

IL SANTINO TRA «METAFISICA» E PIETÀ POPOLARE

SOMMARIO: 1. Definizione di santino - 2. Intenzionalità teologica del santino - 3. Componente popolare del santino.

Chi si accinge a fare oggetto di studio il santino non trova sulla sua strada contributi fondamentali per orientarsi per le sue ricerche, ricerche che solo recentemente hanno trovato una certa attenzione da parte degli studiosi. Il vecchio (risalente al 1930) ma ancora valido Adolph Spamer⁽¹⁾ ha fatto un bombardamento a tappeto intorno all'immaginetta di pietà popolare, specialmente per quanto concerne l'ambiente tedesco — Germania e Austria — ma limitandosi a cogliere del santino gli aspetti esteriori, come la tipografia o individuare i centri di diffusione dell'immagine sacra, su cui rivela particolare competenza quando parla degli aspetti estetici ed artistici.

Fra le ricerche più riuscite su questo particolare campo, esiste il catalogo *Un siècle d'images de piété* di una mostra tenuta a Parigi nel 1984 a cui fa seguito la rivista «Feuilles»⁽²⁾, ove si affrontano le problematiche intorno al santino non come se essi fossero un complemen-

(1) A. SPAMER, *Das kleine Andachtsbild vom XIV bis zum XX Jahrhundert*, F. Bruckmann Ag., Monaco 1930, opera fondamentale, ma di scarso aiuto per il taglio dato al presente lavoro.

In tematiche vicine al santino si collocano i lavori di A. VECCHI, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Olschki, Firenze, 1968; IDEM, *Per la lettura delle tavolette votive* in «Studia Patavina» 21 (1974) pp. 602-621; IDEM (cur.), *Devozione popolare a S. Antonio di Padova*, ed. Messaggero, Padova 1981 con art. di E. GULLI GRIGIONI, *Un'eredità di oggetti e di cultura*, pp. 93-122; A. VECCHI-E. GULLI GRIGIONI, *Con mano devota. Mostra delle immaginette spirituali manufatte*, a cura di A. Vecchi, ed. Messaggero, Padova 1985; e *Santi e Santini. Iconografia popolare sacra europea dal sedicesimo al ventesimo secolo*, Guida, Napoli 1985, saggi di A. Di Biase, di A.M. Di Nola e di G. Rocca, che si inoltrano nella tematica dell'immaginetta spirituale.

(2) «Feuilles» n. 8 (1984) fascicolo dedicato a *La piété* attraverso l'immaginetta di pietà popolare con contributi di diversi autori e molte illustrazioni. *Un siècle d'images de piété* a cura del p. M. Albaric e di C. Rosenbaum-Dondaine, pref. di J.P. Seguin, Musée-Galerie de la Seita, catalogo della mostra del 1984 tenutasi a Parigi presso il Museo della Seita (12, rue Surcouf, Parigi).

Questo primo tentativo di sintesi era stato preceduto in Italia da un catalogo, egualmente riuscito, a cura di A. Vecchi su una tematica specifica, il cit: *Devozione popolare a S. Antonio di Padova*, catalogo della mostra.

to dell'attrezzatura della persona pia, ma come un oggetto di devozione che viva con una sua tematica interiore entro la religiosità popolare collocata nel più vasto quadro politico francese. Il santino da parte di questi studiosi non è riduttivamente relegato ad essere un oggetto con riferimento meramente esteriore al mondo devoto, ma viene a costituire il soggetto di un messaggio religioso, documento di un evento personale, nel contesto di una religiosità più vasta (prima comunione, cresima). Anzi nel fascicolo delle «Feuilles» e del Vecchi citati in nota è visibile il tentativo di connettere la comprensione del santino alla storia religiosa in generale come la religiosità popolare e l'agiografia in particolare. Il santino si rivela perciò una parte integrante dell'universo religioso che riflette nelle sue umili espressioni le sensibilità della teologia, gli orientamenti della morale, in particolare del costume religioso popolare diffuso. Si muovono in questa direzione gli articoli di Alberto Vecchi, di Giovanni Pozzi e di Pietro Zovatto⁽³⁾.

1. Definizione di santino

Innanzitutto per allestire una definizione di santino penso sia utile previamente analizzare il termine con il quale designare un'immagine sacra. Comunemente si usa il termine di santino quasi per indicare l'immagine di un santo in miniatura; oppure si dice *immaginetta sacra* per sottolineare l'aureola di sacralità che avvolge l'immagine; oppure si ricorre al termine di *immaginetta devota*, quasi ad indicare un oggetto religioso che genera la devozione nel destinatario dell'oggetto medesimo o ad *immaginetta spirituale* per mostrare l'elevazione dell'anima che il santino stimola.

Al di là di questa varia nomenclatura con la quale si designa il santino, penso che probabilmente il termine più appropriato sia quello di *immaginetta di pietà popolare*. Non è il caso di ricorrere a forzature nel richiamare questo termine, ma dall'*immaginetta devota* balza ovunque, da qualsivoglia esemplare, con chiari contorni la *pietas* che

(3) Oltre al Vecchi cit., si veda G. POZZI in *La Madonna del Sasso nei santini*, in *La Madonna del Sasso fra storia e leggenda*, A. Dadò, Locarno 1980, pp. 231-263. IDEM, «Messaggero Madonna del Sasso» 7-8 (1984) dedicato a *L'oggetto di devozione e il suo impiego*, cioè al santino.

Gli studi di E. GULLI GRIGIONI (*Con mano devota*, cit.) riguardano piuttosto la tecnica del santino: *Materiali e tecniche dell'immaginetta spirituale manufatta*, pp. 69-101; in altri piuttosto la cultura: IDEM, *Il simbolo del cuore espressione di cultura femminile*, in «Il lettore di Provincia» n. 54 (1983), pp. 25-42.

P. ZOVATTO (*Ricerche storico-religiose su Trieste*, Università di Trieste, Istituto di Storia, Trieste 1984, pp. 161-173) ha collegato la comprensione del santino ai manuali di pietà e ai libretti devoti usati dai fedeli e dalle persone pie per seguire la S. Messa e le funzioni liturgiche in generale e i pii esercizi. Al convegno su S. Carlo Borromeo tenutosi a Milano nell'ottobre 1984: P. ZOVATTO, *S. Carlo Borromeo dai santini*, in *S. Carlo e il suo tempo*, II, ed. Storia e Letteratura, Roma 1986, pp. 1207-1227, ove si ricostruisce la personalità spirituale e la biografia di S. Carlo da un campionario di trenta *immaginette sacre* a lui riferite.

avvolge e permea dall'interno il santino. La *pietas* dell'immaginetta nell'ambito della pietà popolare va colta nel senso di una presenza con il divino che il santino sollecita; una presenza divina onnipervasiva nelle situazioni esistenziali della condizione umana; una presenza divina amata, perché insistentemente invocata e adorata quale protettrice negli imprevisti rischiosi della vita. Questa «consuetudine d'amore» con il divino — per usare il linguaggio di Giuseppe De Luca⁽⁴⁾ — coltivata dal popolo minuto, vicino a Dio quasi con l'istinto religioso che lo porta spontaneamente ad invocarlo tramite la mediazione dell'esercito infinito dei suoi santi, espressa nell'effigie del santino, la si potrebbe chiamare senza forzature — come d'anzi asserito — immaginetta di pietà popolare.

Pietas, ancora, rapportata al santino, indica un preciso rapporto con Dio con una particolare carica di fervore e di affetto, come pure il rapporto umano, dell'uomo verso altri uomini, vissuto con speciale intensità umana. Si configura, quindi, la *pietas* come una fede che lega profondamente a Dio e alle cose sacre e come un solidale sentire profondo partecipe al dolore e alle gioie del prossimo.

L'immaginetta di pietà popolare sostituisce, a partire dall'ultimo scorcio del secolo scorso, le pale d'altare o gli affreschi murali nelle navate delle chiese che costituivano la didattica tradizionale o la didattica popolare diffusa dal Concilio di Trento e suggellata dall'autorevolezza di S. Carlo Borromeo. Per la moltitudine di fedeli analfabeti, il santino diventa pala d'altare personale in miniatura, il sacro individualizzato; è il santino per te, è il santino a misura d'uomo a cui corrisponde un *tête-à-tête* intimistico con il santo. Proprio da questa familiarità confidenziale con il divino deriva il numero rilevante di immaginette di pietà popolare (la Biblioteca Nazionale di Parigi ne possiede ventimila) di tutte le fogge, per tutti i gusti, il «Centro Studi Storico-Religiosi del Friuli-Venezia Giulia» di Trieste⁽⁵⁾ conta su una raccolta di quindicimila immaginette spirituali.

Sarebbe interessante, per contrappunto di prospettiva, conoscere l'opinione dei protestanti sulla pietà popolare cattolica da essi vista come scarsamente sostanziata di S. Scrittura e frantumata dall'accavallarsi di mille rivoli devozionali, caratterizzati da ritualità vistose, da candido fervore che rasenta talvolta il ridicolo o perlomeno lo stravagante.

Per il pastore protestante⁽⁶⁾ al termine pietà corrispondono almeno

(4) G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, ed. Storia e Letteratura, Roma 1962, soprattutto pp. 6-27. E sulla originale «concezione» della pietà in De Luca, v. G. ANTONAZZI, *Don Giuseppe De Luca e una nuova scienza: la storia della pietà*, in «Studi Cattolici» 89-90 (1968), pp. 606-617 e P. ZOVATTO, *La «nozione» di pietà in Don Giuseppe De Luca*, in «Studi storici in onore di Massimo Petrocchi», ed. Storia e Letteratura, Roma 1983, pp. 395-421. I-DEM, *H. Bremond e G. De Luca tra preghiera pura e pietà*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa» 28 (1985), pp. 167-180.

(5) Su questo Centro si veda: *Ricerche storico-religiose su Trieste*, cit., cap. IV; p. 161 sgg. per quanto concerne libretti devoti e manuali di pietà e reciproca dipendenza.

(6) J. SAMUEL, *Le plus court chemin: La piété sans image* in «Feuilles» n. 8 (1984) pp. 20-23.

tre elementi concatenati in una sintesi inscindibile: la preghiera, il canto, ma soprattutto il fondamento della Bibbia. Pertanto il ricco e festoso ornamentario presente nella pietà popolare cattolica come il rito, il gesto, l'immaginetta di pietà, il santo o i santini, le reliquie, la Madonna nella molteplicità delle espressioni femminili di maternità quali le varie Madonne delle Grazie, le effigi taumaturgiche dei santuari e delle congregazioni religiose, la devozione del rosario con i rispettivi mesi di ottobre e di maggio ad esso dedicati, non hanno alcun diritto di cittadinanza nella pietà protestante. Per l'universo riformato la pietà si spoglia delle immagini perché attinge direttamente nella Scrittura; ignora la mediazione dei santi e in particolare della Madonna (per i cattolici corredentrice) perché l'unico mediatore è Cristo; non accetta l'intermediazione della chiesa con le sue istituzioni di diritto ecclesiastico, perché l'unica salvezza proviene dalla fede.

È questa una pietà sorta distinguendosi da quella cattolica nel corso del XVI secolo, e qualificatasi ulteriormente per toccare direttamente il centro del cristianesimo, fondato unicamente sul Cristo e la sua parola lasciata nella S. Scrittura. Si ha così una pietà sobria e sostanziosa, purgata dall'avventizio devozionale cattolico, pietà che trova il suo criterio di verità nelle origini cristiane assunte a paradigma e misura d'ortodossia per lo sviluppo dei secoli futuri. Non occorre rilevarlo, perché quasi ovvio, ma in una prospettiva siffatta, è arduo spiegare l'evoluzione della chiesa, e i contributi storici di dottrina, di cultura e di pietà che i secoli hanno lasciato in eredità alle generazioni dei posteri cristiani.

Da questo rilievo si può coerentemente determinare la differenza notevole tra la pietà cattolica quale emana dal santino e la pietà protestante. La pietà che esprime il santino dovette primieramente scaturire da un pensiero non dogmatico, non concettualizzato e non fondato sulla S. Scrittura, ma sviluppato secondo una coerente logica interna, spesso mirabile, sotto la spinta, ma non sempre, di motivazioni affettive e utilitarie. Ciò, tuttavia, non esclude che si possano trovare santini soprattutto dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II, perlopiù preghiere, ineccepibili da un punto di vista teologico. Dopo questo provvisorio approccio intorno alla pietà del mondo protestante, che reca in sé una spiccata dignità, sembra si possa affermare che essa non possiede — se rapportata alla pietà cattolica — un respiro popolare, perché priva dell'ornamento delle immagini pie, perché senza il supporto devozionale, perché intellettualizzata sul solido fondamento teologico della S. Scrittura⁽⁷⁾.

Questa spiritualità sì intellettualizzata, ma aderente sulla S. Scrittura⁽⁸⁾, trova coerentemente nel cristocentrismo la sua espressione mi-

(7) Per l'atteggiamento di Lutero e del luteranesimo nei riguardi delle immagini, si veda R. BUGGE, *Il luteranesimo e le immagini sacre*, in «La Scuola Cattolica» 111 (1983), pp. 266-274.

(8) In ambito cattolico una pietà fondata sulla S. Scrittura e sulle origini cristiane si può trovare in alcuni filoni giansenisti, come nel monaco benedettino, giansenista friulano, G.M.

gliore, da questo punto di vista nella sua istanza fondamentale, essa non respinge l'affettività. D'altra parte, anche se i primi riformatori erano stati in linea con la fede cattolica per quanto concerne la dottrina sulla Madonna, in seguito la mariologia protestante si è «involuta» fino a limitarsi ai soli dati evangelici e anche questi interpretati in senso riduttivo. Togliendo così alla religiosità popolare una delle sue fonti principali, se non la principale.

Esaurita la premessa, ci si può avviare alla ricerca di una definizione di immagine sacra, circa il termine ritenuto più appropriato per indicare il santino: immaginetta di pietà popolare.

Pur essendo consapevoli della pericolosità nel delineare una «nozione» per cogliere l'essenziale del termine di santino, — anzi si dovrebbe piuttosto dire che pochi oggetti appartenenti alla religiosità popolare si presentano come una sintesi vistosa dell'accessorio come il santino — non ci si può riferire al solo senso comune per designare il concetto d'immagine sacra. Del resto sembra doveroso notare che trovandosi ancora in una fase iniziale di ricerche in questo settore, non è possibile delimitare il concetto in nome di ricerche già consolidate o di tentativi riusciti e autorevoli in tale direzione.

Va da sé che la delineazione concettuale che si propone in questa sede, non intende essere una definizione nel senso stretto della parola: la descrizione fenomenologica e storica del santino e i relativi criteri metodologici di come affrontarlo sarà fatta in un'altra ricerca. Presentemente si tenta piuttosto una definizione metastorica o essenzializzata della struttura ideale a cui ogni santino rimanda (della «metafisica dei santi» bremondianamente intesa), nel caso specifico della metafisica dei santini, metafisica che equivale alla teologia dell'immagine sacra, pur coinvolgendo altri aspetti culturali che la teologia di per sé non sussume.

«Metafisica» quindi in questa sede si riferisce ai tomi V-VIII della *Métaphysique des saints* (1928) di Henri Bremond, ove se «metafisica» equivale a teologia — cioè la dottrina spirituale dei santi — essa sorpassa questo ambito riferendosi pure alla esperienza mistica profonda e a tutto il *milieu* culturale, spirituale, letterario visto nelle profondità psicologiche di cui i santi sono l'espressione. Sotto questo profilo si va al di là delle vistose modalità di come il santino si esprime nelle variegate tematiche, nei colori, nella dimensione, nella merlettatura, nella carta, nella preziosità dell'effigie o nella raffinatezza dell'icona⁽⁹⁾.

PUJATI (1733-1824) e anche nel sinodo di Pistoia (1786), che bandisce la devozione al S. Cuore perché pio esercizio «idolatrato» e «gesuitico»; v. P. ZOVATTO, *Appunti sul giansenismo del Pujati (con due appendici inedite)*, in «Memorie Storiche Forogiulesi» 70 (1972), pp. 5-33 (estr.); MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (c. fot.), 38, AK. Druck-U. Verlagsantalt, Graz 1961, per regolare «le devozioni superstiziose» n. XVI, p. 1047; e n. XXV, pp. 1076-1077.

(9) Una descrizione tecnica dell'immaginetta si trova in *Con mano devota*, cit. pp. 72-74 nel contributo di E. GULLI GRIGIONI. È utile vedere le descrizioni delle schede riguardanti i santini in M. FAIZONE DEL BARBARO, *Santi di pizzo. Immagini su carta intagliata, dal XVII al*

2. Intenzionalità teologica del santino

Secondo questa osservazione preliminare e pur consapevole del rischio di ogni definizione⁽¹⁰⁾, il santino in una accezione metastorica potrebbe essere considerato come una dimessa (popolare) intenzionalità teologica (con esplicito riferimento al sacro) data in varie stratificazioni antropologiche non codificate da un a priori di scienza teologica, ma fondate sul vissuto umano cristianamente ispirato e secondo una mediazione pressoché infinita di espressioni oggettive (modalità sovraccennate).

Dovendo esprimere i contenuti soggiacenti ad un tale approccio che potrebbe non sembrare ovvio ad una prima anche attenta lettura, si può asserire che l'intenzionalità teologica dice un preciso riferimento al sacro senza mediazioni; direzione al trascendente; rapporto al divino. Tale riferimento è sempre esplicito, anche se in certe espressioni di immaginette di pietà popolare collocate in una zona limite tra il sacro e il profano, esso potrebbe apparire problematico⁽¹¹⁾; comunque sia, il santino, diminutivo di santo, anche espresso in immagine cartacea — «cartoncino devoto» lo chiama qualcuno — per sua natura suscettibile di un'esistenza effimera, esprime sempre una religiosità e la religiosità si mantiene viva finché vi è un rapporto ad una realtà considerata eteronoma, ossia ad una realtà distinta dal soggetto religioso. Nell'immaginetta di pietà la coscienza cristiana si apre intenzionalmente ad una alterità nel modo della preghiera di domanda, della invocazione, della litanìa, della supplica, nell'attesa della grazia o nel ringraziamento per grazia ricevuta.

Lo specifico, si potrebbe dire, del santino è che esso, a livello della intenzionalità teologica, fa filtrare la intenzionalità attraverso categorie minori, attraverso schemi dimessi nei riguardi della religione istituzionalizzata, che si esprime in questa direzione con la liturgia ufficiale che

XX secolo, D. Piazza ed., Torino 1983, presentazione del card. A. Ballestrero. Questa raccolta di immaginette sacre è l'insieme più fastoso e raffinato finora uscito in Italia. Notevoli sono pure le immaginette di *Con mano devota* cit., e di *Santi e santini*, cit., e v. pure V. MADDALONI - G. USICCO, *Immagini sacre da libro...*, ed. Paoline, Padova 1980, purtroppo fuori commercio. Per quanto concerne la terminologia adottata da Bremond, la 'metafisica', riferita alla esperienza cristiana profonda (in particolare la teologia mistica) ove avviene l'incontro tra l'io e la grazia, si v. i voll. VII e VIII *La Métaphysique des saints*, della *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Colin, Parigi 1968 (cop. an.).

(10) Sulla più generale definizione di pietà popolare, v. A. VECCHI, *Sul concetto di pietà popolare*, in «Studi Cattolici» 89-90 (1968), pp. 596-599 e G. DE ROSA, *Che cos'è la religione popolare* in «La Civiltà Cattolica» 1979, vol. II, pp. 114-130.

(11) Un giurista friulano, nell'ultimo scorcio del '700 bandisce dalle chiese immagini di santi o di angeli con fogge profane o «inconsuete» nella tradizione cattolica, o «lascive» che siano, prive delle caratteristiche della religiosità: G. POLITI, *Jurisprudentiae ecclesiasticae universae*, I. S. Occhi, Venezia 1787, Qu. XXX, p. 329, n. (a). Si riproduce nel Politi il Concilio Tridentino (ultima sessione) il quale vuole eliminato dall'immagine sacra ogni superstizione, ogni indecenza, e per questo l'ordinario del luogo deve vigilare. Essa è ammessa perché «re-fert ad prototypum»; *Concilium Tridentinum*, ed. Soc. Goerresiana, Friburgo 1924, p. 1077 sgg.; il C.I.C. del 1917 riprende il Concilio Tridentino nei canoni 1255; 1276; 1279; 1385; 1399 in diversi paragrafi.

ha una codificazione teologica ben precisa e cronologicamente più che millenaria e una revisione critica permanente, l'ultima è senz'altro riferibile al Concilio Vaticano II⁽¹²⁾. Proprio queste categorie minori ci immettono nella eteronimicità, che viene ad assumere nelle molteplici espressioni del santino il carattere dell'insolito, dello straordinario, del candido, del meraviglioso, della potenza taumaturgica, dell'intimistico devoto, ma anche, quando il rapporto all'intenzionale teologico si attenua, del magico, sfuggendo in questo caso il santino sia al rapporto dell'intenzionalità teologica, sia al rapporto del comune criterio razionale umano, per diventare semplicemente superstizioso.

Tale riferimento quasi sempre esplicito al sacro da parte del santino è sempre una indicazione alla trascendenza in senso stretto, e proprio questo costituisce il momento squisitamente religioso insito nel santino. Ovviamente ciò non esclude il nascere delle varie motivazioni umane come i desideri, i bisogni, ma questi, nella fase che si sta indagando, sono come superati nell'atto stesso in cui si invoca l'altra realtà, la quale anche se pressata o sollecitata dalle fluttuazioni antropologiche (bisogni, richieste, invocazioni), redime nel suo orizzonte di religiosità trascendente la scadenza delle umane motivazioni del devoto che prega per il tramite dell'immagine sacra.

Il secondo elemento della nozione ideale proposta per cogliere la dimensione metastorica, e quindi teologica, del santino, appartiene all'antropologia in tutta la sua dimensione. Questo secondo livello non dovrebbe stupire poiché l'immaginetta di pietà popolare manifesta in tutto il suo spessore l'elemento che nasce dall'uomo e dalla gamma pressoché indefinita dei suoi sentimenti. La realtà antropologica, che sembra caricarsi di mille valenze, nel santino pare prenda un preciso versante: quello soteriologico.

Proprio l'elemento antropologico ha una estensione che supera ogni tentativo di tipicizzazione quando si rivela ciò che è, cioè una realtà umana limitata che ha un continuo bisogno di superamento, di compimenti, di realizzazioni appaganti.

Questo aspetto soteriologico della religione acquista nel santino una evidenza solare e incontrovertibile.

Le suppliche (si pensi alla *Supplica alla Madonna di Pompei* ormai universalmente invalsa), le orazioni, le invocazioni, le domande di gra-

(12) Si veda in particolare la «Constitutio de Sacra Liturgia» I, 21-25: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, III ed., Istituto per le scienze religiose, Bologna 1972, p. 625 sgg.

Sul rapporto tra liturgia e devozioni: G. BRASO, *Liturgia e spiritualità*, ed. Liturgiche, Roma 1958, pp. 236-255; C. KOSER, *Pietà liturgica e «pia exercitia»*, in AA.VV., *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio*, Torino - Leumann 1964, pp. 229-277; C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, II ed., Paoline, Roma 1965, pp. 632-634; e «Rivista Liturgica» 2 (1976), fascicolo dedicato a: *Devozioni e Liturgia*; P. ZOVATTO, *Religiosità popolare e Concilio Vaticano II*, pp. 165-178 in AA.VV., *Ripensare il Concilio*, Piemme, Torino 1986. In questo studio rilevavo che la costituzione conciliare «Sacrosanctum Concilium» (art. 13) ha cercato di rapportare, o meglio armonizzare i pii esercizi con la liturgia, da cui essi devono «in qualche modo trarre l'ispirazione» e di prescrivere l'approvazione del vescovo e della s. Sede per ogni devozione.

zia di ogni genere sono uno dei punti nodali dei santini: esse costituiscono un tentativo di uscire dai limiti dell'umano, dalle asprezze quotidiane del vissuto per sfuggire al dolore, alla sofferenza, alla guerra, alla morte, o per ottenere un posto di lavoro, per portare a termine senza incidenti un viaggio, per ottenere una promozione; oppure superare una tendenza malsana, vincere un vizio. Esse sono come il tentativo più teologicamente intenzionato e il più umanamente denso di togliere potere al negativo che minaccia di continuo la nostra vita spirituale e corporale.

La pellegrinante ricerca dell'uomo in cerca di *soteria* esprime sempre l'aspirazione profonda, che l'uomo sente come ineliminabile, di salvare se stesso con l'aiuto dell'Altro da sé. Anzi il popolo che prega con in mano il santino è il popolo che soffre, quasi a sfatare la tesi invalsa in una parte della recente pubblicistica cattolica secondo la quale l'ateismo è l'esito della miseria e della sofferenza. Eventualmente si dovrebbe quasi dire che, secondo questa evidenza rilevata, è anche la miseria che alimenta la religiosità popolare.

Questa sintesi coagulante l'atto religioso intenzionale e il bisogno umano impellente si dovrebbe dire che costituisce una modalità talmente inscindibile che risulta quasi impossibile separare nell'uomo una parte spirituale da una parte materiale, rivelandosi l'uomo nell'atto religioso una simbiosi di spirito inappagato e di carne piagata, volta a soddisfare il «desiderio di essere intero»⁽¹³⁾.

L'intenzionalità teologica, poi, non pare sia minacciata o peggio vanificata dalla moltitudine caleidoscopica delle imaginette sacre, quasi che l'*unicum* teologico venga frantumato dal cumulo innumerevole dei santini. Come già menzionato il "Centro Studi Storico-Religiosi del Friuli-Venezia Giulia" ne colleziona circa quindicimila, la Biblioteca di Saulchoir dei Domenicani di Parigi, arriva a cinquanta-settantamila esemplari⁽¹⁴⁾. Già dalla constatazione quantitativa dovrebbe derivare quella che è stata chiamata la virtualità politeista insita nell'imaginetta sacra. Essa, date le molteplici variazioni espressive sul sacro, spesso in corrispondenza dei bisogni umani, sarebbe l'esito di un politeismo teologico virtualmente soggiacente. A parte questa obiezione, che non è certo del tutto infondata, bisogna dire che l'intenzionalità teologica, e quindi l'atto religioso resta intatto, anche se una vera o presunta virtualità politeista minaccia dall'interno la sua natura, lasciando intatto l'atto di religiosità dell'intenzionale teologico, che si configura pur

(13) D. SÖLLE, *Il desiderio di essere interi. Pensieri sulla nuova religiosità*, in AA.VV., *Il ruolo sociale della religione*, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 207-223.

(14) *Un siècle d'images de piété*, cit., p. 184.

Mostre di santini sono state organizzate a Roma, Firenze, Cortina d'Ampezzo, Bassano del Grappa, Villafranca di Verona, Padova, Parigi; la più nota di tutte in Italia è quella di Campofilone (Ascoli Piceno), arrivata alla sesta edizione, mostra annuale su un determinato tema. Esistono raccolte di santini presso istituzioni religiose a Trento: Museo Diocesano e Convento dei Cappuccini; a Bressanone: Museo Diocesano; a Brescia: Museo Diocesano. Numerose sono le collezioni di privati sparse ormai in tutta Italia.

sempre come un rapporto del devoto con la trascendenza.

Il terzo elemento della definizione data è costituito dalla mediazione espressiva nella obiettività del santino, che rappresenta da una parte la possibilità di riconoscimento del religioso popolare, dato il linguaggio dimesso che comporta, e dall'altra forma come una griglia attraverso la quale deve passare la consapevolezza religiosa del popolo nel realizzare l'intenzionale teologico, pur caricato dall'accessorio, che tuttavia esprime una sostanza dei molteplici bisogni spirituali e corporali del fedele⁽¹⁵⁾.

Bisogna osservare che la mediazione del santino, nella gestualità e ritualità che comporta, prospetta l'intenzionalità teologica come *ultimum* riguardo all'intenzione, ma *primum* in ordine alla espressione-esecuzione.

Al di là di tutto questo bisogna pur dire che il santino non esaurisce ovviamente la religiosità popolare nel suo complesso, ma costituisce una sua espressione vistosa, e resta popolare anche se viene gestito da qualche congregazione religiosa o da qualche celebre santuario.

In qualsiasi espressione di religiosità popolare, ma specialmente nel santino, la mediazione espressiva deve obbedire ad un criterio, a quello della sobrietà, poiché se l'antropologico si espande in misura incontrollata, il riferimento al sacro viene ridotto, e l'intenzionale teologico eliminato, provocando la graduale perdita della coscienza religiosa. Si potrebbe persino parlare di magia, se il supporto antropologico espresso nella ritualità fosse unilaterale e rendesse strumentale il riferimento al trascendente.

3. Componente popolare del santino

Queste riflessioni, tuttavia, non dovrebbero essere confuse con il linguaggio specifico del popolare, riferito al santino o immaginetta sacra. È noto che il popolare trascura il teologico teorico che considera un inaccessibile e complicato meccanismo superiore; non sa che far-sene dell'a priori dogmatico speculativo (o positivo che sia)⁽¹⁶⁾, anche se non lo nega con una qualsiasi forma di scetticismo; esalta il sentire profondo religioso che coinvolge tutta la densità della propria esistenza nelle gioie e nei dolori di cui la propria vita è segnata; dei sentimenti esalta la devozione che si esprime nel pio attaccamento alla ritualità espressa dal santino; vive e si lascia coinvolgere dal senso di mistero e dall'afflato dell'arcano, affidando i propri tormenti interiori o sofferen-

(15) Il moralista T. GOFFI (*La corporeità della preghiera*, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 1 (1985) p. 17) dice: «La liturgia è la preghiera del Corpo Mistico di Cristo in cui i credenti vanno offrendo pensieri e sentimenti teologici entro una propria devozione corporea», anche se «devozione corporea» non è esattamente intesa nel senso delle orazioni dei santini, tuttavia si rivela la sua presenza e la sua importanza, almeno implicita.

(16) P. ZOVATTO, *Ricerche storico-religiose su Trieste*, cit., p. 173.

ze fisiche a parole di cui non si conosce più il significato, come nel caso del «*Si quaeris miracula*» di S. Antonio⁽¹⁷⁾ o nelle novene o altri pii esercizi affibbiati ai santini assegnando alla ripetizione delle espressioni di preghiere d'invocazione e impetrazione una virtualità di efficacia che può facilmente sconfinare nel magico, come «Preghiera efficacissima per ottenere qualsiasi grazia dalla Madonna», oppure «Preghiera infallibile...»; è un linguaggio immediato che perviene al dunque senza la mediazione culturale di una qualsiasi teorizzazione specifica; tuttavia, quasi paradossalmente, arriva a Cristo, mediatore universale, tramite altri mediatori, per es. S. Antonio, S. Rita, S. Giuseppe, S. Francesco, i santi più favoriti nella classifica della devozione dei santini in Italia. Questi santi con un loro specifico tipo di devozione corporea si ergono come rifiuto della tentazione intellettualistica sempre molto seducente⁽¹⁸⁾. In tal senso essi coerentemente affermano la concretezza corporea della incarnazione, del Figlio di Dio fattosi «carne» per la salvezza del mondo.

È un linguaggio concreto che tocca la realtà sia personale, sia sociale perché abbia a cambiare; è, soprattutto, un linguaggio sì personale, ma individualista, perché la sofferenza non è il problema del dolore in generale, filosoficamente assunto, ma quella sofferenza individualizzata e portata e sopportata dall'io nella sua esperienza solitaria e irripetibile. La sofferenza viene pure esaltata e resa beatitudine, sulla scia del discorso della montagna di Gesù Cristo, in tal caso non si vien meno al canone della *soteria*, ma la *soteria* consiste nel superamento della sofferenza, non nella sua elisione, ma con la resistenza ascetica e con il combattimento spirituale, a cui sovviene la grazia, tanto da far apparire il fedele quasi un riuscito stoico cristiano.

Popolare ancora, è sinonimo di acritico, inteso nella direzione dell'eccessivo⁽¹⁹⁾, di ciò che si pone senza una previa analisi metodologica per appurare la veridicità del rito che si compie, come è il caso del santino di S. Filomena, diffusissimo a cavallo dei due secoli quando godeva di una schiera vastissima di devoti, mentre ora è solo ricordo d'antiquariato dopo la revisione critica seguita al Concilio Vaticano II e dopo la prima crisi subita dalla Santa ad opera degli interventi di Pio X⁽²⁰⁾; o, ancora, al fenomeno antoniano, e S. Antonio è il primo in classifica per quanto concerne la quantità nell'iconografia della imma-

(17) M. SONEGO, (*La lingua delle preghiere dei santini antoniani*, in «Il Santo» 1984, p. 542) sostiene che la lingua dei santini è «colta» almeno per il cinquanta per cento dei termini e che «probabilmente i santini risultano parzialmente incomprensibili ai propri utenti».

(18) B. BORDIN, *La devozione popolare a S. Antonio di Padova lungo i secoli*, p. 214, in *Liturgia, pietà e ministeri al Santo di Padova fra il XIII e XX secolo*, a cura di A. Poppi, Neri Pozza, Vicenza 1978.

(19) L.A. MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, a cura di G. Pistoni (uscita a Venezia nel 1747), ed. Paoline, Roma 1957, nel cap. XXIII - *Della devozione delle reliquie ed immagini dei santi*, pp. 229-240, mette in guardia dall'«ignoranza del popolo» superstizioso che non coltiva una «ben regolata devozione» come prescrive «l'illuminata religione cattolica».

(20) Pio X nella nota enciclica «Pascendi Domini» (1907) impone ai vescovi di allonta-

ginetta devota con tutta la miriade di devozioni e devozioncelle annesse, a cui s'aggiungono come supporto i manuali di pietà antoniana, appunto la *Filotea Antoniana*⁽²¹⁾, stampa che ha conosciuto una fortuna notevole. Fenomeno antoniano che non rispecchia la biografia del Santo per antonomasia; il quale nella sua vita, e particolarmente nei suoi *Sermoni*, si ispirava alla S. Scrittura direttamente intesa in senso storico (o letterale) e allegorico (in relazione alla fede), in senso morale (in ordine alla condotta morale) e anagogico (in rapporto alla beatitudine eterna). Invano si cercano in S. Antonio⁽²²⁾ e nei suoi *Sermoni* gli aspetti caratterizzanti la pietà popolare coltivata dalla moltitudine dei suoi devoti come indulgenze, pellegrinaggi e venerazione di reliquie, sete di miracoli e grazie strepitose, pratiche devote come il Pane di S. Antonio, che alimentavano — o possono alimentare — i confini prossimi della superstizione e che costituiscono il vasto universo entro il quale si nutre il santino antoniano. Esaltando quindi questi ingredienti del pio fedele, S. Antonio assurge ad emblema del devoto popolare ed indica nella pietà dimessa il marginale accessorio della vita cristiana. Secondo una coerente biografia storica del Santo la vita cristiana autentica si nutre, invece, della fede matura, lealmente realizzata, nella conversione del cuore, nella interiorità profonda, nella umile quotidianità laboriosa trasfigurata dalla fede e dalla bontà fraterna.

Continuando nella radiografia di popolare si deve dire che popolare, ancora, è sinonimo di semplice, che non risulta essere l'accettazione cieca e passiva di un atto di culto prescritto da un livello superiore, l'autorità ecclesiastica, ma piuttosto l'adesione spontanea fondata sul buon senso, su di una specie di istinto «razionale» religioso che trova nell'espressione del santino un appagamento profondo e concreto ad un bisogno che cerca una risposta; popolare, può, ovviamente, diventare sinonimo di semplice e spontaneo, nel senso che esprime il meccanismo dinamico della religiosità naturale che si evidenzia tramite il santino con l'immagine della sua fragile umanità, sempre piagata e ferita nella battaglia dell'esistenza; popolare, infine, si riferisce a diverse classi sociali, e non certamente alle sole classi subalterne, come agli operai, alla piccola e media borghesia, alla burocrazia, toccando in certi casi anche le sfere degli intellettuali, cattolici ovviamente.

Il santino, con il rispettivo libretto di devozione ove l'immagine sacra trova la sua sede più appropriata come segnalibro devoto di un manuale di pietà, fino agli anni del Concilio Ecumenico Vaticano II, gi-

nare le reliquie spurie e di controllare la loro autenticità; v. U. MIONI, *Il culto delle reliquie nella chiesa cattolica*, Marietti, Torino 1908, p. 357.

(21) Basti ricordare fra i molteplici libretti devoti al Santo, F. DIOTALLEVI, *Filotea antoniana ossia il cristiano che si santifica in compagnia di S. Antonio di Padova*, VII ed., Alfani e Venturi, Firenze s.d., pp. 799 e IDEM, *Il manualetto di S. Antonio di Padova*, III ed., ed. La Pace, Sassoferrato (AN) 1972, pp. 352. V. pure P. ZOVIATO, *Il «falso» nella devozione di S. Antonio di Padova*, in M.G.H., in via di pubblicazione.

(22) V. GAMBOSO, *La religiosità popolare in S. Antonio*, in «Studia Patavina» 3 (1981) 517-518

rava nelle mani di tutto il popolo devoto sia in diversi settori dell'alta borghesia⁽²³⁾, sia nelle più umili classi di estrazione sociale, ad esclusione di una cerchia culturale di intellettuali agnostici⁽²⁴⁾.

Come si è già detto, una definizione profonda di santino, oltre alla intenzionalità teologica che ci porta nella zona dell'atto religioso nel suo significato metastorico, nella metafisica dei santini, tocca l'antropologico culturale nella sua densità esistenziale di bisogni umani, come le molteplici espressioni culturali rappresentate dall'immaginetta di pietà popolare. Popolare, quindi, riferito al santino non costituisce una terminologia giustapposta, ma piuttosto è come l'*analogatum princeps*, per usare un'efficace terminologia scolastica, cioè la struttura portante della religiosità riferita all'immaginetta sacra. È come l'immemorabile del nostro essere religioso, che sembra sospingere ad una fase precedente al cristianesimo, ove il rapporto con la divinità si risolveva in una esaustiva mappa dei bisogni presentati alla divinità con ritualità suppliche, divino che si configurava come la *soteria*. Interrogare il santino — nonostante la sua recente apparizione all'attenzione degli storici — significa quasi scavare nel nostro terreno archeologico sotto il profilo religioso e ricavarne le linee del darsi religioso connaturale alla natura umana.

Retrocedendo cronologicamente, e d'un balzo passando nei secoli avanti Cristo, soprattutto nella religione omerica, si scopre che l'uomo si apriva e si armonizzava spontaneamente agli dei e alla natura, considerandoli quasi realtà del suo stesso livello; nella civiltà cristiana, l'iniziativa della redenzione parte da Dio, il quale riconcilia l'uomo con Dio. L'immaginetta di pietà popolare sembra pertanto riportare a fasi precristiane, obbedendo ad un innato dinamismo popolare che sospinge i fedeli verso l'orizzonte del sacro diffuso nella molteplicità dei santi a somiglianza degli antichi che scoprivano il sacro nella natura.

Popolare⁽²⁵⁾, inoltre, non significa che la religiosità dell'immaginetta, come si è venuti delineando, indichi solo una religiosità propriamente privata, ma una religiosità di sua natura corale «pubblica», e quindi con una innegabile valenza politica, se si vuole: popolare appunto.

Ogni teologo può facilmente ammettere che la «liturgicità» di un

(23) Il sen. Ludovico Montini, fratello di Paolo VI, usava il manuale di pietà *Delizie del cristiano*, G. Battista Messaggi di Giocondo, Milano 1897 con diversi rispettivi santini, questo esemplare si trova presso il Museo Diocesano di Brescia. Pia Rimini, scrittrice triestina, adoperava C. GORETTI MINIATI, *Manuale ad uso delle Congregazioni Mariane*, «Stella Mattutina», Roma 1910, pure con numerose immaginette devote.

(24) Su questo tema si può vedere G. DE ROSA, *Religione delle classi subalterne? Il significato della religione popolare*, in «La Civiltà Cattolica» 1974, vol. IV, pp. 320-334. E ancor più G. DE ROSA (da non confondersi con il DE ROSA gesuita appena cit.) le *Conclusioni della Tavola Rotonda* (25-26 del 10-1976) in «Rivista di storia sociale e religiosa» 11 (1977), pp. 177-192.

(25) Sul termine di «popolare» che va allargato e problematicizzato nel contesto di una pluralità di cattolicesimi stratificati coesistenti fra loro, v. E. POULAT, *Pour une notion extensive de «religion populaire»*, ivi pp. 45-52.

atto religioso si esprime dall'interno di un orientamento di fede che rimanda a Cristo, anche tramite la mediazione (di S. Antonio, per es.) verso il Mediatore attraverso l'apertura del cuore e della mente, anche se contrassegnata dall'assenza di una consapevolezza riflessa ed esplicita.

Questo appunto suppone, in parte «superato» o in via di superamento, la contrapposizione dialettica soggiacente ancora alla comune posizione del problema della religiosità popolare, gramscianamente risolto, secondo cui esiste una invalicabile contrapposizione tra popolare e ufficiale (o istituzione e quindi liturgico). Il dualismo tra cultura subalterna e cultura egemone, tra classe dominata e classe dominante, costituisce una caratterizzazione della tendenza storiografica marxista che privilegia il processo dialettico. Questa posizione, comunque, sembra asserire che i termini tra realtà religiosa vissuta dal popolo, come appare dalla immaginetta sacra, e simbolicità teologica, tra vissuto religioso esistenziale, con la gamma dei suoi bisogni e delle sue aspirazioni ed espressioni concettuali teologicamente giustificate, hanno ancora bisogno di trovare una riflessione di ordine teoretico e storico. Forse sul particolare problema il settore più studiato è stato il fenomeno antoniano. Proprio questo fenomeno di santo, che può vantare la rappresentazione più vasta di esemplari di immaginette sacre (e se si vuole il mensile più diffuso del mondo «Il Messaggero di S. Antonio») ⁽²⁶⁾, ha ricevuto una adeguata riflessione teologica da parte di numerosi studiosi e da una rivista, «Il Santo» ⁽²⁷⁾, che nel rigore metodologico non indulge certo all'aneddotica edificante ⁽²⁸⁾.

Il santino, infine, si configura davanti a noi come immagine di pietà popolare che narra lo spaccato storico umile ed obliato del popolo cristiano, spesso aculturato, ma istintivamente devoto e tradizionalmente obbediente all'autorità religiosa. Popolo che nelle immagini di pietà scopre le radici profonde del proprio ritratto, come nell'effigie dei santi sofferenti, nei santi perseguitati, nei santi poveri ed emarginati, nei santi dediti a fare del bene agli esclusi ed agli sconfitti, nei santi con il manto aperto alla carità verso i bisognosi, nei santi che li salveranno dalle calamità naturali, dalle malattie, dalla peste: tutta la numerosa schiera dei santi intercessori solerti per ogni avvenimento di carattere materiale e spirituale, che realizzano la sintesi vivente più completa

(26) Questo mensile attualmente si presenta con una veste tipografica simile al settimanale d'attualità «Famiglia Cristiana», anche se con una maggiore caratterizzazione religiosa e devozionale.

(27) «Il Santo» uscito dal 1928 al 1932 raccolse un prezioso e vasto materiale antoniano. Dal 1961, quando riprese la pubblicazione, assume un tono di periodico scientifico. La «rivista antoniana di storia dottrina arte» nella nuova serie è una emanazione del «Centro Studi Antoniani» di Padova.

(28) Secondo quanto R. DE MAIO ha rivelato (*L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Guida, Napoli 1973, pp. 257-278) le biografie edificanti e le iconografie hanno generato fanatismi culturali e disfunzioni pastorali nel popolo cristiano.

dell'autentica icona del Cristo Crocifisso. I poveri intuiscono in questi singoli aspetti la figura stessa del mistero di Cristo, ma anche il Dio buono, capace di ascoltare le miserie sempre infinite del popolo che, abbandonato da tutti, finisce per confidare solo in Dio.

Sicché le preghiere dimesse dell'immaginetta di pietà popolare, nel momento stesso in cui si prega aprono un universo commosso, la storia emotivamente partecipata e devotamente evocata, compenetrata di forze sante e ordinata da carismi celesti.

L'umile devoto, ripieno di un sentimento di pietà quando prega e pronuncia le parole dell'orazione, evoca attorno a sé quanti parlano la sua stessa lingua come la storia del suo popolo e della propria lingua che si fanno così una realtà vivente. Dietro a questo contesto quale supporto, invisibile ma reale, egli ripercorre la storia sacra della propria nazione inserita in quella della umanità intera.

Come la parola della Scrittura di cui quella della religiosità popolare dell'immaginetta di pietà sono una discreta introduzione, esse preparano lo spazio alla rivelazione nella quale il Dio vivente e trascendente si è fatto «Parola incarnata».

PIETRO ZOVATTO
Università degli Studi-Trieste

15 gennaio 1988