

ASPETTI E PROBLEMI DEGLI STUDI AGIOGRAFICI

1. Finalità dell'agiografia

La data di nascita dell'agiografia come scienza può essere ritenuta il 1643 allorquando uscirono i primi due volumi degli *Acta Sanctorum* ad opera di alcuni gesuiti, fra cui Jean Bolland († 1665), che attuarono il progetto iniziale di p. Heribert Roswey († 1629). Questi all'inizio del sec. XVII aveva lanciato la proposta di raccogliere testi veritieri della vita dei santi per sostituire quelli apocrifi inseriti anche nei testi di culto. Per realizzare quest'iniziativa era necessario seguire una metodologia critica che non indulgesse a conservatorismo né ad innovazioni immotivate. Fu opera specialmente del Bolland la determinazione e la precisazione dei criteri da seguire nella ricerca ed analisi di un materiale vasto e disperso in tante biblioteche; per questo l'équipe che si formò fu denominata, dal nome latinizzato del principale promotore, la società dei Bollandisti⁽¹⁾. Il lavoro dei Bollandisti, a volte contrastato anche nell'ambiente cattolico per la coraggiosa revisione di narrazioni favolose e non storicamente documentate, continuò (pur con la interruzione a cavallo del sec. XVII-XVIII), con un crescendo molteplice di diverse pubblicazioni raggiungendo nella nostra epoca un altissimo prestigio. Soprattutto in questo periodo rifulse l'attività scientifica del p. Hippolyte Delehaye († 1941). Su di lui ha scritto recentemente la Sofia Boesch Gajano: «L'opera bollandista in generale, e quella del Delehaye in particolare, rappresentano una tappa storiografica di straordinaria importanza, direi anzi unica per la coerenza dell'impostazione, il rigore del metodo, l'ampiezza delle ricerche, che ben spiega perché ai Bol-

(1) Sull'opera dei Bollandisti cfr.: H. DELEHAYE, *L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles*, Bruxelles 1969²; P. PEETERS, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles 1961²; B. DE GAFFIER, *Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des Bollandistes au XVII^e siècle*, in *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967, pp. 289-310. Sulla storia ed il metodo agiografico ottima la sintesi di R. AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953, pp. 289-388. Scrisse il F. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, trad. ital., Napoli 1954, I, p. 390; «I prolegomeni proposti dai Bollandisti alla biografia dei singoli santi sono i primi esempi di una critica metodica delle fonti. Per la prima volta vi si fece su grande scala il tentativo di ordinare sistematicamente gli autori-fonti secondo l'epoca e la credibilità. I Bollandisti iniziarono la critica storica erudita, ma la svilupparono sino al punto in cui si conciliava coi principi del loro ordine».

landisti in positivo o in negativo, per sviluppare temi o approfondire aspetti del culto dei santi, o per criticarne l'impostazione e ampliare le direttive di ricerca, si colleghi esplicitamente o implicitamente ogni ricerca agiografica, fino ai più recenti » (2).

Sulla via aperta dai Bollandisti nei sec. XIX-XX si posero vari studiosi cattolici nelle singole nazioni incontrando a volte non piccole difficoltà perché considerati demolitori di pie e venerande tradizioni. È il caso specialmente del Duchesne († 1922) in Francia ed in misura più limitata del Lanzoni († 1929) in Italia (3). Una menzione meritano anche gli studi di Pio Franchi Cavalieri († 1960), specie per l'edizione degli Atti di alcuni martiri. egli ultimi decenni gli studi agiografici hanno avuto un notevole risveglio anche perché l'ambito delle indagini non si è soffermato solo ai santi come « uomini di Chiesa », ma si è esteso all'esame dell'antropologia, della sociologia, dell'economia, della letteratura riguardando la vita e l'ambiente in cui operarono i santi. Se per alcuni l'agiografia è e rimane una scienza ausiliare della storia ecclesiastica, per altri invece, pur non escludendo questo fine, diviene una fonte per studiare le strutture economiche, sociali, politiche e religiose della società di un determinato periodo storico (4).

Del resto la stessa definizione di agiografia che si riscontra o in enciclopedie o in altri testi denota una diversa interpretazione di ricerca e di finalità. Il Lanzoni, nella Enciclopedia italiana, riteneva l'agiografia una « parte importante » della storia ecclesiastica, perché « racconta i fatti della vita di coloro che in sé stessi attuarono più perfettamente l'ideale evangelico ». Tuttavia aggiungeva che era « lo studio critico di monumenti e documenti di qualunque specie relativo ai santi; talvolta, benché di rado, quella che più comunemente si chiama letteratura agiografica » (5). La finalità rimaneva quindi strettamente nell'ambito della storia della Chiesa e della « edificazione » dei fedeli; però la metodologia seguita nell'indagine si ricollegava ai principi della scienza storica per l'esame delle molteplici fonti che direttamente od indirettamente riguardavano vita e culto dei santi.

Non molto dissimile la definizione dell'Oliger, nella Enciclopedia Cattolica. L'agiografia « è la scienza che si occupa della vita e delle leggende dei santi e di tutte le questioni annesse. La si può considerare un ramo della storia ecclesiastica ». Aggiungeva che per approfondirla occorre una conoscenza della teologia e della mistica. Inoltre accennava anche a nuovi ambiti dell'agiografia come lo studio della psicologia dei santi (6). Anche in questa descrizione si rimane chiusi nell'ambito della storia della Chiesa; anzi viene accentuata la formazione

(2) S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, p. 19.

(3) Sul Lanzoni come agiografo cfr.: B. DE GAFFIER, *Lanzoni hagiographe*, in *Nel Centenario della nascita di mons. Francesco Lanzoni*, Faenza 1963, pp. 57-69; ripetuto in *Etudes critiques...*, pp. 343-354.

(4) Su queste diverse impostazioni si veda l'introduzione della S. BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 7-48. Il libro contiene scritti di diversi autori desunti dalle loro opere più significative. Ampia anche la bibliografia, pp. 261-300.

(5) Voce « agiografia » in *Enciclopedia italiana*, I, Roma 1929, p. 891.

(6) L. OLIGER, *Agiografia*, in *Enciclopedia Cattolica*, I, Città del Vaticano 1948, col. 449-50.

dello stesso studioso che deve avere un minimo di competenza di teologia e di mistica. In fondo è sempre la tesi dei Bollandisti che viene ripresa e sviluppata. L'agiografia rimane come scienze ausiliare della storia ecclesiastica.

Invece più ampie ed aperte sembrano altre definizioni. L'Aigrain, pur inquadrandola nella prospettiva dei Bollandisti, presenta l'agiografia come « lo studio scientifico dei santi, della loro storia e del loro culto; una branca dunque specializzata, per il suo oggetto, degli studi storici » (7). Questo ultimo inciso è molto più estensivo che non la prima parte; l'ambito viene esteso agli studi storici in generale.

Molto precisa rimane quella del Kötting che la presenta in questo modo: « L'agiografia nel suo significato originale è l'esposizione della vita dei santi; scientificamente indica anche lo studio critico delle fonti agiografiche, della storia e del culto dei santi » (8). Prima vien dato il significato etimologico della parola stessa, poi è indicata la metodologia e quindi gli oggetti e le finalità dello studio.

Ci sembra pertanto parziale e limitata la definizione del Graus quando afferma che l'« agiografia si occupa della produzione letteraria che ha come oggetto i santi » (9).

Da queste diverse definizioni o descrizioni si deduce che per alcuni studiosi l'ambito delle indagini si limita solamente allo studio della produzione letteraria per esaminare cultura, ambiente, strutture di un determinato periodo. Il che indica che nella agiografia contemporanea si può notare l'esistenza di varie scuole, di diversi metodi, di finalità differenti. I cattolici, nella grande maggioranza, conducono gli studi con l'intento di ristabilire, quanto più è possibile, la verità storica sulla vita dei santi per un rinnovamento del culto, per un esame della vita della Chiesa e per stimolare la vera devozione dei fedeli; i marxisti, che partono sempre dal presupposto negativo sul fatto religioso, esaminano la letteratura e la vita dei santi sotto l'aspetto del tentativo delle masse di evadere e sottrarsi all'oppressione dei potenti, sfruttanti, a loro vantaggio politico ed economico, la devozione santorale: altri ancora cercano di interpretare il fenomeno del culto santorale o da un punto di vista sociologico o da quello psicologico o della storia delle religioni o della cultura di un'epoca. Una gamma pertanto assai varia e differenziata di studi e di tentativi di soluzione alle problematiche che man mano si presentano agli agiografi moderni. Oltre quelle accennate l'analisi di studiosi si è soffermata al culto delle reliquie, dell'iconografia, del folklore, delle vicende delle canonizzazioni ed ancora dello sviluppo del concetto di santità lungo il corso dei secoli (10).

(7) AIGRAIN, *op. cit.*, p. 7.

(8) B. KÖTTING, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV (1968), col. 1316.

(9) Cfr.: S. BOESCH GAJANO, *op. cit.*, p. 7 nota 1.

(10) Si potrebbero citare molti studi. Fra i più significativi per lo studio della storia delle religioni: H. GÜNTHER, *Psychologie der Legende*, Freiburg im Br., 1949; per l'aspetto sociale: F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiligen um Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965; per la propaganda di ideali politici e religiosi: K. BOSTL, *Der Adelsheilige Idealtypus und*

Di fronte a tematiche così diverse si pone l'interrogativo sul ruolo dell'agiografia e sulle finalità fondamentali di questo studio critico. È ovvio che ogni documento storico può presentare all'indagatore aspetti diversi con conclusioni non identiche. Per fare un esempio, la narrazione dei martiri lionesi, secondo la trascrizione di Eusebio, può suscitare l'interesse del filologo, del sociologo, dello storico, del teologo. Senz'altro un esame di queste diverse angolazioni è possibile; tuttavia lo storico deve per primo punto chiedersi quale fu in realtà la mens del redattore del documento. Sempre per i martiri lionesi l'introduzione della lettera è indicativa: « Non siamo in grado di esprimere esattamente a parole, né con la penna si potrebbe descrivere la grandezza delle tribolazioni che si abbatté su di noi, l'acerbo odio dei gentili contro i santi e tutto ciò che soffersero i nostri martiri beati »⁽¹¹⁾. Evidentemente la lettera non intendeva essere solamente cronistoria alla maniera giornalistica, bensì una testimonianza della fede di una comunità, che si voleva trasmettere ai fratelli di un'altra comunità per incrementarne la fede. Si potranno vedere nella lettera aspetti sociologici, giuridici, letterari, ma il dato di fondo è il senso del martirio come imitazione di Cristo e la fede di una comunità che vive in comunione con il Signore.

Questa intenzione comunemente detta « edificante » (bisogna però rifarsi a san Paolo per giustamente intenderla: I Cor. 14,12) è rimasta sempre presente negli agiografi di tutti i tempi pur essendo espressa in forme contenutistiche diverse ed in generi letterari non sempre validi sul piano storico. Sant'Atanasio, nel prologo alla vita di sant'Antonio, scrisse, rivolgendosi ai monaci: « Ma poiché mi avete avanzato una richiesta, desiderosi come eravate di conoscere la vita che condusse Antonio... per poterlo emulare udendo il racconto ed infiammati dal suo santo ardore, ho obbedito al vostro ordine... »⁽¹²⁾. Le prolusioni delle vite e delle Passioni dei martiri ed asceti sono infiorate di queste dichiarazioni.

L'agiografo pertanto ha uno scopo particolare nel compilare uno scritto. Scrisse il Delehay: « Il écrit l'histoire dans un but spécial et bien défini, qui n'est point sans influence sur le caractère de son œuvre. Car il ne raconte pas seulement pour intéresser, mais avant tout pour édifier. Un genre nouveau se crée, qui tient de la biographie, du panégyrique et de la leçon de morale »⁽¹³⁾. Questo ideale rimane sempre

Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im Merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts, in *Speculum historiale*, München 1965; sul santo patrono cittadino, A. M. ORSELLI, *L'idea ed il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965; sul culto delle reliquie: H. FICHTEAU, *Zum Reliquienwesen in früheren Mittelalter*, in *Mitteltungen des Institut für Oesterreichische Geschichtsforschungen*, 60 (1952) 60-89; sul concetto di santità: L. VON HERTLING, *Der mittelalterliche Heiligkeitstypus nach den Tugendkatalogen*, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 8 (1933) 260-8.

(11) EUSEBIO, *H.E.*, V, 1, 1-63.

(12) SANT'ATANASIO, *Vita di Antonio*, introduzione di Ch. Mohrmann, Milano 1974, p. 7.

(13) H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1927³, p. 64. Lo stesso concetto ribadisce B. DE GAFFIER, *Recueil d'hagiographie*, Bruxelles 1977,

primario anche se il genere letterario subì mutamenti e sviluppi nel corso dei secoli a contatto di una società civile e religiosa in continua trasformazione.

Se lo scopo dell'agiografo fu quello di « edificare » il cristiano, seguendo i criteri e la mentalità della sua epoca, è evidente che lo studio di questi testi dovrà porsi essenzialmente nella prospettiva di esaminare come è iniziato il culto dei santi, come si è svolto all'interno della Chiesa, come è stato interpretato e vissuto dai credenti nelle manifestazioni esteriori e quale incidenza ha prodotto nella vita sociale e religiosa. Non è tanto un lavoro di apologetica (qualcuno però ancora non sfugge a questo pericolo), quanto una ricerca della verità su persone che la fantasia degli scrittori o la ingenuità popolare hanno rivestito di particolari non esatti ed anche non storici. Quindi un servizio alla comunità cristiana affinché il culto dei santi rimanga nella vera luce secondo le finalità stesse che la Chiesa persegue permettendo ed inculcando la venerazione ai santi ⁽¹⁴⁾.

Né va dimenticata la mentalità dello scrittore per la sua visione del mondo, della vita, della società, ispirata dai principii cristiani. Allo studioso è necessaria una penetrazione in questa « mens » teologica.

Tuttavia lo studio agiografico non può limitarsi solamente alla scoperta della verità storica del santo in ragione del culto, ma deve aprirsi all'indagine delle altre realtà storiche per avere una rappresentazione della società religiosa e civile, per scoprire un modo di agire e di pensare proprio di un'età. Dato poi che nel periodo medioevale, in specie, abbondarono vite leggendarie (e a volte anche inventate) in cui il fantastico domina e la realtà storica è in gran parte assente, non si possono eliminare testi che hanno influenzato la vita del popolo cristiano. Perché è un « tipo » di santo che il popolo ha conosciuto e venerato attraverso i racconti dei predicatori e la spiegazione delle immagini che adornavano le chiese. È un tipo di santità che è stato codificato nella pastorale quotidiana. Non è storica la vita del santo, ma diventa fatto storico il modo con cui fu rappresentata e narrata. La leggenda è divenuta una realtà storica. Questo modo ha influenzato ed influenza tuttora la vita della gente comune. Santi come Agata, Cecilia, Apollonia, Lorenzo, Sebastiano hanno, presso il popolo, una « fisionomia » ben delineata che è frutto di leggende o di narrazioni non storicamente documentate ⁽¹⁵⁾.

Per questo lo studioso considera queste « realtà » leggendarie come parte della vita della Chiesa; realtà che hanno costruito il santo *non come fu*, bensì *come fu ed è pensato*. Su questa *creazione* nasce una nuova problematica di studio. Si tratta di esaminare il modo di pensare di un'epoca, i motivi che hanno portato a quella descrizione, i col-

p. 140. Cfr.: G. D. GORDINI, *La santità nelle biografie e nei Sermoni damianei*, in *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII*, Fonte Avellana 1978, pp. 472-77.

(14) *Concilium Vaticanum II*, Lumen gentium, nn. 49-51.

(15) P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations*, Liège 1969; Id., *Evoluzione della santità canonizzata dall'inizio del sec. XIII*, in *Santi di ieri santità di oggi*, Roma 1968, pp. 25-37.

legamenti esistenti fra la psicologia popolare ed i moti religiosi, i bisogni espressi ed inespressi di diverse persone. L'agiografia diventa allora anche un campo per lo storico che vuole scoprire il quotidiano del passato anche delle classi che finora sono state messe ai margini della conoscenza storica⁽¹⁶⁾.

Nella esposizione che segue, l'intento è stato quello di presentare una panoramica di alcuni problemi e risultati ottenuti negli studi agiografici come il sorgere della letteratura agiografica, di alcuni aspetti del culto dei santi, del concetto di santità, della venerazione. Trattandosi di una panoramica non si entra nel vivo dei problemi. Si vorrebbe presentare lo studio dell'agiografia non come un'indagine di secondaria importanza, ma come una disciplina che apre nuovi orizzonti alla conoscenza della vita ecclesiale e della società del passato. Studio che oggi è attuato con impegno da studiosi « laici », ma che non trova sempre, nell'ambito ecclesiastico, una giusta valutazione.

2. *Atti e Passioni di Martiri*

L'ambito dell'agiografia è molto vasto per le piste di studio che possono aprirsi allo studioso. Esiste però un lavoro preliminare da compiere per coloro che intendono ricercare la verità storica di una persona e delinearne vita e santità; questo lavoro consiste nel reperire, classificare, analizzare i documenti che trattano direttamente od indirettamente dei santi (vita, culto, reliquie, miracoli, devozione ecc.). L'agiografia, essendo ricerca storica, deve situarsi nella metodologia propria di questa disciplina.

La prima ricerca è di stabilire quali documenti possono considerarsi fonti per ricostruire, nei suoi svariati aspetti, tutto ciò che riguarda vita e culto di un santo. È comunque convinzione che la biografia costituisca il documento essenziale. Ciò non è esatto, specie per i secoli medioevali, perché oltre alla « vita » esistono molti altri documenti da prendere in considerazione come: i calendari, i martirologi, le iscrizioni, i libri liturgici (sacramentari e breviari), le litanie, gli inni, le narrazioni di traslazioni, i racconti dei miracoli, senza trascurare anche l'iconografia⁽¹⁷⁾. Si impone pertanto il lavoro di compilare l'inventario di queste fonti. È la ricerca che i Bollandisti iniziarono, alla fine del secolo scorso, pubblicando cataloghi di manoscritti esistenti nelle biblioteche di Bruxelles e di Parigi. Seguirono poi altri repertori come la *Bibliotheca hagiographica latina* (1898-1901), seguita da quella greca (1895-1900) e da quella orientale (1920), in cui sono elencate tutte le edizioni di documenti riguardanti i santi pubblicate

(16) G. PENCO, *Il senso della natura nella agiografia monastica occidentale*, in *Studia monastica*, VI (1969) 7-17; R. GRÉGOIRE, *Il contributo dell'agiografia alla conoscenza della realtà rurale*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina* (a cura di V. Fumagalli e G. Rossetti), Bologna 1980, pp. 243-360.

(17) B. DE GAIFFIER, *Hagiographie et historiographie*, in *Atti letterari di Studio del Centro italiano sull'alto Medioevo*, t. XVII, Spoleto 1970, p. 140; *Id.*, *Les études d'hagiographie latine au cours des 70 dernières années*, in *Etudes critiques...*, pp. 355-60; cfr.: AIGRAIN, *op. cit.*, pp. 11-194.

dopo l'invenzione della stampa. Su questa pista si cimentarono altri studiosi elencando altri documenti come gli inni, le litanie, libri liturgici⁽¹⁸⁾.

Questo lavoro di raccolta e di inventario costituisce già una ricerca complessa. Lo studio però si amplia ulteriormente in quanto si tratta di valutare la validità storica di questi testi e l'epoca di composizione. Esame che da un lato deve tener presente la grande varietà delle fonti, il loro legame ed anche il genere letterario, dall'altra parte deve considerare la costante evoluzione che i testi, su uno stesso santo, hanno subito in relazione con la società religiosa in continuo sviluppo e mutamento. Inoltre il modo di compilare la Passione di un martire o la biografia di un asceta è diversa nel Medioevo, nel 1500, nel 1800, ai giorni nostri. Il concetto stesso di storia non è identico in tutte le epoche; come pure la maniera di descrivere e presentare un santo differisce da secolo a secolo⁽¹⁹⁾.

Pertanto la classificazione dei documenti, specie per il periodo antico e medioevale, diventa una necessità, se si vuole scoprire la realtà storica di un santo. Chi si prefigge di delineare la figura storica di un personaggio tende a distinguere le fonti in autentiche e leggendarie e romanizzate; chi ha per scopo lo studio della letteratura agiografica non fa distinzione fra testi leggendari o storici per descrivere il formarsi della leggenda e lo sviluppo di questo particolare genere letterario; chi stima i testi agiografici come espressione della cultura popolare indaga prevalentemente i costumi, gli usi, le credenze, la mentalità della gente di un determinato periodo storico. Anche questi studi particolari esigono una cronologia delle opere ed una conoscenza dell'ambiente di provenienza. Per questo la raccolta dei Bollandisti è un lavoro di estrema utilità.

Nell'ambito della ricerca storica sui santi e sulla autenticità del loro culto restano fondamentali le indagini del Delehaye⁽²⁰⁾. Egli prese in esame la vasta e complessa letteratura sui martiri dalle origini fino al grande sviluppo medioevale. Sottolineò che questa letteratura ebbe origine da documenti contemporanei al martire stesso, che si arricchì, dopo la fine delle persecuzioni, di altri scritti che intesero ampliare le scarse notizie che si davano sul martire. Fu una risposta alle richieste delle masse popolari, desiderose di conoscere maggiori particolari al di là

(18) Fra le opere più significative: B. KRUSCH, *Vite dei santi*, in M.G.H.; *Scriptores rerum merovingicarum*, voll. III-VII, pubblicati tra il 1896 ed il 1925. U. CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum*, 6 vol., Louvain 1895-1921; V. LE ROQUAIS, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris 1924; P. M. COENS, *Anciennes litanies des saints*, in *Recueil d'études bollandiennes*, Bruxelles 1963, pp. 131-324; K. KÜNSTLE, *Iconographie der Christlichen Kunst*, 2 vol.; Freiburg im Br., 1926-8; L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, 3 vol., Paris 1955-8.

(19) DE GAIFFIER, *Hagiographie et historiographie*, in *Recueil...*, p. 141; F. VERNET-P. POURRAT, *Biographies spirituelles*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, I, col. 1648, 1680, 1715-17.

(20) H. DELEHAYE, *Les Passions des Martyrs et le genres littéraires*, Bruxelles 1966; Id., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955; AIGRAIN, *op. cit.*, pp. 348-50.

delle scheletriche informazioni primitive. Nacquero così ampliamenti, interpolazioni, rimaneggiamenti, romanzi edificanti e da ultimo anche falsi. Pertanto il Delehaye propose una classificazione dei testi sui martiri seguendo il criterio della maggiore o minore verità storica. Presentò sei classi.

1. Processi verbali ufficiali dell'interrogazione dei martiri. Quelli pervenutici sono pochissimi (es. martiri Scilitani, Atti di san Giustino) e riproducono la sostanza dell'interrogatorio con alcune interpolazioni compiute da un redattore cristiano con lo scopo di servire all'edificazione dei fedeli.

2. Relazioni di testimoni oculari. Si tratta di documenti compilati da persone degne di fede che videro gli avvenimenti descritti o li ascoltarono da testi oculari. In questi scritti si inseriscono considerazioni soggettive dell'autore, che non falsano la realtà dei fatti (es. Atti di san Cipriano).

3. Atti la cui fonte principale è un documento scritto appartenente alle due classi precedenti; il redattore integra, sviluppa, rimaneggia le fonti di cui si è servito. Sui martiri Scilitani possediamo ben sette redazioni composte da diversi autori e ridimensionate secondo il loro talento.

4. Romanzi storici che risultano il frutto di combinazioni fantastiche basate però su qualche dato realmente storico. In queste narrazioni entrano vari elementi come reminiscenze letterarie, tradizioni popolari, situazioni fittizie. L'elemento storico è ridotto ai minimi termini: nome del santo, esistenza di un santuario, data della festa. La fantasia in questi racconti spazia liberamente (Es. Passione di santa Felicità e i sette figli).

5. Romanzi di immaginazione ove l'eroe è una creazione dello scrittore (es. storia di Barlaam e Josaph).

6. Leggende agiografiche composte con l'intenzione di ingannare il lettore (es. Leggenda cipriota di san Barnaba).

A parte quest'ultima classe sorge per le altre il problema di spiegare il loro sviluppo. Come e perché questi rimaneggiamenti? Questi autori intesero compiere un falso o si prefissero altri scopi? Problemi che sono stati esaminati dal Delehaye⁽²¹⁾. Una prima ragione del sorgere di rimaneggiamenti si spiega con lo sviluppo del culto santorale dopo la fine delle persecuzioni. I primitivi testi schematici riuscivano incomprensibili ai posteri. Di qui o le aggiunte per rendere più drammatico il racconto od anche l'inserimento di insegnamenti dottrinali e morali in forma più ampia affinché il testo servisse ad edificazione ed istruzione del lettore. In questo caso il redattore non intese compiere un falso storico (e bisognerebbe esaminare quale concetto di storia esisteva in quel tempo), quanto di presentare alla propria comunità una narrazione educativa e morale.

(21) H. DELEHAYE, *Les Passions...* Cfr.: Nota 20.

Scriva il Lazzati: « La letteratura vera e propria sui martiri nasce dalla celebrazione liturgica del martire e la prima forma sua prende posto quale *lezione* nella parte didattica della sinassi. Questa *lezione* è fatta in forma drammatica dagli Atti processuali — perciò il nome, in uso poi, di *Atti di martiri* — al fine di rappresentare innanzi agli occhi dei fedeli la testimonianza resa dai martiri e conclusa nel sangue... Il redattore lavora sul testo, di cui dispone, per dare alla *lezione liturgica* il massimo, insieme, di valore drammatico, e, nella rappresentazione del fatto, didattico parenetico » (22).

Pertanto occorre essere più cauti nel giudizio sugli autori di quegli scritti che il Delehaye definisce « Passioni epiche e romanzi ». Fu un genere letterario sviluppatissimo nel Medioevo con testi che si ripetono fino alla noia e con inserimenti sempre più fantastici e mirabolanti. Purtroppo sono narrazioni entrate anche in testi liturgici fino ai nostri giorni. Di fronte a queste narrazioni sorge immediato il giudizio negativo. Ma è opportuno riflettere sulle osservazioni che il Delehaye faceva in merito a questi scrittori: « Il primo quesito da porsi ad un autore, di cui si voglia valutare l'opera, è di sapere quale genere letterario egli ha inteso seguire; sarebbe ingiusto condannare, in nome della storia, chi ha inteso scrivere soltanto un racconto di fantasia. Certi lavori agiografici hanno evidentemente questo carattere. Sono delle parabole o delle novelle destinate a rendere sensibile una verità di ordine religioso o un principio morale... Mentre antichi novellieri facevano agire sulla scena re e principi, il moralista cristiano era portato naturalmente ad appoggiare i suoi precetti con l'autorità di un martire o di un asceta » (23). Un esempio moderno di simili narrazioni potrebbe essere il « Quo vadis? » od anche « Fabiola ».

Non si intende sopravvalutare queste narrazioni; esse vanno interpretate nel loro tempo e nella mentalità di epoche diverse dalle nostre. Gli uomini del passato godevano nel contemplare le virtù dei santi (purezza, eroismo, mansuetudine, misericordia ecc.). Diventavano ideali da ammirare. La leggenda rendeva sensibile e palpabile queste sublimi idealità. Osservava sempre il Delehaye: « La légende, comme toute poésie, peut prétendre à un degré de vérité plus élevé que l'histoire » (24).

Molto studiati anche i Martirologi che costituiscono i primi testi storici su martiri. Specie i più antichi costituiscono una fonte di primaria importanza per quanto riguarda il culto di martiri peraltro non conosciuti da altri documenti. Purtroppo i manoscritti dei più antichi martirologi (ad esempio il Geronimiano) ci sono giunti con inesattezze di trascrizione e di interpretazione. Gli autori medioevali vollero seguire questi scritti e composero, aggiornandoli (e anche deformandoli), nuovi Martirologi. Fra i più ricordati di questo periodo vanno menzionati quelli di san Beda, di Floro, di Adone, di Usuardo. Questi autori ag-

(22) G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1956, p. 27. Interessante è tutta l'introduzione, pp. 1-93.

(23) H. DELEHAYE, *Légendes...*, p. 217.

(24) Id., p. 217 cf.: G. D. GORDINI, *Le fonti agiografiche*, in *Problemi di Storia della Chiesa. La Chiesa antica sec. II-IV*, Milano 1970, pp. 230-42.

giunsero nomi di santi veri e presunti, arricchirono il testo di qualche particolare desumendolo dalle narrazioni leggendarie e romanzate. Questi testi erano letti giorno per giorno nei monasteri o durante la recita del Breviario per cui si diffusero, sia pure in breve, leggende e storie non veritiere. Questi « martirologi storici » (come furono definiti) stanno a base del cosiddetto « Martirologio romano », pubblicato nel 1586, che ebbe in Cesare Baronio uno dei redattori più noti. Analoghe raccolte compilarono autori greci dando origine ai Sinassari, ai Menologi bizantini, siriaci, copti, etiopici, armeni, georgiani. Una materiale molto vasto in gran parte ancora da studiare⁽²⁵⁾.

Un altro genere letterario molto diffuso nel Medioevo, che riscosse enorme successo fu la « Raccolta dei miracoli » operati dal santo, specie dopo morte presso la tomba. Già sant'Agostino lodò molto questo uso di raccogliere la memoria dei miracoli giacché in questo modo si illustrava ai fedeli la presenza continua della Onnipotenza divina mostratasi negli episodi dell'A. e N. Testamento ed ora visibile nell'intercessione dei santi martiri⁽²⁶⁾. Racconti che servirono a creare la fama dei santi « taumaturghi » e stimolarono la visita al loro santuario (i pellegrinaggi).

Leggendo questi racconti, che durante il Medioevo si moltiplicarono (quasi una propaganda a favore del santo), si può scoprire un mondo di povertà, di miserie, di malattie e nello stesso tempo constatare le meschine domande rivolte ai santi⁽²⁷⁾. A questi scritti possono aggiungersi i racconti sulle invenzioni e traslazioni dei corpi dei santi che interessano per lo sviluppo del culto ed il sorgere di santuari, di chiese, di cappelle⁽²⁸⁾.

3. *Le Biografie dei santi confessori*

Assieme alle Passioni dei martiri, nelle varie classificazioni, si è sviluppato, dopo il IV secolo, la letteratura biografica. Se anche questo genere, per quanto riguarda la leggenda, ha molti punti di contatto con le narrazioni sui martiri, ha tuttavia alcune particolarità che la caratterizzano. Nelle narrazioni riguardanti i martiri tutto il racconto è incentrato nell'interrogatorio, sui supplizi sopportati dal martire e sulla gloriosa morte; nelle biografie invece la presentazione comincia dalla nascita e si sviluppa nella descrizione della vita eroica, nell'esercizio sorprendente delle virtù cristiane, nella esaltazione delle attività instancabili. Questo genere letterario si sviluppò dopo le persecuzioni allorché il santo fu ritenuto l'asceta ed il vescovo; il primo degno di ammirazione e di stupore per le penitenze, le prolungate veglie di preghiera, le lotte

(25) Sul *Martirologio Geronimiano* e su quelli « storici » cfr.: AIGRAIN, *op. cit.*, pp. 11-68. Sui martirologi storici, ottimo lo studio di H. QUENTIN, *Les Martyrologues historiques du Moyen Age*, Paris 1908; J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard*, Bruxelles 1965. Sul *martirologio Romano* cf.: AIGRAIN, *op. cit.*, pp. 91-99.

(26) *De Civitate Dei*, XXII, 8 ss.

(27) H. DELEHAYE, *Les recueils critiques de miracles des saints*, in *Analecta Bollandiana*, 43 (1925) 305-25; cf.: AIGRAIN, *op. cit.*, pp. 178-192.

(28) AIGRAIN, *op. cit.*, pp. 186-192.

contro il demonio e le passioni; il secondo per l'opera di evangelizzazione, di protezione e difesa dei fedeli, di assistenza materiale e spirituale ⁽²⁹⁾.

Le biografie, all'inizio, riguardarono asceti e vescovi; poi nel Medioevo cominciarono quelle dei re, delle regine, dei nobili. Il motivo dell'esaltazione dell'asceta risiede nella considerazione che invalse su questo tipo di vita: un nuovo genere di « martirio ». Già san Girolamo scriveva: « Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus cotidianum martyrium est » ⁽³⁰⁾. Le biografie monastiche ebbero grande sviluppo in Oriente come in Occidente. In merito a questa letteratura scrisse il De Labriolle: « L'impressione generale che si ha nel prendere contatto con questa letteratura è quella di una fantasia quanto mai spinta, quella di un'immaginazione quasi sfrenata... Questi asceti di un'energia prodigiosa, che divenendo quasi estranei alle necessità fisiche di bere, mangiare, dormire e distruggendo in sé tutti gli appetiti materiali, sembravano divenire padroni della materia ed assoggettarla al loro comando, esercitarono sulla immaginazione delle masse ed anche su quella della classe colta un'azione straordinaria » ⁽³¹⁾.

Le biografie posteriori, specie dell'epoca bizantina, mostrarono un giudizio negativo sul mondo (per questo la « fuga » del secolo) e nello stesso tempo impostarono la descrizione della vita come tensione verso la contemplazione. Le virtù ascetiche, messe maggiormente in risalto, divennero l'obbedienza, le mortificazioni corporali (specie di digiuni e le astinenze), le veglie prolungate, il lavoro manuale. A volte si aggiunsero anche simulazioni di pazzia onde evitare la vanagloria ⁽³²⁾.

In Occidente nel periodo medioevale prevalse la biografia nata nei monasteri. Per penetrare nel significato e nello sviluppo di questa letteratura è necessario comprendere e l'ambiente dove è sorta ed il pubblico a cui era diretta. Infatti tendeva a soddisfare bisogni e gusti dei lettori. Questi in genere erano i monaci stessi che nelle sacre funzioni, durante il capitolo, in refettorio ascoltavano e meditavano sulla vita dei santi, oppure si rivolgeva al popolo che visitava i santuari e desiderava conoscere i prodigi, la potenza, l'eroiche virtù del santo a cui chiedeva protezione ed aiuto ⁽³³⁾. Il modo di presentare il santo era ben diverso dal nostro metodo critico. Quello che colpiva ed interessava era la « potenza » taumaturgica del santo. Scrive il Leclercq: « Se si fa credito volentieri ai ricchi, a più forte ragione si poteva farlo ai santi. I loro miracoli autentici sembravano dare diritto ad immaginare qualcosa d'altro, di cui i primi sarebbero la garanzia. I loro atti di virtù

(29) Sulla biografia cristiana ottima l'introduzione di M. PELLEGRINO a PONZIO, *Vita e martirio di san Cipriano*, Alba 1955, pp. 7-54.

(30) *Epistola* 108, 31.

(31) P. DE LABRIOLLE, *Storia della Chiesa* (coll. Fliche-Martin) III, 2, Torino 1972, pp. 463, 465.

(32) Un'analisi della agiografia bizantina è opera di E. PATLANGEAN, cf.: S. BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 190-213.

(33) B. DE GALFIER, *L'agiographie et son public au XI^e siècle*, in *Etudes Critiques...*, pp. 475-507.

accertati autorizzavano ad interpretare nel modo più edificante le altre loro azioni, o a ricostruirle quando si ignoravano » (34). I biografi medioevali non avevano la stessa concezione storica nostra: più che narrare fatti transitori e contingenti, essi amavano presentare un'idea valida e formatrice. È l'osservazione ancora del Leclercq: « Gli uomini del medioevo attribuivano più interesse alle idee, permanenti ed universali, che non ai fatti particolari e transitori. Per comprenderli bisogna adottare il loro punto di vista. Solo così, in un certo senso, essi avrebbero approvato che la leggenda è più vera della storia. Essa ci trasmette un altro aspetto dell'unica verità, quella che appartiene all'ideale, più che alle sue realizzazioni transitorie » (35).

Un'altra categoria che fu oggetto dei biografi medioevali fu quella dei vescovi. La sua funzione di liturgo, di maestro, padre dei poveri, giudice, costituì un complesso tale di attività da attirare ammirazione durante la vita stessa. Terminate le persecuzioni, in Occidente, divenne spesso il « *defensor civitatis* », l'ispiratore ed il promotore della costruzione di chiese, l'unica autorità che godesse prestigio, il distributore di viveri e di assistenza. Facile pertanto che il suo ricordo continuasse anche dopo morte. Colui che era stato « padre » in vita divenne « patrono » dopo morte (36).

Nota il Pellegrino in merito alla prima biografia cristiana, quella del vescovo martire san Cipriano, che gli autori di questi racconti « nella scelta dei fatti che narrano e nell'accento che mettono su determinati avvenimenti e circostanze rivelano una mentalità squisitamente ecclesiastica. Voglio dire che il loro eroe non è un uomo che emerga isolato per l'altezza delle virtù, ma è un membro ed una guida della comunità cristiana che ha lasciato un'orma profonda nella chiesa dei suoi tempi e con la sua attività e con i suoi esempi » (37). Se il monaco veniva esaltato per aver *lasciato il mondo*, il vescovo era ammirato per l'*attivismo*. Paolino da Milano scriveva, con enfasi, che per compiere le opere svolte da Ambrogio in occasione dei battesimi non sarebbero bastati cinque vescovi (38).

Nel periodo merovingico e carolingio presero risalto anche le biografie di re, regine e nobili in genere. Anche qui si manifesta l'idea della *potenza*, si riscontra l'ammirazione verso chi esercita una funzione di comando. Tanto più ammirata se rivestita di virtù cristiane che sostanzialmente divengono quelle monastiche (39).

In tutte queste narrazioni è il prodigio che predomina: Dio sembra

(34) J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, trad. ital., Firenze 1965, pp. 212-3.

(35) LECLERCQ, *op. cit.*, p. 218.

(36) DELL'ORSELLI oltre lo studio già citato, cf.: *Spirito cittadino e temi politici-culturali nel culto di san Petronio*, in *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*, Todi 1972, pp. 285-343; ID., *La città altomedievale ed il suo patrono; ancora una volta il campione pavese*, in *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 32 (1978) 1-69. Ottima la sintesi di J. B. LEHNER sotto la voce *Patron*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII (1963) 187-192.

(37) M. PELLEGRINO, *op. cit.*, p. 36.

(38) PAOLINO, *Vita di Ambrogio*, 38.

(39) BOESCH - GAJANO, *op. cit.*, pp. 29-34.

abbia eliminato le cause seconde. Su problema del miracolo ritorneremo più avanti. Un'altra caratteristica di queste biografie è l'assenza di colpe o di difetti nei personaggi illustrati. O se mancanze non sono eliminabili, queste vengono trasformate in occasioni di interventi provvidenziali con conseguenze straordinarie ed impensate. Il santo era così presentato come una persona « superiore », un uomo straordinario, un essere più vicino agli angeli che agli uomini mortali. Tutto questo serviva ad accrescere la venerazione e la ricerca di patrocinio ⁽⁴⁰⁾.

Resta anche per le biografie il problema (già esaminato per le Passioni dei martiri) sul motivo di tanti inserimenti straordinari e fantastici. La domanda potrebbe essere: questi autori intesero ingannare o furono a loro volta ingannati? Falsi sono senz'altro esistiti (è una caratteristica abbastanza diffusa nel periodo che stiamo esaminando); tuttavia nella maggioranza dei casi i nostri autori intesero compiere un'opera esortativa. Scrivevano per « edificare » e di questo ebbero coscienza. Pertanto facciamo nostre le osservazioni di un illustre Bollandista, il De Gaiffier, che scrive: « Nel raccoglimento del loro chiostro (gli agiografi) avevano coscienza di lavorare con la penna per lo splendore del culto divino, per la gloria dei martiri e dei santi, per l'istruzione dei fedeli e per l'edificazione del popolo cristiano. Senza pensarvi essi lavoravano così per noi e per il lavoro della loro penna ingenua e spesso goffa l'anima dei secoli lontani ci parla ancora » ⁽⁴¹⁾.

Nel periodo rinascimentale continuò la descrizione del santo come un personaggio dotato di virtù taumaturgiche anche se cominciò un maggior rilievo alle virtù caritative verso il prossimo. Scomparvero le descrizioni troppo ireali, ma rimase la presentazione del santo come di un personaggio fuori della normalità, più da ammirare che da imitare.

Un mutamento del resto si era verificato già in precedenza col movimento dei mendicanti (la loro era una testimonianza di vita vissuta in mezzo agli uomini con la predicazione e la povertà). Una modifica notevole si avverò con le disposizioni emanate da Urbano VIII nel 1631 e 1634 quando fissò regole più strette per le beatificazioni e le canonizzazioni ⁽⁴²⁾, come pure influì il « De servorum Dei beatificatione et canonizatione » di Benedetto XIV (1734-38). Infatti per queste norme l'inchiesta sui candidati per la elevazione agli altari divenne più accurata e minuziosa, perché l'indagine riguardò non solo i particolari riguardanti la vita, ma anche tutti gli scritti. Anzi la causa venne introdotta solo se precedeva una narrazione storica e nello stesso tempo spirituale. Fu questo secondo aspetto, che cominciò a prevalere, anche perché sembrò un modo migliore di diffondere idee spirituali presentando un personaggio che aveva incarnato quegli ideali. A propagandare le biografie, specie dopo l'invenzione della stampa, furono soprattutto le nuo-

(40) Cf. BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 161-180.

(41) DE GAIFFIER, *L'Hagiographie et son public*, in *Études critiques...*, p. 507; ID., *Mentalité de l'hagiographie médiévale d'après quelques travaux récents*, in *Analecta Bollandiana*, 86 (1968) 311-9.

(42) Nel 1642 Urbano VIII fece pubblicare in un volumetto i decreti e i chiarimenti emanati durante il suo pontificato in merito al culto dei santi: *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione servorum Dei...*, Romae 1642.

ve Congregazioni religiose maschili e femminili desiderosi di esaltare le virtù dei fondatori e delle fondatrici.

Nel secolo scorso la biografia, sotto l'impulso della tendenza romantica, cercò di studiare i santi non solo nel loro ambiente, ma principalmente nel loro sviluppo interiore, nel dramma delle loro vicende spirituali, nell'analisi di un'anima tendente alla perfezione ed all'unione mistica con Dio. Questa narrazione della lotta intima e del combattimento interiore sacrificarono un po' la storia. Un'altra tendenza, sorta verso la fine del sec. XIX, diventò in parte polemica ed apologetica in quanto intese rispondere ad alcune affermazioni materialistiche tendenti a presentare il santo come un anormale. Oggi il genere biografico, pur conservando ancora tendenze apologetiche, tende a descrivere l'ambiente storico, la situazione sociale, la realtà religiosa, proprio per mettere in rilievo il lavoro e l'attività svolte dal santo e nello stesso tempo esamina la storia interiore di un'anima, dedicatosi a Dio ed ai fratelli, attraverso un complesso di difficoltà, di prove, di lotta. È anche un dramma interiore che vien posto di fronte ai lettori perché ne sia stimolata l'ammirazione e l'edificazione ⁽⁴³⁾. In genere si illustra la vita del santo come un'eroica esecuzione delle virtù teologali e delle cardinali. Non è più, come nei secoli passati, il miracolo come segno fondamentale della santità (anche se nelle cause viene preso in esame), ma la dottrina ortodossa, le opere di carità.

4. *Origine, sviluppo e valore della letteratura agiografica*

L'agiografia ha avuto sempre una netta ispirazione cristiana sia per quanto riguarda le origini, sia per i contenuti (concezione della vita, del mondo), sia per gli ambienti dove nacque (in genere i monasteri), sia per le finalità che si propose (culto ed edificazione dei fedeli). Per questo il modo di esposizione assunse un andamento facile, semplice perché rivolto fondamentalmente alla massa dei fedeli. Si tratta insomma di una letteratura popolare. Ciò non toglie che gli autori (spesso stilisticamente e contenutisticamente mediocri) rispecchino nei loro scritti idee, problemi, usi, vicende della loro epoca. Per questo anche questi testi possono servire a ricostruire il panorama della società in cui gli scrittori vissero ⁽⁴⁴⁾. Tuttavia l'elemento base rimane sempre quello religioso ed ecclesiale; in questa luce vanno esaminati ed interpretati.

Si è accennato più sopra ai primi documenti agiografici: atti consolari, lettere, narrazioni. Specialmente le lettere fra comunità (come quella di Smirne alla chiesa di Filomelio, quella di Vienne e Lione alle chiese d'Asia e di Frigia) costituirono non solo un modo di informazione e di comunione, quanto una testimonianza di fedeltà al Vangelo e quindi di incoraggiamento ai fratelli di fede. « Vi scriviamo, o fratelli, intorno ai martiri ed al beato Policarpo, il quale pose termine alla

(43) F. POURRAT, ed altri, *Biographies spirituelles*, in *Dictionnaire de spiritualité...*, I, coll. 1716-7.

(44) Cf.: MOHRMANN, *Introduzione alla Vita di S. Antonio*, op. cit., pp. XV-XX.

persecuzione sigillandola, per così dire, col suo martirio. Quasi tutti gli avvenimenti che lo precedettero accaddero affinché il Signore ci offrisse ancora una volta lo spettacolo secondo il Vangelo » (45). È quindi una letteratura che precede il culto dei martiri.

Erano documenti da leggere nelle comunità cristiane. Assieme alle lettere cominciarono ad essere lette, in alcune chiese come in Africa, altre narrazioni come i verbali dei processi contro i cristiani redatti dagli ufficiali civili con alcuni adattamenti, perché la narrazione si inquadrasse nel contesto della sintassi liturgica. Si tratta di minimi rimaneggiamenti non intaccanti, inizialmente, la sostanza dell'interrogatorio. (46). Sono frasi cristiane (come: *Deo gratias*) provenienti da un redattore cristiano che generalmente conclude con una dossologia di stile liturgico.

Finite le persecuzioni e preso impulso il culto e la venerazione dei martiri (un primo accenno nel sec. II nel *Martirio* di Policarpo, 18) anche la letteratura ebbe un notevole impulso e sviluppo. È proprio in questo periodo, come sopra rilevato, che si verificarono i primi ampliamenti del racconto per renderlo più drammatico, per utilizzare il testo iniziale con affermazioni di fede come fonte per un'esposizione dottrinale più dettagliata attraverso le risposte molto lunghe che il cristiano faceva alle domande del giudice (talvolta in questi testi si può riscontrare anche la presenza di un dibattito teologico in atto al tempo del redattore). Quello di far dire al martire affermazioni dottrinali divenne un artificio letterario proprio per dare più forza e valore alle affermazioni, perché uscite dalla bocca di un testimone autentico di Cristo. Un modo retorico che rispondeva alle usanze del tempo (47).

Alcuni studiosi hanno cercato le derivazioni di queste narrazioni. Vi è chi ha creduto di riscontrare un collegamento con scritti di processi pagani ad Alessandria d'Egitto; vi è invece chi ritiene che il racconto sia sorto da analoghi racconti di uomini illustri che si usava presentare come « exempla » anche nel mondo pagano. Gli autori cristiani non erano senz'altro digiuni dell'arte retorica del tempo; ma la loro ispi-

(45) *Martyrium Policarpi*, I, 1. Erano informazioni da comunicarsi anche ad altri fratelli. Nel cap. XX, 1 si afferma: « Voi ci avete pregato di narrare i fatti avvenuti nei loro particolari: noi li abbiamo indicati sommariamente per mezzo del fratello nostro Marcione. Quando ne avrete preso conoscenza, mandate le lettere ai fratelli più lontani, affinché anch'essi rendano gloria al Signore per la scelta che Egli ha fatto per i suoi servi ».

Anche nella lettera dei martiri di Lione si nota che il redattore vuole esaltare la lotta dei cristiani contro il maligno, la testimonianza resa dai martiri alla propria fede, la presenza di Cristo vittorioso nei martiri. EUSEBIO, *H.E.*, V, 1, 1-63; V, 2, 1.

(46) B. DE GAFFIER, *La lecture des Actes des martyrs en Occident*, in *Analecta Bollandiana*, 72 (1954) 134-166; G. LAZZATI, *op. cit.* Negli Atti di S. Giustino si nota un cappello come: « Al tempo degli infami difensori dell'idolatria erano affissi nella città e campagna ordini ingiusti... ». Cf.: LAZZATI, *op. cit.*, pp. 13-62.

(47) S. PEZZELLA, *Gli Atti dei martiri. Introduzione a una storia dell'antica agiografia*, Roma 1965, p. 28: « La letteratura agiografica si presenta invero, a parte l'evento e l'esperienza spirituale che testimonia, come un deposito di elementi culturali, di tendenze teologiche e disciplinari di aspetti polemici, di modo di propaganda che lasciano agevolmente individuare il tipo di cultura di cui si nutrivano i primitivi ambienti popolari cristiani ».

razione ha una matrice cristiana o se si vuole biblica (es. il racconto delle vicende dei Maccabei). Scrive la Mohrmann: « Risulta che gli Atti e le Passioni dei martiri, documenti direttamente ispirati dalle circostanze, rappresentano un genere letterario più o meno autonomo, nel quale si ritrovano regolarmente vari motivi suggeriti dalla spiritualità stessa del martirio »⁽⁴⁸⁾. Infatti l'idea centrale è la stretta relazione fra il martire e Cristo. Gli autori cristiani, pur con radici classiche e tecnica del tempo, avevano la consapevolezza della « novità » cristiana come dimostrano le citazioni bibliche inserite nel testo.

Più discussa e complicata diventa la problematica su quella classe denominata dei romanzi epici e noti comunemente col nome di Leggende. È un genere letterario che riguarda sia le Passioni dei martiri come le biografie.

Il contenuto dei romanzi sui martiri ha generalmente questa linea di sviluppo. Esiste un dialogo fra il giudice (generalmente iniquo e crudele; a volte gli stessi imperatori Nerone e Diocleziano) ed il cristiano che in risposte lunghissime confuta gli errori dei pagani e presenta, in dettaglio, la fede cristiana. Segue poi la descrizione dei supplizi (a volte raggiungono il sadismo), ove l'autore per drammatizzare, si sbizzarrisce in descrizioni dettagliate di tormenti raffinati e diabolicamente escogitati. Naturalmente il cristiano rimane impassibile anche se questi si prolungano per mesi ed anche anni, perché spesso durante la notte un angelo del Signore viene a sanarlo delle numerose ferite. Non mancano anche eventi prodigiosi (ad es. il crollo di statue degli dei). Infine il racconto si chiude col martirio mediante decapitazione (e ci fu anche qualche scrittore che descrisse il santo camminare con la testa in mano!).

In alcuni racconti assieme a persone storiche appaiono anche altri personaggi inventati (che poi entrarono nel catalogo dei martirologi « storici »). Si formarono anche narrazioni cosiddette di « cicli »: assieme al martire principale ruotano attorno altri martiri meno noti od anche personaggi fantastici che vennero legati al protagonista principale da vincoli di parentela o di amicizia o di nazionalità. Forse la vicinanza del sepolcro fu interpretata in questa maniera semplicistica (si veda la leggenda di Mario, Marta, Audiface ed Abaco). Altri romanzi intesero esaltare virtù come la castità o la verginità come nel caso di santa Cecilia o di Galazione ed Episteme. Molto spesso ci si trova di fronte a narrazioni che abbondano in luoghi comuni fino alla noia o sono identiche a tante altre, salvo il nome del santo o la località di culto. Un plagio totale⁽⁴⁹⁾.

Anche nella letteratura sui santi confessori la fantasia trova modo di spaziare in molteplici forme. Tuttavia la vita viene descritta come

(48) MOHRMANN, *Introduzione Vita di Antonio*, op. cit., p. XVIII; M. PELLEGRINO, *L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs*, in *La vie spirituelle*, 38 (1958) 38-54; p. ILARINO DA MILANO, *La spiritualità cristologica nei secoli II-IV*, in *Problemi di Storia della Chiesa. La Chiesa antica sec. II-IV*, Milano 1970, pp. 387-401.

(49) Per la letteratura sui martiri l'opera fondamentale resta sempre quella di H. DELEHAYE, *Les Passions*, citata alla nota 20. Cf.: AIGRAIN, op. cit., pp. 206-246.

manifestazione della onnipotenza divina. I segni miracolosi si preannunciano ancora prima della nascita (es. san Domenico) e durante l'infanzia (san Nicola non succhiava il latte materno il mercoledì ed il venerdì per fare digiuno!); durante la maturità è un susseguirsi di eventi prodigiosi congiunti a penitenze severissime, a lotte durissime contro il demonio (rappresentato spesso nelle forme più orripilanti) nelle veglie prolungate in preghiera. E dopo la morte i miracoli si ripetono sulla sua tomba. Il santo quindi è un vero trionfatore di forze spirituali (il diavolo) e di forze materiali. È un vero *potente* che stimola l'accorrere dei fedeli in vita e dopo morte⁽⁵⁰⁾.

Di fronte ad uno sviluppo enorme di queste leggende protrattesi per oltre un millenio e con influenze notevoli nel culto popolare e nella stessa Liturgia, gli studiosi si sono chiesti motivi e ragioni di un successo che ha avuto accoglienza non solo fra le masse popolari ma qualche volta anche fra intellettuali. Per analizzare questo fenomeno si sono moltiplicati gli studi con risultati assai diversi e non concordanti.

In Italia un ottimo studio compilò il Lanzoni che esaminò, come il titolo del libro indica, il formarsi della leggenda e le fasi di svolgimento in mezzo al popolo. È un'analisi non strettamente collegata ai santi, in cui presenta gli elementi caratterizzanti la leggenda, la sua costituzione e derivazioni, gli adattamenti legati a tempi, a luoghi e persone. Essa dimostra la particolare psicologia popolare⁽⁵¹⁾.

Lo studio della leggenda agiografica fu argomento di varie ricerche del Günther. Egli sostiene che la leggenda « nasce dal popolo, dall'attrazione cieca degli uomini per il meraviglioso ed il soprannaturale sensibile ». Ribadisce « la persistente necessità del popolo di una prospettiva soprannaturale, di una spiegazione degli avvenimenti o di una protezione da o contro il soprannaturale ». È un bisogno universale dell'animo umano che si riscontra sotto tutte le latitudini e sotto tutte le civiltà. Sono in sostanza « bisogni e desideri universali », per cui la leggenda dei santi cristiani va inserita in una visione più generale, in un'idea comune a tutti gli uomini. Nel cristianesimo si sono attuati adattamenti a queste espressioni comuni e generali di tutti i popoli⁽⁵²⁾.

In un'ottica marxista si profila l'indagine del Graus riferita specialmente al periodo medioevale (come generalmente sono tutti gli scritti analizzanti la leggenda). Egli sostiene che la « Chiesa cercava di proteggere l'uomo come individuo da forze nemiche sovraumane, di dare

(50) AIGRAIN, *op. cit.*, p. 156-177. Per la comprensione del primitivo movimento monastico e conseguentemente della caratteristica agiografica sui monaci cf.: MOHRMANN, *op. cit.*, pp. XXIII-LXVII: « Non è possibile capire e valutare i documenti agiografici derivati dal monachesimo antico se non si conosce quest'evoluzione differenziata, ma pur sempre determinata, in un modo od in altro, dall'ascetismo egiziano » (p. LXVII).

(51) F. LANZONI, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Roma 1925.

(52) Le citazioni sono prese dall'opera della BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 74-79 ove è riportata la traduzione della « Psicologia della leggenda; aspetti e problemi » (avvertenze generali) del libro del H. GÜNTHER, *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949. Dello stesso autore cf.: *Die Christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910; Id., *Hagiographie und Wissenschaft*, in *Historisches Jahrbuch*, 62-69 (1949) 43-88.

una risposta a problemi che più lo toccavano, come per esempio a quello angoscioso della morte e del senso della vita ».

Il culto dei santi, che sostituì di fatto quello delle divinità pagane, rispose a queste concrete funzioni, oltre a costituire « una fonte di introiti per chiese e monasteri, dato che divennero i più importanti destinatari di donazioni e di doni votivi ». Per una propaganda i luoghi di culto presso monasteri e chiese vescovili ove risiedeva la tomba del santo ci si avvalese anche della leggenda. Dice il Graus: « le leggende sono scritte di propaganda e vogliono coscientemente fare pubblicità al loro santo, al suo culto ». Esse nacquero dal *potere* della Chiesa per influenzare, in una maniera popolare e sociale, gli strati infimi della gente. Sarebbero pertanto questi scritti imposti « per avanzare o appoggiare pretese della sua chiesa ». Non è stato pertanto il popolo a creare la leggenda: « nel suo insieme il culto cristiano dei santi in quest'epoca non era assolutamente una creazione popolare. Esso, e la leggenda in misura ancora più spiccata, erano creazioni del clero, in particolare di quello dei monasteri e delle sedi vescovili » ⁽⁵³⁾.

I problemi delle leggende furono affrontati anche dal Delehaye in un accurato studio in cui cerca di esaminare la formazione di questi racconti che, pur avendo una reale base storica, abbondarono nel fantastico, frutto del desiderio del popolo di emozioni forti e di minimi particolari e nello stesso tempo frutto di redattori che hanno mescolato elementi desunti dalla lettura di altri testi e interpretati soggettivamente e spesso anche erroneamente. Nella leggenda si rivela la mentalità fanciullesca del popolo che non gusta i ragionamenti e le idee, ma si appassiona per ciò che è sensibile, palpabile, materiale. I concetti sfuggono facilmente, mentre le immagini restano impresse nella memoria. La grazia e l'onnipotenza divina si manifestano nel concreto di visioni, profezie, miracoli. Sono queste tematiche che si ripetono quasi letteralmente negli agiografi del Medioevo. Il Delehaye sottolinea che questi scrittori ebbero una ben diversa concezione della storia e non furono dotati di spirito critico. Le fonti utilizzate subirono alterazioni perché nei racconti entrarono anche miti pagani, superstizioni confondendo nomi e notizie, leggendo male iscrizioni e testi letterari, fidandosi troppo di racconti orali di pellegrini ⁽⁵⁴⁾.

Gli autori presentati hanno esaminato un periodo della letteratura agiografica (l'antica e la medioevale) caratterizzato dalla leggenda e ne hanno tentato una soluzione. A mio avviso è un'analisi che si concentra su un fenomeno (deteriore secondo la nostra critica), ma non affronta propriamente (salvo il Delehaye), l'origine della letteratura agiografica e quali componenti di fondo essa abbia fin dai suoi inizi. Esiste fondamentalmente una componente cristiana (la Bibbia, la dottrina teologica e morale) che si è manifestata assieme ad elementi della classi-

(53) Le citazioni sono desunte dal libro della BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 145, 146, 151, 54, 155, 160 che riporta « *Le funzioni del culto dei santi e della leggenda* » apparso nel libro di F. GRAUS, *Volk Herrscher und Heiligen im Reich der Merowinger*, Praha 1965.

(54) H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955⁴; *Id.*, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966².

cià e della mentalità popolare. Con un paragone desunto dall'arte basilicale cristiana si può illustrare quanto avvenne nel campo letterario. La basilica ha un fondamento tecnico e funzionale fatto di giochi e di volumi, di spazi e di luce già nel mondo classico di cui è una tipica manifestazione; dagli artisti cristiani fu ripresa la concezione spaziale e luminosa ed attraverso un ripensamento ed un adattamento, si imprese al « nuovo » edificio un senso spirituale affinché in quell'ambiente l'uomo si trovasse a suo agio per « edificare » la propria fede. Così anche nella letteratura agiografica i primi autori di questo « nuovo » genere, provenienti tutti dalla scuola classica, si ispirarono ad autori precedenti pagani, ma immisero nel contesto della narrazione la ricchezza del contenuto biblico, l'ispirazione emanante dalla figura del Cristo asceta e martire. Non si intende affermare che il risultato scaturito vada giudicato come opera d'arte, ma si cerca solo di spiegare il sorgere di una letteratura inserendola nell'ambiente proprio di origine e di sviluppo. Le narrazioni posteriori hanno ampliato, deformato, ingigantito, con inserimenti irreali e fantastici, i nuclei storici iniziali⁽⁵⁵⁾.

La prima letteratura agiografica è quella sui martiri. La primitiva comunità cristiana vide nel martire, la testimonianza della fede come forma più perfetta dell'imitazione del Cristo crocifisso. Con lo sviluppo del culto le iniziali idee cristologiche furono in parte sommerse da altre idee e giudizi sugli imperatori e sul trionfo del Cristianesimo. Sono tesi care già ad Eusebio di Cesarea nei « Martiri della Palestina » e di Lattanzio « Sulla morte dei persecutori ». Eusebio descrisse, con particolari, i supplizi ed il martirio con l'evidente intenzione di esaltare la vittoria del Cristianesimo sui persecutori⁽⁵⁶⁾. Tema ripreso dagli autori successivi. Più chiaro ancora in Lattanzio la chiave apologetica. La espresse decisamente nel I capitolo dell'opera citata: « Coloro che avevano insultato impunemente a Dio ora giacciono nella polvere; coloro che avevano abbattuto il tempio santo di Dio, ora sono travolti dalla stessa rovina; coloro che avevano tormentato con furore la carne dei santi sono ora tormentati nella stessa carne dal fuoco della divina giustizia che avevano meritato. La giustizia divina è venuta tardi, ma è venuta in tempo ma nella giusta misura ». Le narrazioni seguenti, sviluppando la tesi del trionfo cristiano, hanno deformato il racconto storico dipingendo gli imperatori come belve e persone inique.

Accanto alla figura del martire si collocò quella dell'asceta, del vescovo, dell'abate, del signore. È una letteratura che rispecchia un fondamento tipicamente cristiano⁽⁵⁷⁾. I modelli presi in esame dagli autori medievali sono alcuni classici cristiani come la Vita di san Cipriano (redatta da Ponzio), di sant'Antonio (Sant'Atanasio), Ilarione, Paolo

(55) J. FONTAINE, *Alle fonti dell'agiografia europea. Storia e leggenda della vita di S. Martino di Tours*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2 (1966) 187-206.

(56) Scrive il LAZZATI, *op. cit.*, p. 64. Eusebio « contiene in nuce quasi tutti gli elementi che costituiranno note costanti, fino alla monotonia, delle passioni scritte dal secolo IV in avanti ».

(57) P. B. STEIDLE, *Homo Dei Antonius*, in *Antonius magnus eremita*, Roma 1956, pp. 150-168; cf.: G. D. GORDINI, *Il concetto di santità nelle biografie di S. Pier Damiano*, in *Ravennatensia*, V, Cesena 1976, pp. 45-50.

e Marco (san Girolamo), Martino (Sulpizio Severo). Ma a loro volta questi autori pur denotando chiaramente influssi della scuola classica ebbero presente, come una costante delle loro opera, l'ispirazione biblica. Essa permea il racconto attraverso le citazioni o riferimenti a passi del V. e N. Testamento (non è qui il luogo di esaminare l'esegesi). Ma il racconto si sviluppa attraverso il richiamo diretto o allusivo ai grandi eroi biblici come Mosè, Elia, Eliseo, Davide, Giovanni il Battista, Pietro e Paolo. I santi cristiani si caratterizzano sulla falsariga dei personaggi biblici.

Il martire e l'asceta continuano l'opera del profeta; e come questi divennero *segni* dell'azione costante e premurosa di Dio verso il popolo eletto, così i nuovi eroi, coi prodigi compiuti, testimoniano che la *presenza* del Signore misericordioso continua fra il popolo cristiano. Il santo fu denominato « vir Dei », « homo Dei » proprio per indicare che al di là dei fatti esteriori e palpabili esisteva una Provvidenza che guidava gli eventi umani.

Letteratura pertanto che va vista nell'ottica della fede anche se spesso infantilmente espressa da parte di un popolo incolto e primitivo; una fede che trova nel miracolo (e su questo si abbonda e si esagera) il segno manifestativo e stimolante. Perché la finalità « edificante » è una delle intenzioni degli autori. Scrisse Sulpizio Severo: « Mi sembra che farò opera degna, se scriverò la vita di un uomo santissimo che in seguito sarà ad altri di esempio, per cui certamente quanti leggeranno saranno spronati alla vera saggezza e alla celeste milizia e alla divina virtù » (57^{bis}). Divenne un uso costante premettere a tutte le biografie affermazioni simili scusandosi di non avere una penna degna per illustrare le grandi virtù del loro eroe.

Ma anche l'uso frequente delle narrazioni miracolose trova una sua ragion d'essere nel testo biblico. Infatti nel V. e N. Testamento lo spazio dato al fatto prodigioso non è piccolo. Gli eroi biblici agirono in nome di Dio per il bene del popolo ebraico; i santi, continuatori dell'opera divina, manifestarono la loro attività a bene del popolo cristiano. È una linea continua che si attua nella storia. In fondo era la stessa storia *sacra* che si realizzava.

D'altra parte come gli Ebrei si rivolgevano a Dio per chiedere aiuti, grazie, prodigi nel ricordo di Abramo, Isacco, Giacobbe, così nella vita dei santi appariva come logico il ricorso al Signore, nel nome dei santi, perché rinnovasse le « mirabilia » operate nel passato. Scrive il De Gaiffier: « Les — opera Dei per sanctos — continuent come jadis et plus souvent ils se manifestent dans les circonstances qui rappellent les gestes de Dieu dans la Bible » (58).

(57 bis) *Vita di Martino*, 1,6 (ed. Mohrmann, p. 9).

(58) B. DE GAFFIER, *Miracles bibliques et vies des saints*, in *Études critiques...*, p. 60; « Il n'est pas exagéré de dire que la Bible imprégnait profondément toute la vie, créait ce que l'on pourrait appeler une « ambiance biblique », une « mentalité biblique ». L'histoire sainte se continue, se prolonge dans la vie de l'Eglise; les héros du Christianisme portent le reflet des grandes figures de l'Ancien Testament; ils accomplissent des *miracula* qui ne le cèdent en rien à ceux de leurs glorieux prédécesseurs ». Cf.: J. LECLERCQ, *L'Ecriture sainte dans l'hagio-*

Quest'uso della Bibbia si è trasformato in molti autori in un abuso indiscriminato. Basandosi su prodigi narrati nei Testi sacri essi maggiorarono i miracoli compiuti dai loro eroi con l'intento forse di suscitare maggior interesse e di stupire il pubblico. Non si può ritenere che sia stato un metodo lodevole.

Pertanto la letteratura agiografica, nella sua origine, va collegata al culto dei martiri, testimoni perfetti del Cristo; si è sviluppata all'interno di una mentalità biblica (non senza notevoli deformazioni); è stata elaborata in ambienti monastici e quindi in un contesto di fede anche se spesso materializzata. Senza questa componente « religiosa » non riesce pienamente comprensibile la letteratura agiografica ⁽⁵⁹⁾.

5. *Il culto dei santi e i procedimenti di canonizzazione.*

Esiste una questione preliminare e riguarda i termini usati per indicare le persone che nella Chiesa sono oggetto di culto e venerazione. I più comuni sono: martire, confessore, santo, beato ed in tempi recenti, per indicare quelli di cui è in corso la causa per la proclamazione eroica delle virtù, venerabile e servo di Dio.

Sull'evoluzione semantica del termine « martire » molti sono gli studi. Si constata l'esistenza di diverse tappe; dal primitivo significato di « testimone » della resurrezione di Cristo riferito agli Apostoli, pian piano la parola « martire » indicò quei cristiani che con la morte cruenta dimostrarono la massima fedeltà a Cristo. Per questo « martire » significò colui che aveva sparso il proprio sangue per il Signore ⁽⁶⁰⁾.

Con « confessore » si indicò inizialmente la persona che per la causa del Vangelo aveva sofferto prove, persecuzioni, prigionia; poi, con la cessazione delle persecuzioni, il termine venne esteso a coloro, come gli asceti, che si distinsero nell'esercizio eroico delle virtù cristiane. Anche il termine « santo » ha avuto nei primi secoli un'evoluzione. Dal primitivo significato indicante tutto quello che era consacrato alla divinità (presso i pagani), passò a quello di significare la persona consacrata a Dio ed al suo culto. Successivamente il termine fu aggiunto al nome di un martire e fu allora che cominciò il significato attuale di persona degna di venerazione ⁽⁶¹⁾.

Più lungo nel tempo lo sviluppo della parola « beato ». Era usata come qualifica per onorare imperatori, dignitari ecclesiastici; poi venne estesa ai martiri ed infine fu congiunta al nome di un santo accompagnata da altro appellativo ⁽⁶²⁾. Questa diversa terminologia si è quindi

graphie monastique du haut moyen âge, in *La Bibbia nell'altro medioevo*, Spoleto 1963, pp. 110-127; G. D. GORDINI, *op. cit.*, pp. 50-67.

(59) Le analisi degli autori recenti si sono soffermate prevalentemente sulla letteratura agiografica medioevale traendo conclusioni assolute senza tener conto del contesto teologico e dell'ambiente ascetico ove è nata. Anche la letteratura, come la storia, non ha inizi assoluti, ma è continuità.

(60) H. DELEHAYE, *Sanctus*, Bruxelles 1927. Nel cap. II tratta ampiamente di « martire », di « sanctus », di « confessor », pp. 74-121; *Id.*, *Martyr et confessor*, in *Analecta Bollandiana*, 39 (1921) 20-49; B. DE GAFFIER, *Réflexions sur les origines des martyrs*, in *Études critiques...*, pp. 7-13 (ivi ulteriore bibliografia).

(61) DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 1-73.

(62) DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 64-68.

strutturata, per determinate categorie di persone, in connessione al culto. I primi ad essere venerati furono i martiri. In realtà gli onori resi a questi testimoni non si distinsero inizialmente da quelli tributati agli altri cristiani defunti. Una prima differenza si manifestò ben presto nella celebrazione dell'anniversario della morte. Questa usanza dell'anniversario riguardava solo i parenti; per i martiri invece la celebrazione interessò tutta la comunità cristiana. Il ricordo del martire doveva essere perpetuato. La prima testimonianza scritta è quella riguardante il martire vescovo Policarpo. Si parla di raccolta delle ossa, di deposizione conveniente, di riunione dei cristiani ogni anno, di primo anniversario della morte. Non si menziona la sinassi eucaristica, ma le espressioni di gioia e di allegrezza lo lasciano supporre⁽⁶³⁾.

Poi dal sec. III la documentazione è più esplicita e si comincia a distinguere la cerimonia celebrata presso la tomba di un martire da quella di un semplice fedele. Nel rito si faceva menzione del martire e la preghiera era rivolta da principio solo a Dio; dal IV secolo la preghiera di intercessione fu innalzata anche al martire. Tuttavia i graffiti delle catacombe, come quelle di S. Sebastiano, indicano che presso il popolo nel III secolo esistevano formule di invocazione⁽⁶⁴⁾.

La celebrazione eucaristica presso la tomba del martire assunse fin dagli inizi uno stretto legame con la passione e la morte di Cristo. Partecipava alla grandezza di quella del Redentore. Questa unione dell'offerta di Cristo e di quella del martire era visibilmente significata dall'altare, sul quale si celebrava l'Eucaristia, posto nella vicinanza della tomba del martire. In base a questa usanza sorse in seguito una diversa strutturazione dell'altare: prima si pose davanti alla tomba e poi sulla tomba. Uso poi che i canoni ecclesiastici sanzionarono come obbligatorio⁽⁶⁵⁾.

Dopo i martiri i primi a beneficiare di culto furono gli asceti cioè coloro che avevano testimoniato « sine sanguine » o « sine cruore » la fedeltà al Vangelo. Alla fine del IV secolo si aggiunse una nuova categoria quella dei vescovi. Il loro nome era già menzionato durante la Messa; a poco a poco si verificò uno scivolamento in modo che i vescovi defunti, specie se in vita molto attivi, vennero considerati come santi cui la comunità rendeva venerazione e culto. Poi nel periodo merovingico la classe dei santi si allungò con l'inserimento di principi, re, nobili. Coloro che erano « potenti » in vita continuarono, per le loro virtù cristiane, ad essere considerati « potenti » anche nel regno dei cieli. Si trattò di valutazioni molto materializzate; ma questo corrispose alla mentalità popolare che voleva il santo un distributore di favori⁽⁶⁶⁾.

Nel secolo XIII si assistè ad una evoluzione, perché si cominciò a

(63) *Martyrium Policarpi*, 18.

(64) G. JAUSSARD, *Aux origines du culte des martyrs dans le Christianisme*, in *Recherches de Science religieuse*, 39 (1952) 362-7; DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 122-161.

(65) DE GAFFIER, *op. cit.*, pp. 17-21. Sull'origine del culto dei martiri fondamentale l'opera del H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933; cf.: R. KRAUTHHEIMER, *Mensa-Coemeterium-Martyrium*, in *Cahiers Archéologiques*, 2 (1960) 15-40.

(66) DELEHAYE, *Sanctus*, pp. 109-121.

dichiarare santo colui che conduceva una vita esemplare in mezzo ed a favore del popolo. Pertanto la vita virtuosa, non esclusa nel Medioevo, prese un rilievo maggiore. L'ideale francescano (e degli altri Ordini mendicanti) propose la vita secondo il Vangelo non solo per i membri dell'ordine, ma anche per i fedeli viventi nel secolo (i terzi ordini, in particolar modo). Così i biografi dei santi medicanti, come le bolle di canonizzazione, cominciarono a mettere in rilievo la realtà dell'esercizio delle virtù cristiane come elemento di santità. Santo non rimase solo il gerarca, il potente, il monaco, ma santo venne considerato anche l'uomo della città sia pure modellato sempre nella concezione monastica-conventuale.

Dal sec. XV santi vennero proclamati uomini e donne distinti particolarmente nella vita attiva e specialmente nell'esercizio della carità verso i poveri, gli ammalati, gli emarginati. Prevalse però ancora l'elevazione all'onore degli altari di sacerdoti e religiosi.

Strettamente connesso al culto dei martiri fu l'ornamento al sepolcro e poi la costruzione di piccoli o grandi edifici. A questo proposito ricordo i « trofei » eretti sul Vaticano e sulla via Ostiense in onore dei due principi degli Apostoli; su questi « ricordi » Costantino fece poi erigere basiliche⁽⁶⁷⁾. Con la pace della chiesa e lo sviluppo del culto dei martiri incominciarono a Roma come nelle diverse parti del mondo cristiano costruzioni di « martyria » sia sulla tomba del martire sia sulle reliquie allorquando iniziò l'uso delle traslazioni di ossa dei martiri⁽⁶⁸⁾.

Ad incrementare il culto dei santi presso il popolo contribuì anche il fatto delle « invenzioni » di reliquie e della loro solenne traslazione. Questa usanza cominciò in Oriente (ad Antiochia nel 354 col corpo di san Babila) e si incrementò quando si volle dare lustro a Costantinopoli con la presenza di molte reliquie di martiri. In Occidente iniziò più tardi; anzi a Roma si mostrò un'opposizione al trasferimento e soprattutto allo smembramento delle ossa. Poi, di fronte al pericolo dei Longobardi minaccianti Roma stessa, si verificò il trasferimento dentro le mura dei corpi dei martiri sepolti nelle Catacombe (sec. VIII). Nacque in questa occasione un'estrema cura per conservare le ossa.

Questa venerazione alle reliquie si spiega con la particolare mentalità dell'epoca. Il fedele medioevale era convinto che il santo possedeva una virtù divina. Però questa « virtus » (= potenza) si manifestava nel contatto visibile e sensibile. Ecco il motivo della ricerca delle ossa del martire o del santo. Le reliquie erano poi conservate in capsule o reliquiari ricchi e splendidi, perché considerate segno della presenza di Dio e garanzia di miracoli assicurati.

Pertanto possedere un corpo od una reliquia di un santo martire o confessore significò nel Medioevo una gloria ed un segno di una speciale benedizione. Per questo sorsero gare e lotte per possedere anche una minima parte di ossa di santi, specie da parte dei cristiani dimo-

(67) EUSEBIO, *H.E.*, V, 25, 3-7. Sugli scavi sotto S. Pietro: E. KIRSCHBAUM, *Les fouilles de Saint-Pierre de Rome*, trad. franc., Paris 1960.

(68) Sulle chiese cimiteriali, cf.: P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, pp. 606-15.

ranti nei paesi al di là delle Alpi che per circostanze storiche non possedevano corpi di martiri. Ed una città in modo particolare attirò l'attenzione: Roma. Cominciò dal secolo VIII in poi una ricerca spasmodica di reliquie; chiese e monasteri fecero a gara per venirne in possesso. Con somma facilità, senza alcuna garanzia, si estese l'uso di concedere reliquie; anzi cominciò un commercio non immune da falsi. La traslazione delle reliquie ebbe un nuovo incremento al tempo delle crociate; e spesso, più che di traslazioni, si deve parlare di furti e di inganni. Gli uomini di quel tempo, in buona o cattiva fede, non andavano tanto per il sottile in questa ricerca e possesso di reliquie⁽⁶⁹⁾.

Col concilio di Trento nuove e più severe norme vennero decretate per il culto delle reliquie, seguite da sempre maggiori precisazioni delle Congregazioni romane⁽⁷⁰⁾. Tuttavia, specie nel secolo scorso, con la riscoperta delle Catacombe, si verificò una troppa facile diffusione di presunte reliquie di martiri. In realtà erano ossa di semplici fedeli⁽⁷¹⁾.

Oggi la dichiarazione del culto a persone distinti nella virtù cristiana (beatificazione e canonizzazione) si verifica dopo un attento esame della vita e degli scritti, cui segue la solenne celebrazione all'onore degli altari presieduta dal papa stesso. Ma questo è il punto di arrivo di un lungo itinerario che si è sviluppato e precisato nel corso dei secoli. on c'è stato un piano inizialmente definito; anzi si è strutturato secondo le circostanze ed eventi diversi per arrivare alla forma attuale attraverso un processo molto complicato e lento. E non è semplice ripercorrere questo cammino⁽⁷²⁾.

All'inizio il fatto del martirio non ebbe bisogno di indagini, perché si presentava con l'eloquenza ben visibile della donazione completa. Ogni comunità annotò il nome dei loro martiri dando origine a *calendari* locali; il nome di alcuni martiri passò anche a comunità che a loro volta lo inserirono nel loro Calendario. Fu questo il primo segno di riconoscimento di « santità », congiunto alla celebrazione dell'anniversario. Nel IV secolo si manifestarono i primi interventi dell'autorità religiosa: in Spagna ed in Africa i vescovi precisarono che non a tutti spettava il titolo di « martire ». Fu una normativa per impedire che da parte dei donatisti fossero presentati, con questa onorifica qualifica, alcuni aderenti alla loro setta. Ma si trattò di un intervento casuale⁽⁷³⁾.

(69) DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 196-207; AA.VV., *Reliquien*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII (1963) 1216-1221; B. KÖTTING, *Der Frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchegebäude*, Köln 1965.

(70) *Concilium Tridentinum*, sessio XXV. Dopo aver dato disposizioni sulle immagini (nessun'altra poteva essere esposta alla venerazione in chiesa senza l'approvazione episcopale) aggiunge: « nec novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente episcopo, qui simul atque de iis aliquos compertum habuerit, adhibitis in consilium theolociis, et aliis piis viris, ea faciat quae veritati et consentanea pietati iudicaverit ».

(71) Un caso singolare è l'origine e lo sviluppo, nel secolo scorso, per un rinvenimento di una santa martire come Filomena: cfr.: D. BALDONI, voce *Filomena*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 5 (1964) 796-800.

(72) L. VON HERTLING, *Canonisation*, in *Dictionnaire de spiritualité...*, II, 1 (1953) 77-81.

(73) *Concilio di Elvira* (circa an. 300), cap. 60, MANSI, II, 15; *Concilio di Cartagine* (c. 341), cap. 2, MANSI, III, 145.

Poi in Occidente, con lo sviluppo del culto santorale, gli interventi delle autorità religiose divennero sempre più comuni. Facilmente il popolo si entusiasmava per vescovi attivi, per asceti celebri per le loro virtù; entusiasmo manifestato durante la vita e continuato dopo la morte. Nacque così una venerazione presso la tomba. La « vox populi » mise in moto una procedura abbastanza comune nel primo periodo medioevale. Il vescovo esaminò il fatto della venerazione popolare ad una persona in occasione del sinodo diocesano o provinciale, ove si leggeva la vita del defunto con la contemporanea narrazione dei miracoli. Questa lettura pubblica costituiva un'embrionale processo. Successivamente si procedeva alla « elevatio » o « translatio » del corpo in una tomba più conveniente durante una solenne funzione cui partecipavano altri vescovi e dignitari. È questa una forma manifestatasi particolarmente nell'epoca carolingia e costituì la cosiddetta « canonizzazione vescovile » che rimase, normalmente, l'unica forma conosciuta dal sec. VI al XII⁽⁷⁴⁾. È significativo che si richiedesse una grande partecipazione di autorità e personalità proprio per dare il senso di comunione con le altre chiese. In questo modo si spiega la richiesta dell'intervento papale, molto saltuario del resto per il primo millennio e limitato a pochissimi casi. L'approvazione papale dava maggior lustro e serviva a divulgare maggiormente il culto e la devozione.

Fra questi interventi papali come più rinomato (e non il primo in ordine cronologico) si ricorda quello avvenuto per la canonizzazione di Ulderico di Augsburg fatta nel sinodo lateranense del 993 da parte di Giovanni XV e su richiesta del vescovo di Augsburg che lesse davanti all'assemblea vita e miracoli del santo ottenendo il generale applauso e consenso⁽⁷⁵⁾. Si andava così diffondendo una forma che avrebbe comportato come conseguenza che competente per la canonizzazione sarebbe stato solamente il papa. Tale processo divenne normale verso la fine del sec. XII quando Alessandro III nel 1170 emanò un decreto « audivimus » nel quale affermò in merito ad un monaco ucciso in stato di ubriachezza: « non licet vobis pro sancto, absque auctoritate romanae ecclesiae, eum publice venerari »⁽⁷⁶⁾. Decreto in sé non innovativo, ma denotante un'usanza ormai consolidata di far riferimento alla suprema

(74) *Concilio di Magonza* (819) al cap. 51 afferma: « Deiceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus praesumat transferre sine consilio principis vel episcoporum et sanctate synodi licentia » MANSI, XIV, 76.; cf.: L. VON HERTLING, *Materiale per la storia del processo di canonizzazione*, in *Gregorianum*, 16 (1935) 171; « La traslazione, che era il nucleo da cui si sviluppò l'attuale rito della Canonizzazione, era, come tante pie usanze della Chiesa primitiva, un fatto che aveva una significazione del tutto concreta e realistica. Nell'alto medioevo questo fatto venne chiamato *Elevatio corporis* o *Translatio*. L'una e l'altra parola significa il secondo o nuovo seppellimento d'un morto in un posto distinto e specialmente adatto per la celebrazione della Messa. La parola *Elevatio* ci ricorda forse piuttosto l'apertura della prima tomba, mentre *Translatio* accenna al fatto della nuova sepoltura e poi anche alla solenne processione che prima si faceva con le sacre reliquie ».

(75) MANSI, XIX, 170 ss. È da notare come la forma di proclamazione non si discostasse anche a Roma dagli usi vigenti da tempo nel mondo cristiano occidentale.

(76) *De reliquiis et veneratione sanctorum*, citato da HERTLING, *art. cit.*, p. 179.

autorità. Qualche decennio più tardi ebbe una risonanza universale la canonizzazione di Francesco di Assisi proclamato santo a Perugia nel 1228 da papa Gregorio IX e celebrata ad Assisi nel mese di luglio dello stesso anno ⁽⁷⁷⁾. In questa canonizzazione si pose in rilievo un metodo già esistente e cioè quello di un « processo » sulla vita e dottrina del santo. In realtà lo stesso papa aveva dato disposizioni per il processo di Ildegarda nel 1223 con lo stabilire di far ricerche sulla « vita, conversatione, fama mentis, et miraculis et generaliter de omnibus circumstantiis » ⁽⁷⁸⁾.

L'attività pontificia andò sempre più precisando le modalità da seguire per la ricerca dei « fatti » di santità. Poi con la Costituzione della S. Congregazione dei Riti (1588) il processo passò ad una speciale sezione. Altre norme furono poi emanate da Urbano VIII (1623-44) e molto giovò al processo di beatificazione e di canonizzazione l'opera già citata di Benedetto XIV ⁽⁷⁹⁾.

Ci sono state pertanto nella canonizzazione diverse fasi determinate da consuetudini e da atti legislativi. L'Hertling concludeva così un suo studio sull'argomento delle canonizzazioni: essa « fu sempre considerata come compito della comunità ecclesiastica. Nel tempo antico era ancora indeciso chi fosse competente come esponente della comunità: il vescovo solo o in consesso con altri vescovi, in sinodo papale o il Papa solo. Se il Papa poi riservò per sé solo questa competenza, ciò non avvenne tanto perché il Papa, con esclusione di altre autorità, abbia voluto trarre a sé questo compito, riservandoselo, ma piuttosto perché generalmente si desiderava dare alle singole canonizzazioni la più grande importanza possibile facendovi entrare l'autorità papale. A questo riguardo è significativo che l'appello più frequente alla autorità pontificia comincia in un tempo in cui la Santa Sede non mostrò punto una tendenza — centralistica — o una possibilità giuridica. L'attività papale comincia piuttosto, almeno in un modo a noi conoscibile, nella seconda metà del sec. X e si riattacca a nomi di papi — insignificanti — come Benedetto VII e Giovanni XV. Più tardi, è vero, i grandi pontefici Eugenio III, Alessandro III, Innocenzo III, Gregorio IX, Sisto V, Urbano VIII, Benedetto XIV diedero, come ad altri importanti affari ecclesiastici, così al processo di canonizzazione, l'impronta della loro attività legislativa » ⁽⁸⁰⁾.

6. La santità attraverso i secoli.

Quali sono i criteri per conoscere un santo? Altra è la risposta che potrebbe dare il semplice fedele ed altra quella del teologo. Non sa-

(77) M. BIHL, *De canonisatione S. Francisci*, in *Archivum franciscanum historicum*, 21 (1928) 468-514; L. DE FONZO, *Francesco*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma 1964, 1087-1093.

(78) Cf.: *Analecta Bollandiana*, 2 (1883) 118-129; HERTLING, *art. cit.*, p. 190.

(79) Cf.: T. ORTOLAN, *Canonisation*, in *Dictionnaire Théologie catholique*, II (1909) 1626-1659; G. LÖW, *Canonizzazione nella storia*, in *Enciclopedia cattolica*, 3 (1949) 571-601; AA.VV., *Heilsprechung*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, V (1966) 142-44; A. FRUTAZ, *La sezione storica della Sacra Congregazione dei Beati*, Città del Vaticano 1964.

(80) HERTLING, *art. cit.*, p. 195.

rebbero per sé contrarie perché basate su un'idea di fondo comune (virtù-miracoli-eroismo) anche se di questi elementi non esistono nelle diverse persone una percezione ed un concetto identico. D'altra parte il concetto stesso di santità ha subito nel corso dei secoli un'evoluzione di prospettive e di contenuti in seguito anche al mutare delle circostanze e delle situazioni. Si modificò cioè il « tipo » del santo.

Nei primi secoli (l'abbiamo già sottolineato) il santo fu il martire, cioè colui che sparse il proprio sangue per la causa della fede cristiana. Il martire fu un imitatore di Cristo nella Passione. « Questa unione del fedele con Cristo... diventa già manifesta quando il cristiano confessa fra le torture la fedeltà al suo Signore; allora è Cristo a fortificarlo, a combattere in lui, a soffrire per lui, a riempirlo totalmente della sua presenza che in una specie di rapimento egli non avverte più i dolori del supplizio... Questa concezione del martirio culmina nell'usanza di designare il martire col titolo di Christophoros. L'unione con Cristo giunge a compimento con la consumazione del martirio... Sulla duplice convinzione che il martirio rappresenti la forma più alta della sequela di Cristo e che unisce a lui in modo tutto particolare, si fonda in definitiva la valutazione come perfezione per eccellenza »⁽⁸¹⁾. Questo ideale non fu tanto una definizione quanto una constatazione di fatto; il martire si trasformò in un personaggio straordinario. È significativa anche la terminologia con cui spesso venne qualificato; uomo di Dio, uomo divino, amico di Dio⁽⁸²⁾.

Dopo il martire l'« uomo di Dio » dal sec. IV in poi fu colui che osservò in maniera esemplare i comandamenti divini ed i consigli evangelici. Chi rinunciava al matrimonio, alla famiglia ed ai beni materiali, alla ricchezza abbandonando il « secolo » divenne una persona che si distingueva nettamente dagli altri uomini. Per questo la folla ammirò la santità monastica. Il monaco, con la sua ascesi, trionfò del proprio corpo e del demonio: ecco la sua testimonianza. Analoghe considerazioni valgono anche per il vescovo santo, ammirato per le doti di attività e di generosità.

Appare così evidente che il santo fu posto in una categoria di élite, costituì cioè una persona diversa dalle altre che viveva in una maniera irraggiungibile per i comuni mortali. Per questo il popolo accorse presso di loro, in vita, per ascoltarli ed impetrarne grazie e continuò, dopo la loro morte, con maggiore intensità ad impetrarne il patrocinio. Nel santo asceta si ammirò la familiarità che lo univa a Dio nella pre-

(81) K. BAUS, *Le origini*, in *Storia della Chiesa* di H. JEDIN, trad. ital., Milano 1976, pp. 379-80; cf.: H. DELEHAYE, *Martyr et confesseur*, in *Analecta Bollandiana*, 39 (1929) 20-49; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1964; L. BOUYER, *Spiritualità dei Padri*, trad. ital., II, Bologna 1968, pp. 47-75.

(82) DELEHAYE, *Sanctus*, pp. 233-4. Scrive il LAZZATI, *op. cit.*, p. 15: « Il martire appare subito alla coscienza cristiana come continuazione della Passione di Cristo del quale, dopo gli Apostoli, il martire riproduce nel modo più simile i lineamenti, fatto a lui compagno come dice la lettera di Smirne (VI, 2)... Il martire è veduto nella visione escatologica del dramma della Redenzione, come colui, che attraverso gli Apostoli si congiunge a Cristo e con Lui sostiene gli assalti del nemico sulla morte trionfando su lui ».

ghiera, lo zelo nella osservanza della legge divina, l'eroismo nel distacco dei beni terreni, i sacrifici penitenziali attuati per domare la carne ribelle e per sconfiggere il demonio. In questo modo il santo si trasformò in un essere sovraumano che suscitava ammirazione e non imitazione. Nel primo periodo medioevale questi asceti si trasformarono in uomini della trascendenza. Ai loro contemporanei apparvero come « esseri divini » sia per l'eroismo nelle pratiche della virtù sia per la potenza taumaturgica che emanava (o si credeva emanasse) da loro.

Con l'asceta balzò alla ribalta della venerazione anche il vescovo che si distinse per la sua missione apostolica, per il dinamismo nelle attività, per l'opera assistenziale divenuta ancora maggiore dopo la migrazione dei popoli germanici. Di qui spesso il titolo di « *defensor civitatis* » od anche di « *pater pauperum* ». La protezione concreta esercitata in vita rimase nella memoria dei fedeli e si trasformò in venerazione e culto dopo la morte: continuò così la richiesta di soccorsi dal cielo per le necessità che angustiarono la popolazione. Una forma utilitaristica dettata però anche dalla tragica situazione di quell'epoca.

Nel periodo merovingico e carolingio si aggiunse un'altro *tipo* di santo: i re, le regine, i principi. Nella società era la classe nobile che prevaleva tanto è vero che vescovi ed abati provenivano in grandissima maggioranza da questo ceto. E come nella vita civile e religiosa prevaleva il nobile da cui dipendeva in gran parte il vivere quotidiano, così anche nel culto dei santi emersero quelle persone, « potenti » di fatto, ed animate nel loro agire da spirito cristiano. Spesso però la santità di questi nobili si modellò su quella monastica tanto è vero che molte donne della nobiltà, poi venerate come sante, preferirono chiudere la loro vita terrena in un monastero da loro stesse fondato. Il *tipo* del santo va inquadrato nella luce dell'ascetismo monastico ritenuto il culmine della perfezione⁽⁸³⁾.

Già lo si è detto, il santo vale per la *virtus*, ossia la potenza che esprime. « Perciò il *sanctus* ed il *nobilis*, per questo pensiero germanico-cristiano e politico-religioso, si identificarono; fondamentalmente solo un « *nobilis* » può essere « *sanctus* », nonostante che tale concezione contraddica l'idea base del cristianesimo... Le Vite franche dei santi del settimo ed ottavo secolo mettono in piena luce il mondo nobiliare che accoglie l'ideale cristiano in un modo suo proprio e nell'immagine tipica del santo sottolinea i valori che gli sembrano più realizzabili... Il mondo nobiliare laico abbracciò il cristianesimo nella forma ideale della vita monastica e cercò di rappresentarlo alla luce del proprio patrimonio spirituale »⁽⁸⁴⁾.

In concreto ci si può chiedere: in che modo l'uomo del popolo, nel medioevo, scoprì in una persona la santità? Il segno chiaro fu il

(83) Su questo periodo carolingio sono usciti negli ultimi anni interessanti studi come quello di F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiligen im Reich Merowingier*, Praha 1965; cf.: F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München 1966; BOESCH GAJANO, *op. cit.*, p. 29-34.

(84) Il testo è di K. BOSL, desunto dal libro della BOESCH GAJANO, *op. cit.*, p. 162; cf.: DE GAFFIER, *Recueil d'Hagiographie*, pp. 141-5. L'inizio delle Vite di questi santi portava frasi comuni come queste: « *nobili genere natus, claro genere ortus, nobilibus parentibus natus, nobili gente ortus* ».

miracolo, perché gli uomini di quel tempo erano convinti che Dio continuasse a rivelarsi attraverso i prodigi. Proprio per questa intima convinzione i credenti erano alla ricerca continua del miracolo, disposti a riscontrarlo in qualsiasi fenomeno che all'apparenza si dimostrasse straordinario. E con somma facilità vedevano in ogni evento non normale un segno della potenza di Dio⁽⁸⁵⁾.

Fino alla fine del sec. XII, il miracolo rimase il criterio fondamentale perché una persona potesse beneficiare di venerazione e di culto. Dio stesso si serviva del miracolo per *segnalare* agli uomini la presenza di un Suo inviato: « miracula docent quomodo illi sancti fuerunt; vita vero insinuat qualiter et nunc homines fieri valeant »⁽⁸⁶⁾. Il santo apparve quindi come l'uomo della trascendenza; per questo i fedeli richiesero la sua protezione contro le calamità terrestri, le malattie, la fame. Le necessità impellenti della vita quotidiana, allora assai grama e dura, spinsero a ricorrere al santo solo come intercessore e protettore.

La santità trovò un segno anche nella vita straordinaria condotta da monaci, vescovi, laici. Nelle biografie compaiono elenchi di virtù eccezionali esercitate da queste persone; si tratta di elenchi che sostanzialmente coincidono, anche se in un'epoca risaltano maggiormente alcune virtù rispetto ad altre. Si formò anche in questo modo un « canone » di santità: l'uomo di Dio nella sua vita doveva, per essere ritenuto santo, esercitare in maniera eroica molte virtù. Questa mentalità la si riscontra fin dall'inizio; per questo può essere emblematica la conclusione che Sulpizio Severo pone alla fine della vita di san Martino: « Quella perseveranza, quella giusta misura nell'astinenza e nei digiuni, quella capacità di vegliare e di pregare, quelle notti trascorse nello stesso modo dei giorni, nessun minuto in cui non fosse intento al lavoro di Dio, in cui indulgesse al riposo o all'attività, così come nel cibo o nel sonno, se non per quel tanto che richiedono l'esigenza della natura... Mai in nessun ora passò un attimo in cui non si impegnasse nella preghiera o non si applicasse alla lettura della S. Scrittura, quantunque anche il leggere o in quale altra cosa mai facesse, non allentava mai l'animo dalla preghiera... Nessuno l'ha mai visto in collera, nessuno turbato, nessuno afflitto, nessuno in atto di ridere: fu sempre uguale a se stesso; il volto raggianti di una letizia per così dire celeste, sembrava estraneo alla natura umana »⁽⁸⁷⁾.

Le virtù del santo erano mutate dalla Bibbia⁽⁸⁸⁾, ma gli autori nella descrizione si rifacevano alle biografie di Atanasio, Girolamo che abbiamo citato. Non erano tanto le virtù teologali e cardinali quelle messe maggiormente in rilievo, bensì un complesso di altre virtù come l'austerità, la preghiera, l'affabilità, l'amore al prossimo, la saggezza,

(85) Cf.: S. PIER DAMIANO, *Vita Dominici Loricati*, PL, 144, 1020. Egli nota che il santo, come Maria SS. e Giovanni Battista, non abbia compiuto prodigi. Cf.: L. ZOEFF, *Das Heiligenleben im 10 Jahrhundert*, Leipzig 1908.

(86) S. PIER DAMIANO, *op. cit.*; cf.: GORDINI, *art. cit.*, pp. 50-4.

(87) SULPIZIO SEVERO, *Vita di Martino*, 26, 27 (ed. C. MOHRMANN, *op. cit.*, Milano 1975, pp. 64-5).

(88) G. PENCO, *Le figure bibliche del Vir Dei nella agiografia monastica*, in *Benedictina*, 15 (1968) 1-13.

l'umiltà, l'obbedienza, la pazienza, la penitenza, il lavoro, la castità⁽⁸⁹⁾. Questa elencazione di virtù non si trasformò per la massa dei fedeli in uno stimolo alla imitazione, perché la descrizione era congegnata in maniera tale che una tale perfezione era ritenuta irraggiungibile per i comuni fedeli. Tuttavia nei migliori biografi del Medioevo come pure nei Sermoni in onore dei santi non mancò mai un invito esplicito alla imitazione, alla edificazione, a seguire l'esempio⁽⁹⁰⁾.

Nel sec. XIII l'ideale della santità, per opera dei religiosi degli Ordini mendicanti, ebbe un nuovo arricchimento. L'uomo di Dio divenne anche colui che la Provvidenza aveva inviato per rinnovare i costumi e ristabilire la purezza della vita all'interno della Chiesa. Si trattò infatti di persone molto attive (con la predicazione e le opere) all'interno della vita cittadina allora in notevole sviluppo. Invece di monaco ritirato e lontano dalla città, venne esaltato l'uomo che, pur vivendo in vita comunitaria, non si distaccava dai problemi della convulsa attività cittadina. La santità non si limitò solamente all'asceti nel nascondimento, ma divenne asceti anche nel contatto e nel servizio agli uomini. E con lo sviluppo del pensiero teologico (la Scolastica) rifulse o cominciò ad essere valutato maggiormente l'esercizio delle virtù cardinali e teologali. Tuttavia, fra il popolo, il motivo di intercessione continuò a prevalere su quello dell'imitazione. Il concetto di santità che iniziò a farsi strada ed ad essere maggiormente in rilievo fu la vita interiore e l'adesione, con gli scritti e le opere, alla realtà ecclesiale.

Questi elementi interiori assieme alla vita eroica congiunta alla fedele ortodossia caratterizzano il santo nelle attuali circostanze a livello ufficiale. Nel popolo rimane sempre un elemento che colpisce: l'eroico adempimento dei precetti evangelici.

Come criteri di santità esistono: martirio, virtù eroiche, miracoli. Se si attende, con attenzione, a questi criteri nella storia della santità si può riscontrare che il concetto non fu sempre identico. Le norme divengono sempre più esigenti. Si prenda, ad esempio, il martirio. Nel passato ogni uccisione di cristiano che si verificasse con parvenza di odio religioso era sufficiente per ottenere l'approvazione del culto. Oggi, anche per il martirio, si esige una più attenta analisi, perché occorre una prova concreta: che l'uccisione sia avvenuta esclusivamente per odio al Vangelo e non per fatti anche personali o motivi politici. Inoltre si richiede che la persona uccisa abbia compiuto una scelta libera e cosciente fra apostasia e martirio. Per questo oggi non si includono più fra martiri i bambini, come era stato fatto fino a pochi decenni fa.

Lo sviluppo della vita cristiana nel corso dei secoli ha prodotto risultati positivi, perché uomini e donne hanno raggiunto una « santità »

(89) L. VON HERTLING, *Die mittelalterliche Heiligkeitstypus nach der Tugendkatalogen*, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 8 (1933) 60-268; DE GAIFFIER, in *Recueil...*, pp. 157-184; A. DE BONHOMME, *Heroïcité des Vertus*, in *Dictionnaire de spiritualité...*, VII (1969) 337-349.

(90) In S. Pier Damiano ricorre spesso nei Sermoni sui santi che la loro Vita è « aedificatio » oppure invita i fedeli « imitemur exempla », « sequamur vestigia »: cf. GORDINI, *art. cit.*, pp. 372-7.

di vita eccezionale. Nell'esercizio delle loro virtù non è mai esistita una forma tipica ed una stessa intensità. Ogni persona è irripetibile e le stesse circostanze di tempo e di ambiente tendono ad affermare la diversità. Non si può pertanto affermare che sia esistito il *tipo* ideale dell'asceta, del vescovo, dell'abate, del coniugato. Risulta pertanto una gamma variatissima di santi e di santità, perché ogni individuo ha letto ed interpretato il Vangelo con un taglio differente seppure sempre nella fedeltà al testo ed alla Chiesa. Se si vuole, ha scritto il Delehaye, sintetizzare per eccesso le caratteristiche della santità nel tempo si può dire che « nell'antichità cristiana, il tipo preferito della santità è l'ascetismo; nel medioevo, la vita mistica; nei tempi moderni, l'attività caritativa. Le generalizzazioni di questa specie non corrispondono che in parte alla realtà. Ma non si può negare che l'ascetismo non ha cessato di essere praticato nella Chiesa, anche se non sempre e nella stessa maniera. La rinuncia e la mortificazione dei sensi sono stati adattati ai tempi, ai luoghi, ai costumi » (91).

7. La venerazione dei santi presso il popolo.

Il contributo che le masse dei fedeli hanno dato per lo sviluppo del culto santorale può essere considerato sotto due diversi aspetti: il primo come il popolo contribuì ad indicare quali persone ritenesse « sante » tanto da stimolare l'autorità competente ad intervenire per dichiarare la legittimità della venerazione; il secondo è come, in concreto, espresse la devozione ai santi, cioè con quali manifestazioni esterne onorò il santo e ricorse alla sua protezione.

Sul modo come il popolo « costruì » il santo già si è fatto riferimento trattando dei primi secoli; tuttavia sul problema torneremo ancora più avanti. Sul modo e la forma mediante le quali si espresse la venerazione esiste una diversità sia per nazioni sia per epoche. Le forme stesse sono varie come: pellegrinaggi, *ex-voto*, reliquie, invocazioni, patrocinio particolare ecc. Oltre alla constatazione di fatto di devozioni differenti, gli studiosi hanno cercato di indagare sull'origine di queste forme. Per alcuni bisogna risalire anche al paganesimo, per altri si tratta di espressioni dell'anima popolare in cerca di protezione o di evasione. Anche se rivestite di pratiche superstiziose, di elementi magici, di derivazioni ancestrali, la devozione popolare ai santi non può essere disgiunta da una componente di fede e pertanto va letta nell'ambito stesso del cristianesimo. Qui intendiamo presentare una semplice panoramica su alcune di queste manifestazioni.

Nell'antichità cristiana una manifestazione devozionale fu il rito del « refrigerium » presso la tomba del martire, ossia un prendere cibo e bevanda in segno di una partecipazione alla futura felicità celeste. Per distinguerlo da analogo rito pagano presso i cristiani si diede ben presto un altro nome: *agape*. Essa oltre alla preghiera comprese opere cari-

(91) DELEHAYE, *Sanctus*, p. 241. Tutto il capitolo VI è dedicato alla santità pp. 233-261; A. J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, Paris 1949; P. ROULLARD, *Perché la Chiesa canonizza alcuni santi?*, in *Santi di ieri santità di oggi*, Roma 1968, pp. 39-55.

tative a favore dei poveri. In occasione di tali celebrazioni i fedeli lasciavano sulle pareti iscrizioni (graffiti) che sostanzialmente erano invocazione di protezione e di supplica. Per gli abusi che diedero luogo queste agape fraterne furono poi proibite e man mano scomparvero⁽⁹²⁾.

Un'altra espressione di devozione del periodo primitivo della chiesa si manifestò con donazioni di vario tipo: lucerne, candelabri, fiori, profumi ecc. Si sviluppò anche l'uso di far toccare la tomba del martire con ogni sorta di oggetti, specialmente di stoffa (dove il nome di brandea, palliola), considerati poi come preziose reliquie. Invalse anche l'usanza di prendere olio dalle lampade che bruciavano davanti alle tombe dei martiri. Naturalmente i devoti pensavano che la « virtù » del santo si trasferisse in questi oggetti.

Allorquando invalse l'uso di dividere le ossa dei santi si accentuò il culto delle reliquie che determinò l'ansiosa ricerca, il desiderio del possesso congiunto a forma deteriori, come di un vero e proprio commercio ed il sorgere di numerosi falsi. Tutte le chiese si arricchirono di copiose reliquie di martiri e santi, reliquie che inserite in teche preziose erano poi esposte alla venerazione dei fedeli in occasione della celebrazione annuale della festa. Nella generale insicurezza del periodo medioevale il possesso di una reliquia di un santo fu considerato una speciale protezione per la città od il monastero. Inoltre la mentalità tattile di quel periodo non avrebbe venerato un santo senza la presenza reale di qualche cosa che fosse appartenuto al santo stesso. I furti od i prelievi di corpi santi caratterizzarono l'epoca e durante (od anche prima) delle crociate le città marinare compirono, in maniera più o meno lecita, con garanzie più o meno sicure, prelievi di corpi santi divenuti poi oggetto di grandissima venerazione (es. san Marco a Venezia, san Nicola a Bari).

La sistemazione dei corpi dei santi stimolò anche gli artisti a creare nelle chiese, ove erano venerati, degli spazi che consentissero la visita dei fedeli. Ecco il formarsi di piccole absidi ove venne posta la tomba del santo; ecco l'elevarsi del presbitero per creare cappelle a cui si accedeva per un ambulacro.

Le reliquie dei santi vennero anche gelosamente nascoste per evitarne il furto od anche traslate in occasione di fughe dalla città verificandosi incursioni nemiche. Contro i nemici stessi, a volte, si esposero anche le reliquie come atto di difesa e di creare paura.

Strettamente connesso al culto delle reliquie è il pellegrinaggio. Il fenomeno è assai complesso sia per le origini sia per lo sviluppo⁽⁹³⁾. Senz'altro la visita ai Luoghi Santi della Palestina santificati dalla presenza del Salvatore come pure alle località celebri per avvenimenti sa-

(92) P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, Roma 1956, pp. 132-3, 141-7; Es. « Petro et Paulo Tonnius Coelius refrigerium feci ».

(93) DELEHAYE, *Sanctus*, pp. 196-207; R. OURSEL, *Pellegrini del Medioevo*, Milano 1979, pp. 12-19; B. KÖTTING, voce *Wallfahrt*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, X (1965) 941-6; Id., *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche*, Tübingen 1930; AA.VV., *Pellegrini e culto dei santi in Europa fino alla fine della I Crociata*, Spoleto 1953; A. SIGAL, *Les marcheurs de Dieu*, Paris 1974; M. MACCARRONE, *Il pellegrinaggio a San Pietro e il Giubileo del 1300*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 34 (1980) 363-429.

cri, è una prima manifestazione del pellegrinaggio cristiano. La pellegrina Eteria, già nel IV secolo, testimonia che, oltre ai territori biblici, erano visitate anche zone ove abitavano monaci ed erano venerati santi⁽⁹⁴⁾. Del resto gli scavi eseguiti sotto la basilica vaticana hanno confermato anche attraverso il ritrovamento di monete di epoche diverse, l'uso, fra cristiani, di recarsi presso il sepolcro dei martiri. E le testimonianze dal IV secolo in poi divengono sempre più numerose⁽⁹⁵⁾.

Lo spirito pellegrinante ricevette nel Medioevo un notevole impulso. L'uomo di questo periodo, animato forse da uno spirito nomade, bisognoso di certezze palpabili, oppresso da vicende politiche e dalle avversità umane e naturali, cercò nel pellegrinaggio uno sfogo ed una via di uscita ai problemi che lo angustiarono. Il pellegrinaggio divenne anche una forma di penitenza per riscattare i propri peccati, per impetrare guarigioni (ed i santuari del Medioevo brulicarono d'ogni sorta di malati) sottoponendosi ai disagi di lunghi e pesanti viaggi. Si istituì come una specie di prontuario nel compiere il pellegrinaggio sia alla partenza, sia durante il viaggio, sia all'arrivo. Un rituale, tramandatosi di generazione in generazione. Anche il vestito del pellegrino ebbe un suo tipo. Per agevolare questi viaggi vennero compilati degli *Itinerari*, una specie di guida del pellegrino indicante le tappe e ciò che era visitabile all'arrivo⁽⁹⁶⁾.

La forma del pellegrinaggio è rimasta viva in mezzo al popolo anche ai nostri giorni. I motivi che spingono la massa dei fedeli a recarsi presso la tomba di un santo non si discostano generalmente da quelli del passato; si tratta di richieste di grazie temporali (in prevalenza); si tratta di ringraziamenti per grazie ricevute (e continua così la forma degli *ex-voto* che adornano le pareti). Ad alcuni santi vengono tuttora attribuite virtù taumaturgiche particolari e sono oggetto di grandissima venerazione fra le masse (cito quella di sant'Antonio da Padova, di santa Rita da Cascia). Né si può negare che alcune forme assumano tuttora il tono della superstizione e del folclore.

Ogni città e parrocchia venera il santo « patrono ». Si tratta di una forma devozionale risalente, nei suoi inizi, al IV secolo. Senza addentrarci nella spiegazione sul significato del termine « patrono » nei suoi vari passaggi (su questo esiste l'ottimo studio della Orselli)⁽⁹⁷⁾, la tendenza culturale di ricercare un protettore in cielo si collegò al periodo di sviluppo del culto dei santi confessori (sec. VII) ed anche alla particolare situazione storica (migrazione dei popoli) che suscitò timori ed insicurezza. Generalmente nella città, sede di diocesi, il protettore vivente nel momento del pericolo fu il vescovo. Non si tratta sempre del primo, ma di colui che svolse un'attività pastorale intensa congiunta ad una tutela fisica degli abitanti. « Il carattere del suo ministero fa di lui naturalmente il sostenitore degli indigenti, l'ospite dei poveri e dei pellegrini, il redentore dei prigionieri ». Si trasforma così in muro

(94) *Peregrinatio Aetheriae*, c. 20. A Charre vi era venerato un santo di nome Elpidio. Del resto la pellegrina aveva visitato anche i monaci del Sinai.

(95) Cf.: KIRSCHBAUM, *op. cit.*, pp. 117-146.

(96) Cf.: TESTINI, *op. cit.*, pp. 26-29.

(97) Cf.: nota 36. Ivi elencate le opere dell'ORSELLI.

e garanzia di salvezza della propria città, in modo tale che si giustifica la « scelta a patrono da parte di alcune comunità civili, di un proprio vescovo di riconosciute virtù. Anzi più che vera scelta parlerei di trasposizione, di un'estensione oltre al tempo delle funzioni che al vescovo sono consuete nel senso che, nella mente dei fedeli, egli non cessa di esplicarle anche quando abbandona la vita contingente e diviene membro della Gerusalemme celeste ».

In parte collegato a questo tema del patrono è l'interpretazione presentata dallo storico eminente dei Longobardi il Bognetti⁽⁹⁸⁾ che vede nella dedicazione o fondazione di chiese o nella denominazione di montagne ad un santo, non un fatto casuale, bensì una impostazione missionaria contro l'eresia od il paganesimo. Il portare templi e reliquie sulle cime « poteva costituire per gente di ancora torbida superstizione, un pio aiuto ed un richiamo più efficace contro l'insistere della vecchia credenza e agli occhi della Fede, un presidio soprannaturale contro il sopravvivere della superstizione stessa ». Così pure per contrastare il nuovo influsso dell'arianesimo importato dai Longobardi, si diffondono le devozioni ai santi che più lottarono contro questa eresia (Ambrogio, Martino, Eusebio). « La presenza di una reliquia di un santo, la cui leggenda segnali i prodigi contro gli ariani e i pagani, è, per la mentalità dei Longobardi, la remora più efficace per ricadere, in quel luogo stesso, nella consuetudine ritrovata ». Per questo la presenza del patrono si trasforma anche in azione missionaria di difesa della Fede e di evangelizzazione.

È un settore quello del santo protettore che resta aperto a nuove indagini. Per es. come si spiega che spesso patrono di una chiesa o di un monastero fu san Pietro? Per quali ragioni un santo prima grandemente venerato in una città (quasi come patrono) scompare poi dal culto?

Certo è che nel periodo medioevale la scelta del patrono avvenne come fatto pubblico e generale perché vi partecipò il clero assieme alle autorità civili. La festa divenne di precetto ed investì nella celebrazione tutta la cittadinanza comportando oltre alle cerimonie religiose (processioni, ostensione delle reliquie, doni di ceri votivi) anche manifestazioni civili e folcloristiche (gare e tornei)⁽⁹⁹⁾.

Questa idea di un particolare protettore si estese maggiormente con lo sviluppo delle corporazioni e confraternite. Ognuna scelse il celeste protettore; in suo onore costruì chiese, cappelle; ne celebrò l'anniversario della festa con manifestazioni pubbliche. Così pure invalse l'uso da parte di artigiani o lavoratori scegliersi un protettore fra i santi che avevano compiuto lo stesso lavoro o la stessa professione. Così sant'Isidoro divenne protettore dei contadini, san Luca dei medici, sant'Omo-

(98) Cf.: BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 26-29; l'articolo di G. B. BOGNETTI, I « loca sanctorum » e la storia della Chiesa nel Regno dei Longobardi, è riportato a pp. 105-143. Le nostre citazioni pp. 110 e 136. La Boesch Gajano cita altre opere del Bognetti. Cf.: H. DELEHAYE, *Loca sanctorum*, in *Analecta Bollandiana*, 48 (1930) 5-64.

(99) P. GOLINELLI, *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia* (sec. IX-XII), Modena 1980.

bono dei sarti. Anche per particolare necessità della vita si invocò il patrocinio dei santi attribuendo virtù particolari ad alcuni, come il ritrovare cose perdute (sant'Antonio da Padova), per essere salvati dalla peste (san Rocco), per il mal di gola (san Biagio). In sostanza ogni problema della vita fisica e spirituale non sfuggì alla intercessione dando luogo anche a manifestazioni esteriori, come la benedizione delle rose per santa Rita o quella delle candele per san Biagio.

Un capitolo a parte meriterebbe il folclore, cioè le tradizioni popolari connesse al culto dei santi. Riguardano tutto il ciclo della vita dell'uomo: nascita, fidanzamento, matrimonio, morte. Il ciclo temporale delle stagioni venne visto sotto la protezione dei santi esprimendosi in riti esterni come l'accensione di fuochi ⁽¹⁰⁰⁾.

Il motivo di questo coinvolgere il santo nelle varie manifestazioni della vita sorge dal bisogno dell'uomo di protezione: « i santi sono vendicatori di spergiuri o liberatori di prigionieri, o soccorritori di condannati innocenti, o protettori contro il furto, le calunnie, le intemperie, i fulmini, le alluvioni, i terremoti ecc. e le tante incognite climatiche o disavventure della vita » ⁽¹⁰¹⁾.

Questa devozione santorale si esprime anche nella toponomastica riguardante le città, sia montagne, sia grotte. Anche questo fenomeno va collegato al bisogno di protezione. In Francia i nomi di luoghi collegati ad un santo sono molto numerosi (un ottavo dell'intero paese); anche in Italia molte città o villaggi portano il nome di un santo: san Pietro è toponimo usato 643 volte; san Martino, 160; san Giovanni, 128; san Giorgio, 68.

8. Nuovi aspetti della ricerca agiografica.

In questi ultimi decenni studiosi di formazione diversa hanno esaminato con attenzione i santi non solo come persone che nella chiesa cattolica hanno un « posto » privilegiato, ma anche per comprendere la società che li aveva espressi o per ricostruire l'atmosfera religiosa in cui erano vissuti. Già Giuseppe De Luca aveva aperto una suggestiva pista (non sufficientemente seguita) indicando la ricchezza spirituale che si trovava anche e non solo nella letteratura agiografica ⁽¹⁰²⁾.

Una particolare analisi ed attenzione è stata rivolta al periodo medioevale dal Graus, Bosl, Prinz ⁽¹⁰³⁾. Si tratta di indagini interessanti per scoprire la vita della società, per esaminare le strutture di un'epoca, per analizzare l'anima religiosa delle diverse classi sociali. Assieme

(100) BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 37-40, 215-228; Del LANZONI oltre l'opera già citata sulla genesi delle leggende può essere consultato l'articolo: *Il sogno presagio della madre incinta nella letteratura medioevale ed antica*, in *Analecta Bollandiana*, 45 (1927) 225-261.

(101) GRÉGOIRE, *art. cit.*, p. 354.

(102) G. DE LUCA, *Introduzione*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, I (1951) XI-LXXVI.

(103) Su questi autori cf.: BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 29-34, 37-40, 145-160, 161-190, 209-226. C. POULAIN, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques*, Québec 1975.

ad aspetti generali sono stati messi in luce anche aspetti particolari⁽¹⁰⁴⁾. Forse in questi studi, che hanno intuizioni valide, si è dimenticato la visuale religiosa cristiana. L'agiografia è vissuta in un'ottica cristiana e del messaggio evangelico. Non che tutto sia stato operato con bontà o con misura; difetti e limiti esistono negli autori medioevali con un'immagine di religione troppo materializzata. Fuori però da quella « mens » cristiana i loro testi restano, in parte, incomprensibili.

L'opera dei Bollandisti resta sempre fondamentale; tuttavia qualche autore cristiano ha cercato di ampliare e superare la visuale di ricerca dei Bollandisti stessi. Alludo all'opera di p. Pierre Delooz⁽¹⁰⁵⁾. Egli si è chiesto, dal punto di vista sociologico, quali sono stati i criteri ed i modi mediante i quali i santi sono stati designati nella Chiesa cattolica. Già sopra si è detto che inizialmente furono le comunità locali ad indicare i santi da venerare; poi, per evitare abusi, intervenne l'autorità episcopale fino ad arrivare alla suprema autorità pontificia come organo unico di approvazione. Tutto ciò con passaggi diversi e con norme in continua evoluzione. Sarebbe già questo un ambito da approfondire per conoscere quali componenti abbiano determinato le svolte e gli sviluppi⁽¹⁰⁶⁾.

L'analisi stessa del concetto di santità all'interno della Chiesa presenta una serie di problemi e di interrogativi. Il Delooz nota, a tal proposito, che la santità si situa *nel ricordo degli altri* (espressione a lui cara come l'altra che si è *santi per gli altri*). In fondo è sempre nel ricordo che si staglia la vita di un santo tanto è vero che la Chiesa non dichiara mai santo una persona vivente. La procedura di beatificazione e canonizzazione è sempre tributaria della memoria che si conserva del passato⁽¹⁰⁷⁾. Ciò comporta che la santità dipende dal giudizio degli altri e dai valori che questi altri esprimono ed ai quali credono. Ecco perché si è santi se non per mezzo degli altri.

Chi sono poi gli *altri*? Non si tratta certamente dell'intera comunità ecclesiale, bensì di una Chiesa locale ed anzi di parte di essa, oppure di una famiglia religiosa. Questi *altri* non sono solo i contemporanei del santo, ma individui che mai ebbero un contatto diretto con la persona oggetto di venerazione⁽¹⁰⁸⁾. E questi *altri* come hanno visto il santo? Ci sono, afferma il Delooz, santi « reali » e santi « costruiti ». I primi sono stati veramente personaggi reali dei quali si possono determinare le diverse tappe della vita e delle opere pur dovendo constatare che non sempre, nel tempo, coincidono i modi di valutare una persona, i comportamenti, gli scritti. I santi « costruiti » sono quelli, che pur avendo avuto un'esistenza reale (non mancano però esempi di santi inventati), sono stati modellati a livello di rappresentazione

(104) Ottima l'Introduzione di J. FONTAINE a Sulpizio Severo, *Vie de Saint Martin*, I, Paris 1967, pp. 9-245. A pp. 198-203 vengono analizzati i miracoli attribuiti al santo.

(105) *Sociologie et canonisation*, Liège 1969. Cf.: BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 43-46, 226-258.

(106) DELOOZ, *op. cit.*, pp. 23-140.

(107) BOESCH GAJANO, *op. cit.*, p. 233.

(108) BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 233-4.

mentali collettive, cioè secondo schemi lontani dalla realtà (es. sant'Antonio da Padova, sant'Anna). Non si tratta di costruzioni arbitrarie, ma di descrizioni di gruppi sociali che sono il frutto di esigenze di un'epoca. Espressioni che a volte sono diverse nella classe popolare ed in quella colta⁽¹⁰⁹⁾.

Quali sono i criteri che stanno alla base degli *altri* nell'attribuire il ruolo di santo ad una persona? Il Delooz ritiene che siano cinque i ruoli ben distinti: intercessore, modello ideale, testimone della comunità, potenza benefica, somma perfezione morale e religiosa⁽¹¹⁰⁾. D'altra parte nella procedura di canonizzazione quali *altri* vengono interrogati? Si tratta di laici, di religiosi che provengono da ambienti diversi; si tratta però sempre di un numero ristretto di testimoni. Tutto questo riguarda il procedimento verificatosi nel secondo millennio. È in fondo la voce della suprema autorità che dà valore alla testimonianza. Ma la suprema autorità non si muove di propria iniziativa, ma è spinta da gruppi organizzati che prendono inizialmente in mano la causa e la conducono a compimento. « Il credito morale, il credito finanziario, la competenza canonica, la perseveranza che oltrepassa di molto una vita umana, divengono elementi indispensabili ». Questo spiega il fatto che i santi canonizzati negli ultimi secoli siano prevalentemente fondatori e fondatrici di Ordini religiosi⁽¹¹¹⁾.

I gruppi costituiscono elemento di pressione; ma perché la decisione papale venga presa occorre che si ritrovino nelle persone, candidate alla canonizzazione, almeno quattro coordinate giuridiche: il criterio degli scritti, il criterio delle virtù eroiche, il criterio del martirio, il criterio del miracolo. Tuttavia questi criteri non sono stati utilizzati sempre in maniera univoca ed uniforme. Ad es. non tutti coloro che sono morti uccisi in *odium fidei* vengono venerati come santi martiri. Ogni morte eroica non porta alla santità. Parimenti il miracolo, ritenuto nella Chiesa un segno rivelatore della santità (ma ci sono santi venerati che miracoli non hanno compiuto), dipende, nella sua valutazione ed interpretazione iniziale, dalla persona che lo rivela, che lo narra. Infatti si può riscontrare una tipologia del miracolo che potrebbe denotare una mentalità collettiva perché si ripete in identiche forme e verso categorie speciali di persone⁽¹¹²⁾.

Sono suggestioni quelle presentate dal Delooz basate su constatazioni di fatto, ma che hanno bisogno di ulteriori riscontri ed indagini. Certo è che nella forma, nel modo, nel concetto stesso di santità esistono notevoli diversità. Si presenta anche in questo settore una Chiesa dinamica e non statica.

Nello studio del Delooz sono presentati anche dati statistici che danno un'idea su alcune osservazioni da lui compiute. Egli parte, come data, da quella del 993 ed esamina quindi la situazione dell'ultimo millennio. Sotto l'aspetto geografico presenta questo quadro in merito

(109) BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 234-6.

(110) BOESCH GAJANO, *op. cit.*, p. 238.

(111) BOESCH GAJANO, *op. cit.*, p. 240.

(112) BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 244-257.

al luogo di nascita e di morte dei santi ⁽¹¹³⁾. Ciò che impressiona è la stragrande maggioranza degli Occidentali e particolarmente dei latini. Ecco la tabella riguardante la nascita:

Epoca della canonizzazione	Italia	Francia	Spagna	Germ.	Inghil.	Altrove	Totale
993-1800	60	31	22	17	9	37	176
1801-1960	53	35	16	3	2	49	158
	113	86	38	20	11	86	334

Sul totale di 334 ben 217 sono di paesi latini.

Così pure dai dati statistici si rivela che la santità è prevalentemente maschile anche se nel corso del sec. XX beatificazioni e canonizzazioni di donne sono in aumento come dimostrano le seguenti tabelle:

Epoca della canonizzazione	Uomini	Donne	Totale
993-1800	151	25	176
1801-1960	120	38	158
	271	63	334

Nel secolo XIX si nota un lieve aumento: questo risulta maggiore esaminando le tabelle delle beatificazioni:

Epoca della beatificazione	Uomini	Donne	Totale
993-1800	371	42	413
1800-1960	579	204	783
	950	246	1.196

Nelle categorie dei santi elevati agli onori degli altari prevalgono gli ecclesiastici (religiosi e clero secolare) sui laici e questi sono prevalentemente martiri. Se nel passato fra gli ecclesiastici erano in maggioranza papi e vescovi ed abati, ora si elevano anche preti e semplici religiosi. Il fatto però che i laici siano ancora pochissimi (al di fuori dei martiri) può dipendere dalla mancanza di un gruppo di pressione od anche da un concetto che la santità è ancora concepita sulla falsariga di tipo monastico. Ecco la tabella riguardante religiosi e laici:

(113) DELOOZ, *op. cit.*, pp. 169-225.

Epoca della canonizzazione	Ecclesiastico	Laici	Totale
993-1800	145	25	170
1800-1960	123	28	151
	268	53	321

Epoca della beatificazione			
993-1800	60	2	62
1800-1960	713	420	1.133
	773	422	1.195

È stata un'esemplificazione che indica come anche i dati possono suggerire riflessioni⁽¹¹⁴⁾. È un'indagine che il Delooz auspica sia estesa anche al primo millennio pur dovendo constatare che per questo periodo ci sono grosse difficoltà. Il tentativo però costituisce una prova di collegamenti fra le discipline ed un'estensione ulteriore dell'indagine agiografica.

9. Gli studi agiografici in Italia.

È un breve *excursus* limitato all'ultimo periodo anche perché, salvo il Lanzoni, Pio Franchi de' Cavalieri e qualche altro, l'Italia non si è molto qualificata nel passato nel settore agiografico. Un risveglio però si può notare in questi ultimi decenni forse maggiormente in campo laicale che in quello ecclesiastico.

La prima citazione è per la *Bibliotheca Sanctorum*, un'enciclopedia in 12 volumi, più uno di indici, uscita a Roma fra il 1961-1969 che comprende circa 20.000 voci di santi, beati, servi di Dio. L'iniziativa è stata dell'Istituto Giovanni XXIII della pontificia Università Lateranense sotto la direzione di Filippo Caraffa. All'opera hanno dato un contributo studiosi italiani e stranieri. Un'enciclopedia, proprio per la diversità dei numerosi redattori, presenta sempre una marcata varietà di impostazione e di metodologie. Anche per la *Bibliotheca Sanctorum* vale questa osservazione; alcune voci sono redatte in modo impeccabile, preciso, scientifico; altre invece lasciano a desiderare. Qualche volta si è concesso troppo spazio a santi che meritavano un trattamento più ridotto, mentre viceversa sono stati poco sviluppati personaggi che avevano avuto un'importanza maggiore nella vita della Chiesa.

L'iniziativa si era prefissa lo scopo di fare « volgarizzazione » nel senso migliore dell'espressione, cioè di presentare la vita dei santi, i

(114) Le statistiche sono state prese da un articolo del DELOOZ pubblicato in *Santi di ieri e santità di oggi*, pp. 31-35.

loro scritti, il culto alla luce di una sana critica storica ispirata in massima parte ai Bollandisti. Tuttavia ha ampliato questa visuale in quanto ha inserito le voci di santi non storici che però hanno avuto fra il popolo una larga devozione e culto.

Si può notare in questa sottolineatura la presenza di don De Luca che considerava l'agiografia non solo una ricerca storica, ma anche e soprattutto illustrazione della concezione di vita e del modo di osservare la spiritualità in mezzo alle classi popolari.

Di questa enciclopedia molte sono state le recensioni, da parte di specialisti che, pur mettendo in luce alcune lacune, ne hanno però sottolineato i notevoli pregi e la serietà generale dell'impostazione. Fra le recensioni cito quella della Boesch Gajano che ha concluso così il suo esame e le prospettive aperte dall'opera stessa: « L'utilità della *Bibliotheca Sanctorum* mi sembra si possa così compendiare: se per certe voci si avrà solo un primo avvio alla ricerca attraverso le citazioni delle fonti, di alcuni repertori e delle opere più note, con altre si avrà un ottimo punto della situazione storiografica, con bibliografia ricca, aggiornata, criticamente valutata; infine nei casi migliori, contributi approfonditi e originali non solo su un piano scientifico generale, ma su quello che mi sembra peculiare per un'enciclopedia di santi, dell'insediamento del santo in quanto tale e del suo culto nella storia, contributi cioè ad un'agiografia intesa nella sua vera dimensione storiografica » ⁽¹¹⁵⁾.

Un altro Dizionario ancora in corso di pubblicazione interessa per molti aspetti l'agiografia, ossia il Dizionario degli Istituti di perfezione che pur avendo una specificazione rivolta particolarmente alla spiritualità dà tuttavia uno spazio a volte anche ampio alla vita ed agli scritti di un santo, specie di quelli dei fondatori di Ordini e Congregazioni. Vale anche qui l'osservazione sopra esposta in merito alle compilazioni che si avvalgono di autori diversi formati in scuole di impostazione differente. Tuttavia il Dizionario si mostra portato avanti con lodevole impegno e con criteri scientifici buoni ⁽¹¹⁶⁾.

Nel settore enciclopedico, sia pure limitato ad una zona, può iscriversi la serie dei volumi che per iniziativa di S. Tramontin, con la collaborazione di altri studiosi locali, ha esaminato e presentato i santi venerati a Venezia e nel suo entroterra. Non ha inteso compiere opera per specialisti, ma per un grosso pubblico. Tuttavia è condotta con scrupolosità senza indulgere ad apologetica con l'intento di presentare vita, culto, manifestazioni popolari in onore dei santi nati o vissuti a Venezia. Anche gli aspetti minori come il folklore, l'arte popolare, la toponomastica e l'onomastica sono stati presi in considerazione. È un tentativo rimasto unico, per ora, in Italia ⁽¹¹⁷⁾.

(115) BOESCH GAJANO, *La « Bibliotheca Sanctorum »*. *Problemi di agiografia medievale*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 26 (1972) 140-153. La citazione a p. 153; a p. 140 elenco di altre recensioni.

(116) *Il Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1974 ss., è diretto da Gian Carlo Rocca. È una iniziativa della Edizioni Paoline.

(117) G. MUSOLINO-A. NIERO-S. TRAMONTIN, *Santi e beati veneziani, Quaranta profili*, Venezia 1963; S. TRAMONTIN-A. NIERO-G. MUSOLINO-C. CANDIANI, *Culto dei santi a Venezia* 1965; A. NIERO-G. MUSOLINO-G. FEDALTO-S. TRA-

Nell'ambito della storia santorale locale le pubblicazioni non mancano. Assieme a studi improntati in maniera scientifica e qualche volta con nuove prospettive per pubblicazioni di documenti inediti, compaiono ancora opere in cui l'apologetica e la descrizione oleografica del santo hanno troppo spazio. L'amore al santo locale o l'esaltazione di un membro dell'ordine prendono il sopravvento a danno della storia e della stessa spiritualità del santo. Delle pubblicazioni locali, degne di menzione, non è possibile qui l'elenco; rimandiamo alla « Rivista di Storia della Chiesa in Italia » che riporta una copiosa bibliografia divisa per epoche e per regioni.

I centenari di santi sono occasione di Congressi di studio anche ad alto livello scientifico. Divengono un'occasione per spaziare sull'epoca in cui visse il santo e per esaminare più a fondo l'opera del personaggio. Gli Atti che normalmente vengono pubblicati presentano studi interessanti l'agiografia. Segnalo, fra i quattro volumi dedicati a « San Pier Damiano nel X centenario della morte », lo studio del Lucchesi che, attraverso un'analisi dettagliata delle opere del santo dottore, intende preparare una nuova biografia del santo ravennate. Si tratta di un contributo ad alto livello scientifico e basilare per uno studio biografico sul Damiano⁽¹¹⁸⁾.

Altri notevoli Convegni e relativa pubblicazione di Atti si sono svolti in questi ultimi anni in Italia: segnalo quelli di Padova in onore di sant'Antonio, quelli in onore di S. Silvestro e quelli su san Bonaventura. Le tematiche sono quanto mai varie; ci sono però contributi che entrano nell'ambito dello studio agiografico⁽¹¹⁹⁾.

Un altro settore in cui l'agiografia trova una presenza è quella delle sezioni storiche dei diversi Ordini religiosi. Si tratta di pubblicazioni a livello internazionale, ma a volte anche studiosi italiani pubblicano scritti riguardanti l'agiografia⁽¹²⁰⁾. In questi ultimi, anni poi una ricerca ha interessato gli studiosi ed è quella del settore della pietà popolare come gli *ex-voto*, i pellegrinaggi, il folclore, l'iconografia. Si è inteso scavare, nell'indagine, la mentalità popolare anche se in

MONTIN, *Culto dei santi nella terraferma veneziana*, Venezia 1967; S. TRAMONTIN, *Pagine di santi veneziani*, Venezia 1969; S. TRAMONTIN-G. FEDALTO, *Santi e beati vissuti a Venezia*, Venezia 1972; G. MUSOLINO-A. NIERO-S. TRAMONTIN, *Santità a Venezia*, ivi 1972.

(118) G. LUCCHESI, *Per una vita di san Pier Damiano. Componenti cronologiche e topografiche*, in *San Pier Damiano*, I, Cesena 1972, pp. 13-179; II, ivi, pp. 13-160. Il IV volume è stato edito solo nel 1978.

(119) Cito alcuni Atti: *S. Antonio da Padova fra storia e pietà, Colloquio interdisciplinare sul fenomeno antoniano*, Padova 1977; *Atti del Convegno di studi storici per l'VIII anniversario della nascita di S. Silvestro (1177-1977)*, Fano 1978; *S. Bonaventura (1274-1974) II: Studia de vita, mente, finibus et operibus Sancti Bonaventurae*, Grottaferrata 1973.

(120) Nella *Rivista di storia della Chiesa in Italia* oltre alla segnalazione bibliografica appaiono anche studi di carattere agiografico come M. P. BILLANOVICH, *Appunti di agiografia aquileiese*, 30 (1976) 5-24; S. SPANO MARTINELLI, *Le ricerche agiografiche oggi in Italia: qualche riflessione in margine ad una recente pubblicazione*, 33 (1979) 154-164.

alcune opere la componente ideologica ha in parte fuorviato certe conclusioni ⁽¹²¹⁾.

Tuttavia in Italia non si manifestano ricerche molto approfondite nel settore agiografico. Merita però una segnalazione un'opera che spesso abbiamo citato, cioè l'antologia della Sofia Boesch Gajano ⁽¹²²⁾. Pur essendo un lavoro di antologia ha un'ottima introduzione che diventa stimolo, pur nella presentazione di scritti di altri autori, ad esaminare una tematica che troppo spesso è stata disprezzata. Forse ha aperto un settore che per molti studiosi era o inesplorato o disprezzato. Le tematiche agiografiche si stanno rivelando molto più ampie di quanto comunemente si credeva. C'è da augurarsi che anche in Italia gli studi sui santi abbiano una maggiore intensità ed una attenzione più degna.

10. Alcune considerazioni finali.

La panoramica sugli studi agiografici, che ho tentato di delineare, indica che in questo settore le indagini si sono ramificate verso molteplici obbiettivi. Lo scopo iniziale dei Bollandisti (ancora validissimo) di scoprire cioè la « verità » sui santi è stato ampliato ad altre analisi. Rimane però fondamentale per la vita della Chiesa, specie per il culto, conoscere la storicità di un santo, dato le confusioni, le incertezze e le inesatte letture di testi, verificatesi, in modo speciale nel periodo medioevale e prolungatisi fino ai nostri giorni. Ed il malvezzo di presentare la vita dei santi in maniera troppo apologetica (e quindi non conforme a verità) non è ancora scomparso nei redattori di vite di santi. Era necessario per i santi, molto lontani nel tempo, di separare o togliere le incrostazioni della leggenda, fatta di aggiunte arbitrarie, fantastiche, per delineare la figura reale di un santo e conoscere la vera vita. Sotto questi aspetti l'opera Bollandista, oltre al rigoroso metodo scientifico, è quanto mai apprezzabile e costituisce un servizio scientifico di primo ordine reso alla comunità cristiana. Come pure resta un contributo fondamentale per gli studi, la ricerca dei testi sui santi (specie manoscritti latini ed orientali), perché questo lavoro mette a disposizione dei ricercatori una copia sempre più numerosa di fonti riguardanti la vita dei santi ed aspetti di un'epoca. Uno studioso, che intenda dedicarsi all'agiografia od ad uno studio su un santo, deve necessariamente fare riferimento alla molteplice attività scientifica dei Bollandisti.

Si è scritto che l'agiografia è una scienza ausiliaria della storia della Chiesa. Senz'altro è una branca che serve a scoprire momenti di vita religiosa. Forse è una scienza (a parte la specializzazione) che non gode molta simpatia, anche in ambienti ecclesiastici, perché le leggende piene di anacronismi, di fantasie, di eccessivi prodigi (spesso infantili), hanno creato una disistima per aver creato, fra l'altro, un'immagine di una Chiesa che sul « falso » e sul « leggendario » baserebbe, specie nel passato, il culto di santi fomentando anche superstizione e magia.

(121) A. ROSSI, *Le feste dei poveri*, Bari 1969; M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno fra Cinque e Seicento*, Napoli 1977; P. TOSCHI, *Bibliografia degli ex-voto italiani*, Firenze 1970. Cf.: AA.VV., *Devozione popolare a S. Antonio da Padova*, Padova 1981 (con bibliografia).

(122) S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976.

Non si tratta di fare una difesa di ufficio dell'agiografia perché una disciplina che sia veramente scientifica ha già in questo una carta di identità validissima. Valorizzare gli studi agiografici non significa affatto esaltare le leggende o le forme superstiziose; sarebbe un'apologetica fuori posto, per non dire senza senso. Le analisi storiche sui santi mirano, oltre a ristabilire la verità su personaggi famosi o meno celebri nell'ambito ecclesiastico, a studiare il fenomeno stesso della leggenda e delle narrazioni derivate, per scoprire in primo luogo la mentalità degli autori di Passioni sui martiri o Biografie sui confessori e l'intenzione che si prefissero nella redazione delle loro opere. Non si tratta di sopravvalutarne il contenuto e tanto meno di elogiare stile e forme letterarie, quanto di chiedersi, sotto lo stimolo delle intuizioni del Delehaye e di altri Bollandisti, quali intenzioni reali ed effettive abbiano avuto nel redigere i loro scritti questi agiografi del passato. Ora risulta che molti compositori non ebbero intenzione di redigere una « storia » nel nostro senso moderno, quanto di scrivere un romanzo edificante e divertente (una specie di romanzo giallo attuale!). Pertanto molti autori non intesero compiere un falso, in quanto vollero scrivere un'opera secondo un genere letterario molto diffuso nella loro epoca. Purtroppo queste narrazioni vennero interpretate come « storie » anche in epoche vicine a noi. Di qui la confusione.

Inoltre lo studio agiografico resta interessante perché fa scoprire la vita del popolo di Dio. Nella storia ecclesiastica del passato (ed anche recente) troppo spazio è riservato alle vicende della gerarchia, mentre pochissimo si dedica al resto del popolo di Dio che numericamente, fra l'altro, è la parte nettamente maggiore. Ora il culto e la venerazione dei santi presentano il quadro di alcune forme di vita religiosa propria della massa popolare con manifestazioni abbastanza diffuse (ieri come oggi): pellegrinaggi, *ex-voto*, nascita di santuari assieme a deformazioni superstiziose e magiche. Uno studio da sviluppare maggiormente.

Queste indagini fanno anche scoprire un personaggio santo quale è stato « creato » o « costruito » dalla mentalità popolare.

Per qual motivo un santo è stato invocato contro la peste ed un altro come protettore dei naviganti? Quali ragioni hanno contribuito a scegliere come « patrono » di una città, di una parrocchia, di una confraternita un santo invece di un altro? Perché un monte, una fonte, una località porta il nome di un santo? Si tratta di alcune esemplificazioni per indicare quale spazio si apra per « conoscere » un passato che è ancora « presente ».

Più interessante, in base anche alle intuizioni di don De Luca, le analisi riguardanti la spiritualità di un'epoca. Il concetto di santità è variato, come puntualizzazioni delle virtù determinanti la « santità » durante il corso dei secoli, per cui è stimolante scoprire quali perfezioni od asceti si intese presentare ai fedeli cristiani ed anche perché quelle *virtù* prevalsero o furono maggiormente in rilievo rispetto ad altre. Non si tratta di paragonare la nostra attuale concezione di santità con quella di tempi passati oppure di emettere giudizi positivi o negativi, quanto piuttosto di mettere in luce un modo di interpretare il Vangelo (e la

Bibbia). Se si vuole prendere una lezione dalla storia, essa emerge anche dal culto dei santi, perché mette in luce che il pluralismo effettivo è una costante nella vita della Chiesa. D'altra parte certi racconti ingenui e fanciulleschi mettono in risalto una fede religiosa, un modo di concepire la vita. Le Vite medioevali, ad esempio, pur così imbevute di soprannaturale indicano il senso del divino che generazioni di uomini hanno coltivato. La storia come la concepirono, al di là dei metodi scientifici, fu una storia sacra nella quale Dio continuava ad agire a favore degli uomini.

Anche da un punto di vista molto pratico, ed aggiungerei turistico, come è possibile « leggere » le immagini dei santi senza conoscere le leggende? Le iconi delle nostre chiese o giacenti nei musei, contenenti attorno all'immagine oggetti, strumenti, simboli, non sono leggibili se non si conoscono le narrazioni leggendarie che spiegano l'uso di quei simboli ed oggetti.

Attraverso lo studio della letteratura agiografica si possono scoprire tratti di una vita di un'epoca storica. Appaiono le condizioni sociali, il mondo contadino, la natura, il modo di viaggiare, le feste, le credenze popolari, le coltivazioni, le arti e mestieri, le sofferenze ed i mali, le tragedie delle guerre e delle calamità naturali. È un mondo vario che si presenta. Però questi fatti del passato, che incidentalmente i narratori ci propongono, non vanno letti secondo gli schemi ideologici del presente, perché vorrebbe dire fossilizzare la vita entro i binari precostituiti. In realtà, gli uomini pur con costanti, dimostrano una varietà diversissima di comportamenti e di modi nel concepire l'esistenza. Né bisogna fermarsi al solo e nudo fatto per trarre conclusioni, ma occorre scoprire quali idee, esplicite o confuse, erano sottostanti ai comportamenti. Il culto santorale dei santi, al di là delle espressioni esteriori del culto stesso, sussistono, anche nel popolo, concetti teologici come la fede (anche se materializzata nelle forme) nel soprannaturale, sull'esistenza di un'altra vita, sulla comunione dei santi. Aspetti questi, come altri rintracciabili nel culto, che certi studiosi, pur dotti e con studi interessanti, ignorano completamente o trascurano come secondari. Soprattutto è necessario rifarsi alle origini per osservare, pur con le deformazioni e le incrostazioni molteplici formatesi in seguito, lo spirito animatore del culto santorale. È un fatto eminentemente cristologico.

Infine analizzare il « mondo » dei santi diventa un'entrata in un ambiente spirituale e si scopre come nel corso della storia uomini e donne, con sacrificio e con eroismo, abbiano tentato l'ascesa verso Dio e nello stesso tempo abbiano donato la loro vita al servizio generoso dei fratelli. Lo studio agiografico è assieme arricchimento culturale e spirituale.

GIAN DOMENICO GORDINI
*Preside Sezione Seminario Regionale
 dello Studio Teologico Accademico Bolognese*