

DESTINALITÀ PROFETICA DELLA RELIGIOSITÀ POPOLARE IN TEMPO DI GLOBALIZZAZIONE

di GIANLUIGI PASQUALE OFM Cap.¹

Il tema indicato dal titolo di questo studio è molto pretenzioso e, quindi, di difficile trattazione. Si deve parlare di religiosità (pietà) popolare e di globalizzazione², quindi di quanto appartiene al passato, al presente ma anche al futuro della fede cristiana. La religiosità popolare è un fenomeno misterioso e al tempo stesso delicato, difficile da definire e, in quanto autoattuazione dell'elemento credente nel singolo individuo, è inevitabilmente molto diverso da uno all'altro a seconda delle predisposizioni dell'età, della storia personale, dell'ambiente culturale e sociale, dell'unicità libera e mai adeguatamente circoscrivibile di ciascuno.

Osservare il fenomeno, tutt'altro che tramontato, della religiosità popolare assieme al processo di globalizzazione, poi, significa ambire a perlustrare il *sensu* di quanto accade nel presente e nel prossimo futuro della storia dell'uomo, che si rivolge a Dio, quale compito che trattiene in sé una traccia significativamente profetica per l'edificazione della comunità credente, per l'implemento della sua vocazione missionaria e, conseguentemente, per la testimonianza che essa può portare al villaggio globale. Soprattutto oggi, quando l'interpretazione del processo di globalizzazione propende a considerarlo un «segno dei tempi» ed esige che

¹ Articolo pubblicato nella Rivista «Ad Gentes» 19 (2006). Tutti i Diritti di © *Copyright* appartengono alla Casa «Editrice Missionaria Italiana» (© EMI), via di Corticella 179/4 – 40128 Bologna. Ogni violazione del © *Copyright* sarà perseguita a norma di legge presso il foro competente.

² Forgiato nel 1983 dal giornalista americano Th. Levitt, il termine «globalizzazione» fu reso popolare nel 1988 dall'economista K. Ohmae, con i suoi lavori sulla mobilità delle merci, delle informazioni e dei fattori produttivi su scala mondiale: cf S. ZAMAGNI, *Globalizzazione: economia, politica e ambiente*, in «Credere Oggi» 24 (2004) n. 1, pp. 37-46.

esso venga accolto come un dato di fatto imprescindibile che coinvolge l'uomo nella sua libertà e, al tempo stesso, nella sua religiosità³.

Questo nuovo contesto culturale – per i suoi dinamismi interiori – porta a esaltare il senso di responsabilità della libertà umana nel suo cammino storico e impone al credente cristiano una rinnovata testimonianza della fede, affinché il villaggio globale si realizzi quale «luogo di condivisione» e sia – per quanto povera e imperfetta – una prefigurazione del Regno di Cristo⁴. Fuori da una lettura deterministica, la globalizzazione non appare più come «destino fatale», ma piuttosto il frutto dell'azione dell'uomo e della sua responsabilità, quindi un processo piuttosto positivamente destinale. In quanto tale, la globalizzazione è, per l'oggi storico, una opportunità straordinaria per verificare la validità pratica del *sensus fidei* cristiano⁵ e, pertanto, della religiosità popolare, secondo almeno due fondamentali criteri, già evidenziati dal Nuovo Testamento: 1. «Chi ha il dono della profezia, lo eserciti secondo la misura della fede» (Rm 12,6); 2. «Dai loro frutti li riconoscerete» (Mt 7,16).

Il contenuto di questo intervento mira, dunque, a prendere innanzitutto in esame le potenzialità – quelle specialmente adatte all'evangelizzazione – insite nella religiosità popolare per il futuro; in un secondo momento analizzeremo le coordinate terminologiche che distinguono esattamente la religiosità popolare dalla devozione e dalla pietà, soprattutto in base al

³ Cf J. ILUNGA MUYA, *Inculturazione e missione nel contesto della mondializzazione*, in «Euntes Docete» 56 (2003) n. 2, pp. 9-23.

⁴ Cf CH. THEOBALD, *È proprio oggi il «momento favorevole»*. Per una lettura teologica del tempo presente, in «La Rivista del Clero Italiano» 87 (2006) pp. 356-372.

⁵ Cf A. STAGLIANÒ, *Sensus fidei cristiano in tempi di globalizzazione. Sfide e nuove opportunità per la comunicazione del Vangelo*, in C. GIULIODORI – G. LORIZIO – V. SOZZI, ed., *Globalizzazione, Comunicazione e Tradizione*. Con prefazione del Card. Camillo Ruini, Rassegna di Teologia Library 114, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp. 191-226, qui pp. 210-214. Si vedano anche: P. GHEDDO – R. BERETTA, *Davide e Golia. I cattolici e la sfida della globalizzazione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 36-54, e G. MARTIRANI, *Il drago e l'agnello*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 123-146.

dettato del nuovo *Direttorio su pietà popolare e liturgia*⁶; infine, valuteremo la destinalità profetica con la quale la religiosità popolare edifica la comunità cristiana attorno alla virtù della speranza, nell'attimo perdurante della globalizzazione. Quanto risultasse preziosa l'analisi della «religione del popolo» per la missione della Chiesa, lo aveva già chiaramente espresso Karl Rahner (1904-1984) alla fine degli anni Settanta del secolo scorso in almeno due celebri interventi⁷, il primo dei quali merita ora la nostra attenzione.

1. Forma futura della religiosità popolare

In una prima conferenza, il 20 Gennaio 1977⁸, il teologo della svolta antropologica intervenne alla Katholische Hochschulgemeinde di Münster, mettendo correttamente a fuoco il nucleo teoretico di quanto anche noi vogliamo dire. Dopo aver precisato che con «elementi della spiritualità» intendeva parlare proprio della pietà (*Frömmigkeit*)⁹ e che «anche oggi Roma cerca di mantenere vive certe forme concrete di pietà» perché «sarebbe increscioso se tutto ciò scomparisse per lasciare posto a una

⁶ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

⁷ Il secondo fu una conferenza del 1979: cf K. RAHNER, *Sul rapporto fra teologia e religione popolare*, in ID., *Società umana e Chiesa di domani. Nuovi saggi*, X, Edizioni Paoline, Roma 1986, pp. 241-254, qui p. 253 [or.: ID., *Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion*, in ID., *Schriften zur Theologie. XVI. Humane Gesellschaft und Kirche von morgen*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1984]. Il saggio venne inizialmente pubblicato sotto altro titolo: ID., *Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion*, in K. RAHNER – C. MODEHN – M. GÖPFERT, ed., *Volksreligion-Religion des Volkes*, Kohlhammer, Stuttgart 1979, pp. 9-16, ripreso da molti studiosi, tra cui: F. CACUCCI, *La pietà popolare «vero tesoro del popolo di Dio»*, in M. CARUCCI, ed., *Culto dei santi e pietà popolare*, Ed. Studio Teologico Interreligioso Pugliese – STIP, Bari 2003, pp. 49-77 e G. RUGGIERI, *Postfazione*, in «Synaxis» 16 (1998) pp. 553-564.

⁸ Cf K. RAHNER, *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, tr. it. di Carlo Danna *Elementi della spiritualità della Chiesa del futuro*, in ID., *Nuovi Saggi*. VIII. *Sollecitudine per la Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 440-456.

⁹ K. RAHNER, *Elementi della spiritualità*, p. 440.

spiritualità uniforme e grigia», Rahner arrivava a formulare *il principio teologico* della pietà popolare vista in prospettiva futura:

la pietà del futuro [...] si concentrerà sui dati essenziali della rivelazione cristiana: sull'esistenza di Dio, sulla possibilità di parlargli, sulla sua incomprendibilità ineffabile che costituisce in quanto tale il centro della nostra esistenza e della nostra spiritualità, sulla possibilità di vivere e morire con Gesù (e propriamente solo con lui in assoluta libertà da tutti i principati e potestà), sul fatto che sulla nostra vita è stata eretta la sua croce incomprendibile e che questo scandalo fornisce il senso vero, liberatore e beatificante alla nostra esistenza. Tutte queste cose non mancavano naturalmente neppure nella spiritualità del passato, però nel corso della incombente stagione invernale esse plasmeranno in maniera più chiara, rigorosa e quasi esclusiva la spiritualità futura¹⁰.

Chi conosce almeno un poco il teologo tedesco sa che quelli citati sono i grandi temi che alimentano la sua riflessione. Inclusa la «possibilità di parlare con Dio»: forse in altri tempi cosa ovvia, conseguente all'affermazione teorica della sua esistenza; ora, in tempo di globalizzazione, vero e proprio problema epocale. Per Rahner è strettissimo il legame tra futuro della fede nel Dio personale e ritrovato coraggio d'osare continuamente, da soli e insieme, l'esperienza della pietà autentica. Molti ricordano una sua espressione: «il cristiano del futuro o sarà un mistico o non sarà»¹¹. Espressione tanto ripetuta quanto passibile d'essere fraintesa, come se incorraggiasse una visione intimistica del cristianesimo o una sua declinazione nel segno della straordinarietà. Nelle intenzioni dell'autore rimanda, invece, al coraggio di rivolgersi al Dio sempre misterioso; rinvia alla decisione di credere anche in un contesto sfavorevole riconducendosi – ed è possibilità offerta a tutti per grazia – alla «genuina esperienza di Dio scaturente dal centro dell'esistenza», emergente dalla trama della storia personale e collettiva orientata al futuro assoluto che è Dio stesso. Il contributo di Rahner, insomma, fa vedere che l'*essenza* della pietà o religiosità popolare coincide con la capacità che ha l'uomo di rivolgersi a Dio. Che per l'uomo costituisce pure una necessità.

¹⁰ K. RAHNER, *Elementi della spiritualità*, p. 447. Cf anche M. MARIANI, *Credo perché prego. Ritratto inedito di Karl Rahner*. Prefazione di Silvano Zucal, Ancora, Milano 2005, pp. 122-138, e ID., *Il futuro di Karl Rahner*, in «Presbyteri» 40 (2006) pp. 374-381.

¹¹ K. RAHNER, *Elementi della spiritualità*, p. 449.

Evidentemente, Rahner si era accorto che la spinta a guardare con rinnovata attenzione alla religiosità popolare viene rivolta alla teologia dall'insegnamento contenuto nei documenti del Concilio e nel magistero postconciliare, dal confronto con le scienze che si sono occupate di studiare la religiosità popolare¹² e dal superamento della visione proposta dalla teologia dialettica e dalla teologia della secolarizzazione¹³.

Due anni dopo, come accennato¹⁴, Rahner tornava nuovamente sulla questione, essendo convinto che la teologia scientifica è chiamata a riflettere sulla religiosità popolare molto più di quanto abitualmente abbia fatto o faccia, perché questa particolare espressione della fede cristiana ha qualcosa da dire alla teologia e, in modo del tutto particolare, all'ecclesiologia¹⁵. L'illustre teologo cattolico propone una linea di riflessione all'interno della sua teoria del rapporto tra rivelazione originaria, di cui è destinatario l'uomo in quanto tale, e rivelazione storica. Per questo, egli distingue tra la Chiesa come popolo di Dio (*Kirche als Volk Gottes*) e il popolo nella Chiesa con la sua religione popolare (*Volk in der Kirche mit seiner Volksreligion*)¹⁶. In effetti, Rahner aveva proprio

¹² Da questa prospettiva, particolarmente significativo è quanto scrive U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Opere VI, Feltrinelli, Milano, 2001, 198: «L'esser noi fatti a somiglianza di Dio (*Genesi*, 1,26) non si lascia intendere in termini di conoscenza, ma, se mai il linguaggio ci concede ancora una parola, in termini di traccia. *Noi siamo nella traccia di Dio*, in quella traccia che Dio lascia di sé andandosene. A questo punto, nominare Dio è il modo migliore per cancellarne la traccia, per abolirne la presenza. Di Dio o su Dio non si parla, ma, seguendo la traccia, a Dio si può solo ri-salire».

¹³ A questo proposito è emblematico il percorso teologico di H.G. Cox (*1929) passato dall'esaltazione della secolarizzazione a svantaggio della religiosità popolare, alla rivalutazione entusiastica di quest'ultima a danno della prima. Ne *La festa dei folli. Saggio teologico sulla festività e la fantasia*, Bompiani, Milano 1971 e, soprattutto, ne *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare*, Queriniana, Brescia 1975, egli denuncia la tentazione permanente dei potenti di servirsi della religiosità popolare per farne uno strumento di oppressione.

¹⁴ Cf K. RAHNER, *Sul rapporto fra teologia e religione popolare*, pp. 241-254.

¹⁵ Come ha appropriatamente fatto notare N. CAPIZZI, *Religione popolare ed ecclesiologia. Aspetti e prospettive nella riflessione teologica post-conciliare*, in «Synaxis» 16 (1988) pp. 515-535.

¹⁶ Cf K. RAHNER, *Sul rapporto fra teologia e religione popolare*, pp. 253-254.

ragione: ogni popolo, nella sua concretezza storico culturale, vive *nella* Chiesa, attraverso la sua parte credente, come presenza di un orizzonte più ampio *dentro* il quale si colloca la Chiesa stessa con la sua missione. La religione risulta, così, parte costitutiva di questo orizzonte che solo «contro natura» potrebbe essere assorbito, perdendo la propria identità distinta, dentro la Chiesa¹⁷.

Dello stesso avviso era – in quegli stessi anni in cui scriveva Rahner – un altro teologo a lui conterraneo: Johannes Baptist Metz (*1928). Nel contesto della sua «teologia politica» e, successivamente, del suo sviluppo nella «teologia narrativa», Metz ritiene che non ci sia «nulla di cui la teologia ha così urgente bisogno quanto dell'esperienza religiosa contenuta nei simboli e nei racconti popolari: ad essa deve riferirsi se non vuole morire di fame [...]. Più che mai la teologia ha bisogno della religione, della mistica e dell'esperienza religiosa della gente semplice»¹⁸. La religiosità popolare, infatti, sollecita la teologia a tenere conto della dimensione narrativa e celebrativa della religione; contribuisce e porre nella giusta luce il rapporto tra storia della salvezza e storia particolare di quelli che partecipano al culto; stimola a non dimenticare che la celebrazione non consiste soltanto nello svolgimento di un'azione secondo determinate rubriche, ma è soprattutto un festeggiare, per mezzo di riti e simboli, una realtà già vissuta, una fede in atto.

Abbiamo, insomma, acquisito in questo modo un primo dato fondamentale inerente la forma della religiosità popolare pronosticata al futuro, ovvero il fatto che per essa vi sarà una concentrazione sui dati essenziali della fede cristiana, costituente, *in quanto tale*, il centro di un'esistenza credente. E, ciò nonostante, proprio rileggendo Rahner è utile quest'altra precisazione. La religiosità popolare, nella sua diversità dalla *confessio christianae fidei* – diversità che resta tale anche quando essa è intrinsecamente mescolata a elementi specifici della fede cristiana

¹⁷ Interessanti e importanti, a questo riguardo, sono le osservazioni di I. MORALI, *La grazia in Lumen Gentium. Profilo della dottrina conciliare*, in E. BENAVENT VIDAL – I. MORALI, ed., *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al Padre Karl Joseph Becker S.J.*, Promolibro, Valencia 2003, pp. 275-298, qui 293-297.

¹⁸ J.B. METZ, *Chiesa e popolo, ovvero il prezzo dell'ortodossia*, in ID., *Ancora sulla teologia politica: il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 69-87, qui p. 81.

medesima – va riconosciuta come espressione di una umanità non integrabile, oltre che di fatto non integrata, rispetto alla quale l’esperienza della fede ecclesiale si pone come ospite – nel senso di chi ospita – e compagna rispettosa e affettuosa. I salmi, per esempio, possono essere pregati non solo «cristianamente», annullando sovente nell’allegoria la lettera, e nemmeno spesso come comunione di preghiera con l’Israele secondo la carne, a cui essi appartengono indissolubilmente, ma anche «teologicamente» come pensieri di Dio¹⁹ che accompagna con il suo sentire in grande la gioia e la sofferenza di *ogni uomo*, al di là degli orizzonti di Israele e delle Chiese. Da questa esatta prospettiva si impone, dunque, di illustrare adesso quella necessaria precisazione terminologica che distingue tra loro religiosità, devozione e pietà popolare. Per farlo non possiamo non ricorrere al dettato del già menzionato *Direttorio su pietà popolare e liturgia*.

2. Devozione, pietà e religiosità popolare via all’evangelizzazione

È proprio il *Direttorio*, infatti, che, per ordine, crea una triplice cesura semantica tra devozioni, pietà e religiosità popolare. Per «devozioni» il n. 8 del *Direttorio* intende le «diverse pratiche esteriori [...], che, animate da interiore atteggiamento di fede, manifestano un accento particolare della relazione del fedele con le Divine Persone»²⁰. La pietà popolare, invece, designa le «diverse manifestazioni cultuali di carattere privato o comunitario che, nell’ambito della fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra Liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio del popolo o di una etnia e della sua cultura»²¹. Infine, la religiosità popolare, la quale «non si rapporta necessariamente

¹⁹ Cf D. BOHNOEFFER, *I Salmi. Il libro di preghiere della Bibbia*, tr. it. di G. Lupi, La Parola e le Parole, Edizioni Paoline, Roma 2001, pp. 19-20.

²⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare*, n. 12, p. 20.

²¹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare*, n. 9, p. 21.

alla rivelazione cristiana»²². Essa, in realtà, «riguarda un'esperienza universale: nel cuore di ogni persona, come nella cultura di ogni popolo e nelle sue manifestazioni collettive, è sempre presente una dimensione religiosa»²³.

Noi qui vogliamo parlare soprattutto di religiosità popolare, pur sapendo che i documenti magisteriali preferiscono utilizzare prevalentemente la locuzione «pietà popolare». Fin dal 1963, la Costituzione *Sacrosanctum Concilium* al numero 12 afferma che «la vita spirituale non si esaurisce nella partecipazione alla sola liturgia», ammettendo, anzi raccomandando, altre forme di pietà e dando per esse degli orientamenti chiari, anche se tutt'altro che di facile applicazione (SC 13). Alcuni anni più tardi, la II Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano di Medellín²⁴ del 1968 e, soprattutto, la III di Puebla del 1979, approfondirono con efficacia il rapporto evangelizzazione-religiosità popolare, dove il tema emerge ricorrente in modo fondamentale, con una validità non soltanto per l'America Latina, ma per tutta la Chiesa²⁵. A dire il vero già l'Esortazione Apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI prese nettamente posizione contro due atteggiamenti:

²² CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare*, n. 10, p. 22.

²³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare*, n. 10, p. 21.

²⁴ La II Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano (CELAM) fu inaugurata da Paolo VI a Bogotá (Perù) il 24 Agosto 1968, ma si svolse a Medellín dal 26 Agosto al 6 Settembre dello stesso anno. La I Conferenza del CELAM, invece, ebbe luogo a Rio de Janeiro il 25 Luglio-4 Agosto del 1955. Per un confronto, per quanto cronacistico, delle due Conferenze, si veda F. CAVALLI, *La II^a Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano*, in «La Civiltà Cattolica» 119 (1968) n.4, pp. 332-346, qui pp. 332-333

²⁵ Cf *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, Quaderni Asal, Bologna 1979, nn. 317-341. La medesima sottolineatura universale appare in GIOVANNI PAOLO II, *Confessare Cristo davanti alla storia*. Discorso per l'inaugurazione della III Conferenza generale del C.E.L.A.M. a Puebla (28 gennaio 1979), in R. SPIAZZI, ed., *I documenti della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II. II. Dal 1967 al 1987*, Ed. Massimo, Milano 1988², pp. 1162-1191.

L'atteggiamento di alcuni che si occupano di cura d'anime, i quali disprezzando *a priori* i pii esercizi, che pure, nelle debite forme, sono stati raccomandati dal Magistero, li tralasciano e creano un vuoto che non provvedono a colmare; essi dimenticano che il Concilio ha detto di armonizzarli con la Liturgia, non di sopprimerli. In secondo luogo, l'atteggiamento di altri che, al di fuori di un sano criterio liturgico e pastorale, uniscono insieme pii esercizi e atti liturgici in celebrazioni ibride. Avviene talvolta che nella stessa celebrazione del sacrificio eucaristico vengano inseriti elementi propri di novene o di pie pratiche, con il pericolo che il Memoriale del Signore non costituisca il momento culminante dell'incontro della comunità cristiana, ma quasi occasione per qualche pratica devozionale. A quanti agiscono così vorremmo ricordare che la norma conciliare prescrive di armonizzare i pii esercizi con la Liturgia, non di confonderli con essa²⁶.

Pochi mesi dopo, nel Dicembre dell'anno santo 1975, con l'Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* Paolo VI ritornava nuovamente sull'argomento, creando, quasi la *magna charta* teologica e pastorale della religiosità popolare stessa. Nel capitolo IV dedicato alle «vie dell'evangelizzazione» Papa Montini (1897-1978) inserisce anche una vera trattazione della religiosità popolare perché essa, scrive Paolo VI:

manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede, comporta un senso acuto degli attributi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione²⁷.

La religiosità popolare, in questo modo, risultava segnalata come una via privilegiata per l'evangelizzazione, la catechesi e la carità ecclesiale che qualsiasi operaio del Regno non potrebbe percepire se non come sua. Ai pastori e ai capi delle comunità ecclesiali, poi, Paolo VI suggeriva perfino l'ambito esatto di validità teologica della religiosità popolare, ossia il luogo «per le nostre masse popolari, [di] un vero incontro con Dio in Gesù Cristo», di cui si devono cogliere «le sue dimensioni interiori e i suoi valori

²⁶ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Marialis cultus* n. 31 (2.2.1974), in «Acta Apostolicae Sedis» 66 (1974) pp. 113-168. Qui si cita dai rimandi (non di pagina) dell'*Enchiridion Vaticanum*, V, Edizioni Dehoniane, Bologna 1982, 13-97, qui 59-60.

²⁷ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* n. 48 (8.12.1975), in «Acta Apostolicae Sedis» 68 (1976) pp. 5-76. Qui si cita dai rimandi (non di pagina) dell'*Enchiridion Vaticanum*, V, Edizioni Dehoniane, Bologna 1982, 1588-1716, qui 1644.

innegabili»²⁸. E concludeva dando alla religiosità popolare la definizione che gli spetterebbe propriamente: «A motivo di questi aspetti, noi la chiamiamo volentieri *pietà popolare*, cioè religione del popolo, piuttosto che religiosità popolare»²⁹.

La stessa teologia ha avvertito in campo religioso-antropologico l'importanza del tema. La Commissione Teologica Internazionale nel suo documento del 1988 su *Fede e inculturazione* ha rivolto la sua attenzione a questo fenomeno, come ambito privilegiato di inculturazione della fede. Ha affermato, per esempio, che la religiosità popolare con i suoi valori, in quanto sintesi vitale, possiede una capacità di unificazione che comprende il «corpo e lo spirito, la comunione ecclesiale e l'istituzione, l'individuo e la comunità, la fede cristiana e l'amore della patria, l'intelligenza e l'affettività»³⁰.

Quello che, dunque, oramai oltre trent'anni fa circa Paolo VI scriveva alla Chiesa intera esattamente alla fine del penultimo anno santo, Giovanni Paolo II (1920-2005) lo ribadiva al termine di quello appena conclusosi in vista di evangelizzare il nuovo millennio che «si apre davanti alla Chiesa come oceano vasto in cui avventurarsi, contando sull'aiuto di Cristo»³¹. E le indicazioni ecclesiali riferentesi alla religiosità popolare che entrambi i pontefici evidenziano sono principalmente due. Innanzitutto, essa conserva la caratteristica inalienabile di essere nella Chiesa un bacino umano in cui la gente riversa il meglio dei suoi innegabili valori e della propria interiorità. Secondariamente, essa è il luogo *reale* in cui non gruppi prescelti, non assemblee preordinate, ma la massa, il popolo tutto — che

²⁸ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* n. 48, 1644.

²⁹ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* n. 48, 1644.

³⁰ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documentum de Fide et inculturatio*, in *Enchiridion Vaticanum* 11, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, nn. 1347-1424, qui n. 1397. Cf anche J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia, pietà popolare, spiritualità*, in «Rivista Liturgica» 89 (2002) pp. 939-960, e S. SIRBONI, *Evangelizzazione della pietà popolare*, in «Liturgia» 40 (2006) n. 2, pp. 33-41.

³¹ Cf GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* (6.1.2001) n. 34, in «Acta Apostolicae Sedis» 93 (2001) pp. 265-309, qui p. 290. Si utilizza la traduzione italiana: ID., Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* n. 34, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, n. 58, p. 45.

pure appartiene a Dio — *una tantum* forse lo può incontrare in Gesù Cristo. Ma è soprattutto questa sottolineatura cristologica compiuta da *Evangelii nuntiandi* e da *Novo Millennio Ineunte* quella che mette definitivamente al riparo la riflessione del teologo in merito alla religiosità popolare e l'azione ecclesiale del pastore circa la permanente e definitiva validità della stessa³².

A proposito dell'uso della qualificazione «popolare» applicata a «religiosità» o «pietà» e in merito al suo rapporto con la liturgia, sorprende la leggerezza con la quale vengono formulati giudizi³³ – addirittura con la presunzione che siano di ordine teologico – senza tener minimamente in considerazione la vera *mens* presente nel *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, ossia circa «l'eminenza della Liturgia rispetto ad ogni altra possibile e legittima forma di preghiera cristiana»³⁴. Nessuno osa più oggi mettere in dubbio che la qualifica di *popolare* applicabile al concetto di religiosità proviene esattamente dalla storia³⁵, come precisa adeguatamente al n. 11 il citato *Direttorio* riportando, come abbiamo osservato, la liturgia alle altre forme di religiosità o pietà popolare: «se le azioni sacramentali sono *necessarie* per vivere in Cristo, le forme della pietà popolare appartengono invece all'ambito del *facoltativo*»³⁶. Entrambi i

³² Non ci si deve qui dimenticare che la celeberrima affermazione di Paolo VI: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri [...], o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni» è ripresa proprio in ID., Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* n. 41, 1968, benché egli l'avesse, innanzitutto, rivolta durante un'udienza concessa al «Consiglio per i laici» l'anno precedente la firma di *Evangelii nuntiandi*: cf ID., *Sermo habitus ad sodales «Consilii de Laicis»* (2.10.1968), in «Acta Apostolicae Sedis» 66 (1968) p. 568.

³³ Ci si riferisce qui alla presa di posizione critica di I. SCHINELLA, *Fondazione e lettura teologica della pietà popolare*, in «Rassegna di Teologia» 45 (2004) pp. 361-379, qui p. 363, dinnanzi a quanto lo scrivente firmò in G. PASQUALE, *Risorsa profetica della devozione popolare: tratto simbolico della cultura cristiana*, in «Rassegna di Teologia» 43 (2002) pp. 221-240, qui p. 224, presa di posizione incredibilmente ospitata nella stessa «Rivista». Dinnanzi alla serena riflessione del teologo l'ingenuità della critica si commenta da sola, a partire dalle considerazioni che seguono.

³⁴ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare*, n. 11, pp. 22-23.

³⁵ Cf G. PASQUALE, «Risorsa profetica della devozione popolare», p. 224.

³⁶ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare*, n. 11, p. 23.

numeri 12 e 13 del *Direttorio*, poi, insistono sulla facilmente comprensibile distinzione tra liturgia e religiosità, proprio attorno alla determinazione «popolare» di quest'ultima, fino a giungere alla icastica – e doverosa – definatoria affermazione rintracciabile al numero 13: «si deve pertanto evitare la sovrapposizione, poiché il linguaggio, il ritmo, l'andamento, gli accenti teologici della pietà popolare *si differenziano* dai corrispondenti delle *azioni liturgiche*»³⁷.

Poiché la pietà popolare si sta, all'inizio di questo terzo millennio, concentrando sui dati essenziali della Rivelazione cristiana, e alla luce del fatto che la religiosità popolare in genere visualizza – e concretizza – l'insopprimibile bisogno che qualsiasi uomo ha di rivolgersi a un Dio a lui superiore, dal quale è certo di essere ascoltato, interessa a noi ora mettere a fuoco quella destinalità profetica che, in un mondo globale, ne ratifica la permanente validità e attualità. A questo punto, noi dobbiamo adesso appurare se il fenomeno della globalizzazione sia completamente allogeno al cristianesimo in senso diacronico oppure no e, quindi, segnalare le coordinate con le quali la religiosità popolare situa in esso la propria destinalità profetica, avendo prima dimostrato in che cosa essa teologicamente consista.

3. Destinalità profetica della religiosità popolare e globalizzazione

Si è già detto che il fenomeno della globalizzazione può e deve essere interpretato in termini positivi: si tratta di un ambiente vitale contemporaneo nel quale il «*sensus fidelium*» può esibire tutte le sue insite virtualità e al quale il cristianesimo non è mai stato estraneo. Basta pensare ai suoi inizi. Anche allora esso non si presenta come una religione a sé stante, ma come un particolare modo, una «strada» del giudaismo – proprio

³⁷ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare*, n. 13, p. 24, con mie sottolineature. Del resto, avevo già fatto «una seconda precisazione» che «concerne l'aggettivo "popolare" riferito alla devozione, dal momento che esso non deve indurre a pensare che la liturgia non sia affatto e anche popolare»: G. PASQUALE, *Risorsa profetica della devozione popolare*, p. 224. Si veda anche B. MONDIN, *La giustificazione critica del fenomeno religioso*, in «Euntes Docete» 54 (2001) n. 2, pp. 97-110, qui p. 109-110.

quella strada che, infatti, i Giudei chiamano «eresia» (At 24,14) – del quale si condividono le «promesse», con la pretesa che esse siano state adempiute nel Cristo. Questo legame con il giudaismo, nel momento in cui si sviluppa la missione nel mondo ellenico, viene messo in discussione tra ciò che nel giudaismo è caduco e appartiene solo all'Israele secondo la carne – la Legge paolina – e ciò che, invece, resta e viene compiuto in Cristo³⁸.

3.1 Cristianesimo e globalizzazione

La religione pagana, da parte sua, veniva ridotta, in questo passaggio, alla sua dimensione idolatrica e comunque, come esprime correttamente la categoria di «terzo genere»³⁹, i cristiani erano convinti di non essere assimilabili né ai Giudei, né agli Elleni. Che la religione fosse anche altro rispetto alla sua modalità idolatrica, i cristiani furono liberi di ignorarlo fino al IV secolo, giacché essi non dovevano, per così dire, assumersi le responsabilità della «funzione» socio-culturale-politica di ogni religione. Era questo che con buona ragione, alla fine del II secolo, notava Celso e che Origene, con grande imbarazzo, cercava di respingere parecchi decenni dopo. Ma già con Tertulliano, il cristianesimo si serve della categoria di «religione» per definire la propria identità rispetto alla religione romana, che quindi sarà degradata al rango di «*superstitio*»⁴⁰. A partire dal IV secolo, con la sostituzione progressiva della religione pagana mediante la «religione» cristiana, era pertanto inevitabile che il cristianesimo si

³⁸ Cf A. MEN⁷, *Il cristianesimo è solo agli inizi*, in «Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura» 31 (2003) n. 2, pp. 5-14.

³⁹ Cf CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, IV, Roma 1977, pp. 195-210.

⁴⁰ Mentre gli Apologeti greci tendevano a definire il cristianesimo come *filosofia*, i latini tendevano a rovesciare l'accusa di *superstitio* con la quale veniva qualificato dai pagani il cristianesimo (come appurano Tacito e Svetonio). Già Cicerone aveva separato la religione dalla superstizione. Comunque Tertulliano, qualificando il cristianesimo come religione, cambia il senso del termine che di per sé non aveva rapporto con la «verità», perché solo nella filosofia – a suo dire – tale rapporto si poneva: cf. M. SACHOT, *Comment le christianisme est-il devenu religio*, in «Revue de Science Religieuses» 57 (1985) pp. 95-118.

assumesse le varie funzioni e responsabilità della religione, attenuando la propria dimensione escatologica⁴¹.

In questo modo possiamo già formulare un primo criterio – che poi designeremo «ecclesiale» – per il momento desumibile dalla storia, con il quale la religiosità popolare cristiana osava porsi in un ambiente anche allora globalizzato: il tentativo protratto ad ogni costo di *non-assimilazione* ad altre tradizioni, né prima, né dopo l’editto di Milano (313) e l’Editto di Teodosio (380), pur avendo dovuto subire il depotenziamento dell’intrinseca determinazione escatologica. Questo criterio, tuttavia, ribaltato nuovamente nel contesto storico da cui è stato desunto non ci permette di affermare che religiosità popolare e fede cristiana dovessero necessariamente entrare in conflitto, pur alimentandosi esse a due diverse sorgenti: la problematica immanente all’esistenza umana come tale e la sequela credente di Gesù di Nazareth – e quindi di una precisa figura disegnata dalla sua storia concreta – confessato come Cristo.

È proprio la *Sacra Pagina* a suggerire come possibile – benché non certamente come l’unico – un altro metodo da quello della pedagogia-assorbimento e da quello della semplice condanna. Senza poter qui fondare nel dettaglio quella che preferisco presentare come ipotesi di lettura, si può affermare come, soprattutto nell’Antico Testamento, la dimensione religiosa dell’uomo sia riconosciuta con chiarezza sia pure sotto la continua tutela misericordiosa e critica al tempo stesso della *parola profetica*. Per altro verso, particolarmente nel Nuovo Testamento, questa dimensione religiosa sembra costituire un orizzonte diverso da quello della sequela di Cristo, quasi un orizzonte più vasto, all’interno del quale la sequela afferma la propria specificità, ma anche il proprio rispetto per qualcosa che resta «diverso».

In realtà, il Dio della Bibbia si piega sull’uomo religioso, sulla sua domanda, sul suo bisogno. Non potremmo pregare i *Salmi* se rifiutassimo questa filigrana. Non possiamo, infatti, allegoricamente edulcorare la loro immagine di un Dio misericordioso, ma anche roccia del debole, suo protettore e vendicatore. Marcione li prendeva molto più sul serio di tante letture spiritualizzanti, che di fatto ne annullano la peculiarità. *Giobbe* ci

⁴¹ Cf G. RUGGIERI, *Postfazione*, pp. 563-564.

impedisce, a sua volta, di giudicare questa immagine religiosa di Dio. Chi è, in fondo, Giobbe? È l'uomo religioso che chiede giustizia a Dio, che rivendica il diritto a essere trattato secondo le sue azioni, che pretende una corrispondenza tra il suo mondo e quello di Dio, che si scontra con il mistero insondabile di un Dio che dovrebbe essere l'esatta riproduzione del nostro bisogno di amicizia. Il *Qohelet*, poi, lascia la domanda religiosa in una sua apertura radicale e problematica e ne fa l'indice di un'eternità che l'uomo ha ricevuto nel cuore⁴². La Scrittura divina forse non sarebbe umana se non avesse accolto il dubbio di Qohelet, se non l'avesse fatto suo. C'è una problematicità radicale presente nel libro del Qohelet, alla quale non si trova risposta, afferma il Qohelet. Certamente egli è sicuro che «Dio ascolta tutto» (12,13), ma il Qohelet non è in grado di sentire la risposta di ritorno, per cui davanti a Dio non resta che il timore e l'osservanza dei comandamenti, espressi nei sintomi della religiosità popolare.

Tali fugaci esemplificazioni desunte in breve dai *Salmi*, da *Giobbe* e da *Qohelet*, stanno quindi a dimostrare come sia impossibile leggere e pregare la Scrittura senza rispettare questa dimensione religiosa dell'uomo, con tutti i suoi antropomorfismi. La sofferenza dell'uomo, il suo bisogno, meritano da noi una misura di rispetto e di ascolto che deve cercare di approssimarsi alla misura stessa che Dio usa, secondo la testimonianza biblica. Senza voler integrare altri dati, in questa ipotesi di lettura non si può, tuttavia, tralasciare qualche allusione. Ad esempio: l'esistenza di un culto alla raffigurazione taurina di Dio non viene condannata dai profeti più antichi. Parimenti la pratica dello *herem*, dello sterminio sacro, viene codificata a un certo stadio della religione israelitica. E ci sarebbero pure altre esemplificazioni. Lo schema di lettura secondo il quale si tratterebbe di stratificazioni primitive e successivamente superate, nello sviluppo della rivelazione biblica, è troppo semplicistico. Giacché rimane da sapere in che misura questo superamento sia frutto della Rivelazione in quanto tale e non anche un dato esso stesso socio-culturale. E, comunque, poiché l'esistenza di una donna e di un uomo sono un tutto, resta il fatto che, all'interno

⁴² «Dio ha messo la nozione d'eternità nel loro cuore [degli uomini], senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine»: 3,11b.

dell'orizzonte biblico, uomini e donne siano vissuti *così*, davanti al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Proprio con questa religiosità popolare.

Esiste, insomma, un dialogo tra Dio e l'uomo che viene prima della costituzione stessa dell'orizzonte cristiano e che non viene del tutto assorbito all'interno di questo orizzonte una volta che esso si è costituito e che oggi si potrebbe delineare *come* orizzonte globalizzato. Nel fenomeno religioso dell'umanità, in tutte le sue espressioni, con tutte le sue ambiguità e contraddizioni, affiora la trama di questo dialogo. In questo senso sarebbe fortemente limitativo e riduttivo, per la teologia della storia della salvezza, dire che nelle religioni è presente solo la conoscenza naturale di Dio⁴³.

Ma non è soltanto l'Antico Testamento che ci impone una visione magnanima del fenomeno religioso popolare. Anche all'interno del Nuovo Testamento le *Beatitudini* pongono una conoscenza di Dio, quella dei puri di cuore, che non sembra possa essere immediatamente identificata con la conoscenza cristiana di Dio. L'orizzonte delle Beatitudini è, infatti, estraeclesiale. I discepoli partecipano ad esse solo nella misura in cui testimoniano la causa di Gesù. Esse, nel loro tenore originario, non descrivono le condizioni morali per partecipare al Regno di Dio, bensì la sovranità di Dio sulla storia, che si esprime attraverso la sua predilezione per coloro che non hanno posto secondo il metro comune della valutazione umana. Da questo esatto angolo visuale, le Beatitudini, e in genere l'annuncio del Regno da parte di Gesù, ci rimandano a una storia più ampia di quella cristiana, di cui Dio è il vero sovrano⁴⁴.

Un confronto autentico con la religiosità popolare presuppone, quindi, una profonda accoglienza, una saggezza evangelica che è ben diversa da ogni sociologismo. Si tratta, infatti, di accogliere la gioia vitale e la sofferenza della gente, quale si esprime nella religione vissuta dal popolo, persino nei suoi tratti «pagani» – oggi chiaramente globalizzati nel fenomeno della riemergenza del sacro – , instaurando un rapporto pastorale dove ognuno possa collocare la propria fame e il proprio bisogno,

⁴³ Cf G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Nuovi Saggi Teologici. *Series Maior*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, pp. 532-538.

⁴⁴ Cf G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*, Diaconia alla Verità 11, Edizioni Paoline, Milano 2002, pp. 162-166.

l'angoscia della morte e dell'assenza, ma anche la gioia «mondana» del vivere, in una esperienza di misericordia.

3.2 *La destinalità profetica*

Proprio da quanto si è sin qui detto, si può anche affermare che la radice teologica che spiega la destinalità profetica della religiosità popolare è soltanto una: il fatto che essa sia un frutto dello Spirito che realizza la continua autorivelazione di Dio all'uomo in Cristo. È un dato assodato della teologia della Rivelazione che la rivelazione originaria di Dio viene mediata proprio *anche* attraverso la vita religiosa del popolo, perché essa diventa precisamente *solo* così una rivelazione udita e creduta, nei modi che solo Dio conosce (DV 2; 8). Pertanto, pur essendo completamente inseriti nel processo attuale di globalizzazione, non si può certo mettere in discussione il fatto che la destinalità profetica della religiosità popolare trattenga, ancora oggi, una triplice virtualità: abilitare il credente alla relazione interpersonale tra egli che è soggetto e il Dio che è persona agevolando, così, l'eventualità che Dio sia conosciuto nel cristianesimo appunto come persona, far crescere la Chiesa nelle anime, e, quindi, condurre il cristiano all'edificazione della comunità con la sua fede, speranza e carità⁴⁵. Questa triplice virtualità costituisce anche un secondo criterio di ordine antropologico.

È in questa capacità edificativa che la religiosità popolare può non soltanto trasmettere simbolicamente — e quindi efficacemente — la fede in un contesto di globalizzazione, ma può addirittura autenticare come credibile per il villaggio della globalità quella stessa fede che, *così*, viene trasmessa. Se la religiosità popolare ha la stessa caratteristica della profezia neotestamentaria, non vi può essere mai un'espressione di devozione popolare contraria al *devovere* se stessi alla gloria di Dio e al *devovere* se stessi ai fratelli e alle sorelle⁴⁶. Parimenti, è impensabile una religiosità

⁴⁵ Cf A. AMATO, *Pietà popolare. Il confronto con il magistero e la teologia*, in «Salesianum» 65 (2003) pp. 457-471. Tutto il terzo numero del 2003 del citato trimestrale è monografico su *Culto cristiano e pietà popolare*.

⁴⁶ Cf S. CONSOLI, *Atteggiamenti e indicazioni pastorali della Conferenza Episcopale Italiana nei confronti della religiosità popolare*, in «Synaxis» 16 (1998) pp. 537-552.

popolare che faccia leva sul timore connesso alla predizione di cataclismi futuri, di pene oppure di castighi. L'autentica religiosità *del* popolo a Dio e *al* popolo dei pastori è quella che edifica la comunità (criterio ecclesiale) e parla agli uomini e alle donne (criterio antropologico), distribuendo speranza, perché proprio questa è la sua determinazione e la sua risorsa profetica⁴⁷.

4. Un desiderio di vedere Dio «secondo natura»

Se vedo giusto – e *in limine* a queste mie riflessioni – la destinalità profetica della religiosità popolare in tempo di globalizzazione si esprime adeguatamente con la seguente immagine, applicabile sia a un'ermeneutica teologica della città, che all'altra riscontrabile nell'*homo vicanus*: in qualsiasi luogo del mondo che sia abitato da un essere umano, proprio lì viene espresso quel desiderio connaturale di rivolgersi al numinoso soprannaturale «presente» nel mondo della vita. Là dove, poi, questo numinoso soprannaturale dispone, con parole e segni, la pretesa di essere divino, la religiosità si trasforma in risposta data al medesimo desiderio dell'uomo di essere sicuro-di-sé, assumendo le vesti del conferimento di una certezza di speranza (Rm 5,5). Questo rapporto naturale-soprannaturale, poi, non viene rubricato dal processo di globalizzazione, quanto da questa ratificato: in ogni città, nella penombra di una Chiesa, si può scorgere un uomo di affari in ginocchio davanti a una statua della Vergine Maria, come in qualsiasi villaggio del lontano oriente si può immortalare una donna assorta a pregare il suo dio. Nemmeno quell'ambiente che noi pensiamo essersi impunemente chiuso nell'egoismo della «globalizzazione del peccato» sfugge al *desiderium naturale videndi Deum*. Chi scrive ha conosciuto personalmente le persone più lontane dall'esercizio «normale» della cristianità o della moralità. Eppure, tutte mi

⁴⁷ Cf R. FISICHELLA, *Gesù di Nazareth profezia del Padre*, Saggistica Paoline 1, Edizioni Paoline, Milano 2000, pp. 223-233, e C. DOTOLO, *Valenza antropologica del cristianesimo e della secolarizzazione*, in G. PASQUALE – P.G. TANEBURGO, ed., *L'ultimo uomo. Per una antropologia cristiana e francescana*, Teologia Viva 53, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, qui pp. 89-107, qui pp. 102-106.

hanno confessato di «pregare» – o hanno chiesto che pregassi – quando sono venute a conoscenza che ero un credente.

Come si può, infatti, non ammirare quella rivelazione di Dio «non categoriale» così potentemente presente nelle anime delle nostre mamme e dei nostri papà quando li intravediamo recitare la preghiera esicastica del Rosario, oppure quando, ascoltando anche il brano della musica più «profana» percepiamo la voce umana in ricerca sincera dell'assoluto o quando, pensosi, osserviamo decine di giovani adagiati sulle mura della Santa Casa della Vergine lauretana e altre migliaia in ginocchio nella cova d'Iria a Fátima? Nessun teologo potrebbe, infatti, misconoscere le autentiche tracce dell'esistenziale soprannaturale che ciascun uomo e ciascuna donna *per sé* possiedono, ma solo (ri)conoscerle nella loro destinalità profetica, che, appunto, è un'autentica risorsa ecclesiale⁴⁸. Proprio come si legge nel libro di Tobia, nell'ultimo discorso del padre Tobi al giovane rampollo Tobia: «tutti abbandoneranno i loro idoli, che lo hanno fatto errare nella menzogna e benediranno il Dio dei secoli nella giustizia. [...]. Ora figli vi comando: servite Dio nella verità e fate ciò che a lui piace» (14, 6.8).

GIANLUIGI PASQUALE OFM CAP.

SUMMARY

Mantenendo in sottofondo i numerosi documenti del Magistero e, soprattutto, il nuovo *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, questo studio mette a fuoco la destinalità profetica insita in ogni religiosità popolare, per nulla venuta meno in un tempo di globalizzazione. Per questo, piuttosto che parlare di «devozione» oppure di «pietà» popolare, la religiosità popolare

⁴⁸ Cf G. MORANTE, *Pietà popolare e catechesi*, in M. SODI – G. LA TORRE, *Pietà popolare e Liturgia. Teologia – Spiritualità – Catechesi – Cultura*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 35, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 187-218, qui pp. 203-209, assieme alla recensione di PH. ROUILLARD, *Comptes Rendus SODI Manlio, LA TORRE Giuseppe*, (ed.), *Pietà popolare e liturgia*, in «La Maison-Dieu» 61 (2006) pp. 182-183.

esprime al meglio la virtualità insita in ogni essere creato di percepire Dio come soggetto, di potersi rivolgere a lui come Persona – liberando, così, un insopprimibile bisogno del divino – e di edificare la comunità soprattutto con la virtù della speranza, sia essa una comunità ecclesiale o meno. Tale triplice caratteristica della religiosità popolare corrisponde anche alla sua destinalità profetica che, per il futuro, si affinerà sempre più concentrandosi sui dati essenziali della Rivelazione cristiana. Lo studio dimostra, infine, come sarà proprio l'avviato processo di globalizzazione a motivare tale concentrazione sull'essenziale, visto che proprio il cristianesimo, anche nel passato, ha sempre evitato di rubricare il confronto diretto con le culture della globalizzazione, immunizzando sia i tentativi di mera condanna che quelli di ingenuo assorbimento.

Curriculum Vitae di Univ.- Prof. DDr. Gianluigi Pasquale

Gianluigi PASQUALE, Cappuccino, Laureato e Dottore di Ricerca in Teologia (Pontificia Università Gregoriana in Roma), Laureato e Dottore di Ricerca in Filosofia (Università degli Studi «Ca' Foscari» in Venezia), è Professore presso la Pontificia Università «Antoniano» di Roma e nello Studio Teologico affiliato «Laurentianum» di Venezia, di cui è anche Preside. Svolge, inoltre, la sua attività di docenza come Professore incaricato presso la Facoltà di Diritto Canonico «Istituto San Pio X» del «Marcianum» in Venezia e come Professore invitato presso lo Studio Teologico «Redemptoris Mater» di Berlino (D). Socio ordinario della Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT) e dell'Associazione Teologica Italiana (ATI), oltre a vari articoli in italiano, tedesco, inglese e francese firmati su diverse Riviste specializzate, ha pubblicato: *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Dehoniane, Bologna 2002; *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*, Paoline, Milano 2002; *Padre Pio. Sperare oltre il soffrire*, Jaca Book, Milano 2003; *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2004; *Aristotle and the Principle of Non-Contradiction*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006²; C. APARICIO VALLS – C. DOTOLO – G. PASQUALE, ed., *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004. Ha inoltre curato, per la San Paolo, i sei volumi: *Padre Pio. Le mie stimmate* (2002); *Padre Pio. Vittima per consolare Gesù* (2002); *Padre Pio. Modello*

di vita spirituale (2003); *Padre Pio. Nel segno di Francesco* (2004), *Padre Pio. Profeta obbediente* (2005), *Padre Pio. Maestro e guida dell'anima* (2006) già tradotti in lingua inglese, ceca, polacca e lituana, e i volumi: *L'uomo ultimo. Per una antropologia cristiana e francescana*, Dehoniane, Bologna 2006, e *Beato Andrea Giacinto Longhin: frate cappuccino e pastore nella Chiesa del suo tempo. Nel primo centenario dalla consacrazione episcopale (1904-2004)*, Editrice San Liberale, Treviso 2006. È responsabile nazionale del Servizio Cultura dei Cappuccini Italiani e Direttore della Collana «I Mistici Francescani» (Edizioni Francescane di Padova).

Dati anagrafici: nato a Vicenza il 22 Luglio 1967, residente a 30133 Venezia, Giudecca 194. Tel.: 041.5224348. Fax: 041.5212773. Cell.: 333.7960299. E-mail: preside@laurentianum.it; gianluigip@tiscali.it. Web: www.laurentianum.it; <http://www.teologia.it/biobib/biob005.html>

Interessi accademici: Teologia dogmatica e fondamentale; Filosofia della prassi

Lingue parlate: (oltre alla materna, l'italiano) tedesco, inglese, francese, spagnolo, portoghese e latino, che traduce in simultanea.