteca Vaticana l'autografo del Canzoniere di Petrarca, Montini riflette su «una delle documentazioni più commoventi che ci riconciliano con il mondo moderno», e cioè due testi di Erasmo e di Pascal. «Anche la scienza può essere carità» scriveva il giovane prelato bresciano, affermando subito dopo che «chiunque con l'attività del pensiero e della penna cerca diffondere la verità rende servizio alla carità». «L'attività intellettuale – continuava Montini – che non accetta i limiti, i comandi, le applicazioni, i temperamenti, l'ardore, tutti elementi esteriori che non pregiudicano la onestà del suo operare, della vita vissuta, della sperimentale realtà umana, dove dolore, sentimento, moralità e bisogni sociali s'incontrano continuamente, rimane sterile».

Proprio la necessità di comunicare la verità appare preoccupazione principale di Montini: «Bisogna sapere essere antichi e moderni, parlare secondo la tradizione ma anche conformemente alla nostra sensibilità. Cosa serve dire quello che è vero, se gli uomini del nostro tempo non ci capiscono?» confidava nel 1950, dopo oltre tredici anni ai vertici della Segreteria di Stato di Pio XII, durante il suo primo incontro con Jean Guitton. In coerenza con questo indirizzo, nel 1965 papa Montini istituì un Segretariato per i non credenti. Il suo successore Giovanni Paolo II nel 1982 gli affiancò un Pontificio Consiglio della Cultura e a questo, nel 1993, unì l'organismo voluto da Paolo VI. Proprio questa struttura assume una delle iniziative più suggestive di Benedetto XVI, il *Cortile dei gentili*.

Era il 1957 quando, nella diocesi più grande del mondo, venne indetta la "Missione di Milano", che Montini, arcivescovo della metropoli lombarda da tre anni, presentò ai "lontani" con parole di inusuale e franca autocritica: «Quando si avvicina un lontano, non si può non sentire un certo rimorso. Perché questo fratello è lontano? Perché non è stato abbastanza amato. Non è stato abbastanza curato, istruito, introdotto nella gioia della fede. Perché ha giudicato la fede dalle nostre persone, che la predicano e la rappresentano; e dai nostri difetti ha imparato forse ad aver a noia, a disprezzare, a odiare la religione. Perché ha ascoltato più rimproveri, che ammonimenti ed inviti. Perché ha intravisto, forse, qualche interesse inferiore nel nostro ministero, e ne ha patito scandalo».

A fronte di queste indicazioni, la comunità del Santuario di Bitonto ha compreso che la testimonianza della Carità non può disertare il fronte della cultura, pena la rottura disastrosa e devastante con un mondo che ci interpella e, al tempo stesso, ci provoca ed esige, per amore della verità, di essere incontrato. Il confronto è declinazione privilegiata nell'incontro con uomini e donne anche non credenti, protagonisti nei processi culturali, per una vera nuova evangelizzazione.

8. I Santi Medici a sostegno e conforto della scelta pastorale

La tradizione agiografica ci consegna i Santi Medici come esperti nell'arte medica espletata *gratuitamente* per amore di Cristo a servizio delle persone sofferenti. La loro testimonianza, ripensata e riletta più volte dalla comunità, ha illuminato, sorretto, incoraggiato e confortato la scelta pastorale.

Mons. Marena, nel discorso della benedizione della prima pietra dell'erigendo nuovo Santuario dei Santi Medici, il 5 maggio 1960, prevenendo, in certo modo, le vie e i tempi della divina Provvidenza, lo preconizzò centro di pietà, di studi e di carità. Queste mete, sempre presenti nella mente e nel cuore di quanti, per volontà di Dio, prestano servizio nella Basilica, sono divenute in gran parte realtà, a gloria di Dio e ad onore dei Santi Fratelli.

I santuari, centri di pietà, definiti più volte da papa Paolo VI «cliniche spirituali delle anime, gemme del corpo mistico di Cristo, stelle splendenti della Chiesa», alimentano per loro natura la pietà eucaristica, specialmente amministrando i sacramenti della Confessione e dell'Eucaristia[1].

8.1. Centro studi: Premio nazionale di Medicina "Santi Medici"

La carità non è l'opposto della scienza, anzi potremmo dire che ogni carità che voglia edificare l'uomo in tutte le sue dimensioni non può che essere scientifica e a sua volta ogni scienza che non sia caritatevole è solo espressione di una volontà di potenza cieca e nichilista. In questa logica è stato istituito, per volontà di mons. Aurelio Marena, il Premio nazionale di Medicina "Santi Medici".

8.2. I "luoghi teologici" comunitari in cui si traduce la Carità di Cristo

- Il Consiglio pastorale parrocchiale

Il Consiglio pastorale parrocchiale si configura come luogo di discernimento comunitario in cui progettare, programmare e verificare ogni attività. I suoi componenti sono chiamati alla vigilanza per non cedere alla tentazione della "concupiscenza dei risultati" (neopelagianesimo) e per affermare il primato dello Spirito e della Grazia di Cristo. Presenza significativa nel Consiglio è data da uomini e donne che vivono le "marginalità esistenziali".

- Il Consiglio di amministrazione del Santuario e della Fondazione

Le scelte economiche diventano segno e testimonianza di una economia di comunione e realizzano nel concreto la prossimità agli ultimi. In tale contesto la Fondazione "Opera Santi Medici Cosma e Damiano – Bitonto – Onlus" fu co-

[1] D.Vacca, *Leggendo la vita dei santi medici Cosma e Damiano*, s.i.t., Bitonto 1982.

stituita il 18 novembre 1993 per dare una svolta istituzionalizzata alla scelta di fondo del progetto pastorale. L'esperienza di tanti volontari, che gratuitamente offrono tempo e competenze a vario titolo, è valore aggiunto di ogni servizio. Nel corso degli anni sono nate diverse "opere segno" che sono la testimonianza dell'amore di Dio in Cristo che, nello Spirito, il quale «soffia dove vuole, ma non sai da dove viene né dove va» (Gv 3, 8), plasma la comunità.

- La mensa dei poveri

Alcune volontarie sono impegnate ogni giorno a dare risposta alle esigenze di coloro che, poveri o senza lavoro, stranieri o ammalati, non possono provvedere al proprio sostentamento alimentare. Il servizio fu avviato nel 1987 e, anno dopo anno, cresce sempre più la richiesta, fino ad arrivare alla distribuzione di oltre 50 pasti al giorno (circa 20.000 annui), offerti presso i locali della Fondazione. A questi si aggiunge un numero variabile di pasti consegnati ogni giorno a domicilio, grazie all'intervento di volontari automuniti. Le famiglie più indigenti sono aiutate con la consegna di pacchi-viveri, anche questi a domicilio. Le volontarie impegnate preparano, inoltre, le colazioni e le cene per gli ospiti della Casa di Accoglienza.

- Il Centro d'ascolto

Attivato nel 1990 per essere punto di riferimento di ogni richiesta di aiuto che muove dal territorio. Il Centro costituisce il filtro per ogni altro servizio della Fondazione. Le richieste di aiuto, riguardanti soprattutto il lavoro, il sostegno economico, l'accoglienza, non sempre sono soddisfatte poiché gli operatori non provvedono solo ad erogare risposte, ma, di fatto, tendono alla comprensione del disagio altrui. L'ascolto, fondato sulla "relazione d'aiuto", ha fatto di questa realtà un soggetto attivatore di processi di mutuo soccorso in rete, che coinvolgono direttamente e costantemente gli enti pubblici e le istituzioni.

- La Casa di accoglienza "Xenia"

Nata nel 1990 e tipizzata nei primi sette anni di attività per senza tetto e senza dimora, ha ospitato persone con problemi familiari (violenza, separazioni), economici, ragazze madri, stranieri di nazionalità ed etnie diverse. Dal settembre 1997 è stato avviato un programma, prima sperimentale e poi operativo, di accoglienza per donne in difficoltà, per gestanti e madri con figli di età inferiore ai sei anni. Gli operatori e i volontari, coordinati da un responsabile, sono formati per garantire un servizio efficiente, puntuale e di integrazione con le istituzioni.

- La Casa alloggio "Raggio di sole"

La Casa alloggio "Raggio di Sole", inaugurata nel 1999, è la prima in Puglia e senz'altro fra le più grandi in Italia. Ospita malati di A.I.D.S., che trovano alloggio in camere da uno o da due posti letto, tutte con bagno interno. La struttura dispone di sala mensa con annessa cucina, di infermeria, medicheria, stanza per

gli operatori, sala soggiorno, cappella, spazio per attività di laboratorio manuale, lavanderia e stireria oltre ad ampi spazi all'aperto.

La scelta di ottimizzare la qualità di tutta la Casa (dalle finiture agli arredi) è stata "dettata" dall'imperativo comune di offrire il meglio agli ospiti che vi abitano e di garantire una permanenza il più possibile confortevole.

Gli operatori, gli infermieri e i volontari, che svolgono il non facile compito di sostenere gli ospiti nei loro bisogni materiali ed umani, hanno frequentato corsi specifici e *stages* formativi. La scelta coraggiosa di realizzare l'opera è stata una risposta concreta di accoglienza a coloro che sperimentano quotidianamente il rifiuto sociale e vivono il dramma della malattia aggiunto alla indigenza e alla marginalità sociale. "Raggio di sole" vuole essere il luogo per la rinascita interiore, per il recupero della familiarità perduta e delle relazioni.

- L'Hospice "Aurelio Marena" – Centro di cure palliative

L'Hospice "Mons. Aurelio Marena", attivo dal dicembre 2007, è un centro di cure palliative globali per malati terminali convenzionato con il SSN. L'Hospice è nato per rispondere ai bisogni clinici, assistenziali, psicologici e spirituali del paziente che necessita di cure continuative nella fase progressiva della malattia. Il paziente viene non solo curato ma preso in carico nella globalità della sua persona. Può essere curato in Hospice o al proprio domicilio attraverso l'A.D.O. (Assistenza Domiciliare Oncologica). L'apporto di molte figure professionali (medici, infermieri, operatori sociosanitari, fisioterapisti, psicologici, assistenti sociali, assistenti spirituali), insieme ai volontari, contribuisce alla realizzazione di un piano assistenziale incentrato sul paziente e sulla famiglia.

L'Hospice è dotato di 30 posti letto, camere singole, e di un posto letto disponibile per il *Day Hospital*. Ogni camera è corredata di servizi privati e di un divano letto per l'accompagnatore. Il paziente è preso in cura da un'*équipe* medico-infermieristica esperta, con l'obiettivo del miglioramento della sua qualità di vita attraverso attento controllo dei sintomi in un ambiente umano accogliente e familiare. Anche i suoi familiari possono avvalersi di un sostegno psicologico. La struttura è costituita da reception, sala bar, cappella, *open space*, infermeria, sala relax per familiari, biblioteca, area esterna verde, ambienti destinati agli ammalati.

9. La fraternità cristiana e la prossimità prime "strutture di accoglienza" del pellegrino

Prima dei servizi socio-sanitari, che il Santuario ha potuto realizzare tramite la Fondazione, è necessario sottolineare che ogni "pellegrino", categoria che comprende ogni condizione umana precaria in questa vita, riceve prima di tutto ristoro e conforto soprattutto ogni qual volta incontra una comunità che vive la logica della fraternità fondata sui valori del Regno (assenza di potere, servizio

alla verità) e genera prossimità attraverso azioni disinteressate e ri-creative.

Non è la *performance* organizzativa il criterio fondante di tale modello, ma l'attenzione alla persona, apertura trascendente che, anche se contaminata dal peccato, irrompe nell'immanenza della storia. Ed è proprio la persona, portatrice della ferita che Gesù è venuto a curare, che, su suo mandato, la comunità del Santuario deve continuare a medicare! La cura del corpo e dello spirito, mai disgiunta nella proposta cristiana, in questo Santuario-Parrocchia, si concretizza nella liturgia e nella catechesi e in modo particolare nell'assistenza caritativa.

La preghiera, come linfa vitale proposta e condivisa a quanti si affacciano al Santuario, produce germi di trasformazione che orientano la religiosità popolare verso una piena maturità di vita cristiana. Ad esempio, nella novena in preparazione alla festa dei Santi, il 26 settembre, si propongono temi teologici e riflessioni ecclesiali che edificano i devoti e integrano la religiosità popolare all'interno del cammino di fede della comunità del Santuario.

10. Conclusione

Il mandato affidato alla comunità dall'arcivescovo padre Mariano Magrassi di essere «clinica del corpo e dello spirito» in questi anni ha trovato un "già" concretizzato e un "non ancora" tutto da discernere. Occorre offrire alla pietà popolare i modelli teologico-culturali che consentano di indirizzarla verso la Carità di Cristo sempre presente nella sua Chiesa. Per concludere ci rifacciamo alle parole del cardinal Ratzinger che, parlando ad un convegno di Comunione e Liberazione, indicava qual è l'essenza della *vera reformatio* della Chiesa: «La *reformatio*, quella che è necessaria in ogni tempo, non consiste nel fatto che noi possiamo rimodellarci sempre di nuovo la "nostra" Chiesa come più ci piace, che noi possiamo inventarla, bensì nel fatto che noi spazziamo via sempre nuovamente le nostre proprie costruzioni di sostegno, in favore della luce purissima che viene dall'alto e che è nello stesso tempo l'irruzione della pura libertà»[2].

In queste parole si può scorgere il senso autentico dell'oltrepassare di ogni espressione della pietà popolare nella carità senza limiti che è Dio[3].

[2] J. Ratzinger, *La vita di Dio per gli uomini*. *Scritti per Communio […]* 208-210, Milano, Jaca Book 2007, p. 340.

[3] Per un approfondimento delle motivazioni che sono a fondamento dell'esperienza qui descritta, oltre ai testi già cit., cf J. Dupont, *Le Beatitudini*, 2 voll., Roma, Paoline 1972; P. Mazzolari, *La parrocchia*, edizione critica a cura di M. Guasco, Bologna, Dehoniane 2008; A. Rosmini, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, a cura di D. Sartori, Roma, Città Nuova 1996.

GAETANO ZITO

La festa di sant'Agata a Catania

La *vulgata* locale sostiene che la festa di sant'Agata, per presenze, sia la terza festa religiosa al mondo, dopo la Settimana Santa di Siviglia e la Festa del *Corpus Domini* di Guzco in Perù. Dimensione questa che attiene a valutazioni di ordine turistico e commerciale, non certo di carattere e connotazioni ecclesiali.

La festa si snoda nei giorni dal 3 al 5 febbraio di ogni anno. È preceduta da un itinerario di preparazione catechetico-devozionale, oltre che folkloristico. Inizia subito dopo l'Epifania ed ha un prolungamento nell'ottava della solennità liturgica fino al 12 febbraio. Nella modalità attuale la festa amalgama tradizioni, secondo un protocollo che risale al XVI secolo, e innovazione determinata da forme devozionali stratificatesi negli ultimi decenni. La devozione affonda le sue radici già nei primi decenni successivi alla testimonianza martiriale della giovane cristiana Agata di Catania. Di lei, come per la gran parte dei martiri dei primi secoli del cristianesimo, la memoria si fonda sulla *Passio* redatta in tempi successivi. Mentre dell'altro martire catanese, Euplo o Euplio, sono stati tramandati gli *Acta* del martirio[1].

Una nuova modalità di esporre la vicenda martiriale di Agata si è avuta solo a partire dagli anni Novanta del secolo scorso. Rispetto ad una narrazione dipendente in modo acritico dalla *Passio*, dagli anni Novanta si sono cominciati ad avere studi più scientifici. L'avvio può considerarsi il volume curato da Vittorio Peri[2] che, grazie al contributo di specialisti, per la prima volta, con criteri scientifici e con linguaggio accessibile ad un vasto pubblico, ha offerto la ricostruzione del contesto storico del martirio e una rilettura dei contenuti della *Passio*, la descrizione della diffusione del culto e della devozione, il recupero dei tratti essenziali della festa nella prospettiva della pietà popolare, le raffigurazioni artistiche e della produzione musicale a tema agatino. Da allora, purtroppo, non si è del tutto interrotta la propensione a ripetere acriticamente e per luoghi comu-

[1] T. Sardella - G. Zito (edd.), *Euplo e Lucia: 304-2004. Agiografia e tradizioni cultuali in Sicilia*. Atti del convegno di studi organizzato dall'Arcidiocesi di Catania e dall'Arcidiocesi di Siracusa. In collaborazione con: Facoltà di Lettere e Filosofia, Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università degli Studi di Catania; Associazione Internazionale di Studio su Santità Culti e Agiografia; Studio Teologico S. Paolo (Catania - Siracusa, 1-2 ottobre 2004), Catania - Firenze, Giunti 2006 (Quaderni di Synaxis, 18).

[2] V. Peri (ed.), *Agata, la santa di Catania*, Bergamo, Velar 1996, con contributi in sequenza di G. Zito, A. Longhitano, S. Consoli, A. Marcellino, A. Bella. Del volume è disponibile una sintesi divulgativa: G. Zito, *S. Agata da Catania*, Bergamo, Velar 2004.

ni la narrazione di sant'Agata, assumendo la *Passio* come fonte per ricostruirne la vita, presumendo perfino di poter garantire con certezza notizie che non trovano alcun riscontro documentario (i nomi dei genitori, la casa di abitazione, e financo la data della prima Comunione…).

Nondimeno, grazie agli studi e alle pubblicazioni scientifiche che si sono susseguiti, si è sviluppata una progressiva e irreversibile operazione verità. Man mano si è diffusa l'esigenza di una maggiore conoscenza storicamente fondata di quanto è possibile sapere del tempo e del martirio di Agata di Catania, pur nella limitatezza delle fonti disponibili. Allo stesso modo, va sviluppandosi la ricerca sulle tradizioni devozionali per meglio comprenderne la progressiva stratificazione e le ragioni che l'hanno determinata, in modo da raccogliere gli elementi che connotano l'esemplarità della testimonianza di fede nella sua prerogativa più autentica, pregnante di valori e sempre attuale, e insieme i segni della festa che meglio veicolano i contenuti insiti nella religione popolare.

L'evento culturale di alto profilo scientifico è indubbiamente la mostra *Agata santa: storia, arte e devozione* (2008). La ragione prima della sua realizzazione era di carattere pastorale e catechetico, con prima destinataria la comunità ecclesiale. In verità non è stata sufficientemente valorizzata e, a parere di taluni, forse anche in certa misura boicottata. Eppure, per la prima volta si realizzava a Catania una mostra sulla sua patrona, raccogliendo e mettendo in esposizione tutte le diverse tipologie di patrimonio culturale relative a sant'Agata, ottenendo alcuni pregiati reperti archeologici dai Musei Vaticani in prima "uscita", e facendo tornare per l'occasione – anche in questo caso per la prima volta – la ben nota lapide detta di *Julia Florentina*, testimonianza dell'inizio del IV secolo di un cimitero dei martiri a Catania, nel sec. XVIII venduta ai francesi e conservata al Museo nazionale Louvre di Parigi[3].

In modo del tutto esemplificativo – nel contesto e per le finalità di questo contributo non è possibile dare qui una rassegna bibliografica degli studi agatini – va ricordato il corposo studio critico, accompagnato da appropriata riflessione teologico-liturgica, sui formulari per la Messa in memoria di sant'Agata e sul modello di santità femminile che emerge dai relativi testi[4]. Di recente è stata ricostruita la storia dei giorni della festa che, nel corso dei secoli, hanno pure determinato scelte urbanistiche della città di Catania, in special modo dopo la colata lavica del 1669, che è giunta in città, e il terremoto del 1693 che ha raso al suolo pressoché tutte le abitazioni[5].

Se la stringata sintesi editoriale si colloca in un'area a prevalente carattere

[3] G. Algranti (ed.), *Agata santa. Storia, arte, devozione. Catalogo della mostra (Catania, 29 gennaio - 4 maggio 2008)*, Firenze, Giunti Arte mostre musei 2008.

[4] S. Magrì, *Agathae, beatae virginis et martyris. La figura e l'ideale di santità di Agata nell'eucologia eucaristica romana e nei Propri regionali siciliani*, Troina - Catania, Città Aperta - Studio Teologico S. Paolo 2011.

[5] S. M. Calogero, *La festa di Sant'Agata e le trasformazioni della città di Catania dal Cinquecento ad oggi*, Catania, Editoriale Agorà 2018.

culturale, è pur vero che nell'ultimo decennio ad esso si accompagna un percorso di carattere pastorale. Lo scopo era e permane l'esigenza di recuperare il dovuto spazio alle motivazioni peculiari della dimensione identitaria cristiana nella tradizione devozionale agatina, senza prescindere ovviamente dalla *Passio Sanctae Agathae* che continua a costituire il punto di riferimento essenziale per i contenuti della predicazione e della catechesi a tematiche agatine.

1. Cosa sappiamo della martire Agata

Lo stato attuale delle fonti ci permette di documentare con certezza la presenza di una comunità cristiana a Catania solo a partire dal III secolo. Ben nota è l'epigrafe cosiddetta di *Iulia Florentina*: bambina *dulcissima et innocentissima* morta a *Hybla* (nei dintorni dell'attuale Paternò) a 18 mesi e 22 giorni di vita, battezzata in punto di morte e trasportata a Catania per essere sepolta da un presbitero in un loculo *pro foribus Martyrum Christianorum*. La lapide, rinvenuta nel 1730 a Catania e ora al Museo del Louvre, è databile ai primi anni del IV secolo ed offre almeno una doppia testimonianza. A Catania, nei decenni precedenti, un certo numero di cristiani avevano testimoniato la loro fede con il martirio: con certezza ci si può riferire alla persecuzione di Diocleziano (304), che vide il martirio volontario di Euplo, ma anche a quella di Decio, durante la quale è martirizzata Agata (251). Il cimitero, poi, doveva essere oggetto di particolare venerazione da parte dei cristiani e si era sviluppato attorno ad un edificio di culto: una basilichetta con unica navata a corridoio e abside trichora, di cui si ha notizia da scavi archeologici. Venerazione che si era diffusa anche tra le comunità cristiane dei dintorni, se la bambina viene trasportata da *Hybla* a questo cimitero dei martiri di Catania per esservi seppellita[6].

Della persecuzione decretata dall'imperatore Decio (250-251), di coloro che hanno subito il martirio, i cristiani catanesi conservano e diffondono la memoria della testimonianza di fede di una di loro: la giovane Agata. Di lei non vi sono testimonianze coeve ma la diffusione del suo culto a breve distanza dal 251. Il culto ad Agata è attestato a breve distanza di tempo dalla persecuzione di Decio. Si tratta dell'epigrafe trovata nell'isola di Ustica, scritta in lingua greca e databile alla fine del III secolo: «Lucifera è morta il giorno di Agata». Il luogo del suo ritrovamento, Ustica appunto, e il periodo della sua datazione sono un'evidente testimonianza che il culto di Agata si era diffuso e ben presto consolidato oltre Catania e la Sicilia orientale. Un'altra traccia è desumibile

[6] G. Rizza, *Un martyrium paleocristiano di Catania e il sepolcro di Iulia Florentina*, in *Oikumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania, Centro di studi sull'antico cristianesimo - Università di Catania 1964, pp. 593-612; G. Manganaro, *Costantino e la bambina di Hybla: uno sguardo sulla Sicilia "costantiniana"*, in *SEIA* 19-20 (2014-2015) 9-30; C. Soraci, *Zoilo, Costantino e le fores martyrum catanesi. Ancora sull'epigrafe di Iulia Florentina*, in *Klio* 99 (2017) 238-259; D. Palermo - C. Soraci, *Il cimitero scomparso e la tomba di Iulia Florentina*, in *Incontri* 6 (2018) 9-13.

dalla menzione di Agata nel *Simposio* o *Il banchetto delle vergini* di Metodio, noto come vescovo di Olimpo nella Licia, morto nel 311: di conseguenza, il testo è stato redatto prima di tale anno. Per cui, la notizia del martirio di Agata avrebbe avuto una rapida e ampia diffusione già tra fine del III e inizio del IV secolo ed era nota anche in Oriente.

A partire dal V secolo il nome di Agata ricorre nei calendari liturgici, nei sacramentari, nei martirologi e nei calendari (il gelasiano, il geronimiano e il calendario cartaginese). Il generale goto Ricimero conosce la fama di Agata mentre in Sicilia combatte l'esercito di Genserico (456): muta in Sant'Agata dei Goti il nome della cittadina sannitica Saticola, e a Roma dedica alla martire catanese una basilica, dove fissa la propria sepoltura. Una basilica a lei dedicata è registrata a Ravenna al tempo del vescovo Giovanni Angeloptes (477-493). Ad Agata sono dedicate chiese a Roma, già dal pontificato di papa Gelasio I (492-496) e di papa Simmaco (498-514), e in altre parti della cristianità.

Raffigurazioni della martire Agata sono presenti nei mosaici della basilica di Parenzo (sec. VI), in Istria, e in quelli di Ravenna: è una delle 22 vergini raffigurate nella basilica di S. Apollinare nuovo, al tempo del vescovo Agnello (557-570).

Il suo culto viene promosso da diversi pontefici, in special modo da Gregorio Magno (590-604) che inserisce Agata nel Canone romano della Messa, insieme con Perpetua, Felicita, Lucia, Agnese, Cecilia e Anastasia. Al VI secolo si fa risalire il formulario ambrosiano della Messa in onore di Agata[7], e al VII secolo è attestato il culto in Inghilterra[8]. Elementi che ci dicono della diffusione a carattere universale del culto ad Agata fin dall'antichità. Cosicché, «il carattere universale del suo culto sin dall'antichità spiega ampiamente il fatto»[9].

2. Il testo della *Passio*: una sua rilettura

Anche nel caso della *Passio Sanctae Agathae*, come per non pochi altri casi, va osservato che non si ha il testo autentico o coevo della sua vicenda martiriale, ma soltanto narrazioni redatte molto tempo dopo. Queste, come per altri martiri, «se pure in larga parte leggendari, racchiudono talvolta un nucleo storico di rilevante interesse»[10]. Le redazioni più note del martirio di Agata e ritenute maggiormente credibili, fonte per altre elaborate in tempi successivi (sono stati

[7] C. Pasini, *Chiesa di Milano e Sicilia: punti di contatto dal IV all'VIII secolo*, in S. Pricoco - F. Rizzo Nervo - T. Sardella (edd.), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*. Atti del Convegno di Studi (Catania, 24-27 ottobre 1989), Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino 1991, p. 396.

[8] C. Morini (ed.), *La passione di S. Agata di Ælfric di Eynsham*, Alessandria, Ed. dell'Orso 1993.

[9] V. Saxer, *Relazioni agiografiche tra Africa e Sicilia*, in *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*. Atti del Convegno di Studi (Catania, 20-22 maggio 1986), a cura di S. Pricoco, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino 1988, p. 30.

[10] P. Siniscalco, *Lo sviluppo del cristianesimo e la Sicilia fino al IV secolo*, in V. Messana - S. Pricoco (edd.), *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*. Atti del Convegno di Studi organizzato dall'Istituto Teologico-pastorale "Mons. G. Guttadauro" Caltanissetta (28-29 ottobre 1985), Caltanissetta, Ed. del Seminario 1987, p. 76.

contati oltre quattrocento manoscritti in lingua latina e in lingua greca[11]), sono tre: due in lingua greca e una in lingua latina. Esse furono accolte da Jean Bolland[12] e pubblicate negli *Acta Sanctorum*, al mese di febbraio: dei testi greci uno proviene dai manoscritti messinesi, l'altro è attribuito al Metafraste; il testo latino è invece del Mombrizio, edito nel suo *Sanctuarium seu vitae sanctorum*[13].

Ma quale di queste narrazioni è da ritenere più antica, e quale è la sua datazione probabile? I testi agiografici siciliani, come la gran parte di quelli occidentali, vengono redatti tra V e VI secolo, ma proliferano soprattutto nell'VIII secolo. I loro autori, di conseguenza, non sono testimoni del quadro storico in cui accade la testimonianza di fede dei martiri siciliani. La descrizione martiriale è debitrice, piuttosto, di un contesto siculo-bizantino[14]: dal VII secolo la Sicilia, specialmente la zona orientale, è sotto la piena sfera di influenza di Bisanzio.

Anche la narrazione del martirio di Agata è da collocare in questa produzione agiografica. Il testo più antico a noi giunto, dipendente forse da una precedente narrazione redatta probabilmente in lingua greca ma purtroppo andata perduta, si ritiene quello latino edito circa il 1477 da Bonino Mombrizio (1424 - 1482/1502). La sua redazione, in ragione dei diversi elementi anche linguistici che lascia emergere, oltre che per il modo di presentare l'autorità romana quale espressione demoniaca, propria del periodo successivo al IV secolo, verosimilmente è databile al VI secolo, con tracce appunto di stesura più antica.

Tutto il racconto della vicenda martiriale, che è lungi dal voler ricostruire la vita della martire catanese, secondo gli atti editi dal Mombrizio può riassumersi in cinque momenti[15].

1. Il governatore Quinziano fa arrestare Agata per la santità della sua vita, perché avido dei suoi beni, per il suo rifiuto di adorare gli dèi. Agata resiste pure alle voglie libidinose di Quinziano e ai molteplici tentativi di corruzione messi in atto da Afrodisia, maestra in erotismo, alla quale era stata affidata dal governatore. Agata resiste e si mostra orgogliosa della sua appartenenza a Cristo che non la rende schiava ma veramente libera e nobile. Per questa ragione è disposta a perdere pure la propria vita ma non la verginità, ed anela alla corona del martirio, disposta a sostenere ogni supplizio per amore di Cristo.

[11] Giuseppe Conticello, del Centre National de la Recherche Scientifique, sta lavorando alla redazione di un *corpus agathinum* e ha collazionato finora il numero così elevato di manoscritti.

[12] Per le questioni inerenti alla letteratura agiografica, all'opera e alla metodologia bollandista, si può vedere: G. D. Gordini, *Storia e vita della Chiesa*, Bologna, Dehoniane 1993, pp. 255-343.

[13] *AA. SS. Febr.*, I, pp. 615-624, ma per tutto il *dossier* di S. Agata, pp. 595-656. Di recente la Morini, riferendosi alla *Bibliotheca Hagiographica Latina* (133-136), che riconosce quattro varietà redazionali di un unico testo della Passione di Agata, ha aggiunto una quinta redazione del XII secolo da lei classificata e denominata come «cistercense», «perché tramandata per l'appunto in un ampio leggendario redatto dai cistercensi»: *La passione di S. Agata*, p. 54.

[14] S. Pricoco, *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli (CZ) - Messina, Rubbettino 1992, pp. 248-249.

[15] In *Appendice* al contributo dato per il volume curato da Vittorio Peri, sul contesto storico del martirio di Agata, ho ritenuto opportuno inserire il testo del Mombrizio con una libera traduzione italiana a fronte: pp. 49-65.

2. In ossequio al decreto dell'imperatore Decio tutti devono esprimere pubblicamente la fedeltà agli dèi. Quinziano interroga Agata sulla sua fede e cerca di indurla a sacrificarsi. Il testo registra i nodi fondamentali della diatriba pagano-cristiana. Agata fa propria una classica argomentazione dell'apologetica cristiana contro i pagani: difende la libertà che le viene dalla sua fede in Cristo e, con fine ironia, accusa Quinziano di essere schiavo di idoli che egli stesso per sé, e per sua moglie, rifiuta di imitare. Prima di emettere la sentenza di condanna, Quinziano ordina ad Agata di sacrificare agli dèi e, a seguito del suo rifiuto, dispone di rinchiuderla nel carcere perché, intimorita dalla reclusione e dalle sofferenze, si persuada a rinnegare la fede cristiana. L'indomani, di fronte alla fermezza di Agata, Quinziano ordina di torturarla e, al contempo, continua a sollecitarne l'apostasia. Ma Agata proclama la sua gioia di soffrire per il nome cristiano e la certezza di «entrare nel paradiso del Signore con la palma del martirio».

Il racconto mette in rilievo fin dall'inizio l'appartenenza di Agata ad una famiglia facoltosa. Pertanto, come altri, anche lei era in grado di poter corrompere le autorità locali e avrebbe potuto acquistare un falsa attestazione di sacrificio agli dèi. Ma ella non usufruì di questa opportunità. Viene così ulteriormente marcato il coraggio della coerenza e la libertà nella decisione di subire il martirio.

3. Quinziano, non potendo possedere Agata, decide di mortificarla nella sua bellezza fisica amputandole le mammelle. Di fronte a tale malvagità Agata persiste nella sua professione di fede cristiana, lasciando intendere la sua consacrazione verginale a Cristo, in forza del Battesimo: anche questo è un tema caro alle *Passiones* dei martiri redatti in epoca post-costantiniana. In carcere Agata riceve la visita dell'apostolo, identificato con Pietro, che miracolosamente le risana il seno mutilato. Davanti alla possibilità di fuggire dal carcere, lasciato incustodito e aperto dai guardiani grazie al bagliore di una luce misteriosa, Agata rimane salda nella sua decisione di perseverare nella testimonianza a Cristo che finora l'ha salvata.

4. Agata continua a rifiutarsi di sacrificare agli dèi e dichiara ancora la sua fede in Cristo. Quinziano, meravigliato per l'inspiegabile guarigione del seno, condanna Agata per delitto di cristianesimo e comanda di farla rotolare, a corpo nudo, su cocci di vasi acuminati e su carboni ardenti. Durante l'esecuzione di questo ordine, un terremoto scuote con veemenza la città e fa perire i due consiglieri di Quinziano. I catanesi attribuiscono l'evento sismico ad un castigo di Dio per le sofferenze della concittadina, e irrompono in tribunale per avventarsi contro Quinziano che, impaurito dal terremoto e dalla sommossa popolare, fugge. Frattanto Agata, riportata in carcere, allarga le braccia in preghiera e muore alla presenza di numerosi cristiani e cittadini pagani.

5. La comunità cristiana si prende cura del corpo della martire e lo seppellisce secondo l'uso cristiano. Il valore del martirio di Agata viene affidato ad una tavoletta, che si crede posta da un angelo nel suo sepolcro, con la dicitura M*entem* *Sanctam* *S*pontaneam H*onorem* D*eo* Et *Patriae* L*iberationem* (da cui il monogramma ben visibile in città: MSSHDEPL): Agata ha agito lasciandosi guidare da pensieri santi, dal desiderio di prestare onore a Dio e di ottenere la liberazione della sua patria. Motivi che incitano a divulgare il culto e indurre alla conversione ebrei e pagani. La narrazione si chiude con la tragica morte di Quinziano. Il potere protettivo di Agata sui suoi concittadini si manifesta nei confronti delle calamità naturali, come nel caso del terremoto e della colata lavica verificatasi l'anno successivo al suo martirio. Il testo si chiude con l'invocazione che al Signore Gesù Cristo vada ogni onore, gloria e potere, perché è Lui che ha liberato la città dal pericolo per i meriti e l'intercessione di Agata.

A ben vedere, tra i cinque momenti in cui la narrazione del martirio può ripartirsi, il secondo sembra potersi considerare il più autentico: è evidente la verosimiglianza con i motivi e le modalità della persecuzione decretata dall'imperatore Decio. Attorno a questo nucleo, in epoche successive e magari da redattori diversi, potrebbero essere stati assemblati gli altri aspetti della narrazione, secondo precise finalità pedagogiche e catechetiche per la comunità cristiana. Il tema centrale può così riassumersi: durante la persecuzione decretata dall'imperatore Decio, tra i membri della comunità cristiana di Catania che subiscono il martirio, per esemplarità si distingue una ragazza, di nome Agata, che resiste al governatore romano per fedeltà a Cristo ed è disposta ad affrontare crudeli torture e la morte per testimoniare la sua fede: è il 5 febbraio del 251. Il caso è così emblematico che non solo la comunità cristiana ma tutta la città riconosce in Agata la totale dedizione a Dio, per cui viene assunta a fondamento della protezione e della libertà per la sua patria.

L'idealità del martirio di Agata, comunque, per secoli ha costituito, e tuttora costituisce, una precisa proposta pedagogica. Agata è presentata come modello di vita cristiana per la santità dei suoi propositi (*mentem sanctam*), e per l'onore prestato a Dio senza indugio (*spontaneam honorem Deo*), nella fedeltà a Cristo espressa: con la fierezza e il fine sarcasmo nei confronti dei potenti del tempo; con il coraggio e la pazienza di fronte alle torture subite ingiustamente; con la certezza della vittoria finale del bene sul male, grazie al sicuro sostegno di Dio; con la resistenza agli allettamenti per la sua bellezza femminile, attribuita più alla grazia divina che ai tratti naturali della sua fisionomia. Agata, quindi, viene presentata come eminente modello di donna cristiana, ricolma delle migliori virtù: bella, coraggiosa, paziente e forte proprio quando la coerenza di fede chiede di affrontare anche un'ingiusta sofferenza e la morte. La conclusione del testo ricorda, però, che il potere taumaturgico e di protezione non le appartiene per sé, bensì è esito della acquisita efficacia di intercessione presso Cristo, perché a Lui pienamente assimilata con il martirio.

3. I giorni della festa

Nel passato a Catania si celebravano tre feste in onore della concittadina patrona:

- il giorno del martirio, 5 febbraio;
- il patrocinio per la cessazione della peste del 1576, il 17 giugno; festività abolita in seguito alla riforma liturgica promossa dal Concilio Vaticano II;
- il presunto rientro da Costantinopoli, 17 febbraio, di cui non si hanno al presente riscontri oggettivi, sia del trasferimento a Costantinopoli del corpo della martire ad opera del generale bizantino Giorgio Maniace, sia del rientro delle reliquie a Catania, nel 1126, secondo il classico modello di età medievale dei *furta sacra*. In verità sembra che si sia trattato di un'operazione politica, gestita dall'abate-vescovo Maurizio (1125 - 1131), per l'affermazione del carattere cristiano-latino della città, dove ancora era forte la presenza islamica, ebraica e bizantina[16].

La festa principale e solenne, descritta per la prima volta nel cerimoniale di Alvaro Paternò del 1522, con le variazioni accadute nei secoli successivi, resta quella di febbraio: si snoda nei giorni 3, 4 e 5, con l'appendice dell'ottava, il 12 febbraio.

Il *primo giorno*, tutte le variegate articolazioni religiose e sociali della città, in processione dal luogo del martirio alla cattedrale dove si conservano le reliquie, offrono la cera alla santa patrona in segno di ringraziamento per la protezione ricevuta e di implorazione del suo patrocinio.

Il *secondo giorno*, è caratterizzato anzitutto dalla suggestiva e calorosa celebrazione eucaristica detta "dell'aurora", con una partecipazione strabocchevole di fedeli che si raccolgono in cattedrale man mano fin dalle ore notturne. Essa è preceduta dalla "uscita" del busto reliquiario e dello scrigno con le reliquie dal sacello che li custodisce: motivo di commozione e di esultanza per la gran parte dei presenti che, con espressioni popolari, salutano il ritorno della patrona in mezzo al popolo dei suoi devoti.

A conclusione della celebrazione il busto reliquiario e lo scrigno vengono portati fuori dalla cattedrale e collocati sull'artistico fercolo, da dove il parroco esorta i devoti con un'apposita catechesi che segna l'inizio della processione, il cosiddetto "giro esterno" della città poiché ripercorre idealmente l'antico circuito della cinta muraria. Lungo il percorso, segnato in questi ultimi anni dalla recita della preghiera del Rosario, grazie all'iniziativa spontanea di un gruppo di devoti, in luoghi stabiliti vengono tenute omelie e occasioni di preghiera comune. Particolarmente atteso è l'intervento dell'arcivescovo, al passaggio delle

[16] Sulla cosiddetta *Epistola di Maurizio*, che narra del rientro delle reliquie, si veda ora: G. M. Millesoli, *Sant'Agata e gli Archivi ecclesiastici di Catania: testimonianze manoscritte medievali edite, riedite e inedite*, in G. Zito - G. M. Millesoli - G. G. Mellusi, *Una santa, una città: Agata e Catania in nuove fonti medievali*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 2015, pp. 41-73.

reliquie dal luogo del martirio di sant'Agata, con il breve rito del rinnovo delle promesse battesimali a cui sono invitati in special modo tutti i devoti agatini.

Il terzo giorno, al mattino si celebra il solenne pontificale, presieduto, ormai da molti anni, da un cardinale appositamente invitato, e al quale partecipano i vescovi siciliani oltre al clero, alle massime autorità cittadine e dei comuni della diocesi, in una cattedrale piena di devoti e di fedeli. Al pomeriggio, a conclusione della celebrazione eucaristica, di nuovo il busto reliquiario e lo scrigno con le reliquie vengono riportate sul fercolo per iniziare la processione del cosiddetto "giro interno": tenutosi per la prima volta nel 1846, venne stabilizzato solo nel secondo dopoguerra. Seguendo l'asse cittadino sud-nord, e alcune vie del centro storico, attraverso una folla di devoti, fedeli e turisti, la processione è caratterizzata, in questi ultimi decenni, dai portatori di grossi ceri accesi. Il doppio percorso, esterno ed interno, idealmente determina una presenza protettiva di sant'Agata su tutta la città, per garantirle liberazione da nemici esterni e da pericoli e difficoltà interne.

Nei giorni 4 e 5 febbraio il percorso del fercolo è animato da una folla straordinaria, in mezzo alla quale si distinguono i "devoti" che indossano l'abito votivo: il caratteristico camice bianco (il "sacco"), affermatosi solo nel sec. XVII e collegabile ad usanze confraternali. Centinaia di "devoti", secondo un turno libero, tirano il fercolo per mezzo di due robuste funi lunghe oltre cento metri. Al passaggio del fercolo con le reliquie di sant'Agata, in segno di devozione, di impetrazione o di ringraziamento, si assiste ad una ininterrotta offerta di ceri. Impressionano particolarmente, negli ultimi decenni, coloro che portano sulle spalle e fanno consumare lungo il percorso processionale del 5 febbraio enormi ceri, in qualche caso anche di peso corrispondente al proprio corpo. In queste espressioni devozionali, come nel culto ufficiale e nelle processioni, Catania esprime il luogo principe per accomunare tutti i cittadini, senza alcuna distinzione di classe sociale ma in un'unica appartenenza e identità, civica e cristiana. Tutti accomunati da un'unica invocazione elevata dai "devoti": *Cittadini, viva Sant'Agata!* Da pochi anni, finalmente, la processione del 5 febbraio si conclude – ahimè! nel corso della mattina del giorno successivo – con una liturgia della Parola presieduta dal parroco della cattedrale.

Alla partecipazione al lungo percorso processionale, in una sostanziale valenza cristiana, si mira sempre più ad attribuire un duplice valore evocativo, di cui far memoria nel quotidiano muoversi lungo le strade della città: camminare verso Cristo, sostenuti dal coraggio, dalla testimonianza e dall'intercessione di Agata; camminare insieme in quanto Chiesa, popolo che sa di trovare nella dimensione comunitaria, come fu per Agata, il sostegno per esprimere a livello personale e con coerenza la fede cristiana.

Nei giorni dell'ottava si susseguono le celebrazioni in cattedrale. Tra tutte, quella più significativa è la giornata dedicata ai malati: celebrazione alla quale prendono parte soprattutto dipendenti e assistiti dell'ODA (Opera Diocesana As-

sistenza), istituzione diocesana che si occupa dell'assistenza e della cura di portatori di handicap fisici e psichici, e della formazione professionale dei giovani.

Non è mancato chi ha voluto leggere la festa di sant'Agata come una persistenza del culto di Iside in città. Tale identificazione è da ritenersi priva di fondamento per almeno due ragioni: la lettura della struttura attuale della festa, dei segni e del culto, quali espressione del culto di Iside, non tiene conto di vari elementi: del fatto che il busto reliquiario è stato realizzato nel 1376; che a Catania la festività di sant'Agata in certo modo muta a partire dalla fine del sec. XIV; che la codificazione è data dal ricordato cerimoniale di don Alvaro Paternò del 1522 e che il "sacco bianco" dei devoti si afferma in epoca di disciplinamento post-tridentino, nel sec. XVII, e non è certo la camicia di notte dei catanesi che accolgono le reliquie della patrona nel presunto rientro del 1126. Inoltre, sarebbe interessante comprendere come il culto di Iside sia persistito solo a Catania nel corso di secoli che hanno impresso alla città l'impronta cristiana latina e bizantina, non eliminata neanche nel periodo arabo, e di nuovo latina con i normanni, e tra la fine del sec. XV e i primi decenni del sec. XVI si sia travasato nella festa e nel culto di sant'Agata[17].

4. Proposte di catechesi

Da circa dieci anni a questa parte l'impegno della cattedrale, anche attraverso la costituzione di un gruppo di lavoro informale voluto dal parroco, si è mosso in una duplice coordinata direzione: di carattere culturale, finalizzata a chiarire e sfrondare aspetti tradizionali ma storicamente poco fondati relativi alla persona, al culto e alla devozione a sant'Agata, lasciando opportunamente emergere tratti utili per la pastorale; di carattere prettamente pastorale, con un intenso percorso che si snoda nelle settimane precedenti la festa e durante la festa.

Lo scopo era e permane l'esigenza di recuperare il dovuto spazio alle motivazioni peculiari della dimensione identitaria cristiana nella tradizione devozionale agatina. Si tratta di purificare aspetti devozionali collocandoli nella più sicura tradizione, con opportuni adeguamenti e arginando quanto ad essa si attribuisce in modo astratto in nome di una presunta affermazione riassumibile nella formula: "è stato sempre così!". E poiché il "sempre" non può non presupporre un inizio storicamente fondato, va da sé che ci si deve interrogare: da quanto tempo, chi lo ha stabilito e perché? Domande alle quali, come è ovvio, in non pochi casi all'affermazione non corrisponde un effettivo fondamento.

La festa in onore della santa patrona marca, e continuerà a marcare, la storia e la vita della città e della Chiesa di Catania. Presumere che possa abolirsi, o sem-

[17] Purtroppo, con scarsa o nulla conoscenza critica della tradizione agatina a Catania, è stato affermato che «Agata potrebbe essere considerata la risemantizzazione cristiana di antichi miti pagani locali», Iside su tutti: M. Stelladoro, *Agata la martire. Dalla tradizione greca manoscritta*, Milano, Jaca Book 2005, pp. 10-11; con forti ulteriori inesattezze, l'argomento è stato ripreso da T. Vittorio, *Il maritorio. Il Mediterraneo e il caso della portualità di Catania*, in *Quaderni del Dipartimento di studi politici dell'Università degli Studi di Catania* 3 (2008) 306.

plicemente esercitare su di essa un giudizio sterile prendendone le distanze anche da parte del clero, come accaduto soprattutto negli anni '70 e '80 del secolo scorso, ha causato delle derive verso la spettacolarizzazione e il prevalere degli aspetti folkloristici. Piuttosto, necessita un costante intervento di purificazione che potrebbe esprimersi con la formula *Non lasciatelo al serpente*, assumendo il titolo di un libro di Harvey Cox, teologo statunitense, in voga negli anni '60 del Novecento. O più opportunamente, recependo la ben nota lezione di Paolo VI sulla religione popolare, espressa nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*.

Così, rispetto alle osservazioni critiche sulla festa, in larga misura condivisibili nelle sue deviazioni festaiole, già dalla fine degli anni '90 del secolo scorso si è iniziato istituendo un gesto di condivisione come la donazione del sangue, a cui ha fatto seguito la colletta durante il pontificale del 5 febbraio da destinare ad un'opera di carità e di assistenza. Fin dal 2002, è stato possibile introdurre in modo stabile e progressivo incontri di riflessione e di preghiera sia in preparazione alla festa, sia durante il percorso processionale. Destinatari primi i membri delle associazioni agatine.

Rispetto alle occasioni abituali, man mano sono cresciute le opportunità di evangelizzazione e di riflessione. In primo luogo con un itinerario di preparazione immediata alla festa, in gennaio, grazie ai cosiddetti e consolidati "mercoledì agatini", continuati lungo l'anno il primo mercoledì di ogni mese. I destinatari sono in special modo le associazioni agatine e i collaboratori del maestro del fercolo, responsabili della processione con le reliquie della patrona. A loro è destinato il cammino di evangelizzazione teso a riscoprire la vita e la testimonianza di sant'Agata che illumina il quotidiano agire dell'uomo e l'impegno battesimale di ciascuno. L'onore ed il privilegio di essere più vicini a sant'Agata obbliga in coscienza alla responsabilità della testimonianza cristiana nella conduzione della festa e nella vita di ciascuno. Il cammino culmina con il rinnovo delle promesse battesimali nelle mani dell'arcivescovo.

Spunti di riflessione e di catechesi vengono, inoltre, proposti lungo il percorso processionale dell'offerta della Cera il 3 febbraio; in preparazione alla celebrazione della Messa dell'aurora del 4 febbraio; durante l'omelia dell'arcivescovo che assume il valore di messaggio per i giorni della festa; prima di iniziare la processione che segue la Messa di giorno 4, quando il parroco della cattedrale, in una piazza stracolma di gente, dal fercolo tiene la sua catechesi al popolo; sempre giorno 4, la catechesi dell'arcivescovo di fronte ai ruderi dell'anfiteatro romano dove si è consumato il martirio di sant'Agata; dentro il cordone per i devoti che trainano il fercolo e in luoghi prestabiliti dove si ha un particolare concorso di popolo. Lungo la processione del 5 febbraio, per la peculiare modalità che essa assume, non è possibile inserire momenti di catechesi, sebbene non manchino spunti di riflessione e inviti alla preghiera. Ma la catechesi torna ad essere proposta al passaggio del fercolo con le reliquie davanti al monastero delle monache benedettine: qui si ha una catechesi che prende lo spunto da un

brano del Vangelo connesso con un momento della *Passio*, cui segue l'omaggio della comunità monastica con il canto dell'inno *Stans Beata Agatha*. L'ultima catechesi è tenuta in cattedrale dal parroco, prima che le reliquie di sant'Agata vengano riposte nell'apposito sacello.

Può essere utile, a questo punto, offrire uno spaccato dei contenuti delle catechesi, tenute in questi anni recenti, nelle settimane precedenti la festa e nel corso di essa, affidate a membri del clero diocesano e regolare, a religiose, laici professionisti e docenti universitari.

- *Agata, cristiana alla scuola di Paolo*, in occasione dell'anno paolino.
- *Con Agata in cammino*, per i giovani, a cura dell'Ufficio di pastorale giovanile.
- *L'associazionismo cattolico secondo l'arcivescovo Dusmet e la* Christifideles laici.
- *Educazione alla solidarietà nel nome di Agata.*
- *Con Agata guardiamo ai sacerdoti e preghiamo per le vocazioni*, in linea con l'anno sacerdotale.
- *Sant'Agata e gli studenti*, per gli studenti delle scuole di Catania.
- *Agata, donna del suo tempo.*
- *Agata, donna libera, sceglie Cristo.*
- *Agata, forte nella prova.*
- *La confessione di Agata ci invita a confessare la nostra fede.*
- *La testimonianza di Agata ci educa alla vita buona del Vangelo*, in linea con gli orientamenti della CEI.

- *Sant'Agata ci educa ad una coraggiosa testimonianza e ad un annuncio credibile della verità che è Cristo*, declinato in: Agata ci guida alla verità, ci educa alla libertà, alla giustizia e alla carità.
- *"Tutti devoti tutti, cittadini viva sant'Agata"*: l'invocazione devozionale assunta per un percorso di riscoperta della fede e della tradizione ecclesiale, per gli studenti della città.
- *Per fede i martiri donarono la vita… per fede viviamo anche noi: per il riconoscimento vivo del Signore Gesù, presente nella nostra esistenza e nella storia*, declinato in: Agata, cristiana tra i cristiani del suo tempo, incontra Gesù nella Chiesa (di Catania), trasformata dall'incontro con Cristo, amata e perdonata è pronta al perdono.
- *Agata educa i catanesi alla vita buona del Vangelo*, declinato in: Agata amica di Dio, la bellezza di Agata buona, il potere regale del martirio, con Agata alla scuola della divina misericordia. Il tema è stato declinato anche per i bambini e i ragazzi: dalla vita buona di Agata alla scuola del maestro Gesù, Agata ci conduce sulla strada del Vangelo, una ricetta per vivere come Agata una fede forte.
- *Agata, vergine consacrata a Dio*, in occasione dell'anno della vita consacrata.
- *Agata, testimone dell'amore misericordioso del Padre*, nell'anno del Giubileo della Misericordia, declinato in: Agata, amore che si dona per la sua Città, le schiavitù di ieri e di oggi, una donna per il nostro tempo.
- *Agata, giovane per i giovani: popolo e pastori in ascolto*, declinato in: le virtù

umane di Agata buona, la fede della giovane Agata, il coraggio della scelta.

- *Concittadini della martire Agata: conversione e santità,* declinato in: il segreto di sant'Agata, storia di una conversione, i santi che ci incoraggiano e ci accompagnano.

Nell'insieme è evidente come sia in atto un processo di purificazione che si può riassumere in tre aspetti tra loro intimamente connessi: di quanto si tramanda circa la conoscenza su Agata martire di Cristo, della quale la *Passio* ci ricorda la sua forte e bella testimonianza di fede, e non costituisce certo la storia della sua vita; delle espressioni storiche del culto e della devozione; dei contenuti religiosi della festa, modulandoli sempre più con contenuti di carattere catechetico-pastorale.

I risultati cui si è finora pervenuti costituiscono non un esito finale ma un evidente segnale di come sia possibile ancora incidere per rendere la devozione e la festa agatina sempre più rispondente anche ai principi e agli orientamenti del *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, della Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei sacramenti (2002).

ELLEDICI

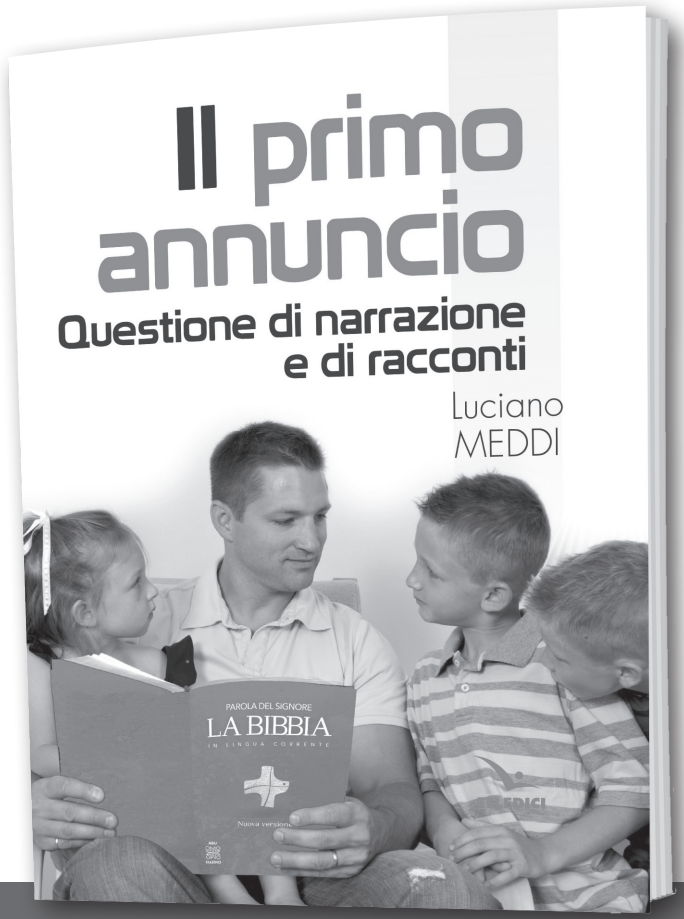
NARRARE IL RISORTO A CHI NON LO CONOSCE

LUCIANO MEDDI

IL PRIMO ANNUNCIO
Questione di narrazione e di racconti

Il volumetto si sviluppa in sette capitoli, a partire dalla considerazione critica dell'attuale azione evangelizzatrice sviluppata in Italia. Un richiamo al fondamento teologico dell'attività evangelizzatrice della Chiesa e l'esplicitazione dei termini in gioco nel processo evangelizzatore di iniziazione alla fede (evangelizzazione, kerygma e PA). La proposta dell'autore è incentrata sulla categoria della narrazione del Mistero Pasquale.

Codice 06593 - Pagine 112
€ 9,00



UNA PRESENTAZIONE SINTETICA MA ESAURIENTE SUL TEMA DEL PRIMO ANNUNCIO

Nelle librerie Elledici, Elledici Point e Cattoliche
On line www.elledici.org
Scrivi a vendite@elledici.org
Telefona +39 011 95 52 111

ELLEDICI
specialisti in catechesi
www.elledici.org

ELLEDICI GRAPHÉ

MANUALI DI INTRODUZIONE ALLA SCRITTURA

L'obiettivo a cui mira la collana Graphé è quello di proporre un corso completo di studi biblici di base, fornendo manuali utili per i corsi biblici nelle **Facoltà di Teologia**, negli **Studentati dei Seminari** e negli **Istituti Superiori di Scienze Religiose**. Ogni volume presenta il quadro complessivo di riferimento per le singole sezioni bibliche, proponendo lo stato attuale della ricerca e l'approfondimento della Sacra Scrittura.

Piano dell'opera (in bianco i volumi pubblicati)

1. **Il libro della Parola (Introduzione alla Scrittura)**
2. **Dai frammenti alla storia (Pentateuco)**
3. **Storia di Dio, storie di Israele (Libri storici)**
4. **Esperti in umanità (Libri sapienziali e poetici)**
5. **Sedotti dalla Parola. I libri profetici**
6. **Vangeli sinottici e Atti**
7. **L'evangelo di Paolo (Lettere autoriali)**
8. **Edificare sul fondamento**
9. **La testimonianza del discepolo (Letteratura giovannea)**
10. **Teologia biblica, teologia della Bibbia**



CLAUDIO DOGLIO
La testimonianza del discepolo
Introduzione alla letteratura giovannea
Pag. 360. € 22,00. Codice 04717

MICHELANGELO PRIOTTO
Il libro della Parola
Introduzione alla Scrittura
Pag. 392. € 24,00
Codice 04712

FLAVIO DALLA VECCHIA
Storia di Dio, storie di Israele
Introduzione ai libri storici
Pag. 368. € 22,00
Codice 04711

PATRIZIO ROTA SCALABRINI
Sedotti dalla Parola
Introduzione ai libri profetici
Pag. 336. € 24,00
Codice 04713

ANTONIO PITTA
L'evangelo di Paolo
Introduzione alle lettere autoriali
Pag. 368. € 20,00
Codice 04709





GERMANO GALVAGNO
FEDERICO GIUNTOLI
Dai frammenti alla storia
Introduzione al Pentateuco
Pag. 424. € 22,00
Codice 04715

TIZIANO LORENZIN
Esperti in umanità
Introduzione ai libri sapienziali e poetici
Pag. 336. € 20,00
Codice 04710

ALDO MARTIN
CARLO BROCCARDO
MAURIZIO GIROLAMI
Edificare sul fondamento
Introduzione alle lettere deuteropaoline e alle lettere cattoliche non giovannee
Pag. 464. € 24,00
Codice 04716

Nelle librerie cattoliche,
ELLEDICI, ELLEDICI POINT
e su elledici.org

ELLEDICI
specialisti in catechesi

ELLEDICI

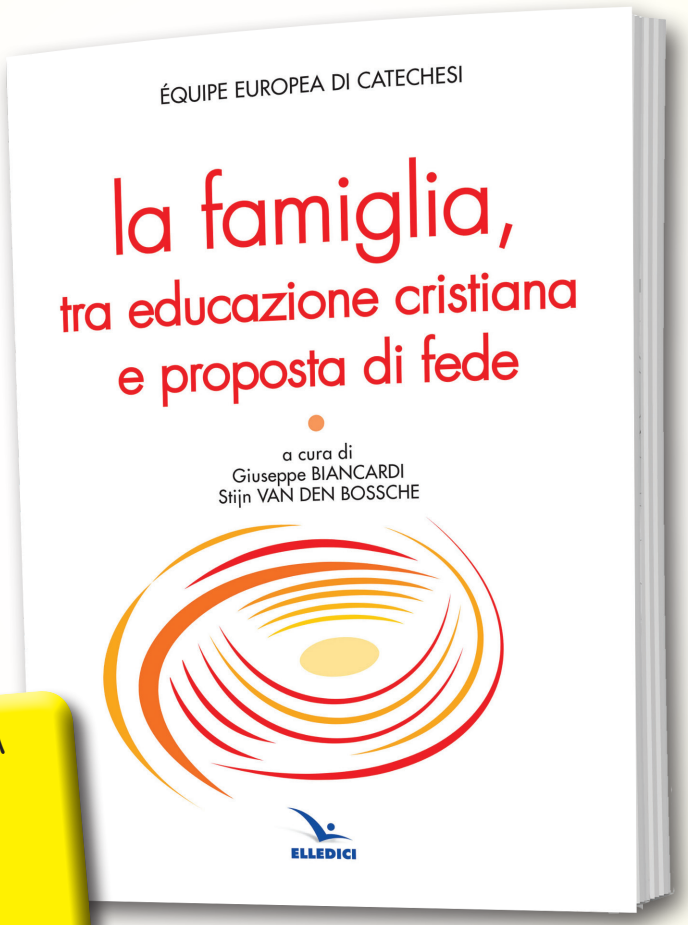
LA FAMIGLIA È LUOGO DI CATECHESI

EQUIPE EUROPEA DI CATECHESI
A cura di: Giuseppe Biancardi,
Van den Bossche Stijn

La famiglia,
tra educazione cristiana
e proposta di fede

Per diverse ragioni oggi l'educazione cristiana famigliare è entrata in crisi. Su questo problema ha voluto riflettere anche l'Équipe Europea di Catechesi nel suo congresso del 2015 (Madrid, 31 maggio – 5 giugno): il presente testo raccoglie gli atti di questo incontro.

Codice 06574 - Pagine 200 - € 22,00



UNA RIFLESSIONE SULLA FAMIGLIA, SVILUPPATA IN CHIAVE BIBLICA, SOCIO-CULTURALE E MAGISTERIALE.
CON ESPERIENZE DI DIVERSI PAESI EUROPEI PER RILANCIARLA IN AMBITO CATECHISTICO.

Nelle librerie Elledici, Elledici Point e Cattoliche
On line www.elledici.org
Scrivi a vendite@elledici.org
Telefona +39 011 95 52 111

ELLEDICI
specialisti in catechesi
www.elledici.org