

MEMORIA, RICONOSCIMENTO E CANONIZZAZIONE DEI SANTI

A. *L'impostazione classica del problema canonizzazione-infallibilità*

1. Una tesi classica della teologia fondamentale parla di infallibilità a proposito della canonizzazione dei santi. Più propriamente parla di infallibilità del papa a questo riguardo; ma l'attenzione rivolta al soggetto del pronunciamento infallibile ha probabilmente un'importanza per sé piuttosto secondaria. I principi generali della dottrina dell'infallibilità non lasciano infatti ombra di dubbio sull'identità del carisma nella diversità dei soggetti. In un raffinato studio sulla storia della nostra tesi e sui presupposti di epistemologia teologica soggiacenti a tale storia⁽¹⁾, Max Schenk ha mostrato invero come l'interesse della teologia per la nostra questione sia sorto proprio in connessione con la riserva papale del diritto di canonizzare i santi. Questo ben spiega che la problematica teologica si sia configurata precisamente come questione dell'infallibilità del papa nel canonizzare i santi.

Le tappe della progressiva riserva papale delle canonizzazioni sono note⁽²⁾: ci limitiamo qui semplicemente a richiamarle.

— Anno 993: prima canonizzazione papale, di S. Ulrico da parte di Giovanni XV.

— Anni 1171-1180: Alessandro III, in una lettera al re di Svezia, riprovando un caso di venerazione resa ad un ubriaccone, dichiara che non è lecito venerare uno come santo senza l'autorizzazione della chiesa di Roma.

— Anno 1234: Gregorio IX inserisce il testo di Alessandro III nella collezione delle Decretali, libro III (Decretale *Audivimus*), facendogli così assumere la forza di legge universale della chiesa.

Evidentemente i santi che la chiesa ha universalmente riconosciuto e venerato prima di queste date ed indipendentemente da uno specifico intervento papale non sono meno canonici degli altri. Sta di fatto, come si è ricordato, che la questione teologica si è sviluppata proprio attorno alle canonizzazioni papali. Forse, come nota Schenk⁽³⁾, perché la riserva papale nasceva da un'esigenza di maggiore sicurezza, pro-

(1) M. SCHENK, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung*. Ein Beitrag zur Erhellung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage, Freiburg i. d. Schweiz 1965.

(2) Cfr. M. SCHENK, *o.c.*, pp. 5-8.

(3) *O.c.*, pp. 6; 8.

prio come l'interrogativo generale sull'infallibilità. Contemporaneamente l'intervento del papa metteva in risalto la dimensione universale della canonizzazione stessa, dimensione necessaria, in questo come in ogni altro caso, perché possa seriamente essere formulata l'ipotesi di un'eventuale infallibilità⁽⁴⁾.

L'intervento gerarchico d'altronde, qui come in ogni altro caso, comporta vantaggi e rischi. Rispetto al giudizio del *sensus ecclesiae*, indipendentemente dal fatto che lo preceda e lo provochi, o lo concluda e suggelli, esso ha il vantaggio di una più esplicita formulazione, di una più marcata evidenza, di una maggiore precisione, di una più inequivocabile riconoscibilità. Ma per altro verso era ed è sottoposto al rischio di ingabbiare il riconoscimento ecclesiale in uno stereotipo giuridico; nel nostro caso nella struttura formale appunto della « canonizzazione ». Questa al limite, come nel caso per certi versi analogo degli scritti biblici, può configurarsi riduttivamente come iscrizione in un canone, nel catalogo dei santi⁽⁵⁾. La recezione ecclesiale di un santo e della sua autorevole figura ha dimensioni più ampie, sfumature più complesse. Non vi sono due santi equivalenti per il *sensus ecclesiae*, mentre certo essi sono o possono essere tali sotto il profilo canonico e (almeno per grandi categorie) liturgico: qui infatti si opera per grandi schemi⁽⁶⁾, comodi e significativi ma riduttivi e semplificanti.

Le problematiche più ovviamente connesse con l'infallibilità, nonostante la giustamente conclamata identità del carisma nella diversità dei soggetti e delle modalità con cui viene espressa la valutazione definitiva, hanno un volto incomparabilmente più limpido nell'ipotesi del pronunciamento gerarchico altamente formalizzato (nel nostro caso, nell'ipotesi della canonizzazione papale). In particolare può essere posta con maggiore pertinenza e maggior rigore, e con una maggiore speranza di successo (almeno in un primo momento dell'indagine), la domanda sul contenuto preciso del pronunciamento non soggetto ad errore: che cosa è affermato infallibilmente? quale errore è escluso?

2. Prima di affrontare direttamente questa domanda, che offre lo spunto attorno al quale si sviluppa tutta la presente ricerca, può essere utile ricordare un altro aspetto dell'impostazione classica della nota tesi di teologia fondamentale. Il discorso sulla canonizzazione dei santi trova la sua collocazione nel capitolo riguardante il cosiddetto « oggetto secondario » dell'infallibilità, quello che un recente autorevole documento definisce nei termini generali e limpidi di « ea, sine

(4) La « beatificazione » invece, come è noto, non chiama in causa in alcun modo un giudizio infallibile. E ciò sia per un difetto di destinazione universale, sia (soprattutto) per quel difetto di definitività che compete ad ogni decisione che strutturalmente sia aperta ad un'ulteriore ripresa della causa e ad un ulteriore giudizio. La prassi della beatificazione si è sviluppata nel secolo XVII, quando ormai la riserva papale era ampiamente consolidata; e difficilmente si saprebbe comprendere senza tale premessa.

(5) Di « catalogo dei santi » (non solo di esso) parla la formula attualmente usata nelle canonizzazioni. Che cosa poi si intenda esattamente per « catalogo dei santi » importa meno. Presumibilmente non deve essere ridotto alle forme esistenti di martirologio ufficiale.

(6) Beati, santi; martiri, pastori, vergini...

quibus (...) depositum rite nequit custodiri et exponi » ⁽⁷⁾. La storia di questa collocazione e della sua nota teologica è complessa: Schenk l'ha seguita per sette secoli ricostruendo la vicenda attorno a sei posizioni fondamentali. Noi non la riprenderemo; solo ci sembra opportuno non legarci ad una nota teologica troppo alta riguardo all'affermazione specifica dell'infallibilità in questo preciso ambito della canonizzazione dei santi. Se teniamo conto del fatto che la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* a proposito dell'estensione dell'infallibilità all'oggetto secondario in genere parla di « dottrina cattolica » (in contrapposizione alla « verità rivelata » della sua estensione al deposito stesso della fede), e del fatto che nel passaggio all'esemplificazione la nota teologica prevedibilmente deve diminuire ⁽⁸⁾, possiamo convenire con Van Noort che parla sobriamente di « sententia hodie communis » ⁽⁹⁾.

Piuttosto ci interessa richiamare il quadro generale dell'oggetto secondario e dei suoi tradizionali capitoli: dal punto di vista epistemologico esso è tutt'altro che omogeneo, e così ci stimola a porci in modo più puntuale ed attento le questioni attinenti all'ermeneutica delle sentenze definitive della chiesa. Questa revisione è sollecitata dal rinnovamento contemporaneo della teologia della rivelazione, che ha avuto il suo momento culminante, in campo cattolico, con la costituzione conciliare *Dei Verbum*. In essa ha trovato esplicito riconoscimento la dinamica che di teoria e prassi, di dottrina e di storia fa un unico processo, un'unica vicenda di rivelazione e di salvezza. La complessa panoramica non solo degli elementi del deposito della fede ma anche di « ea, sine quibus hoc depositum rite nequit custodiri et exponi » ne rimane illuminata e giustificata, ma insieme scompigliata nel suo quadro usuale, al tempo stesso comodo ed artificioso.

In particolare l'integrazione di teoria e prassi, dottrina e storia illumina e al tempo stesso scompiglia il discorso sull'infallibilità. Questa infatti, nella sua configurazione tradizionale ⁽¹⁰⁾, si riferisce rigorosamente alla dottrina della fede, al magistero dottrinale dei pastori; ed anche qualora le sentenze che chiamano in causa il carisma dell'infallibilità abbiano immediatamente carattere pragmatico, essa riguarda solo il versante dottrinale coinvolto in tali sentenze. Il rinnovamento della teologia della rivelazione ha dunque un influsso illuminante su questo quadro, in quanto sancisce la poliedricità del *depositum fidei* e

(7) S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio Mysterium Ecclesiae*, n. 3: AAS 65 (1973) 401.

(8) Potrebbe aumentare nella misura in cui non si trattasse di un passaggio all'esemplificazione, ma dell'affermazione di un dato teologico acquisibile per via indipendente e più sicura, e la cui collocazione precisamente all'interno dell'oggetto secondario (e non p. es. nell'oggetto primario stesso) fosse solo probabile.

(9) G. VAN NOORT, *Tractatus de ecclesia Christi*, ed. 5^a (cur. J.P. VERHAAR), Hilversum 1960, p. 106.

(10) Non si vuole escludere a priori la possibilità di elaborare sotto altri profili la riflessione sull'assistenza dello Spirito Santo alla chiesa, e magari di parlare a questo proposito di « infallibilità » in qualche senso da precisare. Si vuole richiamare il profilo preciso del discorso acquisito, senza sottovalutare l'intenso impegno con cui è stata perseguita (all'interno di questo *status quaestionis*, s'intende) la rigorosa delimitazione dell'affermazione dell'infallibilità.

della sua trasmissione. Esso d'altra parte scompiglia i nessi tra i vari elementi del *depositum*, e tra questi e ciò che in modo molto neutro viene indicato come « ea, sine quibus... ». Risulta nitidamente riduttivo lo sforzo di pensare questi nessi secondo un uniforme schema di rapporto tra dottrina e dottrina, magari sillogistico. Risulta necessario ripensare i rapporti tra dottrina e linguaggio della prassi, tra dottrina e linguaggio della storia. Questo problema è clamorosamente noto all'ermeneutica biblica ma è pertinente ed urgente anche per l'ermeneutica delle forme della tradizione, e all'interno di questa è particolarmente delicato nei casi che coinvolgono l'infallibilità.

Tentando di ricomporre in modo organico con questo tipo di attenzione il quadro dei capitoli tradizionalmente catalogati nell'oggetto secondario ⁽¹¹⁾, potremmo stabilire tre grandi gruppi di « ea, sine quibus... ». Un primo gruppo può contenere gli enunciati formulati senz'altro in termini dottrinali: *conclusiones theologicae*, *praeambula fidei*, *praecepta legis naturae* ⁽¹²⁾. In un secondo gruppo collocheremmo le formulazioni di tipo precettivo e di contenuto generale: le leggi universali della chiesa e l'approvazione solenne degli ordini religiosi ⁽¹³⁾. In un terzo gruppo collocheremmo i *facta dogmatica*, nelle varie accezioni note alla teologia fondamentale: si tratta di dati storici singolari ⁽¹⁴⁾, collegati di fatto strettamente con l'universale verità del deposito della fede, cioè della dottrina dell'evangelo.

Il capitolo « canonizzazione dei santi » come va situato in rapporto a questo quadro? Per un verso esso presenta affinità anzitutto con il capitolo dei *facta dogmatica*, e perciò sarebbe da collocare nel terzo gruppo. Si tratta infatti di un giudizio su singoli personaggi ecclesia-

(11) Le elencazioni manualistiche non ci sembra che seguissero criteri particolarmente impegnativi nell'elencare questi capitoli. Spesso forse procedevano semplicemente per note teologiche decrescenti, dal più al meno certo, quando non si sono semplicemente copiate da manuale a manuale.

(12) Non ci fermiamo su questi perché qui il nostro interesse è altro. Va detto però che una concezione più globale e sintetica della rivelazione e della fede probabilmente obbligherebbe a ricomprendere questi contenuti nell'oggetto primario. Il concetto di « *virtualiter revelata* », notoriamente corrispondente alle *conclusiones theologicae*, probabilmente non resiste al di là della gnoseologia teologica in cui è nato. « *Conclusio theologica* » è una dizione che esprime a nostro avviso non la natura obiettiva di una data verità in rapporto al deposito, ma la struttura metodologica della nostra attuale conoscenza di essa: è dunque una dizione formalmente e non solo materialmente equivalente alla qualificazione « *theologicè certum* ». D'altronde sino ad una migliore disamina della questione, oggi piuttosto improbabile, uno scrupolo di minimalismo, mai inopportuno in connessione con il tema dell'infallibilità, suggerisce *ab extrinseco* di non aver fretta di abolire questo capitolo dell'oggetto secondario.

(13) Il rapporto tra questo gruppo di formulazioni e il precedente non è identificabile con quello *fides-mores*: l'infallibilità in rapporto ai *mores* si riferisce infatti anzitutto all'enunciazione teoretica dei principi della morale attinenti ai lineamenti dell'agire cristiano che fanno parte del deposito stesso della fede.

(14) Questa singolarità storica va distinta da quella, di ben altro valore teologico, dei fatti inseriti nel momento fondante e irripetibile della storia della salvezza: questi ultimi infatti fan parte senz'altro e immediatamente della rivelazione.

stici⁽¹⁵⁾, la cui vita fa parte del tessuto storico della tradizione postapostolica. Il giudizio dato sul santo però non è concluso negli orizzonti della storia; travalica nell'escatologia in un modo affatto originale. Per un altro verso la canonizzazione dei santi ne propone autorevolmente il culto all'intera chiesa. Essa quindi si accosta al secondo gruppo di « ea, sine quibus... ».

Questi diversi aspetti formano anzitutto un insieme organicamente connesso: l'atteggiamento culturale che con la canonizzazione viene prescritto nei riguardi di un santo corrisponde alla valutazione che si dà della sua storia fiorita nell'escatologia. Poiché tuttavia gli elementi che costituiscono questo insieme non sono omogenei, ed in particolare pongono problemi ermeneutici non identici, riteniamo opportuno rivisitare specificamente il tema. Più che il semplice darsi o non darsi dell'infallibilità, che ha costituito l'oggetto della vasta vicenda teologica recensita da Schenk, ci interessa l'orientamento preciso dell'intenzione canonizzatrice, legato com'è al senso della presenza dei santi canonizzati e del riferimento ad essi nel disegno complessivo della comunione ecclesiale e delle dinamiche della tradizione.

B. *La domanda sull'oggetto preciso della canonizzazione*

3. Sull'orientamento preciso dell'intenzione canonizzatrice la cosa più sicura che può essere detta è forse questa: che non ci si è mai premurati che tale intenzione risultasse particolarmente precisa. In questo non c'è niente di male; la cosa può essere anche singolarmente sensata. La constatazione però stupisce un poco, se si tiene presente che da sette secoli la teologia sviluppa su questo tema un discorso di infallibilità.

La figura del « santo » si presenta come una figura complessiva, e come tale è canonizzata. Le formule usate dai papi si limitano ad accostare gli elementi di questa figura, e le argomentazioni dei teologi, anche quando dibattono precisamente la questione dell'infallibilità, suppongono la complessità della figura considerata, senza puntualizzare. Schenk stesso non si impegna particolarmente con il problema, con il quale peraltro in qualche misura si imbatte lungo la sua disamina storica.

Nella seconda metà del secolo XVII infatti un teologo isolato, senza seguito, introduce nello sviluppo delle sue considerazioni una distin-

(15) Qui e in tutto il seguito del discorso non prendiamo in considerazione il caso singolare dei santi « biblici ». Di Maria anzitutto, la cui immacolata concezione e la cui gloria « corpore et anima » (due temi indubbiamente attinenti alla « santità ») furono definite precisamente come rivelate (cfr. Dz 2803; 3903). Ma anche di Giovanni Battista, di Giuseppe, degli apostoli, e così degli altri « santi » personaggi del N.T.; di Abramo, Mosè, Elia, e degli altri « santi » personaggi dell'A.T. Quando Giovanni XXIII con un gesto devozionale fors'anche discutibile fece inserire il nome di san Giuseppe nel canone della messa, ricevette da parte di Karl Barth un plauso comprensibilmente inatteso e che fece notizia. Barth si dichiarava soddisfatto per l'onore reso ad un uomo a favore del quale precisamente la Scrittura rendeva testimonianza.

zione tra il giudizio sullo *status gloriae* e quello sullo *status sanctitatis viae* del canonizzato (16). Si tratta del benedettino Agostino Reding, abate-principe di Einsiedeln, che cerca una mediazione tra la tesi di Gregorio di Valenza (e altri) (17) e quella di Giovanni da San Tommaso (e altri) (18). Reding sostiene essere *de fide* l'affermazione dello *status gloriae* del santo, in quanto applicazione particolare del principio universale di fede « quod nempe quisquis decedit in gratiae statu, sit in sorte sanctorum ». Formalmente però, secondo Reding, il giudizio di canonizzazione è un giudizio di riconducibilità del caso del singolo santo nel principio generale, e quindi — dedurremmo — un giudizio sul fatto che il singolo « decessit in gratiae statu » (19).

La presentazione del pensiero e delle riflessioni di Reding dà a Schenk l'occasione di constatare e documentare la disattenzione generale della teologia alla domanda sull'oggetto preciso della sentenza di canonizzazione (20). Schenk stesso, probabilmente a motivo dell'indole storica della sua ricerca, non affronta tale questione, pur non mancando di segnalarne l'importanza (21). L'istintivo orientamento dei teologi, che traspare anche dal modo di interrogarsi e di argomentare, denota una certa prevalenza dell'attenzione allo *status gloriae*. Se non si dà per fatale (cioè per ovvia) la cosa, essa può anche essere istruttiva, può denotare un atteggiamento globale, una mentalità sotterranea.

(16) Questa precisa terminologia però è usata non da Reding bensì da Schenk che ne riassume ed analizza il pensiero dopo averne riportato il testo. Cfr. M. SCHENK, *o.c.*, pp. 124-127.

(17) Il papa è infallibile nel canonizzare; la santità del canonizzato è *de fide divina*.

(18) È credenza pia l'infallibilità del papa nel canonizzare; la santità del canonizzato è certa di certezza pratica.

(19) Cfr. M. SCHENK, *l.c.* Due particolari però della valutazione di Schenk possono sollevare qualche perplessità circa il rigore della sua interpretazione del pensiero di Reding. Il fatto che indichi semplicemente come « status sanctitatis viae » (cfr. sopra, n. 16) quell'oggetto della sentenza canonizzante che a rigore dovrebbe essere indicato nello « status sanctitatis » al momento della morte; e il fatto che non dia peso al termine *credibilitas*, che pur ritorna più volte nel testo di Reding (« credibilitatis iudicium », « credibilitatis argumentum », « securi (...) credi posse », « credibilitatis (...) evidentia », « possit (...) fides extendi ad (...) credendam »). Poiché il passaggio dall'affermazione della morte in grazia all'affermazione della gloria è né più né meno che il dato della fede, può darsi che Reding intenda dire questo: che il processo di canonizzazione, che riguarda la vita virtuosa del canonizzando (documentabile, benché solo « testimoniis humanis »), offre precisamente la credibilità della morte in grazia (direttamente non documentabile, con eventuale riserva per il caso di martirio) e conseguentemente della gloria (identicamente ed anche più ovviamente non documentabile). Evidentemente bisognerebbe verificare il senso preciso che Reding attribuisce al termine *credibilitas*, come cioè egli si collochi nell'arco della storia non facile dell'*analysis fidei*. Qui peraltro non ci interessa puntualmente il pensiero di Reding, i cui testi d'altronde abbiamo potuto confrontare solo nell'ampio stralcio riportato da Schenk. La posizione di Reding funge per noi da reagent, da eccezione che conferma la regolarità della disattenzione al tema.

(20) M. SCHENK, *o.c.*, pp. 128-131.

(21) « Wer mit der Geschichte unserer Kontroverse vertraut ist, wird sich der Bedeutsamkeit dieser Fragen nicht verschliessen. Sie dürften vor allem auch denjenigen beschäftigen, der an der spekulativen Lösung des Problems interessiert ist ». *O.c.*, p. 131.

Molto però deve avere influito su questa inclinazione prevalente la impostazione data alla domanda dall'*auctoritas* che senza dubbio ha sovrastato il dibattito: quella di S. Tommaso. Egli nel *Quodlibetum* 9, art. 16, propone così la *quaestio*: « Utrum omnes sancti qui sunt per ecclesias canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno ». Si tratta formalmente della questione dell'infallibilità. Infatti l'articolo procede così:

« videtur quod (...) papa (...) potest in canonizando errare (...) Praeterea (...) ecclesia (...) possit errare. Sed contra (...) ecclesia in talibus errare non potest. Praeterea (...) commune iudicium ecclesiae erroneum esse non potest (...) R.d.q. (...) pie credendum est, quod nec etiam in his iudiciis ecclesiae errare possit (...) Ad 2. d. q. divina providentia praeservat ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur ».

Il richiamo alla santità della vita però non è assente, e per molte ragioni. L'indagine sulla santità, attorno alla quale si forma il giudizio della chiesa, riguarda esattamente la vita santa del canonizzando. E questo riferimento non poteva rimanere trascurato nella disputa sull'infallibilità: esso infatti costituì l'argomento principe dei fallibilisti, la cui serie comincia nientemeno che con il papa Innocenzo IV⁽²²⁾, e si estende per cinque secoli (ma dalla metà del XIV in modo epistodico) fino a Ludovico Antonio Muratori (Lamindo Pritanio)⁽²³⁾. Ma ancora: la santità della vita ha uno specifico positivo interesse in quanto i santi sono proposti alla nostra imitazione. L'argomento è sviluppato da Tommaso nel *sed contra*⁽²⁴⁾, anche se poi non è ripreso nel corpo dell'articolo. È ripreso poco anche nella teologia successiva, che vede le conseguenze pratiche negative di un eventuale errore di canonizzazione non tanto sul versante dell'imitazione di un eventuale iniquo, quanto su quello del culto reso dalla chiesa in forma ufficiale ad un eventuale dannato⁽²⁵⁾, e che sviluppa questo argomento *ex cultu* in diverse direzioni. Spigolando da Schenk possiamo raccogliere queste

(22) Cfr. M. SCHENK, *o.c.*, p. 9.

(23) M. SCHENK, *o.c.*, pp. 59-62. Schenk fa peraltro notare l'evoluzione dei termini dell'argomentazione anti-infallibilistica. Gli anti-infallibilisti medievali, di estrazione canonistica, argomentano a partire dalla fallibilità delle testimonianze che intervengono nel processo. La loro premura peraltro non è tanto di dimostrare la fallibilità, tanto più che l'errore in questo caso non si potrebbe presumere né dimostrare, quanto di far notare come un eventuale errore non rechi pregiudizio alla salvezza. Questo non pregiudizio, connesso con il carattere non rivelato della santità dei singoli canonizzati, costituisce invece l'argomento dei teologi anti-infallibilisti dei secoli XVII-XVIII.

(24) « Hic esset error damnable, si veneretur tamquam sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata eius, crederent hoc esse falsum; et si ita contingerit, possent ad errorem perducere ». Benché l'argomento sia costruito letterariamente in modo un po' contorto, risulta inequivoco che « hoc esse falsum » si riferisce alla peccaminosità della vita del santo apparente, peraltro nota agli « alcuni ». Questi così sarebbero indotti a confondere il bene con il male.

(25) Non vogliamo dire che la chiesa del secondo millennio sottovaluti il rapporto di imitazione che la lega ai santi, ed in particolare ai santi canonizzati. Semplicemente sembra che questo aspetto influisca poco sulla problematica relativa all'infallibilità.

ragioni: *a)* sarebbe disdicevole che la chiesa venerasse un dannato⁽²⁶⁾. *b)* L'invocazione e la venerazione dei santi rimarrebbero atti buoni solo soggettivamente, ma frustrati nel loro riscontro obiettivo e quindi nel motivo che la chiesa propone per tali atti, e cioè di ottenere l'intercessione dei santi e di rendere loro onore⁽²⁷⁾. *c)* Il dubbio porterebbe incertezza e disordine nel culto⁽²⁸⁾, e *d)* in ogni caso recherebbe disonore ai santi veri⁽²⁹⁾. *e)* Infine — argomentazione un po' curiosa rimarrebbero privi di suffragi necessari eventuali defunti purganti canonizzati per errore⁽³⁰⁾.

4. Già dai rilievi fatti sembra ragionevole domandarci se non ci troviamo di fronte ad una significativa corrispondenza. La nettezza delle situazioni escatologiche tra le quali la sentenza di canonizzazione si troverebbe ad operare e a discernere (« in gloria, vel (...) in inferno », dice Tommaso⁽³¹⁾) combacia esattamente con la nettezza epistemologica perseguita dalla problematica dell'infallibilità. La varietà ed ambiguità delle vicende terrene, comprese quelle della vita dei probabili santi su cui indaga il processo previo alla canonizzazione, poco si attaglia a questa passione del chiaro e distinto. Non stupisce che la dimensione più immediatamente escatologica dell'affermazione della santità abbia polarizzato l'attenzione, e che quindi la *sanctitas gloriae* abbia avuto un risalto ben più vasto che la *sanctitas viae*.

Ma proprio per questo il problema va ripreso in mano. Il dato

(26) « Error, si quis accideret (...) vergeret in ecclesiae despectum et contemptum divini honoris: iriderent quippe ac subsannarent ipsi etiam daemones ecclesiam Christi, dum conspicerent eos, quos secum in inferno damnationis et poenarum consortes haberent a fidelibus generaliter coli tamquam sanctos ac patrocinium illorum apud Deum enixe postulari ». Così, a mo' di esempio, B. RABAUDY (cit. in M. SCHENK, *o.c.*, p. 107), che peraltro riprende con qualche ampliamento retorico un testo precedente (cfr. D. BAÑEZ in M. SCHENK, *o.c.*, p. 37, n. 88).

(27) « Sanctorum invocatio est de iure divino in ecclesia (...) non solum quia invocatio in se bona est, sed etiam ut intercessio sanctorum, quae per eam petitur, utilis esset (...) si vere non est sanctus, intercedere non potest: igitur non invocantur sancti propter intercessionem (...) Iure (...) divino veneramur sanctos, non solum ob nostram utilitatem, sed ob ipsorum honorem (...) alias veneratio non esset instituta ob ipsorum honorem sed tantum ob nostram utilitatem ». Così F. TOLEDO, cit. in M. SCHENK, *o.c.*, pp. 44-45.

(28) « Mox enim si usum aliquod huius generis decretum in quaestionem veniat, certe Hieronymi, Ambrosii, Augustini, ac reliquorum sanctitatem sine crimine in quaestionem vocare poterimus: atque adeo asserere, illos cum daemonibus condemnatos. Ita posses eos maledictis concidere, ac vexare contumeliis, quae omnia aures sane fidelium perhorrescunt » (M. CANO, cit. in M. SCHENK, *o.c.*, p. 27).

(29) « Iniuriam (...) facit martyri, qui orat pro martyre (...): iniurius ergo est, ac multo etiam magis, qui martyrum catalogo ascriptum e divorum numero reiicit ». M. CANO, *ibidem*.

(30) « (...) si non-sancti canonizarentur, fraudarentur suffragiis vivorum, quia non esset licitum pro canonizatis orare, iuxta illud (...) iniuriam facit martyri qui orat pro martyre, quod intelligendum esse de omnibus sanctis canonizatis docuit pontifex (...) ». L. DE TORRES (*Turrianus*) in M. SCHENK, *o.c.*, p. 93.

(31) Non meno netto è, in quel contesto teologico, anche il richiamo al purgatorio (cfr. nota precedente); comunque oggi si pensi di elaborare teologicamente tale dottrina.

consegnatoci dalla tradizione e dalla teologia del passato è un dato intrinsecamente complesso, che sembra promettere molto più di quanto finora gli sia stato domandato. La rinnovata teologia della rivelazione, di cui si è detto, offre probabilmente gli strumenti adatti per sondare teologicamente l'area di queste ulteriori ricchezze.

La sentenza canonizzatrice è stata infatti valutata anzitutto come sentenza di ordine veritativo, ma fondante una prassi e ad essa relativa e finalizzata (da essa quindi in un certo senso dominata). Questo rapporto teoria-prassi oggi abbiamo espliciti stimoli per meditarlo ulteriormente, dal momento che è stata esplicitata la consapevolezza che in tutta l'economia cristiana teoria e prassi non sono due ambiti giustapposti ma due aspetti interdipendenti di un unico processo.

Il contenuto veritativo della sentenza canonizzatrice è stato poi inteso anzitutto come escatologico. Esso tuttavia influisce direttamente sulla prassi della nostra storia; ed è così poco lontano dalla storia del santo che proprio all'inizio del dibattito teologico sull'infallibilità della sentenza di canonizzazione sta una presa di posizione papale occasionata dalla venerazione resa ad un ubriacone. Confrontando questi dati con ciò che oggi abbiamo acquisito circa la metodologia dell'accostamento teologico all'escatologia e circa le dinamiche della comunione ecclesiale che ci legano ai santi nella loro condizione di gloria⁽³²⁾ e alla loro vicenda nella nostra storia, siamo spinti anche da questo capo ad una ripresa globale dell'ermeneutica del fenomeno e del ricordo della santità, e in specie della sua proclamazione nel pronunciamento che la canonizza.

E poiché ogni ermeneutica è insieme impegno veritativo e atteggiamento pratico, procederemo in questo nostro schizzo anzitutto considerando le domande di ordine più direttamente veritativo, in quanto esse emergono in modo più immediato dal dato tradizionale così come ci è stato consegnato. Saremo condotti a dover prendere in esame anche il profilo pratico della questione, e al termine forse potremo tentare, se non una sintesi, una segnalazione di linee di attenzione oggi significative.

C. Il problema ermeneutico della memoria dei santi sotto il profilo veritativo

5. Ci possiamo introdurre utilmente nell'esame del profilo veritativo dei problemi ermeneutici attinenti alla memoria e alla canonizzazione dei santi liberando il campo dall'attenzione diretta alla questione dell'infallibilità, che peraltro resterà sullo sfondo. Una nota e comune tesi teologica, in preciso e voluto contrasto con una sempre facile tendenza all'enfasi della sacralità, ricorda che l'assistenza dello Spirito Santo promessa per i pronunciamenti infallibili è « per se mere negativa », non comporta quindi per sé un incremento di luce, e soprat-

(32) Possiamo riferirci emblematicamente al cap. VII della *Lumen Gentium*.

tutto non comporta variazioni nel quadro epistemologico che sottraggano la conoscenza caratterizzata dall'infallibilità dal quadro generale dell'ermeneutica della fede. Per sé il carisma dell'infalibilità conferisce solo un sigillo estrinseco ad una certezza che deve essere giustificabile teologicamente in se stessa anche a prescindere da tale sanzione.

Questa prima osservazione subito ne richiama una seconda: il riconoscimento dei santi non può avere il significato di appagamento di una curiosità tanto meno evangelica quanto più apocalittica. La tentazione di interpretare in questo senso la canonizzazione dei santi è così grossolana che non richiederebbe neppure una confutazione in termini teologici. Eppure si tratta di una tentazione non improbabile, soprattutto qualora si indulga a quell'enfasi di cui si è detto. Un pronunciamento infallibile su un contenuto escatologico non può non avere il fascino dell'anticipo del giudizio finale: un fascino fondato, perché realmente si tratta di un « anticipo » di tale luce; ma difficile da mantenere sapido del sobrio sapore della fede, che peraltro e il suo sapore proprio, perché tale anticipo non ci sottrae dalla penombra della nostra situazione pellegrinante.

A frenare la concupiscenza di un sapere non sobrio interviene tra l'altro la consapevolezza della chiesa di non essere autorizzata a redigere un catalogo di dannati parallelo a quello dei santi canonizzati. Così non possiamo porci di fronte al riconoscimento ed alla canonizzazione dei santi con il gusto del potere di giudicare escatologicamente la storia, quali « conoscitori del bene e del male ». (Anche senza dire che questo gusto di dominio rimarrebbe in ogni caso radicalmente frenato dal fatto che la più grande sicurezza sulla sorte di gloria dei fratelli santi di cui facciamo memoria, per quanto ci allieti, non ci autorizza a presumere alcunché sulla nostra sorte). Né possiamo desiderare una estensione smoderata del canonizzare, che quasi ci squaderni davanti agli occhi il panorama del cielo. Essa non sarebbe che un capitolo pruriginoso di quella smoderata estensione dell'esercizio dell'infalibilità (un dogma con il *Times* ogni mattina a colazione) che veniva vagheggiata da chi faceva di tale carisma il mezzo principe per il progresso del sapere della fede.

Sta forse qui l'anima di vero delle posizioni fallibiliste post-tridentine recensite da Schenk, e che argomentavano che la conoscenza della gloria di questo o quel santo è certo utile, ma non necessaria, mentre un errore al riguardo non sarebbe particolarmente indecoroso⁽³³⁾. Certo tra la precisa e positiva necessità di una conoscenza specifica (ben difficilmente sostenibile) e la perniciosità di un positivo errore c'è spazio sufficiente sia per la tesi infallibilista sia anche, d'altra parte, per una epistemologia non grossolana.

A proposito del fatto che la chiesa si sa autorizzata (anzi, globalmente parlando, impegnata) a canonizzare santi, e non autorizzata in-

(33) Schenk allega per es. il seguente testo del Pritanio: « Quomodo vero dicamus necessarium hominibus, fidei et ecclesiae esse cultum alicuius sancti, fideique de illius beatitudine coelesti? Utile est, non necessarium ista habere, ista scire ». Cfr. M. SCHENK, o.c., p. 61.

vece a proclamare la dannazione di alcun uomo in particolare (e nemmeno in generale), Karl Rahner ha offerto un'osservazione stimolante. Ha ricollegato questa disparità all'unicità e positività del mistero della predestinazione fondato e rivelato in Cristo⁽³⁴⁾. Precisamente ed anzitutto del mistero di Cristo infatti si tratta nella canonizzazione dei santi, e la tesi che parla di infallibilità non può che sancire questo fatto. Né il papa né i vescovi né alcuno infatti ricevono e hanno da annunziare una « nuova dottrina »⁽³⁵⁾, una « nuova rivelazione pubblica »⁽³⁶⁾; perché « ormai non si deve aspettare nessuna nuova rivelazione pubblica prima della gloriosa manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo »⁽³⁷⁾.

Merita dunque di essere ben tenuto presente quello che peraltro dovrebbe essere abbastanza ovvio: il riconoscimento e la canonizzazione dei santi non sono un assaggio anticipato del giudizio ma un modo di annunciare il mistero del Cristo già venuto, un modo di « custodire santamente ad esporre fedelmente »⁽³⁸⁾ (tramite la proposizione di un « oggetto secondario », se piace esprimersi così) la rivelazione che in lui si è compiuta. Sono un assaggio del giudizio (come del resto dicevamo più sopra) nella misura in cui questa rivelazione in generale lo è. Per dirla ancora con Rahner, si tratta di una luce proveniente dal presente (rivelato) e orientata nel futuro, e non proveniente da un futuro (anticipato) e destinata al presente⁽³⁹⁾.

Per concludere: la valutazione cristiana della vita terrena del santo e l'affermazione della sua gloria sancita dalla sentenza di canonizzazione ed espressa nel culto sono senz'altro una cosa sola. La memoria del santo e la venerazione del suo trionfo non sono più distinte di quanto non lo siano la memoria di Gesù e la confessione di lui come Signore.

6. Né è di ostacolo il rilievo che forniva l'argomento principe ai fallibilisti medievali, lo scarto cioè tra le testimonianze umane fallibili che compaginano la memoria del santo e il giudizio infallibile sulla sua gloria. Da tale rilievo possiamo (dobbiamo) piuttosto indurre, per questo come tutti gli altri casi, il carattere molto rozzo del binomio fallibilità-infallibilità, che non dice nulla dell'originalità qualitativa del conoscere della fede e della teologia, e ancor meno è in grado di dire dell'originalità dell'intelligenza delle vicende storiche alla luce della fede. L'infallibilità infatti definisce la verità solamente in negativo, come mancanza di errore; la fallibilità dice, della verità, solo il limite.

Proviamo invece a valutare in positivo la nostra conoscenza dei santi e della loro « verità », a partire dal principio che la loro verità escatologica non è altra cosa dalla verità della loro storia in quanto sto-

(34) K. RAHNER, *Principi teologici dell'ermeneutica delle asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, pp. 399-440, alle pp. 428-430.

(35) VATICANO I, *Pastor Aeternus*, cap. IV: Dz 3070.

(36) VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 25.

(37) *Dei Verbum*, n. 4.

(38) Cfr. i testi citati alle note 7, 35 e 36.

(39) Cfr. *a.c.*, p. 425.

ria cristiana. Si tratta di impegnarsi in un'ermeneutica delle testimonianze che ci trasmettono la memoria degli uomini santi (giacché con essi non veniamo a contatto se non tramite testimonianze). Si tratta di interrogare tali testimonianze non solo sotto il profilo della loro attendibilità (nel migliore dei casi pur sempre « fallibile »), ma nella loro capacità di evidenziare precisamente la santità. Esse ci mettono più o meno significativamente in contatto con vicende ricche di significati. Ed in particolare è chiesto loro di metterci in contatto con i santi in quanto segni della verità e del mistero di Cristo, e in quanto segnali rivolti a noi, promettenti, propositivi.

Si tratta propriamente di un discernimento spirituale. Discernimento delle vie *concluse* dallo Spirito e fatte definitivamente storia nei santi: in essi non altri che lo Spirito ha riprodotto l'immagine di Cristo, creando singolari figure di figli di Dio, come memoria di Gesù e come corpo di lui. Discernimento delle vie *aperte* dallo Spirito, che anche proprio attraverso i santi interpella la nostra libertà (la previene, la suscita, la conduce, la salva). I santi sono stati tali perché Dio *li* ha amati; ma la loro memoria ci è data perché Dio *ci* ama in loro, come del resto li ama in noi. La verità di questo intero rapporto abbiamo visto rivendicata da F. Toledo⁽⁴⁰⁾ quando parlava di una venerazione che vuole oggettivarsi in onore e di un'invocazione che appella ad un'obiettivo intercessione.

Il discernimento spirituale è metodo necessario⁽⁴¹⁾ per ogni conoscenza che abbia a fare i conti con la gratuità e la misteriosità di contenuti escatologici: l'escatologia « realizzata » nella vita dei santi è pur realmente escatologia. Non un metodo diverso è necessario per parlare di Gesù e del suo mistero, in particolare della sua risurrezione la cui memoria nella chiesa è così singolare, ed è radice di tutte le memorie. Non un metodo diverso è necessario per conoscere i miracoli di Gesù⁽⁴²⁾ e i miracoli che accompagnano la storia della chiesa. Non a caso l'appello ai miracoli è stato adottato come normale nei processi di canonizzazione⁽⁴³⁾: c'è affinità tra il singolare splendore del regno che brilla carico di promessa nei santi e nei miracoli. E ancora una volta: il fatto che il discernimento dei miracoli che ha luogo nei processi di canonizzazione non sia formalmente ragione dell'infallibilità della sentenza dipende dalla singolare struttura epistemologica dell'infalibilità stessa, e non significa per nulla che la loro presenza (qualora ci siano) svolga una funzione solamente estrinseca nella discernibilità e nel discernimento della santità⁽⁴⁴⁾.

(40) Cfr. sopra, n. 27.

(41) Di « metodo » si parla evidentemente solo *analogice*.

(42) « Si diceva: "Giovanni il Battista è risuscitato dai morti e per questo il potere dei miracoli opera in lui" » (Mc 6, 14).

(43) Cfr. D. Bañez: « ecclesia (...) utitur miraculorum testimonio, quorum discretio an sint a Deo vel a daemone ad ecclesiam pertinet, quae instinctu Spiritus Sancti regitur » (cit. in M. SCHENK, *o.c.*, p. 41, n. 98). Evidentemente siamo qui molto lontani dalla problematica antifideista, ma il discorso ha anche dimensioni più vaste ed ariose che l'interrogativo ottocentesco.

(44) Né più né meno che nella rivelazione originaria, la cui economia « fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis ». *Dei Verbum*, n. 2.

L'infallibilità, insomma, anche qui è solo la punta di un iceberg: la punta non è irrilevante ma l'iceberg è inconfondibilmente più vasto e più complesso. L'ermeneutica della canonizzazione è solo un momento dell'ermeneutica della memoria dei santi, e questa a sua volta è un suggestivo capitolo dell'ermeneutica della tradizione della fede.

Intendiamo qui « tradizione » nel senso più classico e più ristretto di tradizione extrabiblica e postbiblica, perché le nostre considerazioni vertono precisamente sui santi ecclesiastici e non su quelli biblici. Ma proprio nel richiamare questo preciso aspetto del problema di cui ci stiamo occupando, siamo provocati a domandarci che senso abbia la identificazione e la messa in evidenza singolare di personaggi non-biblici (postbiblici) come santi. Che importanza, che urgenza può avere una simile puntualizzazione?

Il dialogo con il passato è in effetti una struttura necessaria della tradizione della fede; e da questo può essere facilmente concluso che la memoria in genere dei santi è necessaria, poiché la santità è dimensione singolarmente emergente della vita di fede e del suo manifestarsi. Tale memoria dei santi in genere, possiamo aggiungere, non vuol essere una memoria generica: come ogni testimonianza della tradizione pur con i suoi limiti è precisa e singolare, così i santi non sono riducibili a massa; che anzi la loro fedeltà allo Spirito Santo li rende quanto mai originali e « personalizzati » nel corpo di Cristo. Ma donde viene la necessità di canonizzarli, cioè di istituzionalizzarne, dogmatizzarne la memoria? Ci sembra che le ragioni siano di ordine pratico piuttosto che veritativo.

7. Dal punto di vista veritativo l'impegno della canonizzazione, e in particolare l'infallibilità in essa implicata, rendono faticosa la ricerca delle garanzie certificanti la memoria della santità del santo. In altre parole: una memoria da cui ci si aspetta tanto deve essere temprata in un vaglio critico particolarmente rigoroso. Di qui l'impegnativo processo, concesiuto con la storia delle canonizzazioni, mediante il quale si tende ad accertare la santità del soggetto in questione, e più precisamente la sua santità eroica.

L'introduzione del concetto di eroicità nell'arco delle nostre considerazioni non deve però avvenire quasi di sottobanco e ingiustificatamente. In effetti il dibattito sull'infallibilità si è svolto tutto, per secoli, a prescindere dalla puntualizzazione dell'eroicità della santità del soggetto. E mai la santità è stata presentata come oggetto dell'infallibilità precisamente in quanto eroica. Né del resto sarebbe facile far corrispondere una qualificazione rigida come quella dell'infallibilità con un contenuto elastico e sfumato come quello di santità eroica. A proposito dell'infallibilità si è sempre parlato in modo molto generale dell'essere nella gloria invece che nell'inferno. Il semplice essere nella gloria però (benché certo non sia da sottovalutare) non definisce sufficientemente la figura del santo, e in particolare del santo canonizzato.

E probabilmente si dovrebbe aggiungere che a proposito dei fe-

deli⁽⁴⁵⁾ defunti l'onere della prova non spetta propriamente alla tesi della loro salvezza. Spetterebbe se mai alla tesi di un'eventuale perdita: se non che precisamente tale prova è impossibile. In altre parole: l'offerta della salvezza in Cristo è assoluta, e da parte di Dio deve essere presunta efficace. La norma, a favore della quale deve stare dunque la presunzione, è che i credenti⁽⁴⁶⁾ si salvino. Certo il passaggio dalla norma al fatto non è indifferente, ma ciò non toglie che la stessa infallibilità, giocata su questa area, non si trovi di fronte ad una scommessa così esigente (e forse arbitraria) come a prima vista si potrebbe pensare. Non sembra però produttivo fermarsi a considerare se la scommessa che impegna il discernimento infallibile sia facile o difficile⁽⁴⁷⁾. Il punto decisivo invece è la sproporzione tra la salvezza della tale persona (presumibile, e infallibilmente dichiarata) e la sua santità « eroica » (né presumibile, né infallibilmente dichiarata). Le due cose vengono considerate contestualmente in un unico complesso discernimento: la seconda nel contesto della prima e la prima come garanzia minima, sembrerebbe di dover concludere, perché non diventino assurdi i rapporti di ordine storico e pratico (culturale anzitutto) che propriamente si instaurano sulla base della seconda.

La logica del processo di canonizzazione, tesa tra queste due premure, rischia però di essere ambigua. Da un lato l'onere della prova finisce per ricadere sulla tesi che afferma la salvezza (benché questa abbia a proprio favore una valida presunzione⁽⁴⁸⁾) proprio perché tale affermazione vuole porsi come *infallibile*. Dall'altro il motivo per cui l'onere della prova finisce per ricadere sulla tesi affermativa è il fatto che ci si propone il discernimento (benché a prescindere dall'infallibilità) precisamente di una santità *eroica*. Ma la dinamica delle due

(45) Usiamo qui « fedeli » volutamente in senso generico, prescindendo da un duplice ordine di considerazioni che qui complicherebbero semplicemente il discorso. Primo: dal fatto che molti battezzati in un regime di chiesa di massa risultano già ad una prima approssimazione cristiani più di nome che di fatto, e non esibiscono particolari segni, oltre al battesimo, perché possiamo enunciare di loro (se non per i motivi soteriologici generali indicati nella nota seguente) la presunzione che qui enunciamo a proposito dei « fedeli ». Secondo: dal fatto del purgatorio, che poneva qualche difficoltà in rapporto alla canonizzazione (cfr. sopra, alla n. 30), ma che in ogni caso non potremmo considerare come un terzo stato, e che peraltro, secondo una più che buona teologia, non ha a che fare con l'intensità della carità, e quindi con l'elevatezza della santità.

(46) E forse bisognerebbe dire senz'altro « gli uomini », se non vogliamo pensare il peccato (originale ed universale) più forte in linea di principio che la grazia di Cristo. Ma andremmo troppo al di là della fenomenologia che qui ci interessa.

(47) Anche in tutti gli altri casi l'infalibilità dovrebbe sancire una dottrina per sé ben matura e compresa. Al più andrà detto che il contesto degli interventi infallibili del magistero dogmatico è segnato in via normale da situazioni di perplessità o controversia, mentre non c'è motivo di supporre perplessità o controversie che la canonizzazione di qualche santo cercherebbe di risolvere.

(48) In realtà ad essere rigorosi la presunzione a favore della tesi che afferma la salvezza dei fedeli defunti è nei confronti della tesi contraria che la nega (tesi come tale in nessun modo provabile, e quindi in questa forma insostenibile); non della tesi contraddittoria che non la afferma (tesi apofatica che normalmente coesiste più che bene con la speranza).

premure non è identica; ed è evidentemente troppo grossolano accontentarsi di pensare che solo i santi che possono essere riconosciuti come eroici offrono un sufficiente margine di sicurezza perché possiamo affermarne indubitabilmente la beatitudine.

La prospettiva che permette di sintetizzare le due linee è probabilmente irriducibile all'ordine del veritativo (come del resto l'uso dell'argomento *ex cultu* lasciava supporre). Perciò a questo punto è necessario passare ai problemi di ordine pratico incorporati nell'ermeneutica della memoria dei santi, non senza aver rilevato in sintesi l'itinerario che questa disamina del problema sotto il profilo veritativo ci ha fatto percorrere. Dalla domanda *se* possiamo riconoscere (infallibilmente) i santi siamo passati a chiederci *come* li riconosciamo, e di qui a *perché* lo facciamo. L'itinerario sembra significativo ed importante: ci conduce alle radici del tema e ci può permettere di ricentrarlo con un'ottica più spaziosa.

D. *Il problema ermeneutico della memoria dei santi sotto il profilo pratico*

8. La memoria dei santi, il discernimento della loro santità, la canonizzazione della loro persona e figura mettono in gioco dunque, come si è visto, un rapporto complesso i cui termini sono i santi ma anche noi, e soprattutto Cristo e il suo Spirito. Non è possibile discernere la figura dei santi senza intendere i segni che essa offre *nella* storia, ma non è possibile cogliere questi senza valorizzarli anche precisamente in quanto segnali che ci sono fatti *per la* storia. E così i termini propositivi e pratici del nostro rapporto con i santi non costituiscono semplicemente un capitolo da accostare a quelli veritativi; si tratta di un rapporto interpersonale complesso ed unitario.

Le forme pratiche che assume questo rapporto sono varie e la loro sintesi in un quadro armonico non è senza qualche problema. La categoria più tradizionale per esprimerlo è quella del *culto*; la comprensione, oltre e prima che la prassi, del culto dei santi però oggi presenta difficoltà che in altri tempi non si scorgevano⁽⁴⁹⁾. L'impegno più serio per una concezione-proposizione del culto dei santi che sia credibile è che esso risulti precisamente come un'attività della fede, omogenea con essa e con le sue esigenze. In questo senso il Vaticano II⁽⁵⁰⁾ molto opportunamente ha descritto il culto dei santi nel contesto della tensione della chiesa pellegrinante verso il regno, e precisamente in termini di comunione, come «*fraternae caritatis exercitium*» e come concelebrazione della lode della divina maestà. Esso

(49) Cfr. K. RAHNER, *Motivi e forme del culto dei santi*, in Nuovi saggi. II. Saggi di spiritualità, Roma 1968, pp. 359-383. E. NIERMANN, *Santi, culto (venerazione) dei*, in *Sacramentum mundi*, v. 7, Brescia 1977, cc. 359-366. F. BROVELLI, *Culto dei santi*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, v. 1, Torino 1977, pp. 662-666.

(50) *Lumen Gentium*, nn. 50-51.

consiste, sempre secondo il concilio, « non tam in actuum exteriorum multiplicitate quam potius in intensitate amoris nostri studiosi ». Tutto questo equivale a porre l'autenticità del culto dei santi nell'autenticità della speranza, della fede e dell'amore.

Ma quali saranno le forme proprie in cui si esprimerà questa comunione, questo amore vissuto nella fede ed innervato di speranza? Toccherà per un certo verso all'antropologia descriverne fenomenologicamente le possibilità. Per altro verso toccherà più precisamente all'ecclesiologia, nella misura in cui si tratta di rapporti caratteristicamente ecclesiali, della comunione ecclesiale in uno dei suoi aspetti più originali. Quale antropologia in effetti saprebbe sviluppare i rapporti tra gli uomini di oggi e coloro che hanno concluso il loro cammino⁽⁵¹⁾ in termini così carichi di fiduciosa positività e di sapore di salvezza? Non a caso il Vaticano II ha inserito queste riflessioni precisamente nella costituzione sulla chiesa. Si tratta di rapporti ecclesiali che si fondano sul valore che i santi hanno in sé ma anche per noi⁽⁵²⁾, e le dimensioni personali e comunitarie di questi rapporti sono strettamente intrecciate.

Personale e comunitario al tempo stesso è il nostro polo di questo rapporto; personale e comunitario è il polo collocato dalla parte dei santi. Così c'è un rapporto pubblico (o almeno comunitario, corale) e una devozione personale ai santi, all'interno dell'identica prospettiva della *fraterna caritas*. Il fenomeno della canonizzazione, che riguarda il riconoscimento e il culto pubblico di un santo, si inserisce proprio nella cerniera fra l'uno e l'altro, alimentando il culto personale con la solidità che gli può venire dal coro ecclesiale, ed anche compaginando nella coralità ecclesiale ufficialmente sancita rapporti più spontanei che non attendono certo la canonizzazione per sorgere. E certo i rapporti personali sono di natura loro più liberi, più vari, talvolta più estrosi, per quanto più « fallibili », se ci si permette questo modo di esprimerci un po' approssimativo. Non potrebbero essere semplicemente riassorbiti nel culto ecclesiale, ufficiale, per quanto più solido e garantito. E all'altro polo: vi è certo un rapporto della chiesa pellegrinante e dei singoli verso l'intera comunità dei beati⁽⁵³⁾, ma vi è anche un rapporto personalizzato verso questo o quel santo, perché la professione di fede che si dà nel culto dei santi « non può riferirsi a un collettivo anonimo, ma deve poter chiamare per nome questi testimoni »⁽⁵⁴⁾.

La canonizzazione, che riguardo al polo pellegrinante della fraternità di cui stiamo parlando rappresenta un passaggio dal personale all'ecclesiale, riguardo al polo celeste rappresenta un passaggio dal-

(51) Un capitolo di questo genere è necessario in qualsiasi antropologia, anche quella che tendesse a ridurre i « trapassati » a ricordo sostanzialmente insignificante. Neppure la più immanentistica e solipsistica delle antropologie riuscirebbe ad eludere totalmente il tema della storia.

(52) L'uno e l'altro, s'intende, in relazione a Cristo.

(53) Essa del resto non è altra famiglia rispetto alla comunità ecclesiale pellegrinante. E ciò sia pensandoci rapportati alla gloria sia alla storia dei santi: tanto più che, come si è detto, si tratta di due dimensioni di un solo e medesimo rapporto.

(54) E. NIERMANN, *a.c.*, c. 364.

l'ecclesiale al personale. I molti vengono a riconoscere l'uno. Il senso di questo itinerario è abbastanza chiaro: esprime il valore preminente dell'uno rispetto ai molti, in quanto quell'uno si dimostra e viene riconosciuto capace di polarizzare la tensione e l'attenzione dei molti⁽⁵⁵⁾.

Se qualcosa di analogo avvenga anche nel senso inverso (i molti santi rapportati al singolo viatore) va pensato in modo attento. La moltiplicazione delle devozioni del singolo ha dei margini e delle condizioni entro le quali può essere arricchente: pensiamo siano grosso modo quelli che possono fungere da criterio delle capacità arricchenti e personalizzanti di una pluralità di rapporti amicali o comunque di conoscenza; ma oltre tali margini e a prescindere da tali condizioni tende a configurarsi come dispersiva. L'intercessione dei molti a favore dell'uno difficilmente può essere da noi valutata (a prescindere da doni particolari) nelle sue dimensioni « celesti ». Inoltre è piuttosto difficile da pensare teologicamente, perché non sappiamo dire bene i rapporti tra personale e comunitario in termini celesti, trascendendo la nostra quasi necessaria abitudine alle categorie di decentramento, sussidiarietà, ecc. (Se non trascendiamo tali categorie d'altronde rimaniamo nel genere dell'umorismo agiografico, frequentemente saporoso ma di scarsa densità teologica).

Se però partiamo dalla notazione di Niermann, che

« L'intercessione dei santi per la chiesa e per il mondo non è qualcosa di nuovo che si aggiunga a quanto essi hanno già fatto in terra. È invece espressione del fatto che l'intera loro esistenza, la loro fede e le opere che ne scaturirono hanno ricevuto validità perenne davanti a Dio e davanti al mondo »⁽⁵⁶⁾,

allora il rapporto dei molti santi all'uno viatore viene a configurarsi ecclesiologicamente in modo piuttosto simile alla venerazione dell'uno santo da parte dei molti viatori, che la canonizzazione promuove e sancisce. Il valore preminente dell'uno rispetto ai molti di cui abbiamo parlato a proposito della canonizzazione non è legato anzitutto alla preminenza generica dell'escatologico sul pellegrinante, della gloria sulla via. È piuttosto da ricondurre alla singolarità della figura del personaggio canonizzato (o comunque oggetto di devozione corale): altrimenti ogni beato del paradiso potrebbe ugualmente essere termine di una singolare pubblica venerazione (anche l'ubriacone svedese di cui si è occupato Alessandro III, qualora le braccia della misericordia di

(55) Tale preminenza, perché ne risulti il valore evangelico, deve essere compresa in termini di diaconia: nessun altro senso evangelico infatti può avere una preminenza se non quello che si misura su Cristo e sul criterio secondo il quale « chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti » (Mc 10, 43-45). E se la preminenza dei santi viene affermata nel contesto della loro condizione di gloria, non per questo la dimensione interpersonale della dedizione e dell'amore in tale contesto rimane svuotata, benché ne cessi la condizione umiliata. Il trionfo del regno non è infatti una rivincita della *hybris* vanagloriosa.

(56) A.c., c. 364.

Dio lo abbiano acquisito alla gloria, che del resto per tutti è dono di grazia).

Ora, globalmente parlando, i nostri padri hanno su di noi semplicemente la preminenza della gloria sulla via. Non c'è motivo per supporre che la vocazione storica di uno che è ancora viatore non possa avere una preminenza, nel quadro generale del pellegrinaggio e della missione della chiesa, rispetto a quella di molti che lo hanno preceduto⁽⁵⁷⁾. Il singolare confluire dei rivoli della tradizione ecclesiale su persone di particolare rilievo e significatività⁽⁵⁸⁾ è fenomeno normale, che può legittimamente essere letto in termini di intercessione di cui beneficiano (a loro volta a comune giovamento) membra del corpo di Cristo singolarmente « covate » dalla fraternità passata e celeste. Se però assumiamo come termine di confronto il fatto della canonizzazione, rimangono diversità irriducibili, non solo perché la comunità dei beati non conosce forme di ufficialità e sanzioni di tipo giuridico, ma soprattutto perché la vicenda di ciascun viatore è essenzialmente aperta, e nessuna parola conclusiva su di essa può essere detta prima che il giudizio di Dio la sigilli. Lo scopo di tutte queste considerazioni non era però di stabilire un parallelismo a tutti i costi, ma di esaminare per qualche aspetto i legami tra singolarità personale e fraternità ecclesiale sullo sfondo del massimo di reciprocità e di pariteticità che sia possibile affermare fra i beati e i viatori.

9. Analoghe considerazioni possono essere sviluppate sul registro dell'altra tradizionale categoria su cui è stata modulata l'esigenza di rapporto fra noi e i santi, cioè quella dell'*imitazione*. Imitazione che, se non vuole raffigurarsi come pedissequa copiatura, deve essere pensata nel contesto di quella certa « connaturalità » che dà contenuto alla fraterna comunione. Anche l'imitazione, che risente in modo irriducibile dell'unidirezionalità della storia, conosce la forma del riferimento dell'uno a molti e dei molti all'uno⁽⁵⁹⁾.

La canonizzazione di un rapporto carico di valore non può non farsi proposta di valore, e quindi appello appunto a qualcosa che indichiamo come imitazione. Non è qui il luogo di studiarne i termini: vorremmo dire almeno quanto precisa e quanto imprecisa sia questa proposta di imitazione, perché ciò è importante se si vuole coglierne il senso come momento pratico all'interno della memoria del santo e come momento dell'ermeneutica della sua figura, e in particolare se si vuol provare a dire qualcosa a proposito della canonizzazione come proposta di imitazione.

Imitare un santo non vuol dire copiarlo, perché questo sconfeserebbe l'originalità sua e nostra. Neppure vuol dire ripeterne semplicemente gli atteggiamenti virtuosi concepiti come pura interiorità che si

(57) Il nostro discorso è sempre rigorosamente riferito ai santi ecclesiastici, ad esclusione di quelli biblici.

(58) È inteso che in modo meno rilevante ciò accade per tutti e per ciascuno, ma noi qui dobbiamo tematizzare i luoghi emergenti.

(59) Oltre quelle, su cui qui una volta di più non intendiamo soffermarci, del rapporto dell'uno all'uno e dei molti ai molti.

debba rivestire di un « corpo » storico, perché una pura interiorità non può essere imitata. Ciò che la chiesa sente come esemplare nel santo e la canonizzazione propone alla nostra imitazione ha una precisione *sui generis* che non può dunque essere ridotta né alla precisione positivista di un facsimile né alla precisione idealistica di un valore. Si tratta piuttosto dell'interpretazione del santo nella memoria della chiesa o (per dire la cosa in termini concreti invece che astratti) del santo stesso nella singolarità della sua figura storica, accettata come tale e interpretata nella singolarità della memoria della chiesa.

Ogni santo, in altre parole, non ha solo una propria storia personale, ma ha anche una storia agiografica: egli è segno dello Spirito secondo che lo Spirito ha soffiato nella sua vicenda ed anche secondo che lo Spirito ha fatto riecheggiare tale vicenda nella memoria, nella coscienza e nella prassi stessa della chiesa⁽⁶⁰⁾. Tale tradizione agiografica a sua volta investe ciascuno a suo modo: non ci sono due persone chiamate a prendere esempio dallo stesso santo nella medesima maniera. Ma al di là delle variabili individuali, la memoria agiografica stessa, nella sua complessività di memoria ecclesiale, consiste del santo e della sua interpretazione. E nel momento della sua più solenne, ufficiale e precisa configurazione e proposizione, cioè nella canonizzazione del santo⁽⁶¹⁾, insieme con la persona storica del santo viene canonizzata anche (in una misura caso per caso da comprendere e da determinare) la sua figura agiografica. La canonizzazione infatti non è la semplice dichiarazione della gloria di un credente del passato, ma è precisamente la proposizione del rapporto con lui, ecclesialmente decretato perché singolarmente significativo, sia sotto il profilo del culto sia sotto il profilo dell'esempio-imitazione.

Possiamo dire che anche il profilo « imitazione » del rapporto pratico tra noi e i santi canonizzati chiama in causa l'infallibilità, evidentemente nei suoi presupposti veritativi, e cioè quanto alla « verità » evangelica della figura del santo? Si può evidentemente eludere ogni ulteriore sviluppo problematico sostenendo che a rigore no, non la chiama in causa. Eppure la dinamica teologica di una sentenza universalmen-

(60) Questo appello alla prassi è particolarmente necessario là dove santi sono all'origine di movimenti particolari, di epoche della storia della chiesa, di ordini o istituti religiosi ecc. S. Antonio è lui e il monachesimo; S. Ignazio è lui e la compagnia di Gesù; S. Tommaso è lui e il tomismo; S. Carlo è lui e la pastorale posttridentina, ecc. Per parecchi fondatori di istituti religiosi si ha quasi l'impressione che la « canonizzazione » dell'istituto prevalga su quella del santo. Ma anche la storia della memoria agiografica di chi non è stato (più o meno formalmente) fondatore si sviluppa intessuta di coscienza e di prassi.

(61) La vicenda agiografica però procede oltre la canonizzazione, che per quanto tardiva finisce prima o poi (basta il passare del tempo: tempo « antropologico », indubbiamente) per risultare un momento « iniziale » di questa vicenda. La vicenda agiografica anche successivamente può conoscere momenti di singolare precisione ed ufficialità, benché non tali da trascendere la sentenza di canonizzazione. Pensiamo a mo' di esempio alla proclamazione dei dottori della chiesa, alla valorizzazione liturgica di alcuni santi, alla designazione di santi « patroni » (che però oggi in concreto ha spesso qualche aspetto umoristico; e che lo avrebbe avuto anche in passato per ragioni molto simili... purché lo si fosse percepito).

te precettiva e nel suo genere ultimativa come è quella di canonizzazione spinge a prospettare seriamente l'idea di una risposta in qualche modo positiva; in particolare i motivi per cui è doveroso il parallelismo con il classico argomento *ex cultu* orientano in questo senso.

In realtà proprio qui la situazione di precisione-imprecisione che abbiamo cercato di indicare a proposito di ciò che nel santo è proposto a noi come modello si dimostra sorgente di una problematicità molto più vasta che in riferimento al culto. Elaborata *ex cultu*, la tesi dell'infallibilità presentava come contenuto di essa il semplice fatto che il tale è nella gloria invece che nell'inferno: ma questo dato, tradotto sul registro dell'esempio-imitazione ci lascia con un bottino ben magro. Possiamo invece dire, più fruttuosamente e certo anche con maggiore aderenza al vero, che del santo è proposta infallibilmente la memoria agiografica come sincera ed autentica in rapporto al vangelo. Tale memoria da un lato non deve essere ridotta a semplice parabola di valori universali e perenni, dall'altro però non deve essere svuotata in senso positivistico dell'intenzione con cui è trasmessa, e cioè di annunciare le mirabili opere di Dio compiute nei suoi santi. Infatti

« In loro egli stesso ci parla, e ci offre un segno del suo regno, verso il quale, avendo attorno a noi un tale nugolo di testimoni (cfr. Eb 12, 1) e una tale attestazione corale della verità dell'evangelo, siamo potentemente attirati » (62).

Si ripete a proposito dei santi quell'intreccio tra lo spessore della storia e l'annuncio del mistero che è abituale e necessario considerare nei riguardi della figura di Gesù Cristo. La corrispondenza è altamente plausibile; non si tratta peraltro di una semplice somiglianza o di un semplice parallelismo (poiché Cristo non è sommobile né parallelo con nessuno): i santi stessi sono annuncio del mistero di Cristo; ma per altro verso proprio il vangelo di Cristo è la chiave di volta della proposta di senso offerta nella memoria dei santi.

10. Rimandando altri spunti alle conclusioni generali di queste pagine, tiriamo per ora le fila del presente discorso con il dire che la santità così considerata, all'interno cioè di un dialogo e di una memoria, si configura in termini ecclesiologici come *carisma*. La cosa può sembrare palmare; per un altro verso non è invece del tutto ovvia; in ogni caso non vuol essere affermata solo enfaticamente, intendendo « carisma » in un senso così generico da risultare insignificante.

Carismi sono, nella loro diversità ed originalità, le vocazioni che caratterizzano la figura singolare e la diaconia specifica dei singoli nella chiesa. La santità non è invece una vocazione universale? Il Vaticano II non ha speso autorevoli parole per superare ogni impressione di monopolio della santità da parte di specifici « stati di vita »? Alla santità non solo in quanto salvezza e vita eterna ma positivamente in quanto « pienezza della vita cristiana e perfezione della carità » (63)

(62) *Lumen Gentium*, n. 50.

(63) *Lumen Gentium*, n. 40.

sono indubbiamente chiamati tutti gli uomini⁽⁶⁴⁾. Ma quando noi parliamo di memoria e di canonizzazione dei santi non pensiamo solo a questo. Non è forse un fondato luogo comune, che in cielo vi sono probabilmente molti santi sconosciuti ben più « in alto » di quelli che la chiesa canonizza? Il rilievo dei santi commemorati dipende dalla loro collocazione significativa nell'insieme del pellegrinaggio della chiesa e nel flusso della sua tradizione. E questa collocazione è resa significativa certo dall'autenticità della loro fede e della loro carità, ma anche da fattori *gratis dati*, dell'ordine appunto dei carismi. I due aspetti, qui come in ogni altro caso, sono in stretta e vitale unità.

I carismi non abilitano esclusivamente a servizi da rendere nell'*hic et nunc* ecclesiale; tanto meno sono semplici specificazioni caratterizzanti della vocazione di ciascuno intesa sotto il profilo personale. L'intero tessuto del popolo di Dio, in ogni genere di rapporto fra i suoi diversi membri, è carismatico, e proprio così agile e solido e spirituale e fraterno. E come la diaconia corrispondente a ciascun carisma è caratterizzata non solo dall'originalità del soggetto ma anche dalla tensione ai destinatari, così il carisma dei santi illustri, ed eventualmente canonizzati, è segnato dalla loro originalità ma anche dalla responsabile recezione, venerazione, imitazione di essi nella memoria agiografica della chiesa, come già sopra si è fatto notare. Così la santità di Girolamo non è quella di Francesco, e la testimonianza all'unico vangelo dell'unico Signore non è identica in essi o interscambiabile *ad libitum*, come quando i santi vengono valorizzati poco più che come pio pretesto (quando per es. nella toponomastica degli edifici ecclesiastici si dice « dormitorio san Giuseppe » o « aula san Luigi »; o come darebbe ad intendere chi perseguisse una finalità generica di devozione, per es. dicendo tre Gloria indifferentemente ad un santo qualsiasi). Ma anche nelle diverse famiglie o epoche ecclesiali l'ispirazione attinta dalla *fraterna caritas* con i diversi santi o dalla loro testimonianza deve rispondere ai suggerimenti attuali dello Spirito, il quale fa segno a noi attraverso i santi ma anche rendendo capaci noi di recepire il vangelo (attraverso i santi) in modo originale.

Precisamente su questo sfondo teologico si pongono correttamente le questioni attinenti alla forma privata o pubblica del riconoscimento dei santi, che non è un *quid absolutum*; alla canonizzazione come sanzione non solo della « verità » della santità (eroica) del tale o del tal altro fratello, ma come positiva proposizione ecclesiale della sua persona e figura; all'attualità o inattualità di determinati santi (come risulta per es. ogni volta che si riforma il calendario liturgico), e quindi al senso da dare alla definitività del loro riconoscimento ed alla perennità della loro collocazione « sul candelabro ».

(64) Il concilio parla di tutti i « fedeli »; ma a loro volta tutti gli uomini sono chiamati alla fede. *Ergo*. La formulazione del testo conciliare ben si spiega tenendo presente la problematica che il Vaticano II si trovava ad affrontare.

E. *Riflessioni conclusive*

11. Al termine della presente ricognizione possiamo tentare alcuni spunti conclusivi, fra loro indipendenti ma uno per uno, pensiamo, non del tutto inutili.

Il primo riguarda i santi non esistiti o *vix* esistiti⁽⁶⁵⁾. A trovarsi in difficoltà con questi casi è precisamente la tesi dell'infallibilità. La domanda che abbiamo sopra più volte e in diversi modi posto (che cosa precisamente è enunciato in modo infallibile nella sentenza di canonizzazione? qual è la sua intenzione diretta e formale?) diventa singolarmente urgente di fronte ai santi non o *vix* esistiti. Bisognerà che la risposta riesca a rendere ragione in modo plausibile di fattispecie molto diverse, e piuttosto distanti dal quadro ovvio presentato dai santi più « sicuri ».

Diciamo subito le piste di soluzione che non ci soddisfano. Non ci soddisfa l'idea di buttar semplicemente a mare la tesi dell'infallibilità: essa non solo ha alle spalle una solida (benché di per sé non invalidabile) tradizione teologica, ma soprattutto si fonda su motivi diversi dalla fiducia nella capacità storiografica della chiesa. A tali motivi bisognerebbe dare evasione in modo adeguato in ogni caso, e la problematicità espulsa da una parte ritornerebbe dall'altra.

Non ci soddisfa neppure la soluzione che distinguerebbe con nettezza tra i santi dell'antichità, canonizzati « in qualche modo » dal culto popolare o locale, e i santi più recenti, « seriamente » canonizzati dal papa. Evidentemente questo rilievo risolve una serie molto vasta di casi particolari; ma non è soddisfacente come soluzione generale, almeno per due motivi. Il primo: a parità di condizioni i diversi soggetti dell'infallibilità sono ugualmente assistiti dallo Spirito Santo. Questo principio è di estremo valore teoretico, e ogni soluzione che lo offuschi non è buona. Il secondo: non è inverosimile in linea di principio, e sembra darsi di fatto qualche caso che crea difficoltà anche a proposito delle canonizzazioni papali.

Paul De Vooght⁽⁶⁶⁾ ha presentato in modo abbastanza pittoresco il caso di san Giovanni Nepomuceno⁽⁶⁷⁾, e non abbiamo particolari motivi (pur riconoscendo i tocchi di stile che rendono appositamente vivace la sua narrazione) per dubitare dei dati che allega⁽⁶⁸⁾. Non avrem-

(65) Con quest'ultima dizione un po' stravagante vogliamo indicare insieme vari gruppi di santi: quelli la cui stessa esistenza è fortemente dubbia; quelli sui quali le nostre informazioni sono pressoché nulle, così che essi per noi sono nomi o poco più che nomi, come il santo eponimo dello scrivente — gli sia concessa questa citazione — di cui scrive G.D. Gordini: « Publio e Giuliano che ricorrono due volte e forse tre nella forma *Iuli* e *Tuli* sono *nuda nomina* » (*Publio, Giuliano, Marcello e compagni*, in *Bibliotheca Sanctorum*, v. 10, Roma 1968, c. 1239); quelli sui quali le notizie storiche, in genere scarse, sono lungi dal corrispondere alla figura agiografica venerata.

(66) P. DE VOOGHT, *Les dimensions réelles de l'infailibilité papale*, in *L'infailibilité. L'aspetto filosofico e teologico*, Padova 1970, pp. 131-161. (X colloquio Castelli).

(67) *Ivi*, pp. 146-149.

(68) Neppure, come abbiamo detto, concluderemo così rapidamente: « Je crois que nous pouvons bien tirer de l'aventure de Jean de Pomuk la conclu-

mo qui neppure una crescita di leggenda agiografica attorno ad un personaggio reale scialbo, ma la duplicazione del personaggio in due Giovanni di Pomuk, uno tutto reale e uno tutto leggendario, dei quali sarebbe stato canonizzato quest'ultimo. E la canonizzazione del secondo Giovanni di Pomuk sarebbe stata ben consapevole:

« Au moment de la canonisation, on croyait toujours à l'existence des deux Népomucène et on était bien d'accord pour admettre que celui qui était mort en 1393 n'avait rien d'un martyr. Malheureusement, c'était le seul authentique et ce fut le légendaire que Benoît XIII canonisa! » (69).

E ancora non ci soddisfano le vie che si servono di un concordismo troppo facile o di fantasiose ipotesi popolareshche. Non sapremmo ritenere che il fatto che la chiesa lo abbia onorato e lo onori, invocato e lo invochi, magari con esiti straordinari, sia sufficiente prova del fatto che il tal santo è esistito. (È noto che il curato d'Ars otteneva miracoli per intercessione di santa Filomena, che è fittizia; e non saremmo pronti a ritenere a priori che sia esistito un secondo Giovanni di Pomuk solo perché è stato canonizzato). Neppure ci basterà, salvo che *inter pocula*, pensare che se in paradiso esiste un Ufficio Smistamento Preghiere e Affini saprà ben cavarsela di fronte alle difficoltà che eventualmente insorgano (70).

Bisognerà invece tenere davanti agli occhi il quadro globale di ciò che il riconoscimento e la canonizzazione dei santi è per la chiesa. Solo perché nel quadro generale e normale culto ed imitazione, storia e meditazione tematica, memoria ed intuizione spirituale si integrano in un unico quadro, i casi estremi possono risultare come l'eccezione che conferma la regola e da essa è giustificata. La proporzione tra i vari aspetti del rapporto al santo è in ogni caso essenzialmente variabile, e proprio per questo si possono dare casi in cui la prevalenza di uno degli aspetti sfocia in esclusività. Tali casi tuttavia non sono la regola, e ciò deve essere detto in senso qualitativo assai più che in senso statistico.

Il fatto che la chiave del problema stia nella sintesi non vuol essere peraltro una semplice conferma della genericità del dato che la storia della riflessione teologica ci ha offerto, quando ci ha costretto a prendere atto dell'assenza di una riflessione analitica e puntuale sul contenuto formale della canonizzazione. Il riconoscimento ecclesiale dei santi ci si presenta non come un dato indistinto ma positivamente co-

sion que le pape n'est pas infaillible dans la canonisation des saints » (ivi, p. 149).

(69) Ivi, pp. 148-149.

(70) Le due vie esprimono atteggiamenti psicologici apparentemente opposti ma in radice coincidenti. Il concordismo è una via di fuga suggerita dal panico di chi teme per la sicurezza del dato; il grottesco popolare esprime una tranquillità non disposta a fare tragedie. In realtà ciò che nella prima via si prende sul tragico è l'infallibilità; ciò che nella seconda non si prende sul tragico è la memoria dei santi. E l'insieme dà un quadro di premure piuttosto squilibrato: il versante ecclesiastico ed immanente del problema si dimostra l'unico di fatto interessante, e questo spesso proprio là dove mai in linea di principio si riconoscerebbe tale prevalenza.

me un dato complesso, che chiede in ogni singolo caso la verifica di un'intenzionalità che può diversamente rapportarsi agli elementi di questo insieme.

12. La seconda delle nostre riflessioni conclusive riguarda il catalogo dei santi e il suo significato nella chiesa. La canonizzazione stabilisce infatti un canone; ed essendo (oggi almeno) concepita come atto definitivo ed universale, stabilisce un canone definitivo ed universale di santi (benché aperto ad ampliamenti indefiniti). Il recente più o meno felice dibattito generale sull'infalibilità invita qui a sollevare alcuni problemi che riguardano insieme la definitività e l'universalità della sentenza di canonizzazione.

La *definitività* indubbiamente ha un senso obiettivo, che si riferisce alla gloria del santo ed alla sua positività nella vicenda della chiesa, vicenda a sua volta definitivamente orientata nella direzione impressa dalla nuova alleanza. Tale senso obiettivo non va mai perduto, ed anzi annuncia a suo modo l'irrevocabile ampliamento della comunità celeste e l'inarrestabile procedere delle meraviglie di Dio nella storia. Noi però non siamo in grado di fraternizzare adeguatamente in modo singolare e personalizzato con un numero sempre crescente di santi: è un limite invalicabile della condizione terrena della nostra capacità di riconoscere e di amare. Così è inevitabile che non tutti i santi canonizzati rimangano ugualmente in vista, *quoad nos*, sul candelabro della chiesa.

Questo fenomeno non riguarda solo il nostro rapporto con i santi: si tratta di una struttura generale della dinamica della tradizione. Si tratta di quella dimensione « nomade » per cui la tradizione della chiesa deve saper abbandonare alle proprie spalle forme, memorie, formule, strumenti che hanno concluso il tempo della loro fruttuosità. Anche ciò che è frutto dei migliori carismi può invecchiare e concludere il suo tempo. Perfino le formule dogmatiche faticano a rimanere « *vivae ac frugiferae* »⁽⁷¹⁾, ed abbisognano di interpretazione, ripensamento, riformulazione.

Così il canone dei santi non esprime e non può esprimere nel suo insieme una proposta globale sempre attuale per la nostra venerazione ed imitazione. Pensiamo che sia opportuno riconoscere esplicitamente in sede teologica quello che la prassi ecclesiale da secoli necessariamente e disinvoltamente riconosce *in actu exercito*: all'interno del canone dei santi abbiamo bisogno, per così dire, di un « canone nel canone », di una « formula breve », sempre nuovamente responsabilmente da aggiornare⁽⁷²⁾. Rispetto all'analogo impegno che si pone per l'ermeneutica biblica, qui dovremo prendere atto di una maggiore libertà ed elasticità che ci è riconosciuta, sia perché l'autorità e normatività delle figure dei santi non è assoluta come quella dei testi biblici,

(71) S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Decl. *Mysterium ecclesiae*, n. 5: AAS 65 (1973) 403.

(72) L'aggiornamento non è necessariamente unilaterale. Le vie della storia e dello Spirito possono invitare alla riscoperta di santi che provvidenzialmente avevano conosciuto momenti di eclissi.

sia perché il canone biblico è definitivamente chiuso mentre quello dei santi è essenzialmente aperto.

Riguardo all'*universalità* delle sentenze di canonizzazione ci si può domandare se essa non ponga in molti casi fin dall'inizio quei problemi che la definitività va ponendo col tempo. Va da sé che la comunità dei beati è universale, senza particolarismi o campanilismi di sorta. Ma la significatività dei santi per i viatori non è indiscriminata.

L'antichità cristiana conosceva come normale il riconoscimento episcopale dei santi; e il loro culto era prioritariamente locale. Con la riserva papale, ed anche probabilmente per il mutare della concezione teologica sottostante, il primato intenzionale è andato alla canonizzazione come sentenza ultimativa nella sua universalità. Forse soprattutto è da notare che il riconoscimento dei santi è stato inteso fondamentalmente come riconoscimento assoluto. Il valore di certezza espresso nella sentenza è stato cioè sentito come prevalente rispetto alla significatività del rapporto culturale o esemplare; l'incremento di certezze come fine autonomo, a prescindere dalla luce che queste certezze potessero complessivamente offrire.

Non era però la fine del riconoscimento locale: la canonizzazione, onerosamente impegnativa per l'autorità papale, è stata fatta precedere, a partire dal secolo XVII, dalla beatificazione⁽⁷³⁾, intesa sempre come gesto papale ma essenzialmente non-ultimo e teso ad autorizzare un culto locale. L'essenziale ed intenzionale provvisorietà (non-ultimità) della beatificazione la distingue realmente dal culto locale dell'antichità. È chiaro che uno di fatto può rimanere in perpetuo « beato » senza che si proceda a canonizzarlo. Ma ciò è sentito come un limite, come un cammino incompiuto. Se ciò che si persegue è un riconoscimento assoluto, la beatificazione non può che apparire come una tappa limitata nella sanzione e nella certezza; e l'autorizzazione del culto locale non può che risultare limitante. Il rapporto culturale locale non è percepito come la forma normale della venerazione e della memoria di un fedele che ci ha preceduto, e la cui storia abbia avuto ed abbia rilievo locale. Il rilievo universale di un santo non è inteso come un fatto non ovvio e da provare, ma come l'evidente conseguenza del riconoscimento a lui conferito in forma assoluta⁽⁷⁴⁾. Se il tale è santo, sembra ovvio auspicare che l'intera chiesa lo riconosca tale, e gli possa (debba) rendere pubblicamente culto. Risulta difficile vedere la logica della semplice comunione implicita con i santi riconosciuti e venerati dalle chiese sorelle. Solo provvisoriamente, a titolo prudenziale, in attesa di una sanzione e codificazione maggiore, si può accettare tale limitazione; per es. nel caso della beatificazione.

Tutto ciò non va troppo bene; e il fatto che per ogni tipo di rapporto reale con i santi si debba operare una scelta nel canone dei santi che è obiettivamente pletorico è controprova di questa difficoltà. La

(73) Cfr. sopra, n. 4.

(74) Non è difficile vedere qui un esempio di un modo di concepire in genere la verità che ha dato ultimamente parecchio filo da torcere alla teologia, ed in particolare alla teologia fondamentale.

tassativa precettività della sentenza di canonizzazione che prescrive a tutta la chiesa il culto di una determinata persona rimane una mera formalità giuridica. Un tale culto effettivamente universale non ne segue, perché non può seguirne. Neppure il più ambiziosamente universalistico di tutti i calendari liturgici, cioè quello romano, prende atto di gesti formalmente così solenni (e così romani) come le canonizzazioni papali. Se per decretare di fatto il culto sono necessari nuovi specifici atti che lo prescrivano, che senso ha che nelle sentenze di canonizzazione si dica solennissimamente che lo si decreta?

Forse questi rilievi non sono tali da permetterci di interpretare la *mens* del papa che canonizza in senso diverso da quello tradizionale, che le formule usate ancora esprimono, e che è comunemente inteso dalla coscienza riflessa della chiesa e dalla teologia. Però segnalano una situazione che obiettivamente ci sembra anomala. Vorremmo dire, in una parola, che ci sembrerebbe giusto che la beatificazione fosse l'esito normale del riconoscimento canonico dei santi⁽⁷⁵⁾; e che la canonizzazione fosse realmente un gesto eccezionale, caso per caso da giustificare nel suo valore pastorale universale⁽⁷⁶⁾ e non solo nella sua obiettività escatologica; e che così ad essa potesse realmente corrispondere e realmente corrispondesse quello che formalmente esso significa, cioè un impegno della chiesa universale con la memoria dei santi canonizzati.

Oltre tutto si eviterebbe il paradosso che deriva dal fatto che la infallibilità papale, il cui uso peraltro relativamente sobrio *in re dogmatica* già continua a porre tanti problemi, non tutti ingiustificati, nella prassi delle canonizzazioni dei santi viene messa in opera con una abbondanza che non può non suscitare qualche pensosità. Come si può evitare che si pensi quello che peraltro già la sensibilità corrente percepisce anche se la teologia non lo formula così brutalmente, e cioè che

(75) La questione del decentramento della procedura è indubbiamente importante ma molto più parziale. Sulle soluzioni finora adottate ci è difficile dare un giudizio di merito, e sarebbe presuntuoso da parte nostra anche solo tentarlo senza un adeguato approfondimento specifico della materia. Certo i termini teologici di ciò che sta dietro alla prassi giuridica però non sono cambiati. La prassi antica, secondo cui l'autorità stessa che riconosceva i santi era quella locale, aveva un significato diverso: con i suoi pro e contro.

(76) Ci sembra di incontrarci qui con una premura che la S. Congregazione per le cause dei santi va dimostrando, almeno in riferimento ad un problema particolare, cioè a quello della proclamazione dei dottori della chiesa. In seno alla Congregazione risulta infatti essere in atto una riflessione sui criteri per la proclamazione dei dottori, ed in particolare sul significato universale che deve avere la loro dottrina. Cfr. *L'Osservatore Romano*, 11 giugno 1981, p. 7; 12 giugno 1981, p. 5. Ci auguriamo che questa riflessione ponga le premesse per una prassi sobria, e non fornisca invece anticipatamente gli strumenti giustificativi per una prassi estensiva che (anche a prescindere dalle difficoltà di tipo ecumenico) non potrebbe configurarsi se non come inflazione. Del resto anche a proposito del tema dei dottori della chiesa non si vede perché non possa essere inventato qualcosa di significato più particolare o locale, che corrisponda a ciò che la proclamazione dei dottori significa per la chiesa universale. Il fatto che gruppi di chiese riconoscano per sé come particolarmente significativo il magistero di un particolare santo personaggio, o che l'autorità romana offra un'indicazione di questo genere con destinazione non universale, non è privo di senso, e non si vede perché non possa assumere eventualmente anche forma istituzionale.

c'è un'infallibilità seria, sul conto della quale ci si può impegnare in dibattiti raffinatissimi, e un'infallibilità non molto seria, che si può lasciar proliferare sottobanco senza sollevare particolari questioni, anche perché in ogni caso non scomoda nessuno?

13. Un terzo spunto ci viene dalla considerazione, ormai diffusa, della sociologia dei santi canonizzati. È più che esatto quello che si è detto e si va dicendo, che cioè la prevalenza smodata delle figure di religiosi e di pastori fra i santi canonizzati (a prescindere dai martiri) può offrire ed offre un'idea non corretta della vocazione alla santità, ed in particolare non aiuta a comprendere l'universalità di tale vocazione, che peraltro il Vaticano II ha insegnato. Al di là di queste considerazioni, e del facile rilievo che i motivi che comandano questa fenomenologia socio-ecclesiale dei santi canonizzati spesso non risultano essere particolarmente evangelici e nobili, rimane da chiederci se non ci sia qualcosa di insuperabile in tale fatto.

Se la canonizzazione desse rilievo semplicemente ai più santi perché più santi, indubbiamente c'è da pensare che una distribuzione più proporzionata dei santi canonizzati sarebbe più equa. Ma se la canonizzazione segnala non semplicemente la santità ma un particolare carisma che la rende eloquente, è lecito domandarci se precisamente in forza di una singolare loro significatività nella chiesa i pastori ed i religiosi non siano inevitabilmente i più canonizzabili. Lo si dice qui in forma volutamente e realmente interrogativa, senza intenzioni offensive o discriminatorie di sorta: solo con un'intenzione ecclesiologica. Certamente Dio dà risalto ai suoi santi nella comunità celeste non in proporzione al risalto avuto nella chiesa pellegrinante ma in proporzione all'amore (e se le parole del vangelo non sono tutte incomprensibili paradossi è da presumere che il risalto celeste corrisponda da vicino all'inverso del risalto terreno). Ma il panorama dei santi canonizzati ci si può aspettare che dia un'immagine il più possibile realistica della comunità celeste?

Ecco allora come si potrebbe presentare la questione: una « politica delle canonizzazioni » deve cercare di proporre esempi singoli nei singoli santi o cercar di offrire un panorama generale della santità? Forse è più esatto dire che deve cercare di offrire un progetto panoramico, così che la memoria ecclesiale dei santi sia orientata ad incoraggiare ciascuno a tendere alla santità (non alla canonizzazione!) dovunque la sua vocazione lo collochi. E così può essere giusto cercare una maggiore « rappresentatività » socioecclesiale nella memoria canonica dei santi; anche se non si può scommettere sull'equivalenza in termini teologici, *in casu*, del socioecclesiale con l'ecclesiale *simpliciter*; ed anche se resta insuperabile il fatto che la nostra memoria agiografica non può dare risalto a chi non ha lasciato dietro di sé almeno tracce capaci di risaltare qualora lo Spirito se ne voglia servire. Ma la quotidianità della vita, nella quale massimamente matura la santità, e che non lascia traccia se non nella memoria di Dio, come potrà essere proposta attraverso la memoria dei santi?

14. Infine vorremmo raccogliere uno spunto di riflessione (questa volta proprio solo uno spunto) da uno dei testi più antichi riportati da Schenk: un testo fallibilista della *Glossa ordinaria in Librum sextum*. Scrive Giovanni d'Andrea:

«Et si ecclesia in canonizatione erraret (quod non est credendum, licet accidere possit (...)), nihilominus preces in honorem talis acceptae et gratae sunt. Per fidem enim Christi omnia purgantur (...) Et esto quod veritas canonizationis deficiat, non deficit fides» (77).

La *fides Christi* per mezzo della quale «omnia purgantur» non è semplicemente la buona fede soggettiva per la quale la teologia posteriore (abbiamo citato F. Toledo) chiederà il riscontro obiettivo. Non è neppure una lucidità veritativa globale, collocata al centro o diffusa *passim* nella gerarchia delle verità e compossibile con smarginature ed errori particolari (78). Il riferimento a Cristo come salvatore, che ci giunge dal canonista medievale passando al di sopra di lunghi secoli di dibattito epistemologico ed anche al di sopra di ogni nostra riflessione di teologia pratica, ci richiama la priorità sempre vivente della grazia nella memoria agiografica della chiesa, che è sensata proprio solo come momento della sua memoria evangelica. Non ci farà tornare alla tesi fallibilista ed ai suoi termini medievali (anche l'epistemologia teologica ha le sue ragioni ed il suo senso); ma ci ricorderà che la *bona fides* (79) è ben più che la «buona fede». Ci inviterà ad accogliere i santi e la loro memoria come un dono che è doveroso analizzare con l'acribia teologica e spirituale di cui siamo capaci; ci farà grati però perché essi alla fine trascendono ogni nostra analisi, come termine, soggetto e mediatori d'amore.

TULLIO CITRINI

Seminario Arciv. - Saronno (VA)

(77) M. SCHENK, *o.c.*, p. 9.

(78) Cfr. S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Decl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 4: AAS 65 (1973) 401.

(79) Così per es. Innocenzo IV: «tamen preces per talem bona fide porrectas Deus acceptaret». Cfr. M. SCHENK, *o.c.*, p. 9.