

RECENTI MISCELLANEE SULLA RELIGIOSITA' POPOLARE
(IV) (*)

22. *Liturgia e religiosità popolare: Vita monastica* 32 (1978) 3-148; 157-162.

Disponibile anche come numero XV della serie « Quaderni di Vita monastica », il fascicolo che qui presentiamo contiene gli Atti della XII Settimana di aggiornamento liturgico-pastorale svoltasi a Camaldoli, dal 18 al 22 luglio 1977, sul tema *Liturgia e religiosità popolare*.

Il dossier consta di un ampio *Editoriale* ⁽³⁴⁸⁾ — che noi prenderemo in considerazione solo al termine, avendo carattere di sintesi —, di quattro relazioni e di due comunicazioni ⁽³⁴⁹⁾.

Una prima relazione, molto utile sotto il profilo bibliografico e metodologico oltre che stimolante sul piano dell'interesse pastorale, è dovuta ad un Autore che già abbiamo incontrato: D. SARTORE ⁽³⁵⁰⁾. Rispetto al contributo precedentemente considerato — la relazione al Convegno del novembre 1976 ⁽³⁵¹⁾ — abbiamo qui un approfondimento ed un ampliamento ⁽³⁵²⁾.

La seconda relazione, dovuta a G. SILVESTRI ⁽³⁵³⁾, corrisponde alla lettera al contributo di indole sociologica da noi già segnalato al paragr. 21 ⁽³⁵⁴⁾. L'unica differenza è rappresentata dalla parte finale — sulla valenza *femminile* della religiosità popolare — che, come a suo tempo si è rilevato, era stata stranamente omessa dalla rivista *Orientamenti sociali*.

Proprio di tale parte — a nostro giudizio più suggestiva che rigorosa — vogliamo qui riprendere qualche brano:

(*) Le puntate precedenti sono state pubblicate in *Sc. Catt.* 110 (1982) 65-84; 300-313; 451-472.

(348) I. GARGANO, *Liturgia e religiosità popolare*: pp. 3-17.

(349) Per essere completi si deve ricordare anche la *Selezione bibliografica sulla religiosità popolare* delle pp. 157-162, dovuta a C. VALENZIANO (che coincide con la bibliografia da noi precedentemente segnalata alla nota 342).

(350) D. SARTORE, *La religiosità popolare nella problematica teologico-pastorale dell'ultimo decennio*: pp. 18-46.

(351) Vedi sopra, nota 164.

(352) A proposito del delicato compito pastorale di evangelizzare la religione popolare potrà essere utile tener presente un altro contributo di D. SARTORE, *Il rinnovamento delle forme devozionali. Orientamenti pedagogico-pastorali*: RL 63 (1976) 199-210.

(353) G. SILVESTRI, *La religiosità popolare: approccio sociologico*: pp. 47-73.

(354) Vedi sopra, nota 343.

Tra le classi sociali negativamente privilegiate ve n'è una che non è neppure una classe o uno strato sociale ma il cui privilegio negativo è universalmente evidente. È la classe del femminile. Le costanti storiche del rapporto donna-religione sono tali che il rapporto liturgia-religiosità popolare mi sembra possa essere declinato come rapporto uomo-donna. La polarità liturgia-religiosità popolare è significativa, cioè, della polarità maschile-femminile, e il dilemma liturgia-religiosità popolare può essere esemplificato storicamente e sociologicamente come dilemma, anche, del rapporto uomo-donna (...). (...) *L'essere religiosamente declassato*, come lo chiama Weber, cioè la donna, porta in sé e genera il bisogno della salvezza. La religiosità che le si conviene è quella emozionale e intuitiva. La religiosità della redenzione è la religiosità specifica della donna perché è la religiosità di chi ha fame di salvezza e ne geme inespriabilmente (...).

(...) L'uomo, il sacerdote, come il culto ufficiale, prega con lode esplicita, solenne, pubblica. La preghiera della donna, come quella della religiosità popolare, simbolo della donna, è invece preghiera con singhiozzo, incerta e penosa. L'uomo, come il culto ufficiale, è il padrone e il signore. A lui spetta la gloria come al culto ufficiale spetta la definizione *fonte e culmine della vita cristiana*. La donna è la serva chiamata a dare gloria al suo signore. E come la religiosità popolare ha una gloria soltanto di riflesso così la gloria della donna è la sua umiliazione. L'uomo è colui che accoglie la donna, come la liturgia ufficiale accoglie la religiosità popolare (...).

(...) La ricchezza dell'uomo è la povertà della donna; proprio come la ricchezza del culto ufficiale è la povertà della religione popolare. L'analogia che presento tra il femminile e la religiosità popolare forse è molto più che analogia ⁽³⁵⁵⁾.

(355) *Art. cit.*, pp. 71-73.

Il tema della « naturale » religiosità femminile e più precisamente del carattere di protagonista proprio della donna nelle manifestazioni religioso-popolari viene spesso trattato ma quasi sempre a partire da luoghi comuni acriticamente accettati (cfr. l'espressione « *devoto femminile sesso* », la triade « *Kinder-Küche-Kirche* » ecc.). Abbiamo l'impressione in particolare che accanto a rilevazioni accurate sul piano *sociologico* (cfr. ad es. gli studi di S. BURGALASSI già citati alla nota 93) manchino contributi significativi di *psicologia* religiosa sul nostro tema (un sintomo: l'opera classica di R. PIRET, *Psicologia differenziale dei sessi*, Roma 1969³, dedica poco più di una pagina alla religiosità).

Va in secondo luogo rilevato, nella letteratura teologica recente sul tema della donna, un tono spesso polemico ed emotivamente demolitore nei confronti di un certo passato. Si veda emblematicamente in questa prospettiva l'articolo di A. ZARRI, *Donna: Dizion. encicl. di teol. mor.*, Roma 1973, 251-265 (cfr. specialmente il paragr. IV dal significativo titolo « *Virilismo liturgico* »). Si consideri dal medesimo punto di vista l'opera piuttosto discussa di J. M. AUBERT, *La femme. Antiféminisme et christianisme*, Paris 1975, nella quale (specialmente alle pp. 109-114) viene criticato quel ruolo « subalterno » della donna che era tradizionalmente giustificato a partire dal modello mariano e da prerogative « psicologico-religiose » tipicamente femminili come la bontà, l'accoglienza, il dono di sé, l'umiltà, l'accettazione rassegnata della volontà di Dio ecc. (per una lucida analisi critica della letteratura qui richiamata rimandiamo a G. ANGELINI, *Liberazione della donna e coscienza cattolica: stato della questione: Verso una società con la donna*, Roma 1981, 185-199).

Circa il superamento oggi in atto dei noti luoghi comuni relativi alla donna come « naturalmente » religiosa e « passivamente » religiosa si potrà vedere il recentissimo ed equilibrato contributo di M. T. BELLENZIER, *Questione femminile. Da dove, verso dove*, Roma 1983 (specialmente alle pp. 49-53: « *Religiosità femminile* »).

Interessante ci è parso inoltre — anche perché espressamente molto attento

La terza relazione, offerta da C. VALENZIANO, coincide essa pure esattamente con l'articolo già recensito al paragr. 21 ⁽³⁵⁶⁾.

La quarta ed ultima relazione — dovuta ad E. BARGELLINI, docente di liturgia nella scuola monastica di Camaldoli ⁽³⁵⁷⁾ — tenta per così dire un bilancio critico della riforma varata dal Concilio, prendendo come punto di riferimento il rapporto liturgia-religiosità popolare. Ci pare interessante quanto viene suggerito circa la necessità di superare un certo univocismo aprendo la mente (e la prassi) ad una bipolarità culturale capace di riconoscere un vero diritto di cittadinanza non solo alla liturgia, ma anche alla religiosità popolare, pur in una differenza qualitativa, anzi « gerarchica », riconosciuta ⁽³⁵⁸⁾.

Volendo dare una valutazione della riforma liturgica conciliare, il nostro A. così si esprime a conclusione dell'intero studio:

La crescente consapevolezza della unità della persona umana, con la corrispettiva valorizzazione del *corpo*, dei *sentimenti*, della *intuizione*, delle *emozioni*, che così ampio — anzi talora abnorme — spazio trovano nella RP non sembra adeguatamente recepito (sic) nemmeno nella nuova liturgia (...)

(...) Legati alla tradizione illuministica, abbiamo privilegiato troppo il concetto e la sua trasmissione come veicolo di comunicazione e di espressione della persona, prima ancora che della sua fede: è un certo modo di concepire l'uomo (...)

(...) Con queste sollecitazioni provenienti in maniera costante dalla RP di sempre, e con impeto più forte oggi dalle nuove forme di RP nascenti nei gruppi giovanili della nuova cultura, e dalle scienze umane, la liturgia dovrebbe aprire un proficuo dialogo. Tralascio qui tutto il tema della creatività e adattamento liturgico (...) ⁽³⁵⁹⁾.

al tema della religiosità popolare — lo studio di E. BESENGHI, *La donna nella Chiesa: Il Regno-Att.* 20 (1975) 321-332. Benché di stile giornalistico abbiamo trovato utile ancora in alcuni capitoli il saggio di E. RADIUS, *La rivoluzione della donna*, Milano 1967 (cfr. specialmente le pp. 41-45; 247-251; 421-425). Ricordiamo infine che gli studi di C. GALLINI già citati (vedi sopra, nota 243) risultano particolarmente attenti al ruolo della donna nelle manifestazioni della religiosità popolare.

Volendo esprimere un nostro parere personale, diremo che il ruolo di protagonista della donna nelle espressioni della religiosità popolare si può comprendere bene a partire dalla definizione di quest'ultima in termini di religiosità *legata agli avvenimenti della vita e della morte* (vedi sopra, nota 200), avvenimenti nei quali la donna costantemente — e soprattutto nelle società di tipo tradizionale — giuoca un ruolo decisivo.

(356) Vedi sopra, nota 339. Nella presente miscellanea siamo alle pp. 74-96.

Di C. VALENZIANO va ricordato un altro contributo: *Liturgia e religiosità popolare: interazioni ed equivoci: Presenza pastor.* 50 (1980) 367-371.

(357) E. BARGELLINI, *Il rinnovamento liturgico a confronto con la religiosità popolare: note di riflessione:* pp. 97-106.

(358) Cfr. pp. 101-105.

(359) P. 106 (il corsivo è nostro).

Sul problema dell'adattamento liturgico, considerato sotto la particolare angolatura del rapporto liturgia-religiosità popolare, abbiamo trovato molto interessante una pagina del celebre liturgista Dom A. NOCENT: « Si, de temps en temps, nous pouvons reprendre des coutumes religieuses qui appartiennent à la religiosité populaire, il ne faut cependant pas transformer la Liturgie en religiosité populaire. Voici des exemples: pour la Semaine Sainte dans bien de pays comme au Sud de l'Italie, comme en Espagne, on a conservé des très belles processions de la Passion du Christ. Les gens viennent à la procession de la Passion, mais ils ne viennent pas à la célébration de la Semaine Sainte. Un remède:

La prima delle due comunicazioni vuole proporre alcune linee per una riscoperta e un rinnovamento del rosario, alla luce della storia ⁽³⁶⁰⁾.

La seconda invece — offrendoci i risultati di una ricerca sul campo condotta nell'Appennino aretino ⁽³⁶¹⁾ — ci riporta a tematiche magico-religiose da noi già incontrate ⁽³⁶²⁾.

Quel che forse a noi preme maggiormente rilevare, al di là dei singoli casi presentati (devozione a S. Anna in vista del parto, al beato Torello per il buon esito del fidanzamento; pratiche magiche contro la sterilità, anti-stregoniche contro il malocchio ecc.) ⁽³⁶³⁾, è la qualifica sincretistica attribuita dagli Autori alla religiosità casentinese studiata:

...Alla potenza del mago si contrappone quella ecclesiale espressa nei gesti e nelle parole del sacerdote. È questo l'ambito di quello che possiamo indicare come cristianesimo popolare nel cui interno è avvenuto l'incontro-scontro con la domanda di magia presente nel-

intégrer la procession dans la célébration: célébrer la Liturgie de la parole, puis l'adoration de la Croix; et la procession part ensuite de l'église en continuant la vénération de la Croix. A Castel Sardo, en Sardaigne, il y a un chant de la Passion admirable, en langue sarde, que chantent trois hommes, le soir; toute la ville y est présente, mais elle déserte la célébration liturgique. Or, les rubriques permettent maintenant de faire chanter la Passion par des laïcs. Il y a donc possibilité de chanter la Passion sarde, intégrée dans la Liturgie...» (A. OCENT, *La Liturgie, activité-sommet et contemplation d'un peuple sacerdotal: Notitiae* 16 (1980) 178).

(360) F. MANCINI, *Dai salmi al rosario*: pp. 107-123.

Le nutrite indicazioni storiche sono un pregio non piccolo dello studio.

(361) G. DAL PIAZ e L. FOGNANI, *Credenze popolari magico-religiose nel Casentino*: pp. 124-148.

Le numerose interviste di cui il contributo consta vennero raccolte da L. Fognani nell'elaborazione di una tesi di laurea presso la facoltà di Magistero dell'Università di Siena. Di Giovanni DAL PIAZ, docente nella stessa Università, va segnalata la recente *Bibliografia generale di sociologia delle religioni (1970-1979)*, apparsa nel volume, curato da S. BURGALASSI e G. GUIZZARDI, *Il fattore religione nella società contemporanea*, Milano 1983, 219-237. Si tratta di una bibliografia molto ampia (circa 500 titoli, di soli Autori italiani), corredata da una *Avvertenza* iniziale (pp. 219-221) nella quale viene tra l'altro messa in luce l'importanza della religiosità popolare entro il più ampio panorama degli studi di sociologia religiosa.

(362) Ci riferiamo in particolare a quanto segnalato sopra, alla nota 206. Converrà ricordare che Luigi Fognani fu animatore di quel Collettivo studentesco che cooperò con A. M. DI NOLA nella redazione del già citato volumetto *Inchiesta sul Diavolo*.

(363) In tema di malocchio è opportuno ricordare il saggio di C. GALLINI, *Dono e malocchio*, Palermo 1973, avente ancora una volta come ambito di ricerca la regione sarda.

Diverse usanze e credenze religioso-popolari di una zona appenninica non lontana dal Casentino sono descritte nel pregevole volume di V. TONELLI, *Medicina popolare romagnola. Testimonianze della Valle del Savio*, Imola 1981. Se ne legga in particolare la parte dedicata a San Vicinio e alla sua celebre «Catena» (le pp. 177-193, precedute da documentazione fotografica). Si ponga mente inoltre alla pratica (condannata dalla Chiesa) della *segnatura* col tralcio ritorto (pp. 22-23), alle credenze circa il malocchio (pp. 169-175) ecc.

In tema di medicina popolare è d'obbligo segnalare la pubblicazione di C. GATTO TROCCHI, *Magia e medicina popolare in Italia*, Roma 1982, che dedica un lungo capitolo a «Le cure magiche e magico-religiose» (pp. 185-244) e che contiene un'utile bibliografia (pp. 309-314) da cui si evince l'importanza fondamentale degli studi di Adalberto Pazzini.

le classi popolari e con le sopravvivenze pagane. Dal punto di vista dei soggetti ciò ha significato in molti casi *l'uso contemporaneo del sistema magico e di quello religioso-cristiano. Il ricorso indifferenziato allo stregone e al sacerdote*, quali portatori di potenza efficace, si è rilevato in diverse interviste. La teologia dotta ha saputo quindi ora piegarsi, ora contrapporsi, ora adattarsi mantenendo comunque sull'ambito delle credenze popolari un ruolo egemone principalmente attraverso il diritto di definire l'ortodossia e quindi di legittimare o meno le manifestazioni popolari ⁽³⁶⁴⁾.

La sintesi dell'intero dossier, come già rilevavamo sopra, è rappresentata dall'*Editoriale* di I. GARGANO ⁽³⁶⁵⁾. In esso viene tracciato un bilancio della Settimana con attenzione non solo ai contributi « ufficiali » da noi considerati ma altresì agli interventi liberi e alle discussioni suscitate dalle diverse relazioni ⁽³⁶⁶⁾.

Terminiamo riportando per l'appunto un breve brano dalle conclusioni di VAGAGGINI:

Le istanze della religiosità popolare verso la liturgia possono essere: a) spontaneità; b) recupero del femminile (non solo nella liturgia, ma anche nel concetto di Dio); c) reclamo di una attenzione maggiore alle culture antropologiche proprie dei singoli popoli e delle singole regioni.

Le istanze della liturgia verso la religiosità popolare: a) centralità di Cristo nell'esperienza di fede; b) accento su ciò che, anche nel mistero di Cristo, ne costituisce il centro: incarnazione-morte-risurrezione. Si può vivere il mistero globale partendo da tutti i punti possibili (pietà popolare), purché si tenda sempre verso il centro ⁽³⁶⁷⁾.

23. Sulla religiosità popolare: Riv. pastor. lit. 87 (1978) 3-25.

Anche la *Rivista di pastorale liturgica* ci offre, nel fascicolo di marzo del 1978, un breve dossier monografico sul nostro argomento.

Vi troviamo in primo luogo alcune pagine di Mons. E. LODI nelle quali è presentato il Convegno — da noi considerato al paragrafo 12 — su *Maria nella pietà popolare* ⁽³⁶⁸⁾.

Vi troviamo poi un più ampio contributo di I. GARGANO che riprende quasi alla lettera, qua e là compendiandolo, l'editoriale di sintesi sulla Settimana di Camaldoli (paragr. 22) ⁽³⁶⁹⁾.

Vi troviamo in terzo luogo alcune pagine molto lucide sul piano

(364) *Art. cit.*, p. 129 (il corsivo è nostro).

Il richiamo contenuto nel saggio (p. 131) ai vangeli apocrifi e alla loro importanza nella religiosità popolare ci offre l'occasione di segnalare uno studio recentissimo ed originale: E. COTHENET, *Le Protévangile de Jacques comme premier témoin de la piété mariale populaire: Liturgie, spiritualité, cultures* = B.E.L. Subsidia 29, Roma 1983, 63-80.

(365) Cfr. pp. 3-17.

(366) Viene riferito in particolare il pensiero di P. GIANNONI (pp. 10-11) e di B. CALATI (p. 11). Sono inoltre sintetizzate le conclusioni di C. VAGAGGINI (pp. 15-17).

(367) Pp. 16-17.

(368) E. LODI, *Maria nella pietà popolare*: pp. 19-21.

(369) I. GARGANO, *Liturgia e religiosità popolare*: pp. 11-18.

pastorale e anche molto pregevoli sotto il profilo storico ⁽³⁷⁰⁾ che sostanzialmente corrispondono al testo di una comunicazione tenuta alla Settimana ecumenica della Mendola (nell'agosto del 1977) da L. DELLA TORRE ⁽³⁷¹⁾. La religiosità popolare, dice in sostanza questo A., che rappresenta per la liturgia da qualche tempo una sfida ancor più stimolante della stessa secolarizzazione ⁽³⁷²⁾, rende urgente una revisione della tradizionale mentalità clericale-elitaria di molti operatori pastorali.

Il quarto e ultimo contributo del dossier è rappresentato da un documento: si tratta delle *Conclusioni* elaborate alla Settimana ecumenica della Mendola dal Gruppo di studio « *Liturgia e pietà popolare* », guidato da L. DELLA TORRE, V. VINAY e A. ZARRI ⁽³⁷³⁾. Ne riprendiamo qualche brano che ci pare significativo:

... Il gruppo si è posto di fronte alle varie espressioni di questa « religiosità popolare » con atteggiamento non di giudizio ma di comprensione, memore della parola evangelica di « non spegnere il lucignolo fumigante », e nella convinzione che in tali forme di religiosità si esprime spesso la cultura di classi povere e subalterne, spesso trascurate anche dal ministero pastorale (...)

(...) Il gruppo ha riconosciuto che alla Chiesa spetta il compito di non abbandonare tutto questo popolo che le appartiene, e che deve educare con graduale, paziente ma decisiva opera di evangelizzazione e di catechesi ⁽³⁷⁴⁾ (...)

(...) Nell'esaminare gli elementi costituenti e i fattori determinanti della liturgia e della pietà popolare, è emerso il problema della produzione e della gestione della liturgia esclusivamente da parte di

(370) Riprendono implicitamente la nota visuale del Delumeau.

(371) L. DELLA TORRE, *Liturgia e pietà popolare*: pp. 3-10.

L'A. si era già occupato precedentemente del nostro tema pubblicando un pregevole saggio dal titolo *Liturgia e pietà popolare nella verifica dell'esistenza cristiana*: *Studi Cattolici* 12 (1968) 587-594.

(372) Il declino almeno parziale dell'ondata secolaristica verificatosi grazie al riemergere o al persistere della religione popolare è frequentissimamente messo a tema negli studi sul nostro argomento. È tempo che noi pure richiamiamo qui i punti di riferimento giudicati ineludibili in materia, citando: H. COX, *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare*, Brescia 1974 (ediz. orig. 1972) e A. M. GREELEY, *L'uomo non secolare. La persistenza della religione*, Brescia 1975 (ediz. orig. 1972). Per una presentazione-valutazione di entrambe le opere rimandiamo alla recensione di G. GEVAERT in *RL* 63 (1976) 226-231.

Sul versante degli oppositori della religiosità popolare vanno collocati particolarmente quei gruppi di « puristi della fede » che il Card. Albino Luciani definiva « nepotanza di K. Barth » (cfr. l'introduzione di F. S. PANCHERI al volume *Il Magistero di Albino Luciani. Scritti e discorsi*, Padova 1979, 23-24). Di tali correnti « puriste » tratta anche un lucido saggio di R. STELLA, *Produzione simbolica e mediazione di conflitti. Ricerca sulla « religiosità popolare » nella Chiesa cattolica del post-Concilio: Il fattore religione...*, cit., 194-201.

Chi volesse scandagliare le radici bultmanniane — oltre che barthiane e, si dovrebbe aggiungere, bonhoefferiane — di una certa insofferenza verso l'*homo religiosus* potrebbe utilmente rifarsi all'emblematica opera di A. MALET, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève 1971².

(373) *Conclusioni* gruppo di studio S.A.E.: pp. 22-25.

(374) I due termini (evangelizzazione e catechesi) ci invitano a segnalare qui in modo completo i due *loci* ormai classici dell'insegnamento pontificio in materia di religiosità popolare, rispettivamente individuabili nelle esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI al par. 48 (AAS 68 (1976) 37-38) e *Catechesi tradendae* di Giovanni Paolo II al par. 54 (AAS 71 (1979) 1321-1322). Su altri documenti e discorsi di Papa Wojtyła torneremo in seguito.

uomini; ciò ha impresso una netta caratteristica maschile al culto ufficiale cristiano, specialmente occidentale: *giuridicismo*, *eccessiva schematicità*, *intellettualismo*, *astrattezza*. Il gruppo auspica non solo una maggiore presenza ministeriale della donna nelle celebrazioni liturgiche, ma anche una più accentuata influenza della «dimensione femminile» sulle stesse strutture e formule della liturgia; alcuni caratteri di tale «dimensione femminile» sono stati individuati nella *recettività*, nell'*atteggiamento di attesa*, nella *attenzione al concreto*.

Questa «dimensione femminile» sembra più presente nella pietà popolare, forse perché questa è gestita prevalentemente dalla donna, è più immediata nel rapporto con Dio, è più *istintivamente religiosa* ⁽³⁷⁵⁾.

24. Religiosità popolare e cammino di liberazione, Bologna 1978.

Dichiarato dal curatore «già declinante» ⁽³⁷⁶⁾, il tema della teologia della liberazione ⁽³⁷⁷⁾ apparirà soltanto sullo sfondo al lettore del volume che qui presentiamo, nato piuttosto dall'esigenza di un confronto tra teologi latino-americani e teologi delle Tre Venezie sul tema della religiosità popolare ⁽³⁷⁸⁾. Tale originale confronto, promosso dal CEIAL,

(375) Pp. 22-23 (il corsivo è nostro).

Interessante anche quanto si legge a p. 25 a proposito della necessità di un «adattamento liturgico» (nel senso inteso da SC 37-40) non solo nel Terzo Mondo ma anche in Italia.

Come si sarà potuto constatare, il documento pare sufficientemente equilibrato e sereno nei confronti del c.d. «virilismo» o «maschilismo» della liturgia. Più polemico appariva invece — come si è già rilevato — il tono di A. ZARRI nella voce *Donna* del *Dizion. encicl. di teol. mor.* (cfr. sopra, nota 355). Come è noto, l'Autrice appena richiamata dedicò anni fa al nostro argomento uno studio apparso nella molto discussa miscellanea, a cura di A. NESTI, *L'altra Chiesa in Italia*, Milano 1970 (cfr. pp. 261-272: A. ZARRI, *La religiosità popolare italiana: fede e folklore?*). Si tratta di pagine scritte certamente con passione e non prive di spunti validi, ma qua e là troppo polemiche nei confronti della religiosità popolare e dell'Autorità ecclesiastica).

Circa il delicato problema della «maggiore presenza ministeriale della donna nelle celebrazioni liturgiche» auspicata dal «gruppo di studio S.A.E.» rimandiamo alle lucide pagine di Mons. A. G. MARTIMORT, *La question du service des femmes à l'autel: Notitiae* 16 (1980) 8-16 e al dibattito di tanto in tanto emergente sulle pagine della rivista del CAL *Liturgia*.

(376) L. SARTORI, *Presentazione*, p. 7.

(377) Nonostante la partecipazione di S. Galilea come relatore — cioè di un Autore che accanto ad Assmann, Gutierrez, Segundo figurava nei primi anni '70 tra i più noti rappresentanti della «teologia della liberazione» — il Convegno non offre su tale argomento apporti particolari. Limitiamo pertanto al minimo i richiami bibliografici segnalando soltanto lo studio di E. BERNARDINI, *Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della Teologia della Liberazione*, Torino 1982, la cui bibliografia (pp. 171-188) è comprensiva di non poche voci relative alla religiosità popolare.

(378) Di religiosità popolare latino-americana ci siamo già occupati nel corso della presente rassegna, particolarmente ai paragrafi 9 e 13-14. Volendo fornire qualche altro rimando bibliografico citeremo: P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Le catholicisme populaire en Amérique Latine: Social Compass* 19 (1972) 567-584; J. MIGUEL BONINO, *La pietà popolare in America Latina: Concilium* 10 (1974) 1135-1146; A. NESTI, *Analisi della religione popolare in America Latina: Idoc* 9 (1978) n. 6-7, 141-148. Accanto alla miscellanea già citata (cfr. nota 180), con-

ebbe luogo nel Convegno di Verona-San Massimo dei giorni 11-13 maggio 1978 ⁽³⁷⁹⁾. Dopo la *Presentazione* di L. SARTORI e prima di una *Appendice* conclusiva, il volume degli Atti articola la materia in cinque sezioni, dando luogo al seguente schema:

- I. La situazione;
- II. Il popolo di Dio « soggetto »;
- III. Religiosità popolare e liberazione;
- IV. Ritualità e religiosità popolare;
- V. Criteriologia.

La *sezione prima* si apre con un lungo articolo, di notevole valore metodologico, nel quale F. MARTON del CEIAL fornisce il panorama della ricerca in ambito italiano ⁽³⁸⁰⁾.

Abbiamo poi un amplissimo contributo del teologo cileno S. GALILEA ⁽³⁸¹⁾ di grande interesse sia storico ⁽³⁸²⁾, sia pastorale ⁽³⁸³⁾ e spirituale ⁽³⁸⁴⁾, per la comprensione della religiosità popolare nell'ambiente latino-americano.

Ne riportiamo qualche brano:

Il cattolicesimo popolare esprime una grande *capacità di preghiera*, d'accettazione della vita, di *sacrificio*, di *solidarietà*... Molto forte è il *senso cristiano del povero*, del malato, del bambino e del vecchio. Cristo, Maria e i santi sono visti *più come « potere » che come « imitazione »*. Gesù stesso, agli effetti di questo potere, è un santo fra gli altri. In essi si cercano lo straordinario e la risposta ai propri bisogni.

(...) Le devozioni più sentite verso Gesù e Maria sono *nel contesto di Betlemme e della croce*. In certe regioni e subculture, poi, santi e vergini [Madonne: *n.d.r.*] hanno più importanza di Gesù e di Dio Padre. Nella nostra religiosità troviamo *sacramenti « popolari »*

cernente la religione popolare in Brasile, ne dobbiamo collocare una seconda più attenta alla situazione cilena: *Religiosidad Popular: Teología y Vida* 18 (1977) 99-207.

(379) Prima ancora che ne fossero pubblicati gli Atti, il Convegno ebbe una ampia presentazione in: M. PANCIERA - F. MARTON - L. SARTORI, *Religiosità popolare: un nome, mille volti: Il Regno-Att.* 23 (1978) 367-380.

(380) F. MARTON, *La ricerca sulla religiosità popolare oggi in Italia*: pp. 15-47.

Vengono presentati gli scritti di Gramsci (pp. 20-25), De Martino (pp. 25-28), Di Nola (pp. 28-31), Lanternari (pp. 35-36), De Rosa (pp. 36-38); sono successivamente presi in considerazione i documenti episcopali (pp. 40-42) e vengono raggiunte infine alcune conclusioni per la teologia (pp. 44-47).

(381) S. GALILEA, *La religiosità popolare oggi in America Latina*: pp. 49-111. Nel volume a cura di T. CABESTRERO, *La fede nel pluralismo della cultura*, Assisi 1979, è presentata (p. 103) una interessante opinione di S. Galilea sulla fede popolare e sulla evangelizzazione della medesima. Dello stesso Autore va citato anche il volume *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid 1979.

(382) Notevole la carrellata storica delle pp. 66-76.

(383) Molto interessante la parte concernente i criteri di evangelizzazione della religiosità popolare (pp. 99-105); acute anche teologicamente le osservazioni delle pp. 92-95.

(384) Lo studio è comprensivo di un'appendice (pp. 105-111) sulla spiritualità popolare.

e altri che non lo sono. Il battesimo, la cresima, i riti della morte, spesso la prima comunione, a volte il matrimonio rientrano fra quelli « popolari ». Gli altri dicono poco, oppure in certi casi sono stati reinterpretati come « devozioni » (per esempio, la messa). Sembra che i sacramenti « popolari » abbiano immediata rispondenza nell'anima religiosa della gente; gli altri, invece, richiedono un'evangelizzazione, poiché non possono essere compresi se non si capisce l'originalità del cristianesimo.

Nella religiosità popolare latino-americana ha una grande influenza l'elemento femminile, non solo perché la donna è più praticante dell'uomo, ma anche perché la trasmissione della religione è quasi esclusivo appannaggio della donna (istruzione domestica, catechesi, ecc.). Questo fatto sottolinea la tendenza sentimentale e tradizionale del cattolicesimo popolare ⁽³⁸⁵⁾.

... Non tutti i valori cristiani penetrarono nel mondo indoamericano con la stessa forza, né furono ugualmente accettati. Si assimilarono quei temi che erano più vicini alla sua cultura religiosa: il senso religioso della morte e il culto dei morti, certi sacramenti che assomigliavano ai riti, che gli indoamericani stessi avevano per chiedere la protezione delle divinità in certi momenti della vita (nascita, pubertà, ecc.), la croce, la vergine Maria, e altri simboli che erano conformi al loro « ethos » spirituale. Invece altri sacramenti e valori cristiani, che per essere accettati presuppongono una profonda assimilazione della rivelazione cristiana o degli indirizzi della chiesa, difficilmente penetrarono in questa religiosità ⁽³⁸⁶⁾.

L'ultimo contributo della sezione — che può essere considerato un saggio di teologia fondamentale — è dovuto al celebre francescano brasiliano Leonardo BOFF ⁽³⁸⁷⁾.

L'aspetto più originale e significativo di esso sta a nostro giudizio nella considerazione della religiosità popolare non già in senso generico ma nella prospettiva ben determinata di un *cattolicesimo popolare romano* ⁽³⁸⁸⁾ da comprendersi a sua volta come esposto alle *forme patologiche del cattolicesimo* ⁽³⁸⁹⁾.

Riportiamo la conclusione dell'intero saggio:

In funzione dell'atteggiamento cattolico il cattolicesimo di oggi, tanto radicato in un tipo di incarnazione e così disposto a difenderla contro tutti i cambiamenti che non siano semplici ammodernamenti della medesima struttura, dovrebbe rivolgersi alla sua tradizione più pura e cristallina: aprirsi a nuove esperienze, criticamente, a nuove espressioni religiose, come, per esempio, quelle realizzate dalla grande religiosità popolare brasiliana, ordita di elementi africani, amerindi, iberici e delle popolazioni venute dall'Europa moderna.

Il cattolicesimo attuale non è sufficientemente cattolico-romano, nel

(385) *Art. cit.*, pp. 58-59.

(386) *Ibid.*, p. 68.

In tema di « riti di passaggio » è d'obbligo il richiamo all'opera classica del massimo studioso del folklore francese A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 1981 (ediz. orig.: Paris 1909).

(387) L. BOFF, « Cattolicesimo » e « cattolicesimo popolare »: pp. 113-166. Si tratta di uno studio già pubblicato in *Rev. Eccl. Bras.* 36 (1976) 19-52. L'A. è conosciuto soprattutto per i suoi saggi sulla liberazione e sulle Comunità di base in America Latina. Lo incontreremo nuovamente in altre sezioni di questa stessa miscellanea.

(388) Cfr. pp. 162-165.

(389) Cfr. pp. 156-161.

senso dell'identità descritta sopra. È troppo « cattolicistico » e reazionario, poco fedele alla sua grande tradizione e ossessionato da tradizioni minori e recenti. Non è sufficientemente tradizionale ed eccessivamente tradizionalista. Poiché è poco cattolico e poco tradizionale prova difficoltà ad aprirsi con maggiore generosità al cattolicesimo popolare e a lasciarsi rinnovare dal contatto dell'esperienza cristiana vissuta dal popolo di Dio ⁽³⁹⁰⁾.

Il primo studio della *sezione seconda* — sul popolo di Dio come « soggetto » della religiosità in questione — è dovuto ad un teologo italiano, R. TURA ⁽³⁹¹⁾. Condividiamo sostanzialmente quanto egli afferma a proposito di una certa teologia chiusa al dialogo con il vissuto popolare:

...Il metodo teologico ha privilegiato come punto di partenza il « terminus a quo », il Vangelo, soffermandosi quasi esclusivamente sul « dover essere »; l'attenzione alla religiosità popolare sembra invitare a guardare con eguale intensità il « terminus ad quem », il ricevuto e il vissuto effettivamente dal popolo. La religiosità popolare rende avvertiti ad es. come è *de facto* recepita la teologia dei sacramenti; analogamente la religiosità popolare, istintivamente tauturgica, impone ad una teologia scolastica troppo « dogmatica » e precisa un'apertura al senso del mistero.

In altri termini la religiosità popolare può invitare al *superamento di una teologia impeccabile*, universale e definitiva (e perciò facilmente fredda, logica e scientifica). Sulla linea della riflessione patristico-monastica, sapienziale e simbolica, mistica e allusiva, può verificarsi uno spostamento di accenti, in maniera tale che la teologia cattolica diventi più ecumenica e meno aggressiva, più sfumata e garante del mistero, meno illuministica e pretenziosa (...) (...) Infine la religiosità popolare può avviare ad un forte recupero della storia come « locus theologicus » (...) ⁽³⁹²⁾.

Dopo Tura incontriamo nuovamente L. BOFF che offre un saggio

(390) Pp. 165-166.

(391) R. TURA, *Il popolo come soggetto della religiosità popolare*: pp. 169-185.

(392) Pp. 183-184.

Le ultimissime battute del brano citato ci invitano a segnalare una collezione di strumenti di ricerca a nostro giudizio profondamente in sintonia con la nuova sensibilità storica indotta dallo studio della religiosità popolare o del vissuto cristiano quotidiano. Ci riferiamo alla prestigiosa collana *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, in corso di pubblicazione a partire dal 1972 presso Brepols (Turnhout) sotto la direzione di L. GENICOT. Spigolando quasi a caso trascriviamo alcuni titoli: *Les documents nécrologiques* (= TySMAO 4, 1972); *Les Statuts synodaux* (= TySMAO 11, 1975); *Les visites pastorales* (= TySMAO 23, 1977); *Les « Libri paenitentiales »* (= TySMAO 27, 1978); *La plainte funèbre* (= TySMAO 30, 1978); *Les textes alchimiques* (= TySMAO 32, 1979); *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (= TySMAO 33, 1979); *Les récits de voyages et de pèlerinages* (= TySMAO 38, 1981); *L'exemplum* (= TySMAO 40, 1982) ecc.

Riteniamo che la teologia potrà sempre meno eludere il contatto con questo genere di fonti e sempre meno mostrarsi estranea alla sensibilità che esse sanno indurre nel ricercatore.

Nella prospettiva qui aperta desideriamo segnalare anche una recente rassegna bibliografica a nostro giudizio di grande pregio metodologico: A. VAUCHEZ, *Les nouvelles orientations de l'histoire religieuse de la France médiévale (avant le XIV siècle)*: *Studi medievali* 21 (1980) 839-854.

sulle Comunità ecclesiali di base ⁽³⁹³⁾ e sulla nuova concezione ecclesiologicala verso la quale esse orientano ⁽³⁹⁴⁾.

Giungiamo così alla *sezione terza* del volume che si apre con un saggio — per certi aspetti vicino al contributo già visto di Marton — dedicato all'interpretazione gramsciana della religiosità popolare e al suo superamento ⁽³⁹⁵⁾.

Il gesuita peruviano R. ANTONCICH ci offre il secondo contributo — breve in verità e non molto ricco di documentazione — con attenzione ancora una volta all'ambiente latino-americano ⁽³⁹⁶⁾.

Molto originale appare nell'oggetto formale, oltre che stimolante in concreto per una revisione sul piano pastorale, l'unico contributo della *sezione quarta*, dedicato da A. N. TERRIN agli aspetti di ritualità caratteristici della religiosità popolare ⁽³⁹⁷⁾.

L'A., che si è fatto conoscere in questi ultimi anni per aver pubblicato studi pregevoli sul linguaggio religioso in dialogo con i classici delle scienze umane ⁽³⁹⁸⁾, delinea così i tratti salienti del « rituale popolare »:

Il popolo ha sempre avuto un suo modo di esprimersi più vero, più aderente alla realtà e ai problemi concreti, più immediato, senza camuffamenti, senza infingimenti e raggiri linguistici. La retorica non è mai stata del popolo, anche se il popolo sa esprimersi con fantasia e calore. Al popolo infatti appartiene il sentimento, la volontà di visualizzare, la ricerca dell'immediato, dell'utile, del desiderabile, dell'importante, del potente. Tutto questo, anzitutto, perché l'uomo

(393) L. BOFF, *L'ecclesialità popolare*: pp. 187-206.

Lo stesso argomento è trattato dall'A. con maggiore ampiezza e documentazione nel volumetto *Le comunità di base reinventano la Chiesa* = Quad. ASAL n.s. 2, Bologna 1978. Utile per la conoscenza del fenomeno delle CEB in Italia il recente studio di A. FALLICO, *Le comunità ecclesiali di base*, Roma 1982.

Una certa simpatia per le forme popolari e « di base » del dissenso ecclesiale italiano è espressa da E. BALDUCCI nel saggio *Les théologies populaires en Italie: Lumière et vie* 140 (1978) 73-84 (l'intero fascicolo 140, dal titolo *Théologies populaires*, è di un certo interesse per lo studio del nostro argomento).

(394) Cfr. specialmente le pp. 195-198. Si tengano presenti anche gli schemi grafici delle pp. 196; 202; 205.

(395) E. MASUTTI, *Comunità popolare cristiana e cammino di liberazione oggi in Italia*: pp. 209-240. Molto documentate e profonde le pp. 210-226 sugli scritti di Gramsci.

(396) R. ANTONCICH, *Religiosità popolare e processo di liberazione in America Latina*: pp. 241-254.

Interessanti alcuni brani di p. 253: « Il sentimento religioso del popolo latino-americano può essere manipolato, ancor più, per fargli accettare come provvidenzialmente divina, una situazione anti-evangelica di oppressione e di dipendenza. Questa manipolazione religiosa sarebbe la negazione più assoluta e radicale dell'esperienza cristiana della libertà che tutti gli uomini hanno ottenuto in Cristo (...) (...) Gli impegni di evangelizzazione in America latina non possono ormai più dissociarsi dal processo di liberazione. La religiosità popolare svolgerà un ruolo positivo non solo sostenendo l'esperienza religiosa del popolo, ma anche illuminando dal di dentro lo stesso processo liberatore ».

(397) A. N. TERRIN, *La ritualità nella religiosità popolare*: pp. 257-281.

(398) Ricordiamo almeno: *Linguaggio simbolico-religioso in prospettiva fenomenologico-ermeneutica: Il linguaggio liturgico*, Bologna 1981, 123-179; *Esperienza di Dio e ritualità. Prospettiva antropologico-funzionalista e tesi fenomenologica: Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?*, Padova 1982, 95-135. Incontreremo nuovamente questo Autore nel corso della nostra rassegna bibliografica.

nella sua naturalezza e all'interno del gruppo cui appartiene è preso dai problemi immediati, che riguardano la sua esistenza concreta (...) Tali problemi sono riflessi fedelmente nel rituale del popolo, che è perciò meno formale e più legato alle condizioni del vivere quotidiano (...)

(...) Il rituale popolare, infine, è esuberante di gesti, di comportamenti, di espressioni, perché è teso a visualizzare e a tradurre ciò che si vuol significare in un linguaggio semplice e percepibile. Si congiunge spesso con esplosioni di affettività soggettive, con aspetti affettivi-conativi intesi ad avvicinare il divino all'umano e a rendere palpabile la percezione del sacro (399).

Veniamo così alla quinta sezione dedicata alla « criteriologia ». Vi incontriamo ancora un breve articolo di L. BOFF dal quale emergono alcuni principi di valutazione teologica della religiosità popolare (400) e infine un ampio contributo di L. SARTORI (401), curatore dell'intera miscellanea, davvero apprezzabile per l'impianto metodologico e per l'originalità del discorso ecclesiologico. La comunità cristiana e l'Autorità ecclesiastica in specie — ci sembra dire l'A. — debbono guardarsi anche nei confronti della religiosità popolare da due tentazioni di sempre: quella di un monofisismo che vorrebbe condurre ad un assorbimento impaziente, e quella di un nestorianesimo (o dualismo) che vorrebbe invece indurre a mantenere le distanze in un clima di preminente sospetto (402). Volendo indicare una strategia corretta o una criteriologia adeguata l'A. sviluppa — a conclusione dello studio — interessanti osservazioni nella prospettiva del purificare, del consolidare, dell'elevare e ricapitolare in Cristo la religiosità popolare (403).

Le cinque sezioni sono seguite, come si è detto, da un'Appendice. In essa ritroviamo anzitutto due documenti magisteriali da noi già segnalati (404); abbiamo poi un interessante studio su di una parrocchia rurale del Veronese caratterizzata da vivace confronto religioso tra « innovatori » e « tradizionalisti » (405) ed incontriamo finalmente un'utile bibliografia sulla religiosità popolare in ambiente latino-americano (406).

(399) *Art. cit.*, pp. 266-267. Abbiamo sottolineato alcune espressioni che ci paiono imprevedibili nella costruzione di una eventuale sintesi « tipologica » sulla religiosità popolare.

(400) L. BOFF, *Criteri di valutazione della religiosità popolare*: pp. 285-298.

(401) L. SARTORI, *Criteri per una assunzione critica della religiosità popolare*: pp. 299-342.

(402) Circa il pericolo del monofisismo si vedano le pp. 303-318; circa il nestorianesimo (meglio forse parlare di dualismo manicheo) le pp. 318-330.

(403) Cfr. pp. 330-342.

La strategia proposta si ispira direttamente ed esplicitamente ai paragrafi 13 e 17 della Costituzione conciliare LG.

(404) Si tratta della celebre Lettera pastorale dell'EPISCOPATO CAMPANO già citata alla nota 160 (pp. 345-356) e del documento del CELAM già segnalato alla nota 341 (pp. 357-408). Ricordiamo che una riproduzione (parziale) di quest'ultimo documento è accessibile al lettore italiano anche nella rivista *Orientamenti pastorali* 25 (1977) n. 3, 54-66.

(405) L. DANI e C. MELEGARI, *La religiosità popolare nelle trasformazioni culturali in atto*: pp. 409-430.

(406) *Bibliografia*: pp. 431-453.

25. *La religiosità popolare, valore spirituale permanente* Fiamma viva 19, Roma 1978.

Sul nostro argomento si è concentrata anche l'attenzione dei docenti del *Teresianum* di Roma i cui contributi sono confluiti, dopo la tradizionale Settimana di spiritualità, nel vol. XIX della collana « Fiamma viva ».

L'insieme consta di una decina di studi, preceduti da una *Prefazione* redazionale ⁽⁴⁰⁷⁾.

Il primo contributo, molto lucido e completo, da assumersi nella prospettiva di uno « status quaestionis » introduttivo, è dovuto a B. SECONDIN ⁽⁴⁰⁸⁾.

In gran parte rielaborato, e bibliograficamente arricchito con esemplare aggiornamento, lo stesso studio è stato in seguito ripubblicato nel *Dizionario di spiritualità dei laici* che, grazie ad esso, resterà sicuramente, e non per poco tempo, un punto di riferimento importante sul nostro tema ⁽⁴⁰⁹⁾.

Dopo lo studio introduttivo, incontriamo tre contributi di indole storica da leggersi in connessione diacronica sull'arco di tempo che va dalle origini cristiane ai nostri giorni.

I periodi apostolico, patristico e soprattutto medievale sono esplorati in una veloce carrellata da J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN ⁽⁴¹⁰⁾ il cui contributo, utile sotto il profilo metodologico e bibliografico, ci sembra prendere le distanze dalla nota tesi storiografica del Delumeau ⁽⁴¹¹⁾.

Il periodo moderno è presentato da E. PACHO, Direttore della rivi-

(407) La *Prefazione* (pp. 7-10) rende ragione della scelta tematica soprattutto a partire dalla riscoperta della religiosità popolare in atto dal 1974 (Sinodo dei Vescovi sull'evangelizzazione) in poi.

(408) B. SECONDIN, *Attualità e complessità della religiosità popolare*: pp. 11-37.

(409) Cfr. B. SECONDIN, *Religiosità popolare: Dizion. di spirit. dei laici* 2, Milano 1981, 211-224. Lo studio, come si è detto rielaborato, è molto attento anche agli aspetti religioso-popolari dei Paesi dell'Est europeo e dei Paesi di più recente evangelizzazione.

(410) J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *Il movimento ondulatorio della religiosità popolare nell'antichità e nel Medio Evo*: pp. 39-54.

(411) Cfr. in particolare quanto si legge a p. 54: « Orbene, nessuno può dubitare che la religione del medioevo sia stata quella specificamente cristiana, e parimenti che si prendesse contatto con essa attraverso le forme delle celebrazioni che avvenivano all'ombra del tempio. Sarebbe pertanto anacronistico assumere, come esponente della religione del popolo, usanze o teorie che erano solo usanze o vestigi di primitive concezioni barbariche... » (il corsivo è nostro).

Degno di attenzione, sotto il profilo del metodo, il tentativo di classificazione delle fonti (p. 49) nel quale l'A. dipende da Pierre BOGLIONI, *Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Âge: le problème des sources: Foi populaire, foi savante, cit.*, 93-148. Utili le osservazioni sugli aspetti devozionali dei libri liturgici pretridentini a proposito dei quali viene richiamata la classica opera di A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg im Breisgau 1902 (ediz. anastat.: Darmstadt 1963).

Ad integrazione di quanto l'A. scrive sulla religiosità popolare del Medio Evo e per un eventuale approfondimento ci sembra opportuno segnalare almeno: A. A. BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche: Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, 111-137; R. MANSELLI, *La religion*

sta *Ephemerides carmeliticae* (dal 1982 *Teresianum*) ⁽⁴¹²⁾, con un saggio di valore e di grande interesse anche per lo storico della liturgia e della spiritualità ⁽⁴¹³⁾.

Il tratto cronologico a noi più vicino — in pratica dal Concilio alla *Evangelii nuntiandi* — è analizzato da R. MORETTI in una prospettiva soprattutto pastorale ⁽⁴¹⁴⁾.

Il severo giudizio dell'A. su certe tendenze « iconoclaste » ⁽⁴¹⁵⁾ del primo post-Concilio emerge con chiarezza dal brano che riportiamo:

populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire, Montréal-Paris 1975; V. Bo, *La religiosità popolare. Studi, ricognizione storica, orientamenti pastorali, documenti*, Asissi 1979 (specialmente le pp. 124-200); R. OURSEL, *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano 1979; O. GIORDANO, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari 1979; J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981; Cl. LECOUTEUX, *Paganisme, christianisme et merveilleux: Annales ESC* 37 (1982) 700-716; M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris 1982, 341-358 (interessante sul rapporto fra meraviglioso folklorico e meraviglioso cristiano).

(412) E. PACHO, *Religiosità popolare e devozionale nell'epoca moderna*: pp. 55-78.

Ci pare che la parte più riuscita sia quella relativa ai secoli XVII-XVIII. Per il sec. XVI e in particolare per l'ambiente di S. Teresa d'Avila abbiamo trovato molto utile il saggio di E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular: Revista de espiritualidad* 40 (1981) 215-252 (buono anche per la bibliografia generale).

(413) Non si dimentichi che l'A. curò quasi per intero con uno studio molto pregevole la sezione *Espiritualidad barroca e ilustrada* della nota *Historia de la espiritualidad* 2, Barcelona 1969, 251-434.

Sulla festosità spettacolare barocca (considerata dall'A. alle pp. 68-69) ci pare utile segnalare anche il recente molto documentato studio di G. ISGRÒ, *Feste barocche a Palermo*, Palermo 1981.

(414) R. MORETTI, *La religiosità popolare nell'insegnamento conciliare e post-conciliare*: pp. 79-101.

L'A. considera anzitutto la nuova sensibilità emersa con il Concilio (pp. 82-84), per passare poi a trattare l'esperienza della Chiesa latino-americana (pp. 85-87), a presentare successivamente il Sinodo del 1974 (pp. 87-91), l'Esort. Apost. *Evangelii nuntiandi* (pp. 91-95: degno di attenzione il tentativo di leggere il paragr. 48 entro il contesto del documento) e la *Marialis cultus* (pp. 96-99). La parte finale dello studio attira l'attenzione sui sommi Pontefici Giovanni XXIII e Paolo VI come concreti esempi di pietà popolare vissuta (pp. 99-101).

Ci pare opportuno richiamare a questo punto, come preziosa fonte per la ricerca sul nostro argomento, il volume curato da G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea generale (27 sett.-26 ott. 1974)*, Roma 1975, il cui indice (cfr. p. 1081: *Valorizzazione e purificazione della religiosità popolare*) fornisce oltre trenta rimandi testuali in materia. Per quanto riguarda invece Giovanni Paolo II segnaliamo come utile punto di riferimento il volume di P. G. FALCIOLA, *Sulle vie della evangelizzazione con Giovanni Paolo II*, Roma 1981, che alle pp. 255-257 offre le indicazioni degli interventi di rilievo sul nostro tema, a partire dal par. 54 (non 34!) della *Catechesi tradendae* e dalla celebre omelia al Santuario di Zapopán (cfr. AAS 71 (1979) 227-231). Non si dovranno però evidentemente dimenticare alcuni importanti interventi pontifici successivi al 1980. Per l'Italia in particolare ricordiamo i discorsi (in occasione delle visite *ad limina*): ai Vescovi della Campania (21 novembre 1981): AAS 74 (1982) 52-53; ai Vescovi della Basilicata e della Puglia (28 novembre 1981); *ibid.*, 211-213; ai Vescovi della Sicilia (11 dicembre 1981): *ibid.*, 242. Va rilevato che di fronte ad ogni Conferenza Episcopale regionale il Papa — in occasione delle visite *ad limina* — volle richiamare le principali figure di Santi localmente cari alla devozione popolare.

(415) Si rilegga la premessa all'inizio della nostra rassegna.

Non sono mancati tra gli studiosi e, disgraziatamente, anche tra i pastori, coloro che sono partiti come alla guerra in questo campo: svalutando, negando, distruggendo con zelo fanatico molte manifestazioni ed espressioni della religiosità popolare. In genere questo atteggiamento veniva motivato dalla nuova presentazione della Chiesa, della fede, del cristiano e dell'uomo da essi attribuita al Concilio Vaticano II. Anche qui la passione, la miopia, la fretta, il desiderio di novità, la presunzione di creare tutto nuovo si sono rivelati dannosi ai vari [veri? *n.d.r.*] interessi del Popolo di Dio. L'atteggiamento oggi è notevolmente cambiato e il chiaro e caldo insegnamento della « Evangelii nuntiandi » speriamo lo consolidi e sviluppi ⁽⁴¹⁶⁾.

Incontriamo successivamente un contributo del gesuita J. LÓPEZ GAY ⁽⁴¹⁷⁾, valido sotto il profilo metodologico ed utile anche in prospettiva pastorale ⁽⁴¹⁸⁾.

Molto ricco e stimolante si presenta poi soprattutto lo studio di J. CASTELLANO, dedicato al rapporto tra liturgia e pietà popolare ⁽⁴¹⁹⁾, con particolare attenzione al tema dell'adattamento liturgico ⁽⁴²⁰⁾.

Un certo rammarico per il carattere elitario e scarsamente popolare della recente riforma liturgica viene espresso dall'A. nella pagina che segue:

In molti posti si è operato un vero e proprio spoglio di tanti elementi che favorivano la pietà popolare. Abbiamo una liturgia più sobria. Ma sobria fino alla monotonia. Alla variopinta e folklorica gamma di celebrazioni della religiosità popolare, è subentrata la più rigida monotonia. Non sappiamo celebrare altro che la mes-

(416) *Art. cit.*, p. 94.

(417) J. LÓPEZ GAY, *Fondamenti teologici della religiosità popolare*: pp. 103-120.

(418) Vi si troveranno in particolare interessanti richiami alla corretta accezione ecclesiologica di « popolo » e di « popolare » (p. 114), ai pericoli derivanti da una visione cristiana « non religiosa » di stampo bonhoefferiano (p. 116), alla precarietà di una « fede nuda », « astratta » e « disumanizzante » (p. 118), alla dimensione « festiva » della religiosità popolare (pp. 119-120) ecc.

Particolarmente degna di attenzione ci pare inoltre la ripresa ed applicazione al religioso popolare di un passo della *Evangelii nuntiandi* (par. 57 b) improntato a Mt 9,36: la strategia della Chiesa verso certe masse non dovrebbe allontanarsi — sembra suggerire l'A. — dall'esempio di Cristo che, « vedendo le folle, ne sentì compassione perché erano... come pecore senza pastore ». Non si può negare — aggiungiamo noi — che almeno tendenzialmente alcuni pastori d'anime si siano qualche volta ispirati invece a Gv 7,49: « ...questa gente, che non conosce la Legge, è maledetta! ».

(419) J. CASTELLANO, *Liturgia e pietà popolare oggi*: pp. 121-148. Lo studio rimanda ad un altro contributo del medesimo A.: la voce *Liturgia* del *Dizion. encicl. di spiritualità*, Roma 1975, 1086-1104.

(420) L'A., prendendo tra l'altro le mosse (pp. 124-125) da alcuni casi emblematici analoghi a quelli considerati da Dom Nacent (vedi sopra, nota 359), vorrebbe orientare la nostra liturgia post-conciliare ad una più coraggiosa integrazione di elementi religioso-popolari (cfr. soprattutto pp. 136-137 e 144-145). Per mettere a fuoco criticamente il delicato argomento trattato da Castellano è d'obbligo il rimando ad uno dei maggiori esperti in materia di adattamento liturgico, Dom A. CHUPUNGCO, del quale si leggerà utilmente — oltre agli studi via via pubblicati in *Notitiae* — l'importante contributo dal titolo *Filippine: cultura e liturgia cristiana: Concilium* 13 (1977) 273-286. Pare di dover dire che nelle Filippine l'integrazione auspicata da Castellano sia riuscita in modo soddisfacente.

sa ⁽⁴²¹⁾. E sempre allo stesso modo, senza slancio e varietà (...). Un livellamento monotono. Gli stessi uffici della Settimana Santa, che hanno destato tanto entusiasmo quando sono stati rinnovati ai tempi di Pio XII, hanno subito un forte calo di popolarità (...). Ora, se si pensa che attorno a questi uffici sono fiorite, fin dal V secolo, le espressioni più valide di pietà popolare nella liturgia, possiamo domandarci se la riforma liturgica e la sua concreta applicazione non abbia favorito l'assenteismo secolarista che si nota in questi ultimi anni in alcune città, o la nostalgia e risveglio della pietà popolare di altri tempi in vaste zone popolari. Si potrebbe affermare che la riforma ed applicazione della riforma liturgica non è stata « popolare ». Una liturgia per « élites » di cristiani coltivati, ma che non riesce a coinvolgere il cattolico medio della città e non entusiasma il popolino dei paesi. Una liturgia valida forse per il cristiano di Europa e degli Stati Uniti, ma troppo razionale e ieratica per la nuova cristianità africana, poco simbolica e contemplativa per le Chiese di Asia, sprovvista di sentimento per un latino-americano o un filippino, educati alle celebrazioni popolari della colonizzazione spagnola. Tutto questo è successo in un momento in cui si esalta il valore della festa, esplode la cultura celebrativa e si aprono agenzie per preparare celebrazioni e ricevimenti. Si corre il rischio che l'uomo *ludens* e *festivus* del nostro tempo resti senza essere evangelizzato ⁽⁴²²⁾.

Sensato ed utile in chiave pastorale appare anche il contributo di J. ROVIRA, mirante a proporre criteri e orientamenti per il rinnovamento della religiosità popolare ⁽⁴²³⁾.

Non pochi spunti di interesse si possono inoltre raccogliere dalle pagine di R. M. VALABEK, specie a proposito del culto di Maria e dei Santi, dei pellegrinaggi ai santuari, degli aspetti penitenziali della pietà popolare da valorizzarsi in rapporto con la liturgia ⁽⁴²⁴⁾.

Originale nella prospettiva si presenta ancora il contributo di A. PIGNA. Esso tende a mettere in luce il nuovo spirito di preghiera — caratterizzato tra l'altro dalla *riscoperta delle forme di pietà tradizionali* — cui si è giunti ora in molte comunità di vita consacrata dopo quella fase di *rifiuto quasi sistematico* che si era presentata nell'immediato post-Concilio all'insegna di un certo orizzontalismo e spontaneismo ⁽⁴²⁵⁾.

(421) Circa l'attuale disagio determinato dall'eccessivo moltiplicarsi delle messe, con tendenza all'esclusività, si vedano gli essenziali rimandi bibliografici forniti dall'A. alla nota 9 di p. 134. Nella medesima prospettiva si potrà ritornare alla nota 5 del contributo di D. SARTORE già recensito al paragr. 12 e a quanto noi stessi abbiamo suggerito alla nota 5 nella prima puntata della presente rassegna. Infine si potrà leggere la prima parte dello studio di G. BARBIERI, *Azioni liturgiche e più esercizi: Liturgia spirito e vita*, Roma 1982, 105-125.

(422) Art. cit., p. 133.

(423) J. ROVIRA, *Orientamenti e criteri per il rinnovamento della religiosità popolare*: pp. 149-175. Ben corredato anche bibliograficamente, lo studio propone dapprima alcune definizioni preliminari in tema di fede, religione e secolarizzazione (pp. 151-158), indica poi alcuni intelligenti criteri per la purificazione della religiosità popolare (pp. 166-169), affronta quindi la delicata problematica del rifiuto dei sacramenti (pp. 169-171) e suggerisce infine come valorizzare i santuari (pp. 171-174).

(424) R. M. VALABEK, *Valutazione della religiosità popolare in chiave positiva*: pp. 177-202.

(425) A. PIGNA, *La vita consacrata oggi di fronte alle forme tradizionali di pietà*: pp. 203-218.

Nell'ultimo articolo della miscellanea infine V. MACCA traccia un'interessante panoramica sulla pietà popolare mariana ⁽⁴²⁶⁾ con attenzione sia alla storia passata ⁽⁴²⁷⁾, sia al momento pastorale presente ⁽⁴²⁸⁾.

La valutazione complessiva emergente dall'analisi dei contributi segnalati ci pare non poter essere che positiva ⁽⁴²⁹⁾.

C) 1979-1980

26. *Religione popolare e Chiesa cattolica: Riv. di teol. morale* 11 (1979) 167-234.

Nel breve *Editoriale* introduttivo di L. LORENZETTI ⁽⁴³⁰⁾, Direttore della *Riv. di teol. morale*, mentre viene tracciato il sommario di ogni articolo, viene pure presentata la finalità del fascicolo monografico ad impostazione interdisciplinare: offrire un contributo articolato in vista del Congresso Nazionale dei teologi moralisti in programma per l'aprile 1979 sul tema *Religiosità popolare ed ethos cristiano* ⁽⁴³¹⁾.

A tale scopo per i moralisti del nord-Italia dal 25 al 26 settembre 1978 era stato organizzato ad Idice (Bologna) un pre-congresso le cui principali relazioni sono per l'appunto all'origine del dossier qui considerato.

Il primo contributo, di carattere sociologico, è dovuto a G. GUIZZARDI ⁽⁴³²⁾. In esso l'A., prendendo le mosse dalla pluralità di visuali oggi presenti in rapporto al « popolare » — sarebbero almeno cinque, da

(426) V. MACCA, *Maria tra pietà, devozione e culto*: pp. 219-249.

(427) Vengono presentate per il passato forme di pietà mariana discutibili e aberranti (p. 226) ma vengono ricordate anche molte espressioni di indubbia fecondità spirituale: pellegrinaggi (pp. 229-232), confraternite (pp. 234-238), sacre rappresentazioni (p. 241) ecc.

A proposito di forme discutibili di pietà mariana ci pare utile ricordare qui il caso del tatuaggio lauretano, da tempo abbandonato. Si veda in proposito: I. TANONI, *Il tatuaggio sacro a Loreto: Ric. Stor. Soc. Rel.* 12 (1977) 105-119; C. CORRAIN - M. CAPITANIO - F. GRIMALDI, *Il tatuaggio religioso in Loreto: Ravenna-tensia* 6, Cesena 1977, 381-396 (con diverse tavole f.t.).

(428) Il rimando più frequente è alla *Marialis cultus* di Paolo VI (cfr. specialmente pp. 240-247). Alle pp. 244-247 viene proposta una valorizzazione del mese di maggio e del rosario.

(429) Ci permettiamo tuttavia un piccolo rilievo. La pregevole miscellanea avrebbe certamente acquistato valore se una sciacquatina in Arno fosse stata data ai contributi degli Autori stranieri. Non avremmo avuto espressioni come le seguenti: « baroco » per « barocco » (p. 69), « li voleva bene » per « li amava » (p. 171), « fondamentazione » per « fondazione » (p. 105), « interroganti » per « interrogativi » (p. 134), « non li lavano » per « non davano loro » (p. 139), « di 1974 » per « del 1974 » (p. 182) ecc.

(430) Cfr. pp. 167-170.

(431) Presenteremo più avanti gli Atti di tale Congresso Nazionale, apparsi in ponderoso volume nel 1980. Fin da adesso anticipiamo però che quasi tutti i contributi ora in esame verranno da noi ritrovati in quella pubblicazione.

(432) G. GUIZZARDI, *Popolare, populismo, chiesa cattolica*: pp. 171-184. L'A. — come è noto — si distinse inizialmente per alcune ricerche sulla « civiltà contadina ». Nella miscellanea *Il fattore religione...*, già segnalata alla nota 361, è contenuto (p. 230) il lungo elenco delle sue pubblicazioni.

quella definita *romantica* a quella per così dire *archeologica* a quella *gramsciana* nelle sue diverse varianti ⁽⁴³³⁾ — presenta il ruolo della Gerarchia ecclesiastica — cui andrebbero attribuite le prime due delle cinque visuali descritte — in termini di *delimitazione-organizzazione-amministrazione* del « campo religioso » ⁽⁴³⁴⁾:

In termini tecnici, in sociologia, si afferma che si è in presenza di un « campo religioso ». Questo ha come causa-effetto l'inclusione di una certa area entro di sé, chiamata « vera religione », e la creazione di un'altra area fuori di sé (chiamata ad esempio superstizione, sincretismo); l'oggettivazione della religione nella organizzazione ecclesiastica; la creazione di un soggetto agente, identificato con l'organizzazione ecclesiastica e il suo personale, e un « pubblico » cui ci si rivolge, identificato in vari modi, tra cui per quel che qui ci interessa, il « popolo ». La logica del campo religioso comporta infine l'esclusione dell'organizzazione che amministra il campo religioso stesso dalle regole, di tipo religioso, valide invece per tutti coloro che sono estranei all'organizzazione: da purificare è il « popolare », non la chiesa; da evangelizzare è il mondo, non gli « apostoli », i quali posseggono invece in forma attiva un obbligo-diritto di agire per « evangelizzare e battezzare » tutti i « non-apostoli » (...) ⁽⁴³⁵⁾.

In questa logica, l'esistenza stessa di un concetto di « popolare » denota già la presenza di un settore non interno al campo religioso, e per questo la posizione elitistica riscontrata nei suoi confronti è del tutto omogenea alla definizione stessa del fenomeno, quando essa provenga dall'organizzazione che amministra il campo religioso. Il « popolare », ancora, è necessariamente mutevole nelle sue qualità « religiose »; può essere « sano, ma arcaico » e perciò da correggere; può essere « superstizioso e pagano », e perciò da annullare; può essere un po' dell'uno e un po' dell'altro, può anche essere definito come buono in sé, conforme alle « più sane tradizioni religiose » della stirpe, ma in questo caso — in quanto è « popolare », e proprio perché « popolare », cioè non-ecclesiastico, — non può mai essere lasciato vivere da solo, ma sempre attentamente seguito, sorretto, aiutato dall'organizzazione che amministra il campo religioso (...) ⁽⁴³⁶⁾.

In connessione con il ruolo di delimitazione e organizzazione, GUIZARDI vede anche espletata dalla Chiesa una funzione che il Di Nola non esiterebbe a definire di *recupero egemonico*:

... Una corretta amministrazione del campo religioso comporta la creazione di religioni adatte ai diversi utenti sociali di esse[re]. Uno dei modi più semplici di far ciò è quello di utilizzare una religione propria delle classi subalterne, inglobandola nel campo religioso. Facendola passare, ad esempio, come religione ortodossa, più spesso declassandola a pre-religiosità (...) o, se proprio non riesce altra operazione, apponendo una specie di sigillo di « religione-di-chiesa » alle espressioni popolari (è il caso di riti, altrimenti « superstizioni », « pagani », « popolari », presieduti da parroci, vescovi, arcivescovi e perciò legalizzati, almeno formalmente ed esternamente).

L'amministrazione stessa dell'egemonia religiosa comporta dunque il

(433) Cfr. pp. 171-175.

(434) Cfr. pp. 175-179. Siamo perfettamente in linea con quanto già abbiamo visto a proposito della gerarchia ecclesiastica post-tridentina in GAMBASIN (se ne rilegga il primo brano citato sopra, al paragr. 17).

(435) P. 177.

(436) P. 179.

mettere in essere un rapporto di scambio reciproco tra campo religioso e utenti di religione (...).

(...) La chiesa deve venire continuamente a patti con il popolare, proprio per perpetuare la sua propria esistenza e la sua egemonia, ma il « popolare » non è un oggetto esistente in sé e definito una volta per tutte, ma il frutto di uno scambio dialettico ⁽⁴³⁷⁾.

Se non vediamo male, Chiesa e popolo dovrebbero dunque comprendersi — a giudizio dell'A. — dialetticamente entro un « sistema riuscito di dominazione culturale » ⁽⁴³⁸⁾.

Il secondo contributo — molto breve ma certamente di interesse specie per lo studioso di teologia morale — è offerto, in prospettiva storico-antropologica, da C. PRANDI ⁽⁴³⁹⁾. L'A. vuole in esso interrogarsi sulle attuali *chances* pastorali della Chiesa — e, all'interno della stessa, sul ruolo del teologo moralista — alla luce di due fasi della storia passata ritenute emblematiche:

— i secoli XVII-XVIII caratterizzati dall'adeguamento della dottrina morale all'emergente figura del « borghese » (= *honnête homme*) ⁽⁴⁴⁰⁾;

— il secolo XIX connotato invece, da « un'operazione di indottrinamento capillare nei confronti delle classi subalterne » avente lo scopo di offrire ad esse, « nella pedagogia morale del cattolicesimo », un mezzo per « esorcizzare » le loro « tensioni eversive » ⁽⁴⁴¹⁾.

Il terzo contributo, assai ampio, è dovuto a S. DE GUIDI, docente di teologia morale a Verona ⁽⁴⁴²⁾. Scopo dichiarato del saggio, che si presenta come redatto in prospettiva etico-teologica, sarebbe quello di identificare il « fondamento paradigmatico » della religiosità popolare, riconosciuto dall'A. « nella comunità locale che celebra la cena del Signore » ⁽⁴⁴³⁾. L'identificazione di tale fondamento creerebbe le premesse necessarie per « ritrovare un sano equilibrio tra *neoilluminismo* razionalista cristiano e *neoromanticismo* emotivo religioso popolare » ⁽⁴⁴⁴⁾. Pur confessando di non aver trovato agevole la lettura del saggio ⁽⁴⁴⁵⁾, non rinunciamo a trascriverne qualche brano:

(437) Pp. 183-184.

(438) P. 175.

(439) C. PRANDI, *Sulla religione popolare: notazioni storico-antropologiche*: pp. 185-189. Unitamente agli articoli da noi già richiamati (cfr. nota 155) sembra doveroso non dimenticare, dello stesso Autore, il volume *Religione e classi subalterne*, Roma 1977.

(440) C. Prandi presenta — per i sec. XVII-XVIII — la tesi sostenuta dal filosofo tedesco B. GROETHUYSEN (1880-1946) nella classica opera *Origini dello spirito borghese in Francia. La chiesa e la borghesia*, Torino 1977² (ediz. orig.: 1927-1930). Il borghese (= *honnête homme*), secondo tale tesi, entra nella Chiesa in quanto questa adatta il quadro dei valori morali al suo proprio *ethos*, ma egli in realtà si conserva autonomo e indipendente.

(441) *Art. cit.*, p. 188.

(442) S. DE GUIDI, *Un paradigma fondativo-valutativo della religiosità popolare: la comunità « normale » che celebra la cena del Signore*: pp. 190-227.

(443) P. 192.

(444) P. 197.

(445) Il linguaggio ci è parso in più punti reso oscuro dal ricorso ad Autori e a categorie filosofiche la cui pertinenza non è sempre facile cogliere (si leggano ad es. le note 40 e 42 alle pp. 200-201).

... A seconda che si accentui la preminenza del *Risorto*, della *Parola*, dello *Spirito Santo*, della *comunicazione* si ha la formalità fondativa e normativa e anche differenziativa della comunità religiosa *cattolica*, *evangelica*, *ortodossa* e *popolare*. Si tratta di prospettive formali differenti, ma non antitetiche, per cui se vissute e lette assieme possono dare una fondazione orientativa rispetto alla stessa comunità religiosa popolare, ma anche di riverbero rispetto alle singole comunità ecclesiali cristiane (...).

(...) Tendenzialmente i gruppi di religiosità popolare accentuano l'aspetto *carismatico*, *utopistico*, *ideologico*, *pietistico*, *fideistico*, *magi-cistico*, *occultistico* rispetto al simbolo in rapporto alla comunità che lo esprime, oppure *sentimentalistico*, *esoteristico*, *ugualitaristico*, *emotivistico-comunicativo*, *settaristico*, *proselitistico*, *autoritaristico*, *anarchistico*, *prassistico*.

Però anche la comunità cristiana non va esente da eccessi spesso antitetici; nella versione cattolica non è raro il pericolo di verticismo, di dirigismo, di cultualismo, di inefficienza sociale...; nella versione evangelica si fa palese il separatismo, l'individualismo, il fideismo laicista...; nella prospettiva ortodossa si manifesta la acefalia, la sottomissione politica, il misticismo evasionista, l'archeologismo rispetto al presente (...) (446).

La religiosità popolare rischia di secolarizzare, banalizzare, *distruggere l'evento* riducendolo a puro fatto, perché *materializza la festa*, *standardizza* secondo le mode industriali *il rito*, manipola la comunione della presenza con la comunicazione, depotenzia la capacità di cogliere il significato del mito rispetto alla realtà quantificando il simbolo, *deturpa il tempio naturale*, *frenetizza il tempo*, *appiattisce l'esistenza*, cioè *materializza l'evento*. Ma anche l'evento della cena del Signore rischia di diventare solo fatto ritualistico senza Parola, uno spazio ostile, un tempo sempre troppo lungo, un salutarsi di estranei, una presenza di assenti, una comunione senza comunicazione, una festa senza evento, cioè un'esperienza di vita cristiana frustrante e perciò da abbandonarsi, perché non ricreativa dell'esistenza (...) (447).

Completa il dossier un'utile rassegna critica sulle principali opere apparse negli anni 1976-1978 in tema di religione popolare (448).

27. *Il Santuario al servizio della pietà del popolo: La Madonna* 27 (1979) n. 5.

Nei paragrafi 12 e 19 della nostra rassegna abbiamo già considerato rispettivamente i Convegni XII (1976) e XIII (1977) dei Rettori dei Santuari d'Italia. Rilevante non meno dei due precedenti in tema di religiosità popolare si presenta anche il Convegno XIV (Roma, 20-23 novembre 1978) cui la rivista del Collegamento Mariano Nazionale dedica il fascicolo n. 5 del 1979 (449).

(446) Pp. 216-217 (i corsivi sono nostri).

(447) P. 223 (i corsivi sono nostri).

(448) E. PACE, *Recenti pubblicazioni sulla religione popolare*: pp. 228-234. Gli Autori presi in considerazione (cfr. elenco a p. 234) sono: A. M. Di Nola, V. Lanternari, C. Prandi, C. Ginzburg, C. Gallini, G. De Rosa. Interessante, nella prima parte della rassegna, la premessa terminologica: il termine « popolare » rimanderebbe ad un *interclassismo di estrazione cattolica*, mentre l'aggettivo « subalterno » farebbe riferimento ad una visione *dialettica di derivazione gramsciana*.

(449) Per la giustificazione della scelta tematica e l'indicazione del program-

Nella prima parte del dossier — dopo la lettera della Segreteria della C.E.I. ed il telegramma del Card. Wright ⁽⁴⁵⁰⁾ — abbiamo il testo della prolusione di S. DE FIORES, Direttore del C.M.N. ⁽⁴⁵¹⁾, molto utile come « status quaestionis » sulla religiosità popolare mariana ⁽⁴⁵²⁾ e sull'importanza dei Santuari nell'odierna realtà pastorale ⁽⁴⁵³⁾.

Sul tema della *preghiera* nei Santuari che, accanto alla *dimensione storica*, era stato proposto come oggetto di particolare attenzione al Convegno ⁽⁴⁵⁴⁾, abbiamo un'ampia e articolata relazione del salesiano Stefano Rosso ⁽⁴⁵⁵⁾, Autore spesso citato per una riuscita nota apparsa alcuni anni or sono in *Rivista liturgica* ⁽⁴⁵⁶⁾. Di carattere soprattutto biblico nella prima parte ⁽⁴⁵⁷⁾, il contributo risulta utile in prospettiva pastorale per i numerosi suggerimenti pratici contenuti nella seconda, il cui scopo dichiarato è quello di favorire nei Santuari una preghiera improntata al primato della Bibbia e della Liturgia ⁽⁴⁵⁸⁾.

Sfortunatamente non ci sono offerti in forma completa i testi degli interventi alla tavola rotonda sul tema *Ricerche religiose e problemi pastorali dei Santuari* ⁽⁴⁵⁹⁾ cui parteciparono nella mattinata del 21 novembre Gabriele De Rosa, Romana Guarnieri, P. Giuseppe Besutti e P. Floriano Grimaldi. Tuttavia, almeno a grandi linee, i contenuti sono resi noti all'interno di una cronaca redatta ancora una volta da S. DE FIORES ⁽⁴⁶⁰⁾.

La cronaca si sofferma sull'intervento di R. Guarnieri in difesa delle tradizioni e leggende relative ai Santuari ⁽⁴⁶¹⁾, su alcune lucide precisa-

ma dettagliato del Convegno si leggano le pp. 3-4, dovute a S. DE FIORES. Una interessante cronaca delle giornate di studio è offerta da G. MEAOLO in *Marianum* 40 (1978) 552-554.

(450) Cfr. pp. 5-6.

(451) S. DE FIORES, *I Santuari all'incrocio delle attuali ricerche interdisciplinari*: pp. 7-15.

(452) Le pp. 8-11 richiamano i diversi Convegni dedicati al nostro tema e presentano la pluralità degli approcci al fenomeno. Vi si trovano anche utili segnalazioni di articoli apparsi su periodici a grande tiratura.

(453) Cfr. pp. 11-15.

(454) Cfr. p. 3.

(455) S. Rosso, *La preghiera nei Santuari: linee teologico-pastorali*: pp. 16-48. Come appare alla nota 70 di p. 48, il testo della relazione è frutto di un lavoro in équipe finalizzato tra l'altro alla creazione di un sussidio pastorale per l'animazione dei pellegrini al Santuario di Maria Ausiliatrice in Torino.

(456) Cfr. S. Rosso, *Il culto nei Santuari mariani*: *RL* 63 (1976) 383-393. Si tratta di una nota redatta sulla base di un ampio campionario di stampa periodica devozionale facente capo ai diversi Santuari. Pur molto valida, in qualche punto ci pare eccessivamente severa (cfr. ad es. nota 10 a p. 386).

(457) La prima parte (pp. 18-32) affronta i tre temi del *pellegrinaggio*, del *Santuario* e della *preghiera* fornendo anche un'essenziale bibliografia.

(458) Si leggano le pp. 40-48 che affrontano diversi temi come la celebrazione della Messa, la Liturgia delle Ore, la preghiera penitenziale, le benedizioni, le celebrazioni dei Santi, la formazione alla preghiera, l'importanza dell'« animatore » nel Santuario.

(459) Cfr. programma a p. 4.

(460) Cfr. pp. 49-56. Il titolo *Tavola rotonda* anteposto alla cronaca di DE FIORES (accessibile in parziale riproduzione anche in *Ephem. Mariol.* 29 (1979) 286-288) ci sembra fuori luogo.

(461) Cfr. pp. 50-51.

Della preparatissima Autrice si leggeranno le pagine di eccezionale pregio

zioni metodologiche offerte da Gabriele De Rosa ⁽⁴⁶²⁾, sul parere del grande bibliografo Padre Besutti ⁽⁴⁶³⁾.

In essa S. De Fiores fornisce anche interessanti indicazioni bibliografiche su recenti servizi giornalistici ⁽⁴⁶⁴⁾. Inoltre dalla medesima cronaca ⁽⁴⁶⁵⁾ veniamo tra l'altro informati su alcune iniziative pastorali pratiche emergenti dai lavori del Convegno: in particolare circa il XX anniversario della consacrazione dell'Italia a Maria (13 settembre 1979) e circa la preparazione in chiave mariana all'inizio del III millennio cristiano ⁽⁴⁶⁶⁾.

Il dossier prosegue con una sezione di *Testimonianze sulla pastorale dei Santuari* in altri paesi, la quale consta di due originali contributi dedicati all'ambiente croato ⁽⁴⁶⁷⁾ e a quello polacco ⁽⁴⁶⁸⁾.

Nella parte conclusiva del fascicolo troviamo infine:

- un repertorio di sussidi per la consacrazione a Maria ⁽⁴⁶⁹⁾;
- la lettera di Mons. F. FRANZI al S. Padre con la relativa risposta della Segreteria di Stato ⁽⁴⁷⁰⁾;

metodologico, corredate da ampia e scelta bibliografia, *Fonti vecchie e nuove per una « nuova » storia dei Santuari*: *Marianum* 42 (1980) 495-521.

(462) Cfr. pp. 51-52.

Conviene forse qui ricordare come molto interessante sotto il profilo metodologico in riferimento a Gabriele De Rosa e alla sua scuola, la nota recentissima del gesuita Padre Giuseppe DE ROSA, *Un modo nuovo di fare storia della Chiesa*: *Civ. Catt.* 134 (1983) III, 150-156. In essa veniamo tra l'altro informati circa la riedizione (con ampliamenti) della raccolta di saggi *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli 1983². Del gesuita Giuseppe DE ROSA va ricordato anche il riuscitissimo volumetto *La religione popolare. Storia, teologia, pastorale*, Roma 1981, che riprende con qualche ritocco una serie di cinque studi apparsi in *Civ. Catt.* negli anni 1979-1980.

(463) Cfr. p. 52.

Di Padre G. BESUTTI, noto per i numerosi volumi della *Bibliografia mariana*, si vedranno utilmente le pp. 420-435 dell'amplessima rassegna bibliografica *Contributi e prospettive per la storia del culto mariano*: *Marianum* 40 (1978) 371-439, cioè la parte dedicata agli *ex-voto*, ai *capitelli*, alla *religiosità popolare*.

(464) Cfr. p. 50. Una originale *Emerografia sulla religiosità popolare* è pubblicata anche da B. SCATASSA in *Orientamenti sociali* 34 (1978) 509-519. L'originalità consiste nel fatto che il repertorio — di quasi 300 titoli — è limitato ai soli periodici, con attenzione anche a quelli di grande tiratura e divulgazione, come ad es. *Mondo e Missione*, *Rocca*, *Famiglia Cristiana*, *Settimana del Clero*, *COM-Nuovi Tempi*, *Corriere della Sera illustrato* ecc.

(465) Cfr. pp. 55-56.

(466) La frase programmatica coniata da Mons. F. Franzì, Presidente del C.M.N., vuole in qualche modo riassumere tali proposte pastorali: « *Incontro a Cristo con Maria verso il terzo millennio cristiano* » (p. 55).

(467) S. BEZIC, *Influsso dei Santuari mariani sulla religiosità del popolo croato*: pp. 57-59.

(468) P. KOSIAK, *De Sanctuarii Czenstochoviensis Claromontani indole ac servitio pastorali*: pp. 60-64.

Ricordiamo che nella celebre miscellanea *Maria. Études sur la Sainte Vierge* 4, Paris 1956, sono contenuti molti studi, ancor oggi almeno in parte utili, sulla religiosità popolare mariana nei diversi Paesi (ad es. in Italia: pp. 65-84; Svizzera: pp. 545-556; Spagna: pp. 591-610; Portogallo: pp. 611-642; Polonia: pp. 683-709 ecc.). Ogni contributo è normalmente corredato da bibliografia.

(469) M. PEDICO, *Studi per la consacrazione a Maria*: pp. 65-66.

(470) Cfr. pp. 67-69. A proposito della consacrazione dell'Italia alla Madon-

— i voti conclusivi e gl'impegni dei Rettori emergenti dalle giornate del Convegno ⁽⁴⁷¹⁾.

28. *Liturgia e forme di pietà. Per un rinnovamento della pietà « popolare »* = Nuova Collana Liturgica 10, Milano 1979.

L'agile serie dei volumetti conosciuta come « Nuova Collana Liturgica » e pubblicata per iniziativa dell'Opera della Regalità si è fatta apprezzare negli ultimi anni per aver seguito da vicino la riforma varata dal Concilio, introducendo soprattutto di tappa in tappa ai nuovi libri liturgici: dalla Liturgia delle Ore al Lezionario, ai diversi capitoli del Rituale. Il vol. X della serie — molto originale perché a tema assai ampio ed articolato — contiene le relazioni tenute al XXI Convegno liturgico-pastorale promosso dall'O.R. a Roma nei giorni 21-23 febbraio 1979, con l'intento esplicito di « ricentrare », per così dire, attorno alla liturgia vista come *fonte e modello*, tutte le altre forme di pietà cristiana.

Dopo la Prefazione di Padre R. FALSINI, che ci informa sulle motivazioni della scelta tematica alla luce di *Evangelii nuntiandi* 48 e ci offre il sommario dell'intero dossier ⁽⁴⁷²⁾, ha inizio la serie delle relazioni, per la presentazione delle quali prendiamo volutamente le mosse da quei contributi che ci appaiono di carattere non già settoriale o particolare ma fondamentale o generale.

Il primo da considerare nella prospettiva appena richiamata sembra essere certamente quello di C. BRAGA, il cui titolo, *La liturgia fonte e modello delle forme di pietà* ⁽⁴⁷³⁾, ci dà verosimilmente la chiave di lettura dell'intero volume degli Atti. In esso, dopo un'utile carrellata storica sui rapporti liturgia-spiritualità ⁽⁴⁷⁴⁾ e dopo una presentazione dei principali documenti del Magistero in materia — dalla *Mediator Dei*

na (13 settembre 1959), richiamata da Mons. Franzi nella sua lettera, si potrà rileggere l'articolo dell'allora Vescovo di Casale Monferrato G. ANGRISANI, *Significato e valore della consacrazione dell'Italia al Cuore Immacolato di Maria*: Riv. Cl. It. 40 (1959) 241-248. Non ci risulta che nel settembre 1979 il XX anniversario abbia avuto grande risonanza sul piano pastorale (si veda però la pagina speciale de *L'Osservatore Romano*, 13 settembre 1979, 5, con i contributi di Mons. FRANZI, Rosario F. ESPOSITO, Gabriele AMORTH ecc.).

(471) Cfr. pp. 70-71.

Tra gl'impegni più significativi ricordiamo: a) il proposito di continuare a favorire la ricerca storica sui Santuari; b) la volontà di curare la preghiera mariana in sintonia con la Bibbia e con la *Marialis cultus*, nell'apertura anche ad una sana creatività; c) la decisione di valorizzare pastoralmente l'ultimo scorcio del nostro secolo « con Maria incontro a Cristo verso il III millennio del cristianesimo ».

(472) Cfr. R. FALSINI, *Prefazione*: pp. 5-6.

(473) Pp. 31-56.

(474) Cfr. pp. 33-38.

Ad integrazione di quanto propone in prospettiva storica l'A., è forse utile richiamare, oltre agli studi di F. VANDENBROUCKE già citati sopra (alla nota 33), almeno i due seguenti: il classico E. DUMOUTET, *Le Christ selon la Chair et la Vie Liturgique au Moyen Âge*, Paris 1932, e il più recente G. MOIOLI, *Liturgia e vita spirituale*: RL 61 (1974) 325-336.

alla riforma conciliare ⁽⁴⁷⁵⁾ —, vengono forniti diversi suggerimenti pastorali il cui fine è ispirato a *Sacrosanctum Concilium* 13: « far sí che le pratiche devozionali conducano alla liturgia » ⁽⁴⁷⁶⁾.

Parafrasando e riassumendo un poco possiamo cosí elencare i suggerimenti pratici dell'Autore:

- avviare con decisione un ritorno al « centro » del culto cristiano;
- evitare, di fronte alle forme di pietà, gli estremi della pura conservazione e dell'iconoclastia;
- saper fare una proposta pastorale differenziata in rapporto ad ambienti e persone;
- impostare l'attività pastorale su tempi lunghi;
- evangelizzare costantemente la pietà del popolo cristiano;
- offrire una liturgia viva ed autentica che faciliti la partecipazione;
- ispirare alle note tipiche della liturgia tutte le forme di pietà ⁽⁴⁷⁷⁾;
- accogliere nella liturgia le espressioni valide della pietà popolare ⁽⁴⁷⁸⁾.

Un secondo contributo di carattere generale e fondamentale è quello di Mons. Giuseppe AGOSTINO ⁽⁴⁷⁹⁾. In esso il Vescovo di Crotone ci apre molte sapienti prospettive pastorali, arricchendo ed aggiornando lo studio già visto al paragr. 12 ⁽⁴⁸⁰⁾ e riprendendo in parte la celebre Lettera pastorale della Quaresima 1976.

Pure di indole globale può essere considerato lo studio molto sensato ed equilibrato del compianto Mons. M. MIGNONE ⁽⁴⁸¹⁾. L'A. vi prende posizione contro la tendenza pastorale all'eccessiva moltiplicazione delle messe ⁽⁴⁸²⁾, propone una preghiera popolare orientata alla liturgia ⁽⁴⁸³⁾ e passa infine in rassegna le diverse forme di pietà tradizionali con intelligenti osservazioni ⁽⁴⁸⁴⁾.

(475) Cfr. pp. 39-41.

(476) P. 47.

(477) Cfr. pp. 50-55.

I caratteri salienti della liturgia vengono cosí elencati: *teocentrico, cristocentrico, ecclesiale, sacramentale, biblico, ecumenico, antropologico* (cfr. la tematica dell'adattamento: *n.d.r.*), *liberatore*.

(478) Cfr. gl'interessanti suggerimenti delle pp. 46-47.

(479) G. AGOSTINO, *Le forme di pietà nella vita della Chiesa*: pp. 7-30.

(480) Vedi sopra, nota 160.

(481) M. MIGNONE, *Per un rinnovamento delle forme di pietà popolare. Suggerimenti di un parroco*: pp. 97-119. Dello stesso A. si leggerà utilmente anche la ricca relazione alla Settimana Liturgica di Bari del 1978: *Anno liturgico e pietà popolare: Cristo ieri oggi e sempre. L'Anno Liturgico e la sua spiritualità*, Bari 1979, 145-172.

(482) Cfr. p. 100. Si tenga presente su questo punto quanto abbiamo richiamato sopra, alla nota 421.

(483) Cfr. p. 102.

(484) Sono considerate in particolare: le orazioni del mattino e della sera, l'Angelus, il culto eucaristico, la devozione al Sacro Cuore, la Via Crucis, il mese di maggio ed il rosario, le feste patronali e la devozione ai Santi, il culto dei morti, i pellegrinaggi (cfr. pp. 102-118). Interessanti anche le conclusioni a p. 119.

Abbiamo successivamente nel dossier alcuni contributi dedicati a capitoli particolari:

a) uno studio di Padre R. FALSINI ⁽⁴⁸⁵⁾ — interessante anche sotto il profilo storico ⁽⁴⁸⁶⁾ — relativo al culto eucaristico *extra Missam*;

b) il brevissimo testo — ricostruito da una registrazione su nastro — della relazione tenuta dal noto mariologo e liturgista I. CALABUIG sul culto della Vergine ⁽⁴⁸⁷⁾;

c) un ampio saggio di Suor Gemma OBERTO su *La devozione ai Santi nei libri liturgici e nella pietà popolare* ⁽⁴⁸⁸⁾.

La caratteristica più evidente che accomuna i tre contributi è l'attenzione costante ai nuovi libri liturgici e ai documenti più recenti: in particolare all'*Eucharisticum mysterium* e all'*Ordo* del 1973 per il culto eucaristico; alla *Marialis cultus* (soprattutto nn. 29-39) per la devozione alla Vergine.

Un altro studio a tema particolare, assimilabile pertanto ai tre precedenti, è quello dedicato da S. DE FIORES al fenomeno religioso-popolare dei pellegrinaggi ⁽⁴⁸⁹⁾.

(485) R. FALSINI, *Il culto eucaristico al di fuori della Messa*: pp. 57-71.

(486) Per un arricchimento dell'indagine storica ricordiamo almeno altri tre studi, due dei quali ormai classici: E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement*, Paris 1926; M. ANDRIEU, *Aux origines du culte du Saint-Sacrement. Reliquaires et monstrances eucharistiques*: *Analecta Bollandiana* 68 (1950) 397-418; G. CROSETTI, *L'adorazione a Cristo Redentore presente nell'Eucaristia*: *Sc. Catt.* 110 (1982) 3-28 (utile anche in prospettiva teologico-pastorale).

(487) I. CALABUIG, *La pietà mariana e la « Marialis cultus »*: pp. 72-77.

(488) Pp. 78-96. La parte più ampia dello studio (pp. 81-91) è dedicata ai testi liturgici; alla pietà popolare sono dedicate le pp. 91-94. Nella parte conclusiva leggiamo: « (...) Visto tutto questo credo che invece di sopprimere indiscriminatamente Tridui, Novene e altre forme di devozione ai santi molto vive nel popolo, bisogna cercare prima di tutto di riempire queste espressioni dei contenuti che la liturgia ci offre con abbondanza. Ritengo importanti, ad esempio, Tridui e Novene, per dare quel senso di preparazione alla festa che è insito nell'uomo (cfr. ad es. la preparazione della parte "profana" delle feste patronali). Occorre dare contenuti nuovi a queste forme popolari, in modo che siano preparazione alla celebrazione della festa in senso pieno: una festa che avrà il suo culmine nell'eucaristia partecipata » (p. 95; i corsivi sono nostri).

In tema di devozione ai Santi, oltre a quanto già visto sopra (cfr. specialmente paragr. 8), è forse utile richiamare il dossier di interesse storico e teologico-pastorale *Fede in Cristo e culto dei Santi*: *RL* 65 (1978) 297-346. Inoltre, all'interno di un altro ancor più recente dossier pubblicato dalla nostra rivista, si vedrà lo studio di G. D. GORDINI, *Aspetti e problemi degli studi agiografici*: *Sc. Catt.* 109 (1981) 281-324, che alle pp. 311-315 si sofferma anche sugli aspetti religioso-popolari.

(489) S. DE FIORES, *I pellegrinaggi ai Santuari: analisi del fenomeno e problemi pastorali*: pp. 120-145 (con buona bibliografia). L'A., ricco tra l'altro dell'esperienza acquisita come Direttore del C.M.N. e come responsabile di primo piano nei Convegni Nazionali dei Rettori dei Santuari (cfr. sopra, paragrafi 12, 19 e 27) presenta dapprima (pp. 121-135) la grande pluralità degli approcci scientifici al fenomeno del pellegrinaggio, per poi passare ad una serie di orientamenti pastorali (cfr. pp. 137-145). Interessante ci è parsa, all'interno di questi ultimi, la proposta di individuare ogni anno un tema particolare da proporre ai pellegrini, sull'esempio di quanto già avviene a Lourdes (p. 141). Interessante altresì

Le ultime pagine del volumetto contengono le *Conclusioni del Convegno* ⁽⁴⁹⁰⁾.

Ancora una volta parafrasando e riassumendo, le possiamo presentare nei termini seguenti:

1) legittimità delle forme di pietà popolare che si devono guardare con rispetto (non già con sospetto), contro ogni tentazione di panliturismo;

2) esigenza di rinnovamento di tali forme, in sintonia con la riforma conciliare: « nessuna volontà iconoclasta, ma nemmeno una volontà di marca conservatrice e nostalgica » ⁽⁴⁹¹⁾;

3) primato della liturgia, sorgente e modello di ogni forma di pietà cristiana; necessità conseguente di armonizzare le forme di pietà con i tempi liturgici e di arricchirle in prospettiva cristocentrica, ecclesiale, biblica;

4) non concorrenza, né alternativa, tra pietà popolare e liturgia, ma piuttosto interdipendenza e integrazione; stretto legame tra le due e vicendevole beneficio, pur nella debita distinzione;

5) capacità di scegliere e rinnovare, con il coraggio di « lasciar cadere qualcosa » se necessario ⁽⁴⁹²⁾.

BRUNO MARIA BOSATRA

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA) ()*

ci sembra la definizione di pellegrinaggio come « luogo di interazione tra liturgia e religiosità popolare » (p. 142), capace di impedire alla liturgia di « soletizzarsi » e di scadere « in freddo ritualismo » (pp. 142-143). In tema di pellegrinaggio, oltre agli studi già sopra citati (cfr. note 136; 194; 411) è forse utile richiamare il breve ma molto documentato studio, da leggersi nella prospettiva della storia comparata delle religioni, di R. ROUSSEL, *Les pèlerinages = Que sais-je?* 666, Paris 1972². Nella cornice del Giubileo straordinario potrà essere letto il libro-programma di R. LAURENTIN, *Année Sainte 1983-1984. Redécouvrir la religion populaire*, Paris 1983 (con utile bibliografia su pellegrinaggi, Santuari, apparizioni, indulgenze).

Utili come guide per i pellegrini italiani e non privi di notizie storiche interessanti sono i due seguenti volumi: la riedizione del classico G. MEDICA, *I Santuari mariani d'Italia*, Roma 1981 (prima ediz. 1965), e il recente D. MARCUCCI, *Santuari mariani d'Italia. Storia, fede, arte*, Roma 1982.

(490) Pp. 146-149.

(491) P. 147.

(492) Cfr. p. 148.

Sulle forme di pietà tradizionali e sulla loro valorizzazione in rapporto con la liturgia abbiamo trovato interessante anche la proposta di G. BARBIERI, *Azioni liturgiche e pii esercizi*, cit. (nota 421). Per una valutazione teologica della problematica resta fondamentale il noto studio di S. MARSILI, *Liturgia e devozioni: tra storia e teologia*: RL 63 (1976) 174-198.

(*) Continua.