

LA SANTITÀ E « IL SANTO » CRISTIANI. IL PROBLEMA TEOLOGICO

1. Il problema del « santo » è evidentemente anche un problema cristiano ⁽¹⁾, forse più propriamente cattolico e ortodosso, e può essere affrontato secondo una varietà notevole di angolature ⁽²⁾.

Il nostro punto di vista sarà teologico. E vorrebbe illustrare un solo aspetto del complesso « status quaestionis », quello che — a nostro avviso — emerge ad un livello propriamente critico in tempi relativamente recenti, sotto una duplice spinta: il crearsi di una coscienza generale, nella Chiesa cattolica occidentale, della universale vocazione alla santità; e l'assunzione (con il conseguente suo potenziamento) di tale coscienza da parte della suprema autorità pastorale, non solo al livello di insegnamento diffuso, ma a quello più specifico dell'orientamento impresso all'atto della beatificazione e canonizzazione.

È stato cioè volutamente inteso un raccordo — certo non in senso esclusivo ⁽³⁾ — tra potenziamento della coscienza di una vocazione alla santità cristiana, e individuazione dei « tipi di santo » ⁽⁴⁾, in funzione appunto di quel potenziamento.

Così un interrogativo è venuto ponendosi con chiarezza, e per ciò stesso si è fatto inevitabile e acuto: qual è il rapporto tra la « santità » cristiana, e il « santo » cristiano? « Santo » è chiunque verifica la « santità » del cristiano, sia pure a modo suo? Che cosa tipicizza, eventualmente, la figura del « santo » cristiano — emergente, riconosciuto e proposto come tale — rispetto alla figura più generale della « santità cristiana »? Essere chiamati alla santità, è la medesima cosa che essere chiamati ad « essere un santo »? ecc.

2. Il fatto è — come abbiamo detto — recente, e noi vorremmo considerarlo nella sua capacità oggettiva di concorrere a definire il problema teologico dell'emergere di figure di « santi » nella Chiesa, in quanto aspetto

(1) Il discorso si può porre, infatti, anche a livello comparato. Si confronti A. DI NOLA, *Santi e santità*: Enciclopedia delle Religioni, V, 816-825.

(2) Un « punto » valido e istruttivo si ha nel volume di S. BOESCH-GAJANO, *AgioGRAFIA altomedievale*, Bologna 1976; ed evidentemente anche nello studio di G. D. GORDINI, pubblicato in questo medesimo fascicolo.

(3) E ciò né in Benedetto XV, né in Pio XI. Per quest'ultimo, rimandiamo alle pagine di L. CRIPPA, *Il Cristiano nella Chiesa*, su cui nuovamente dovremo tornare.

(4) L'espressione, come si sa, è di L. VON HERTLING: ad es. *Der mittelalterliche Heiligkeitstypus nach den Tugendkatalogen*: Zeit. für Asz. Myst. 14 (1939), 260-268.

del piú generale problema della « santità » cristiana. Non intendiamo invece considerare tale fatto in quanto immediatamente si riflette sul significato della beatificazione/canonizzazione: anche se, almeno da un millennio ormai, l'interazione delle questioni è molto stretta ⁽⁵⁾.

Lo svolgimento, pertanto, avrà una sua linea quasi obbligata: partendo dallo « status quaestionis » lambertiniano, passeremo al « nuovo » status quaestionis che cercheremo di seguire per vertici particolarmente nel periodo che da Benedetto XV porta al Concilio Vaticano II. Potranno a questo punto essere introdotte delle riflessioni conclusive.

I. « Santità » e « santo » nello « status quaestionis » lambertiniano

1. Un'idea-chiave, formalizzata con precisione, domina la grande opera del cardinale Lambertini ⁽⁶⁾: il santo è l'eroe cristiano, sia egli martire o non-martire ⁽⁷⁾. Ora, se l'eroismo del martire si sintetizza nella morte violenta subita in odio alla fede, l'eroismo del non-martire si caratterizza perché in lui traspare la virtù « eroica ».

Di questi due aspetti dell'eroismo cristiano, è il secondo che acquista particolare interesse per la nostra riflessione: questo, pertanto, cercheremo di tratteggiare velocemente, come primo approccio ad una lettura del III libro dell'opera lambertiniana, che ci ripromettiamo di svolgere piú dettagliatamente in un lavoro successivo.

2. L'affermazione che anche il santo non-martire è, a titolo particolare, un « eroe » cristiano, è fatta da Lambertini anzitutto in esplicito confronto con la figura dell'eroe pagano: evidentemente, in quanto figura eticamente significativa e pertanto « virtuosa ».

Sullo sfondo della classica problematica patristica circa le virtù dei pagani ⁽⁸⁾, emerge l'affermazione non solo che è legittimo denominare « eroi » i cristiani martiri e quelli che ai martiri vengono tradizionalmente comparati ⁽⁹⁾, ma — piú ancora — che unicamente nel popolo dell'Antica e della Nuova Alleanza pienamente si verifica la figura virtuosa dell'eroe ⁽¹⁰⁾.

Ulteriormente, l'idea di eroicità virtuosa si precisa con l'idea di

(5) Ciò apparirà anche dall'articolo di T. CITRINI, nel presente fascicolo della Rivista.

(6) « *De servorum Dei beatificatione et canonisatione* »: l'opera fu edita a Bologna durante gli anni dell'episcopato bolognese del Lambertini (1734-1738). La sua edizione piú maneggevole, in 7 volumi, è quella di Prato, 1839-1840. Citeremo da questa edizione: trascurando la problematica propria del martirio e facendo esclusivamente riferimento al santo come eroe virtuoso. Leggiamo dunque la seconda parte del III libro lambertiniano. Nella nostra edizione essa sta al tomo III (1840).

(7) Cfr. cap. 21; n. 8, 212-213.

(8) Ib., nn. 5-7.

(9) « Sicuti in primo libro diximus Sanctorum cultum a Martyribus ortum habuisse, deinde fuisse ad Confessores extensum, ita in praesenti dicamus, profana voce sanctificata... Herois nomen primum Martyribus deinde Confessoribus additum fuisse » (c. 21, n. 8, 213/1).

(10) « Nomini res succedit. Vera etenim virtus heroica, et quasi divina, quae... vix aut ne vix quidem in Gentilibus locum habuit, servata fuit uni populo Dei in lege Veteri, et Ecclesiae Catholicae in Lege Gratiae... » (ib., n. 9, 213/2).

eccellenza o di sovraeminenza dei gesti di valore etico che l'eroe compie rispetto ad un contesto di normalità etica, tale per cui ne viene suscitata l'ammirazione ⁽¹¹⁾.

Orbene, l'eccellenza che l'eroe cristiano dimostra e la conseguente ammirazione che suscita, non hanno come esclusivo referente Dio, bensì anche la Chiesa: anzi, è « coram ecclesia » che il santo-eroe deve apparire nella sua eccellenza virtuosa, in modo tale che la Chiesa ne possa giudicare. Certo non è escluso che un cristiano possa essere eroico solo « coram Deo »: ma ciò che permette di considerarlo « eroe » cristiano e quindi « santo » è che egli lo sia « coram ecclesia » ⁽¹²⁾.

Questo aspetto ecclesiale dell'« eroismo » cristiano non sarà mai giustificato *teoreticamente* in termini soddisfacenti dal Lambertini. Si potrà precisare, però, *descrittivamente*, come Lambertini intenda il giudizio di santità eroica o di eroismo virtuoso cristiano « coram ecclesia », seguendo lungo due direttrici.

La prima è il suo modo di assumere come strumento interpretativo dell'eroismo cristiano l'analisi scolastica della virtù eroica; la seconda è il suo modo di applicare — o forse meglio, di proporzionare — dentro il quadro teologico-scolastico di cui si è detto, una certa idea-tipo del santo-eroe cristiano: concretamente quella proveniente dall'ambiente contro-riformistico e barocco ⁽¹³⁾. Il « coram ecclesia » sembra giocare concretamente, anche se non esclusivamente, su questo secondo versante. Non esclusivamente: perché di fatto, Lambertini procede sempre introducendo nel suo discorso una « mediazione » di tipo giurisprudenziale, che è in sostanza appunto una certa idea di eroismo virtuoso *in concreto* ⁽¹⁴⁾.

(11) « Dum superius ageretur de virtutum heroicitate, diximus heroes esse illos qui in virtutibus theologicis, et in ceteris virtutibus ipsorum statui consentaneis, non semel, non bis, sed frequentissime se exercuerunt, ut supra ceteros probos, et in via iustitiae ambulantes homines, ab humero et sursum, ut dicitur, fuerint evecti, nihil quae in ipsorum vitae cursu inventum fuerit, quod virtutum fulgorem obscuraret » (c. 39, n. 1, 464/1-2). « Heroicitatem nihil aliud esse, quam operis excellentiam, quae ab ipsa operis arduitate ut plurimum causam habet et originem; quae enim communia sunt et ordinaria, non sunt excellentia, nec excitant admirationem » (c. 21, n. 11, 216/2).

(12) L'idea ritorna con facilità nelle più diverse occasioni. Ad esempio, parlando della morte del santo Lambertini osserva, in margine ad una citazione di Diego di Cordova: « Haec ipsa per se vera sunt cum sanctus coram Deo esse possit etiam ille qui subitanea morte correptus occumbit, nullo propter impotentiam exhibito signo poenitentiae, aut desiderii S. Eucharistiae recipiendae. Cum autem, ut sanctus in Ecclesia declaretur, externa signa deesse non debeant, quod ea de externis tantum indicium ferat; difficile admodum est, ut sic movens ecclesiastico iudicio inter Beatos aut Sanctos recenseretur. Difficile diximus, non impossibile » (c. 38, n. 24, 463/1-2. Si veda pure c. 39, n. 5, 467/1-2).

(13) Riferimenti ad E. MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris 1932; R. DI MATO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma: Ricerche di storia sociale e religiosa*, 2 (1972), 139-160; F. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, 87-109.

(14) Particolare importanza, in proposito, assume l'attenzione allo stato di vita del santo. Ma, in genere, Lambertini è preoccupato che un indiscriminato uso del criterio di « eccellenza » induca a delle unilateralità inaccettabili. Pagine emblematiche potrebbero essere quelle sulla umiltà (c. 24, nn. 51-52, 275-276), sul rapporto tra santità e innocenza battesimale (c. 22, nn. 9-11: 230/1-233), sulla penitenza dei Servi di Dio (capp. 28-29).

Se ne dovrebbe dedurre che, almeno ad un livello implicito, Lambertini mostra di avere un senso della caratteristica di variabile del « coram ecclesia » o, quantomeno, della sua storicità. Correlativamente, ciò dovrebbe comportare il senso che la rilevabilità-significanza ecclesiale degli « eroi cristiani », almeno in quanto eroi « virtuosi » (e quindi non-martiri), ha essa pure le caratteristiche di una variabile.

Ma se così è, la domanda sulla intenzionalità obiettiva di questa variabilità storica potrebbe suscitare l'interrogativo se, da semplice dato di fatto e comunque da puro criterio giurisprudenziale, il « coram ecclesia » non includa anche la ragione del fatto stesso divenendo in concreto equivalente ad un « pro ecclesia ». Il santo cristiano sarebbe dunque santo « coram ecclesia » perché il suo eroismo è significativo *per la Chiesa*, in un dato momento storico ⁽¹⁵⁾, così che la Chiesa deve poterlo discernere e cogliere come tale?

3. Trascurando, tuttavia, queste possibili piste di riflessione sul testo lambertiniano — anche perché darebbero, al punto in cui siamo e per il metodo con cui leggiamo, l'impressione di semplici illazioni — sarà bene illustrare alquanto le due direttrici secondo cui si può determinare il modello di eroismo virtuoso elaborato dal cardinale Lambertini.

Anzitutto, come si è detto, l'assunzione dell'analisi teologico-scolastica della virtù eroica.

Fonti immediate e prevalenti sono senza dubbio il san Tommaso della *Summa* e il card. Brancati di Lauria, commentatore delle Sentenze: assunte, peraltro, con un preciso intento funzionale: « non est hic animus scribendi tractatum de virtutibus... quocirca hic a nobis sermo tantum instituetur de virtutum heroicitate prout opus est in discussione causarum » ⁽¹⁶⁾. È, questo, un costume già in uso nella storia delle cause dei santi; a partire dalla canonizzazione di san Bonaventura (1482) quanto all'utilizzazione del catalogo virtuoso scolastico (virtù teologiche e virtù cardinali); e a partire dal processo per Teresa d'Avila, quanto all'utilizzazione della teologia delle virtù eroiche ⁽¹⁷⁾. Dovendo parlare di virtù e non di atti singoli, Lambertini non giunge direttamente alla ontologia dell'*habitus*; si ferma al livello fenomenologico, descrittivo, anzi, psicologico ⁽¹⁸⁾: la presenza della virtù eroica è dimostrata quando il comportamento eroico e quindi eccezionale, eminente, risulta essere in un certo

(15) Il problema ha, sul versante degli studi di tipo sociologico un suo esponente in P. DELOOZ, a partire dal volume *Sociologie et canonisation*, Liège-La Haye 1969; e sul versante teologico (rapporto tra santità e missione, fino all'identificazione di esse) in H. U. VON BALTHASAR. Ci riferiamo particolarmente al saggio su Teresa di Lisieux (cfr. *Sorelle nello Spirito*, tr. it. Milano 1974).

(16) c. 21, n. 4, 209/2-210/1.

(17) Per Bonaventura si vedano le indicazioni di L. VON HERTLING, *Canonisation: Dict. de Spir.*, II/1, 82; A. DE BONHOMME, *Heroicité des vertus*, ib., VII/1, 337 (citazione della fonte).

Per Teresa d'Avila, si ricordi la petizione dell'Università di Salamanca (1602) dove si afferma: « Nullis enim praeceptis aut institutis facilius et certius homines ad vitae rectitudinem excitantur quam *heroicarum virtutum* ad imitandum propositis exemplis » (cfr. *Acta Sanctorum octobris*, VII, 350).

(18) Crediamo di ravvisare in ciò un aspetto dell'agostinismo teologico del Lambertini.

senso alla portata abituale del soggetto: quando cioè egli, sempre « iuxta suum statum et conditionem » ⁽¹⁹⁾, mostra di aver raggiunto con una certa stabilità la soglia « eroica » della vita morale. « Virtus christiana, ut sit heroica, efficere debet, ut eam habens operetur expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum ex fine supernaturali, et sic sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis, et affectuum subiectione » ⁽²⁰⁾.

Nel definire la « stabilità » del raggiungimento della soglia eroica, entra indubbiamente anche la cronologia; ma saggiamente Lambertini esclude che si possa individuare per questo una misura propriamente cronologica, sia pure in funzione giurisprudenziale. « A sententia non recedo, quae diuturnam exposcit quidem heroicatem, absque ulla tamen temporis definitione » così che talvolta sarà la « ratio temporis » e qualche volta la « ratio qualitatis actuum » a decidere « an... ille inter Heroas possit ascribi, et inter Sanctos in Ecclesia colendos recenseri » ⁽²¹⁾.

Ma chi è finalmente l'eroe, e quindi il santo « coram Ecclesia »? Dalla scolastica, che eredita dall'Etica aristotelica ⁽²²⁾ e dal platonismo, ma anche dall'antropologia biblica e particolarmente paolina, l'eroe virtuoso risulta essere simultaneamente un tipo di uomo « divino » e, quindi, un tipo di uomo « spirituale »: dove dunque diviene evidente che egli è « agito » dall'iniziativa dello Spirito. E Lambertini riceve ed applica questa complessa tipologia dell'eroe. Il suo sforzo infatti, lo sappiamo, non è quello di ripensare, né di polemizzare.

Semmai, muovendo nella direzione dell'eroe cristiano in quanto, a suo modo, uomo divino per assimilazione « morale » alla divina natura ⁽²³⁾, Lambertini si mostrerà preoccupato che in tal modo la virtù eroica non sia più virtù umana. « Quae tamen — scrive — cum grano salis intelligenda sunt... cum... quantacumque sit hominis perfectio, semper immensum quid atque infinitum sit illud quo creatura distat a Creatore » ⁽²⁴⁾.

E anche adottando l'equivalenza, di origine platonica, tra virtù eroica e « virtus purgati animi », si deve evitare di concepirla secondo lo schema di un'assoluta atarassia, o secondo quello di una radicale eliminazione della concupiscenza, o secondo quello di un'anticipazione vera e propria della situazione beatifica ⁽²⁵⁾. « Secundum quid », dunque.

E conclude: « Uno verbo: promptitudo, alacritas et delectatio, quae requiruntur, ut quis heroice operari dicatur, non excludunt passiones, sed cum eis cohaerent, eoque magis si sint in gradu remisso » ⁽²⁶⁾.

Movendo invece nella direzione dell'eroe come « uomo spirituale » in cui si fa palese l'azione dirigenziale dello Spirito Santo, Lambertini

(19) c. 21, n. 11, 218/1.

(20) c. 22, n. 1, 222.

(21) c. 39, n. 5, 467/1-2.

(22) Tramite la traduzione dell'Etica Nicomachea di Roberto Grossatesta: cfr. P. MOLINARI, *Eroismo*, Nuovo Dizionario di Spiritualità (Roma 1978), 478-479.

(23) Tematica che, come è noto, è presente nella Seconda Scolastica: e che in Lambertini trova riferimenti ad esempio nello Aguirre e nello Esparza (c. 21, nn. 9-10: 214/1 e 215/2).

(24) Ib., n. 9, 214/1.

(25) c. 22, n. 6, 226/1; n. 7, 227/1.

(26) Ib., n. 7, 228/1.

deve evidentemente far riferimento alla teologia scolastica dei « doni » dello Spirito. Ma preferirà la lettura tomistica come viene presentata dal card. Lauria. « Communis enim virtus dat operari modo alii communem, et heroica supra modum communem et cum qualitatibus modo indicatis, quae haberi non possunt nisi ab altiori principio et nobiliori, et efficacius movente, et sic ab uno vel pluribus donis Spiritus Sancti » ⁽²⁷⁾.

Di qui, però, l'importanza della questione, solo apparentemente elegante, circa il darsi o meno di una differenza specifica tra virtù cristiana comune e virtù eroica: cioè — si potrebbe dire — tra la santità cristiana e la santità di colui che è l'eroe cristiano « coram Ecclesia ». La posizione di Lambertini sarà ancora una volta nella direzione non massimalistica e astratta: l'eroe cristiano, così come resta « umano » e « viator », resta cristiano. Non è di un'altra « species ». « Tam virtus christiana heroica, quam non heroica, ad Summum Bonum supernaturale (tendit), et heroicitas nihil aliud (est), quam perfectio virtutis, quae idcirco efficere non potest, ut haec ab illa differat specie » ⁽²⁸⁾.

4. Analiticamente, questo comporta che — innanzitutto — Lambertini debba procedere, descrivendo anche il santo cristiano in funzione della virtù cristiana, all'interno della tensione caratteristica che già lo schema scolastico « virtuoso » mostra di conoscere, nella misura in cui si può dire che esso viene fatto servire ad esprimere la tipologia del cristiano.

È la tensione per cui la descrizione (e l'ontologia) del cristiano come essere virtuoso pone in primo luogo un problema non solo di virtù morale, ma di virtù teologale, e dei loro reciproci rapporti. In secondo luogo, quella tensione esige che le virtù morali, anche « radicalmente » ricondotte alle quattro cardinali, debbano rispondere ad un « medium rectae rationis » che è quello della « lex evangelica », e debbano includere, nella loro comprensività dei comportamenti o delle possibilità virtuose anche inedite (verginità, povertà volontaria, umiltà, ecc. da annettere ad es. alla temperanza). In terzo luogo, e sempre assai caratteristicamente, la tensione tra tipologia del cristiano e schema virtuoso emerge là dove lo schema virtuoso viene aperto ad includervi, con diversa giustificazione, sia ciò che Matteo ci presenta come « beatitudini », sia ciò che Paolo ci presenta come « frutti dello Spirito » ⁽²⁹⁾. Anche il testo lambertiniano porterà in sé, dunque, questa tensione e questa problematica.

Tanto più vistosamente, tuttavia, l'una e l'altra si evidenziano al lettore, quanto più la preoccupazione giudisprudenziale-applicativa di Lambertini si rivela debitrice di un formalismo ⁽³⁰⁾ che tende a far riassorbire il fenomeno concreto nello schema preordinato; e, d'altra parte — come già si è accennato — questa stessa operazione non è compiuta senza la mediazione di un certo modello di eroe (o di santo) cristiano, che è fondamentalmente quello della visione « eroica » controriformistica ⁽³¹⁾, ma

(27) Ib., n. 1, 223/1.

(28) Ib., n. 2, 223/2-224/1.

(29) Gal. 5, 22.

(30) L'osservazione è anche di L. OLIGER, *Benedetto XIV*: Enciclopedia Cattolica II, 1284.

(31) Già se ne è accennato; cfr. nota 13.

aperto ad una problematica spirituale più complessa: tipica comunque di un clima religioso ormai diverso.

La documentazione puntuale di tutto ciò non può essere evidentemente prodotta ora. Si potrà dare tuttavia almeno l'indicazione di alcuni luoghi significativi di ricerca e di documentazione. A cominciare da una prima presa in considerazione dello stesso impianto del discorso. Tre blocchi, infatti, abbastanza eterogenei lo costituiscono e vi concorrono ai fini di circoscrivere la presentazione del santo-eroico:

— l'applicazione dello schema scolastico delle virtù teologali e morali (cardinali): capp. 23 e 24;

— l'ampliamento, sostanzialmente autonomo ma da seguire con interesse, della considerazione di taluni aspetti: come l'orazione (capp. 25 e 26); la frequenza ai sacramenti (cap. 27); la mortificazione corporale (capp. 28 e 29); le « aerumnae et tribulationes servorum Dei » (cap. 30); la morte (cap. 38); i peccati « quae aliquando occurrunt in perscrutanda serie vitae Servorum Dei » (cap. 39);

— la presa in considerazione delle diverse condizioni di vita, e quindi delle diverse configurazioni « eroiche » che si presentano in rapporto ad esse (capp. 31-37).

All'interno dell'impianto così indicato, diverrebbe per noi interessante seguire, sempre dal nostro punto di vista, lo svolgimento delle diverse tematiche.

La tematica della fede eroica, ad esempio: dove è l'aspetto di autenticità cattolica e di forza conquistatrice della fede che sembra soprattutto messo in rilievo, mentre sembra del tutto ignorato il cammino personale del santo in quanto credente ⁽³²⁾. Ma questo aspetto, e nella sua angolarità più crocifiggente, viene ripreso parlando delle « aerumnae et tribulationes »: e si tratta in realtà di un nuovo quadro della fede eroica, che uno schematismo formalistico ha impedito di integrare nel complessivo discorso sul santo-credente, e che si riferisce ad un modello quale la storia della spiritualità soprattutto dopo Giovanni della Croce andava insistentemente proponendo ⁽³³⁾.

(32) Il quadro controriformistico sarà facilmente riconosciuto lungo le due direttrici: l'elenco degli atti che dimostrano una fede eroica « coram Ecclesia » (c. 23, n. 3, 234/2); gli esempi di fede eroica dei santi recentemente canonizzati. Gli atti in cui deve dimostrarsi la fede eroica sono undici e comprendono l'osservanza dei comandamenti e le opere buone; l'ubbidienza a Dio, alla Chiesa, al Pontefice Romano; il timore di Dio, l'orrore al peccato e la penitenza; il desiderio e l'effettivo impegno per la dilatazione della fede; il culto a Dio ed ai santi (cap. 23, n. 4, 235-236). Quanto ai santi portati ad esempio, essi si raggruppano in due serie; esempi di eroismo nella confessione della fede ortodossa; esempi di eroismo nello zelo per la propagazione della fede e la salvezza delle anime. Tali esempi sono Teresa d'Avila, Pietro d'Alcantara, Pasquale Baylon, per un versante; ancora Pietro d'Alcantara e Teresa d'Avila per l'altro versante e in più — oltre a missionari e predicatori come Giacomo della Marca, Luigi Bertrán, Francesco Saverio — un papa come Pio V (ma considerato negli anni della sua missione di inquisitore); vescovi come Carlo Borromeo e Francesco di Sales; e ancora altri nomi: Filippo Neri, Gaetano da Thiene, Ignazio di Loyola, Maddalena dei Pazzi, Gerolamo Emiliani.

(33) Si vedano alcune pagine particolarmente intense, che completano la po-

Anche la tematica dell'orazione eroica del santo potrebbe essere considerata al nostro scopo. Senza difficoltà il discorso lambertiniano assume il quadro generale della « preghiera » come atto di religione, e quindi ultimamente riconducibile alla giustizia, nonostante la sua pertinenza alla fede teologale ⁽³⁴⁾; ma assume nel contempo anche il quadro più circostanziato della « orazione » nel senso ormai tecnico del contesto spirituale (meditazione; contemplazione acquisita; contemplazione infusa) ⁽³⁵⁾. E per quanto il santo cristiano (cattolico e non quietista) debba essere eroico sia nella preghiera vocale (personale e comune), sia nella preghiera mentale (« orazione », nel senso indicato), è la seconda che dovrebbe particolarmente specificarlo ⁽³⁶⁾: pur essendo vero che il santo cristiano non deve vivere necessariamente in uno stato di vita contemplativa ⁽³⁷⁾.

Un quadro di indizi della eroicità (e quindi del grado di eccezionalità in cui si dimostra posseduta e realizzata l'inclinazione stabile alla preghiera) per le due forme di « orazione » può essere tracciato ⁽³⁸⁾: ma sembra difficile che in Lambertini, data l'idea del passaggio graduale dalla meditazione alla contemplazione ⁽³⁹⁾ e quella del rapporto tra perfezione e contemplazione infusa ⁽⁴⁰⁾, l'eroicità della preghiera mentale possa non ritrovarsi nell'ambito specifico dell'esperienza mistica. Anche

vertà e la exteriorità di quelle che presentavano « formalmente » la fede eroica del santo. Un'altra dimensione vi appare: quella della fede che sostiene l'eroismo della pazienza nella « desolazione »; e siamo così ricollegati, tra l'altro, al clima spirituale del Seicento e del primo Settecento. E, tuttavia, il quadro di Lambertini è formalistico: della fede « eroica » ha parlato altrove; qui parla della « fortezza eroica »: « se in Deum abdiderunt, in ipsa desolatione immoti perstiterunt, in nulla mortali creatura vel negotio solatium perperam quaesiverunt, sed in eo dumtaxat verbo se consolati sunt, quod ipse Christus dicebat: Fiat voluntas tua... Si ex divina dispositione patienter expectarunt, et non deseruerunt nec minuerunt studium orationis, sed auxerunt, exemplo Christi, qui factus in agonia, prolixius orabat. Petierunt a Deo ut fieret voluntas eius etc. » (i corsivi richiamano tematiche della letteratura della « desolazione »: Giovanni della Croce, Chardon, lo stesso Francesco di Sales... e, ancora nel Settecento, Paolo della Croce: di cui evidentemente Lambertini non poteva parlare. Il testo è in cap. 30, n. 22, 349/2).

(34) « Fides est orationis fundamentum »: e tuttavia tomisticamente « est actus elicitus a religione, cuius proprium munus est cultum Deo reddere » (c. 25, n. 1, 285/1). Ora la religione è una parte « potestativa » della giustizia.

(35) Si veda cap. 26, nn. 6-7, 295-297. « Oratio » traduce così anche « orazione » e non soltanto « preghiera »: ora si sa che lungo il secolo XVI e XVII (controversie quietiste e antimistiche) il termine « orazione » acquista una pregnanza notevole. Al di là di un modo di pregare e di un livello di preghiera, è tutta una concezione della preghiera anzi dell'esistenza cristiana e umana che vi viene inclusa: così il discernimento dell'orazione, è discernimento dell'intero modo di concepire e di impostare l'esistenza e l'esperienza cristiana.

(36) « De utilitate vocalis orationis non esse dubitandum » (c. 25, n. 8, 287/1); e « praestat oratio mentalis vocali » (c. 26, n. 292/1). Ma Lambertini non è massimalista: fino a farne una condizione assolutamente richiesta per la salute eterna. E tuttavia un cristiano non sarebbe eroico e neppure perfetto se non lo fosse anche sotto il profilo della « orazione » mentale (= orazione infusa).

(37) c. 26, n. 8, 297/1.

(38) Ib., nn. 9-12.

(39) c. 25, nn. 5-6, 286/1-2. Si noti che, nella descrizione della « meditatio » Lambertini presenta in stretta concatenazione la considerazione, l'ammirazione, l'amore.

(40) c. 26, nn. 4-7, 293-297.

quando questa non sia direttamente testimoniata, ma solo inferibile da un complesso di indizi esterni ⁽⁴¹⁾.

L'illustrazione potrebbe continuare. Ad esempio, nella direzione sacramentale: rapporto sia tra esistenza cristiana eroica e recezione dei sacramenti da un lato ⁽⁴²⁾, sia tra morte del santo e sacramenti dall'altro ⁽⁴³⁾: ma in che misura la dimensione sacramentale è veramente assunta nella tipologia lambertiniana del cristiano e del santo? ⁽⁴⁴⁾.

E ancora (anzi in un certo senso più istruttivamente, sempre dal punto di vista contestuale) sarebbero da ripercorrere le pagine che Lambertini dedica all'umiltà, anche come « vilificatio sui » dell'eroe cristiano ⁽⁴⁵⁾; alle penitenze corporali dei servi di Dio ⁽⁴⁶⁾; alle visioni ed estasi (discernimento critico; e sostanziale estrinsecità, rispetto al configurarsi dell'eroe cristiano) ⁽⁴⁷⁾; alla morte del santo, riconoscibile come tale, « coram ecclesia » ⁽⁴⁸⁾.

5. Concluderemo, ad ogni modo, riassumendo come segue quella che secondo noi potrebbe essere la posizione lambertiniana in merito al problema del rapporto tra « santo » e « santità cristiana ».

a. Nonostante che Lambertini conosca e citi Francesco di Sales, il problema a cui vuole rispondere l'« Introduzione » salesiana non costituisce il punto di vista del suo discorso. Immediatamente, è sempre *del santo cristiano* che egli discorre.

b. L'omogeneità specifica tra virtù comune e virtù eroica è, tuttavia, il luogo in cui obiettivamente il problema viene posto: e se l'illustrazione sia dell'omogeneità, sia della differenza avviene concretamente utilizzando una tipologia del cristiano e del santo in quanto cristiano, ciò non si svolge a livello di consapevolezza e di elaborazione critica.

c. Né la questione del perché si danno dei « santi coram Ecclesia », né la questione del significato che questi « santi » possono assumere in ordine alla definizione della « santità » cristiana generale, soprattutto ove questa fosse da considerare come vocazione universale, vengono prese in considerazione.

Ci possiamo comunque chiedere se, sempre in termini lambertiniani, la chiamata alla santità e alla « perfetta devozione » per tutti, non potrebbe essere espressa parlando della eroicità virtuosa « coram Deo »: la quale non necessariamente è pure « coram Ecclesia ». In ogni caso, nell'impostazione stessa del discorso sul santo in quanto beatificabile e

(41) Ib., nn. 9-12, 297-302.

(42) Il capitolo è concretamente ridotto, secondo il contesto controriformistico, alla Penitenza e all'Eucaristia: cfr. cap. 27.

(43) Cfr. cap. 38, il caso della morte senza sacramenti (n. 22-24) e dell'ultima comunione dei santi (n. 25).

(44) La distanza è molto evidente nei confronti di linee spirituali che si esprimono nell'ambito francese (Bérulle, ad esempio), e nei confronti di una visione delle cose che nello stesso contesto italiano del Settecento doveva esprimersi in un MURATORI (Lamidio Pritanio), *Della regolata divozion dei cristiani* (Venezia 1761).

(45) c. 24, nn. 48-55.

(46) cc. 28 e 29.

(47) cc. 49 e 52.

(48) c. 38.

canonizzabile, ci si imbatte — in rapporto sempre alla nostra questione — in una impasse: ed è quella stessa che sta racchiusa nel simultaneo carattere di eccezionalità/omogeneità della virtù eroica, rispetto alla virtù cristiana non-eroica.

Un tipo di soluzione in realtà viene messo concretamente in opera: là dove Lambertini, pur restando sul versante della eccezionalità, cerca nondimeno di trovarle — per ragioni di principio, di realismo, di equilibrio e di riferimento ai santi dei processi — una aliquale proporzionatura umana: che tuttavia non ridimensiona mai razionalisticamente le possibilità della grazia di Dio ⁽⁴⁹⁾.

È un tipo di soluzione, però, che rimane al livello giurisprudenziale-pragmatico di cui si è detto, e che risponde ad ogni modo alla mentalità formalistica e non problematizzatrice dell'Autore.

II. *Per una delineaione del nuovo « status quaestionis »: dagli inizi del secolo XX alla vigilia del Vaticano II*

1. La domanda che si poteva rivolgere a Lambertini, ma che non costituiva di fatto il suo problema, si è invece venuta formalizzando in tempi più recenti, secondo quei termini che in generale già abbiamo proposto nella introduzione al presente studio.

Si è formalizzata in modo nuovo perché il « santo » cristiano non è il punto di vista da cui si guarda la santità. È da questa, invece, come possibilità e compito generale del cristiano che si procede per guardare al « santo ». Un riflesso istintivo che identifica, in maniera generalizzata e controproducente, la santità con « l'essere-come-i-santi » viene messo in discussione. Ma per questa stessa ragione la domanda su chi sono i santi, che cosa significano, che cosa dicono della santità del cristiano e ai cristiani che intendono essere santi sembra diventare la più attuale.

Esiste soltanto un tipo di soglia eroica della santità cristiana, quella formalizzata, con buon equilibrio, ad esempio da Lambertini? Oppure il modello dell'eroismo virtuoso come tale, è in realtà assai più ricco, o perlomeno più possibilista? E in che senso, nell'uno e nell'altro caso, i santi sono « normativi » della santità del cristiano?

2. Una domanda così articolata, e che indubbiamente non resta senza risposta, sorge in un contesto storico complesso: dove opera una nuova metodologia agiografica ⁽⁵⁰⁾, e da cui non è esente certo anche un tentativo di « normalizzare » il santo, di evidenziarne l'umanità e di analizzarne la psicologia. Sforzi indubbiamente meritori, anche se non esenti da unilateralità ⁽⁵¹⁾.

Sono degli anni Cinquanta due diverse messe a punto, che meritano di

(49) Esempi caratteristici in proposito sono il discorso lambertiniano sulla innocenza e sulla penitenza del santo. Sono capitoli già citati: 23, nn. 9-10; e 28-29.

(50) Ci basti rimandare qui allo studio di GORDINI in questo medesimo fascicolo della Rivista e alla bibliografia ivi considerata.

(51) Un utile ampliamento del quadro, anche se in prospettiva esclusivamente francese, è offerto da J. P. SCHALLER, *Direction Spirituelle et temps modernes*, Paris 1971, 139-177.

essere qui ricordate: quella di R. GUARDINI ⁽⁵²⁾ e, ben più tagliente, quella di H. U. VON BALTHASAR ⁽⁵³⁾.

Di questo tessuto noi non prenderemo che un filone: quello pontificio, che facendo singolarmente eco sia ad esperienze spirituali, sia ad un magistero mistagogico di vario livello, accetta di guardare al santo dal punto di vista della santità del cristiano: anche se — è ovvio — non esclusivamente da esso.

3. È quasi un luogo comune, peraltro storicamente senza dubbio accettabile, racchiudere l'arco della letteratura spirituale sulla santità cristiana come ideale universalmente accessibile, tra i due estremi di Francesco di Sales ⁽⁵⁴⁾ e di Teresa di Lisieux ⁽⁵⁵⁾. Effettivamente si tratta di due estremi assai significativi: ma soprattutto se si deve comprendere un insegnamento come quello di Benedetto XV, e forse, particolarmente di Pio XI, non andrà dimenticato il movimento che nella nostra direzione si verifica nell'Ottocento spirituale italiano, e di cui senza dubbio è qualificato e incisivo esponente Giovanni Bosco ⁽⁵⁶⁾.

Ci si permetterà, tuttavia, di non soffermarci in dettaglio su questo fatto che, del resto, attende probabilmente ancora di essere conosciuto in maniera adeguata. Il richiamarlo era comunque importante: appunto perché si tratta di un tessuto obiettivo dal quale i papi di cui ci accingiamo a parlare si devono supporre influenzati ⁽⁵⁷⁾, e nel quale in ogni caso il loro insegnamento si inserisce.

4. Solo abbastanza tardi questo aspetto dell'azione di Benedetto XV ha cominciato ad essere valorizzato: nonostante che una biografia come quella di F. VISTALLI vi abbia dato rilievo ⁽⁵⁸⁾, reagendo ad una interpretazione prevalentemente politica di quel pontificato, si tratta di uno studio che attende forse ancora di essere compiuto. È sintomatico che, perfino negli ambienti dei Postulatori delle cause dei santi, non ci si sia resi subito conto del mutamento che il Papa aveva con tenacia operato quanto allo stesso concetto di virtù eroica, ed alla sua applicazione a tutta una serie di santi ⁽⁵⁹⁾. Sta, comunque, che — a livello di una prima docu-

(52) Di lui, ci basterà citare la conferenza dal titolo: *Il Santo nel mondo* (1956): in *Ansia per l'uomo* (tr. it., Brescia 1970), 243-269. Altre indicazioni nel lavoro di SCHALLER precedentemente citato.

(53) Pensiamo particolarmente alla Introduzione a *Teresa di Lisieux* e all'esempio metodologico che lo svolgimento del saggio di agiografia teologica ivi è svolto.

(54) Due referenti emblematici, in proposito, sarebbero l'Enciclica *Rerum omnium* del 1923 e l'*Histoire de la Spiritualité* di P. POURRAT.

(55) Ricordiamo qui solo le sezioni emblematiche dei tre celebri Manoscritti: Ms B, nn. 250-264; Ms C, n. 271, 290, 338-339; Ms A, prol., nn. 1-8.

(56) In proposito si veda P. STELLA, *D. Bosco nella storia della religiosità cattolica*, II vol.; e la voce *Italie*: D. Sp. VIII/2, 2280-2281.

È un aspetto che anche noi abbiamo cercato di considerare: *Fermenti di spiritualità nell'Italia Settentrionale post-unitaria*: ScCatt., 106 (1978), 446-460.

(57) Sui rapporti tra Pio X e Giovanni Bosco, sotto il profilo dell'influsso spirituale, si veda L. CRIPPA, *Don Bosco nella stima di Pio XI*: Sales. 37 (1975), 853-860; *L'imitazione di D. Bosco alla luce del magistero di Pio XI*: ib., 39 (1977) 483-496.

(58) F. VISTALLI, *Benedetto XV*, Roma 1928.

(59) Si veda in proposito la notizia rivelatrice fornita da GABRIEL DE S. MARIE-

mentazione — il Pontefice si è mosso simultaneamente in una duplice direzione. Quella giuridica o giurisprudenziale, anzitutto: di cui fu protagonista mons. Verde, e la cui traiettoria può essere descritta leggendo successivamente i decreti sulla eroicità della virtù di G. Battista di Borgogna (1916), Marcellino Champagnat (1916), Antonio Maria Granelli (1920), Giovanni Nepomuceno Neumann (1922).

Il più comprensivo di questi testi sembra essere il decreto per A. M. Granelli. Due principi vi vengono formulati con la dovuta energia e chiarezza.

Il primo di essi sancisce l'arbitrarietà di ricondurre ad un unico modello o ad un unico tipo l'eroe cristiano: procedendo in maniera sostanzialmente formalistica ed astratta, e quindi partendo da un'idea di santità e ad essa riconducendo il santo concreto. Si conclude la critica in questi termini: « Palam ergo est, ipsum sustolli fundamentum quod postium est a natura, ipsumque devenustari Ecclesiae decorem eximiamque pulchritudinem, quum quis adduci eo possit, ut antumaret Sanctos omnes uno eodemque tamquam typo fuisse expressos atque confectos » ⁽⁶⁰⁾.

Il secondo principio sancisce la non riducibilità dell'eroismo virtuoso alla eccezionalità dei gesti compiuti: al contrario, nel caso di un santo non-martire, l'eroismo andrà reperito nell'ambito dell'esatto adempimento della volontà di Dio, cioè nel compimento del proprio dovere cristiano, inteso in concreto e globalmente.

« Neque in heroicis diiudicandis virtutibus... fas est... easdem virtutes heroica qualitate praeditas non agnoscere et fateri, eo quia singularia desint gesta, insolita atque extraordinaria desiderentur facta, quae stupore percellant hominum mentes... Ad elicienda facta mirabilia et insolita opus est (infatti) idonea occasione. Sed idonea haec occasio, ut plurimum rara, ab hominis arbitrio non pendet... Cunctis velut cumulum imponere visus est SS. D.n. Benedictus Papa XV, quippe qui (nel discorso per il decreto di G. B. di Borgogna) ... aperte professus fuit »: che la santità propriamente consiste solo nella conformità al divino volere, espressa in un continuo ed esatto adempimento dei doveri del proprio stato ⁽⁶¹⁾.

Il testo, come l'abbiamo riportato, è un documento eloquente sotto diversi aspetti. L'azione di Benedetto XV è guidata da una precisa determinazione: il caso del Gianelli si aggancia concretamente con il caso di G. B. di Borgogna; e più tardi, a proposito del Neumann si dirà che questo si concatena con il caso dello Champagnat e del Gianelli. La nuova impostazione non è dunque opera solo di studiosi e consultori di Congregazione, semplicemente ratificata dal papa. Invece — come con tutta chiarezza si dirà ancora nel decreto per il Neumann — essa è stimolata direttamente da lui. Di Benedetto XV, infatti, si dice in quel testo che, a partire da quelle cause, e poggiandosi sull'autorità di Benedetto XIV (in realtà spingendo ben avanti le possibilità metodologiche in lui presenti), « inde a primo sermone (= per G. B. di Borgogna)... e proposito est persecutus » di spiegare « quid sit, in quo christianarum virtutum

MADALEINE, *Normes actuelles de sainteté*: Troubles et Lumières (Etudes Carmelitaines), Paris-Bruges 1949, 175-188.

(60) AAS 12 (1920), 172.

(61) Ib., 172-173.

consistere debeat heroicitas; ex eisque, quibus heroica virtus coalescit, elementis, quodnam praecipuum sit habendum... illudque in una dumtaxat situm sit oportet fideli, iugi et constanti proprii status munerum et officiorum perfunctione » (62).

La coerenza con questa direttrice permise di sbloccare le difficoltà della causa del Vescovo di Filadelfia (63).

Ovviamente l'azione svolta a modificare, o almeno ad ampliare le possibilità del concetto di virtù eroica e quindi di santo cristiano, non aveva in Benedetto XV una primaria intenzionalità teoretica. I discorsi, sui quali non ci soffermiamo rimandando a VISTALLI (64), mostrano quale fosse l'intento positivo perseguito dal Papa (65). Alcuni santi effettivamente gli permettono di evidenziare in concreto che cosa sia essenzialmente la « santità » cristiana, demitizzandone una certa diffusa figura. E viceversa, una determinata visione della santità cristiana permette di giungere a presentare come « santi », alla Chiesa, dei cristiani che una concezione « grandiosa » della santità o della virtù eroica non avrebbe consentito di fare. Resta che i tipi di « eroismo » virtuoso sono molteplici. Forse è eccessivamente riduttivo ricondurre il rapporto tra eroicità del santo ed eccezionalità del gesto solo in termini di pura occasionalità esterna, come si legge nel decreto per il Gianelli. Più coerentemente, invece, sembrerebbe di dover dire che la nozione fondamentale di eroismo cristiano si realizza analogamente nelle diverse esistenze, dove il « dovere » di stato o « la volontà di Dio in concreto » si configurano diversamente. La pronta, costante adesione a quanto, grande o piccolo, eccezionale o comune, in concreto al « santo » appare essere volontà di Dio per lui, è appunto ciò che lo fa « santo », cioè eroe cristiano *in concreto*.

5. Più conosciuti certamente, anche dal nostro preciso punto di vista, sono il magistero e l'azione di Pio XI (66), il quale ritiene quello della santità nella Chiesa uno degli obiettivi fondamentali della sua pa-

(62) AAS 14 (1922), 23.

(63) Lo ricorda senza mezzi termini lo stesso decreto: « Quumque praefato potissimum ex capite, quae super heroicis pariter virtutibus, abhinc decennium et ultra, inita fuit disceptatio in non paucas inciderit difficultates dissentientesque experta fuerit amplissimos sacri huius Ordinis suffragatores, optime se gessit egregius... Patronus, cum quae tam claro tamque excelso admoto et praelucente lumine, commonstrata sibi fuerat, eam animo magno, confidenti et alacri ingressus est viam. Haec namque, dum in altera praeparatoria congregatione ad ulteriora pandidit aditum, in postremo, quod proxime subsecutum est, certamine peperit victoriam » (ib., 23-24). La difficoltà dell'innesto delle nuove prospettive sulla « dottrina » giuridica corrente non è dunque stato facile.

(64) Ci limitiamo alla documentazione da lui raccolta: cfr. cit., 417-422.

(65) Vi era, anche, infatti, una preoccupazione negativa, che pure VISTALLI ricorda: « quando gli parve che l'umanità, quasi a rifarsi dei dolori e degli orrori della guerra si gettasse follemente alla conquista dei beni materiali e dei godimenti effimeri, in cospetto a tutto il mondo, con cerimonie imponenti egli ebbe cura di elevare agli onori degli altari i modelli delle cristiane rinunzie » (op. cit., 421).

(66) Si veda: A. P. FRUTAZ, *Inviti di Pio XI alla santità*: Pio XI nel trentesimo della morte (1939-1969). Raccolta di studi e di memorie, Milano 1969, 409-472; L. CRIPPA, *Il Cristianesimo nella Chiesa. Per un accostamento storico-dottrinale a Pio XI maestro di vita cristiana* (estratto di tesi, Facoltà teolog. Italia Settentrionale), Milano 1975, 34-54.

storale, esplicitamente agganciandosi a Francesco di Sales ⁽⁶⁷⁾ e obiettivamente prolungando la linea di Benedetto XV.

La panoramica del mondo dei santi è varia, e in ogni caso stupenda in questa sua varietà: così l'onore (e quindi il culto) reso ai santi non può che riconoscere tale varietà in prospettiva teologica, cristologica, ecclesiologica ⁽⁶⁸⁾. Ma nel magistero della canonizzazione ⁽⁶⁹⁾ sta particolarmente a cuore, a Pio XI, il rapporto tra quello che egli presenta come l'ideale della santità e l'effettiva incarnazione di tale ideale nella esistenza di « santi »: i quali vengono dichiarati tali appunto perché in essi è discernibile questo caratteristico modo di realizzare la « pienezza della vita cristiana » ⁽⁷⁰⁾.

Santità « comune » non è equivalente di santità ridotta a piccole porzioni, ma — come già intendeva Benedetto XV — a santità realizzata attraverso il dovere della quotidianità (il « terribile quotidiano »!), ed esprimibile dal battezzato, sociologicamente — se così possiamo interpretare — « *sine adiunctis* » ⁽⁷¹⁾, quindi anche dal battezzato che è semplicemente « laico ».

In sé ogni santo è imitabile ⁽⁷²⁾, appunto perché — già lo aveva ricordato Benedetto XV — è il « *conatus ad perfectionem* » ⁽⁷³⁾ vissuto da ogni « eroe » cristiano a modo proprio e specificato nelle concrete circostanze della sua esistenza, che deve *proporzionalmente* essere tradotto, e quindi mai propriamente ricopiato.

Ma nei santi — se così vogliamo dire — dell'« eroismo comune », la santità « comune » sembra poter trovare i suoi più accessibili modelli. Anche questo « eroismo » o — per usare un termine caro a Pio XI — anche questi « perfetti cristiani », si possono discernere, nella loro esemplarità, da parte della Chiesa; ed è importante, anzi urgente, che essa discerna e onori codesto « eroismo »: perché questi « tipi » di « santi » sono essi pure una « parola di Dio » per la Chiesa, chiamata interamente alla santità. Una parola per mostrare ai cristiani come tali la possibilità effettiva che è loro aperta dalla grazia del Redentore.

In realtà, se i « santi » dell'eroismo comune che Pio XI mette in risalto sono — soprattutto con riferimento a Teresa di Lisieux e a fr. Benilde — gli eroi della perfezione cercata e vissuta nel quotidiano, essi non sono ancora — se si eccettua il caso di Domenico Savio — quelli espressi dalla condizione cristiana « *sine adiunctis* ». È un capitolo nuovo — questo — che dovrebbe essere aperto: come, del resto, il capitolo — che già stava cominciando a rischiare l'enfasi — dei « giovani » o dei « fanciulli » santi ⁽⁷⁴⁾.

(67) Si veda la già citata enciclica « *Rerum omnium* » del 1923.

(68) Cfr. L. CRIPPA, cit., op. cit., 38-40.

(69) Ib., 37.

(70) Secondo CRIPPA, questa tematica appare e si fa poi costante con l'anno santo del 1933 (pp. cit., 35).

(71) Anche per questo rimandiamo alla sintesi di CRIPPA, 43-47.

(72) Ib., 40-41.

(73) Si ricordi, in proposito il decreto per Marcellino Champagnat: AAS 12 (1920).

(74) Un titolo rivelatore, con riferimento al momento di Pio XI, è quello di L. HERTLING, *Utrum pueri canonizari possint*: Periodica de re morali... 24 (1935), 67-73.

Ma su questi due aspetti si potrebbe probabilmente meglio riflettere considerando la linea seguita da Pio XII.

III. « Santità » e « santi » al Concilio Vaticano II: i capp. V e VII della Costituzione « *Lumen Gentium* »

1. Neppure il nostro problema rientra nell'ottica esplicita del Concilio recente: anche se esso, nei due caratteristici capitoli V e VII della costituzione sulla Chiesa, non poteva non apparire in prospettiva.

Così, a conclusione del n. 40 del capitolo « De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia » leggiamo:

« Cunctis proinde perspicuum est, omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari... Ad quam perfectionem adipiscendam fideles vires secundum mensuram donationis Christi acceptas adhibeant, ut Eius vestigia sequentes, Eiusque imagini conformes effecti, voluntati Patris in omnibus obsequentes, gloriae Dei et servito proximi toto animo sese devoveant. Ita sanctitas Populi Dei in abundantes fructus excrescet, sicut in Ecclesiae historia per tot Sanctorum vitam luculenter commonstratur » (75).

Si conclude in tal modo il discorso generale sul dovere, per tutti i membri del popolo di Dio, di tendere alla santità cristiana (di cui si è prima rievocata una sommaria tipologia di stile biblico): il dovere si fonda sull'identità tra la chiamata alla Chiesa e la chiamata alla santità; e lo stesso mistero di alleanza che costituisce in essere la Chiesa, impedisce che tale dovere sia primariamente ed esclusivamente ridotto ad un precetto (76).

Ora, questo appello/dovere nei confronti della santità cristiana è appello/dovere « ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem ». Nessun dubbio è possibile sulla identificazione dei termini: la perfezione cristiana è perfezione della carità, e questa sintetizza la pienezza della vita cristiana, e quindi dà il contenuto cristiano alla « santità » intesa come valore da realizzare (77).

La nota del testo definitivo rimanda in proposito a Pio XI e ad alcuni interventi emblematici di Pio XII: ne è stata lasciata cadere invece la citazione diretta di Francesco di Sales (78).

Ma più interessante di questi richiami è per noi la spiegazione che leggiamo nella « Relatio » della Commissione dottrinale: « In hac periodo

(75) Rinverremo abitualmente a *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica* (a cura di G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI), Bologna 1975.

(76) Cfr. la *Relatio* al n. 39: « Sic... fit logicae transitus ab ordine ontico... ad vocationem et ordinationem omnium ad sanctitatem. Colligatio autem... cum Deo, cum SS. Trinitate, cum Christo cum Ecclesia luculenter enuntiat sanctitatem non esse inventum quoddam dependens a mutabile voluntate hominum, sed ontologicamente habere suam essendi rationem theologicam, trinitariam, christologicam essentialem » (*Synopsis*, 472). E un poco oltre la *Relatio* al n. 40 ricorda, parlando del battesimo: « Ita datur fundamentum ontologicum sanctitatis, quod fundamentum manet etiam si postea in peccata incidimus » (ib., 473).

(77) E quanto appare dalla lettura del n. 40 della Costituzione conciliare: che è istruttivo percorrere lasciandosi guidare dalla *Synopsis*, 194-196 e dalla *Relatio*, ivi 473. Si veda pure il n. 42: 202-207 e 474-475.

(78) Cfr. *Synopsis*, 196.

quae est velut conclusio totius numeri, affirmatur categorice, quod omnes christiani non tantum ad sanctitatem, ut dicamus substantialem, *sed etiam ad perfectionem seu ad ipsam sanctitatem heroicam*, sicut apparet in pluribus sanctis historiae Ecclesiae, vocatur » ⁽⁷⁹⁾.

Ritorna, qui, come si vede, il concetto tecnico di « eroismo » cristiano e vi ritorna come equivalente di « perfezione » della santità. L'equivalenza non era finora mai apparsa: anzi pareva esclusa esplicitamente dalla prospettiva degli estensori, almeno secondo le « *Expresiones modorum* ». Uno dei « *modi ordinis generalis* » infatti richiedeva « *ut de altioribus vitae gratiae gradibus mentio fiat* »; ma si era risposto: « *de altioribus vitae gratiae gradibus non est agendum* » ⁽⁸⁰⁾. L'equivalenza in parola giunge così inaspettata: anche se la tradizione dell'insegnamento pontificio, a cui il nostro testo rimanda, si muove ormai secondo una rinnovata concezione della santità eroica. D'altra parte, e questo tocca più direttamente il nostro problema, la « *Relatio* » intende sottolineare che il rapporto stabilito dal testo tra la vocazione alla santità e i Santi che ne sono espressione e dimostrazione, non va inteso in un senso generale o fluido: infatti la perfezione o santità eroica a cui tutti sono chiamati e a cui tutti perciò devono tendere nella Chiesa è quella che « una quantità di Santi » (= « *in pluribus Sanctis* »), cioè di cristiani riconosciuti « perfetti » o « eroici », dimostra.

Che cosa ricavarne? Semplicemente ciò che il magistero pontificio recente, dopo Benedetto XV, ne aveva ricavato; oppure ipotizzare che la santità eroica, di cui si parla, è appunto quella dei « santi »?

A nostro avviso, lo scorcio è troppo allusivo perché se ne possano trarre indicazioni apodittiche in un senso o nell'altro. Esso sollecita comunque, e quasi inaspettatamente, al nostro interrogativo.

Diremo ad ogni modo che secondo noi certamente i « *plures sancti* » (si tratta soprattutto di quelli dichiarati tali dagli ultimi pontefici?) mostrano che per tutti, in tutte le condizioni di vita, la « santità eroica » è positiva e generale possibilità. E forse il testo intende anche dire, proprio in forza della stessa comprensività dell'appello, che per sé nessun membro della Chiesa è escluso non solo da una certa santità cristiana, ma dal diventare « santo » proprio nel senso tecnico di santo canonizzato.

Ma quale sarebbe esattamente il rapporto tra le due affermazioni? C'è la santità cristiana pienamente realizzata, che non sia « eroica »? Il fatto che essa venga riconosciuta solo nei « santi » implica forse che solo in essi si è pienamente realizzata la santità cristiana? E qualora si risponde negativamente: che cosa fa sì che il « santo » sia « santo », oltre al fatto che in lui la santità cristiana si trova realizzata?

2. I paragrafi 49-51 del capitolo VII della costituzione « *Lumen Gentium* » richiamano variamente alla problematica dei « santi » nel contesto della meditazione sul rapporto tra i membri della Chiesa « pellegrinante » e i membri « glorificati ». Questi sono « *praesertim* » coloro ai quali « *Magisterium Supremum, post diligentes investigationes (et si casus fert, etiam post accuratum mirabilium signorum examen)* » sollemni

(79) *Synopsis, Relatio* ad n. 40, 473.

(80) *Ib.*, *Expensio modorum*, 544.

sententia publicam venerationem decernit ob ipsorum heroicorum caritatis aliarumque virtutum exercitium » ⁽⁸¹⁾. « Praesertim » significa che « quamvis ea quae in textu sequuntur de nostris cum Ecclesia coelestis relationibus peculiari cum claritate eluceant in nostra conversatione cum Martyribus et aliis Sanctis canonizatis, minime tamen ad eam solam restringuntur » ⁽⁸²⁾.

Un problema si dovrebbe già porre circa questo rapporto tra i santi canonizzati e gli altri « coelites »: perché, da un lato, non si può supporre che nessuno di questi altri abbia raggiunto lo « exercitium heroicorum caritatis aliarumque virtutum »; e, da un altro lato, l'ammissione che lo stesso documento fa del progressivo arricchimento nella storia della Chiesa della tipologia dei santi riconosciuti suggerisce che si deve stare al riconoscimento in questione più come a un dato di fatto, che come ad una affermazione di diritto. Del resto, quanto all'eroismo della carità, la nozione di riferimento è quella di Benedetto XV. Così infatti la « Relatio » commenta: « Sermo est de caritatis aliarumque virtutum heroico exercitio quod consistit in fideli, iugi et constanti proprii status munerum et officiorum perfectione » ⁽⁸³⁾.

Privilegiando dunque, pur senza esclusivismi, nel rapporto coi « coelites » i santi riconosciuti e proposti per il loro martirio o il loro eroismo, la « Ecclesia viatorum » dovrà riconoscere soprattutto in questi ultimi l'aspetto esemplare: « simulque tutissimam edocemur viam — dice il testo conciliare — qua inter mundanas varietates, secundum statum ac condicionem unicuique propriam, ad perfectam cum Christo unionem seu sanctitatem pervenire poterimus » ⁽⁸⁴⁾.

Ritorna così l'insegnamento sulla imitazione proporzionale: che se, da un lato sottolinea l'omogeneità della santità unica in tutte le membra di Cristo, dall'altra ripropone il problema dei « santi » e del senso del loro riconoscimento.

In proposito una raccomandazione circa i criteri della canonizzazione, inserita nella prima redazione del testo e poi lasciata cadere, diceva: « Ad legitimum autem Sanctorum cultum et fidei christianae incrementum in Ecclesiae rite promovendum, S. Oec. Concilium mandat ut sacrorum canonum in causis canonizationis praescripta... magis adhuc aptentur... Expediit autem ut illae quam maxime causae promoveantur, quae, attenta earum peculiari indole, singulare prae se ferant momentum ad spiritualem christifidelium aedificationem, ad bonum totius... Mystici Corporis, ad laudem et gloriam SS. Trinitatis » ⁽⁸⁵⁾.

L'interesse del testo sta — per noi — nel fatto che, muovendosi su un solco già tracciato, esso vorrebbe qualificare con un prevalente riferimento alla effettiva significanza contestuale del « santo » il gesto della canonizzazione (e beatificazione). Dal « coram Ecclesia » di Lambertini, si passerebbe soprattutto al « pro Ecclesia ».

Ma proprio qui si troverebbe — secondo noi — anche il limite della

(81) Cfr. *Relatio* al n. 50: *Synopsis*, 488.

(82) *Ib.*

(83) *Ib.*, 487-488 e nota al testo conciliare: *Synopsis*, 241-242.

(84) Redazione finale n. 50: *Synopsis*, 237.

(85) *Synopsis*, 247.

proposta ⁽⁸⁶⁾, in quanto cioè essa potrebbe farsi portatrice di una eccessiva finalizzazione non solo dell'individuazione del « santo » nella Chiesa, ma — prima ancora — dell'esserci stesso del « santo » cristiano. Potrebbe succedere allora che così si avvalli eccessivamente la concezione che sia la Chiesa ad istituire il senso del santo, magari su una base troppo contingente o ristretta ⁽⁸⁷⁾. Ma il senso del santo, che la Chiesa può e deve riconoscere, non si risolve forse anzitutto nella oggettiva e tuttavia originale coerenza (riconosciuta e riconoscibile) con il « regno e la sua giustizia »? Ora, tale coerenza se non esclude evidentemente quei « tipi » di santità e di « santo » che si presentano come dei singolari, significativi referenti spirituali ⁽⁸⁸⁾, potrebbe escludere nella sua fondamentale disponibilità, anche il riconoscimento di « santità » e di « santi » in cui il Regno di Dio si mostri presente ed operante autenticamente, eppure secondo una misura di imprevedibilità e di gratuità che non è priva di senso, e tuttavia non appare immediatamente finalizzabile?

È questo il significato che daremmo ad un passaggio del testo conciliare, che difficilmente ci pare accordabile con la proposta di cui discorriamo. Il santo vi viene presentato appunto come una parola-segno sul Regno di Dio, che in quanto tale va accolta senza poterla propriamente preconstituire o pregiudicare: « In eis — si legge — Ipse nos alloquitur, signumque nobis praebebat Regni sui, ad quod tantam habentes impositam nubem testium, talemque contestationem veritatis Evangelii, potenter attrahimur » ⁽⁸⁹⁾.

IV. Verso alcune considerazioni conclusive

Sarebbe un risultato già significativo se, dalle brevi notazioni fin qui raccolte, riuscissimo a formulare uno « status quaestionis » più preciso del nostro problema: eventualmente indicando qualche direzione per la riflessione e la ricerca.

Le articolazioni di tale « status quaestionis » potrebbero essere quattro.

1. Anzitutto andrebbe secondo noi sottolineata con forza la singolare polivalenza del « santo » nel cristianesimo, e quindi anche la polivalenza dei significati che gli si attribuiscono.

Polivalenza che molto nitidamente il recente Concilio ha richiamato, sintetizzandola e schematizzandola nelle tre dimensioni della esemplarità, della comunione fraterna, della celebrazione cultica ⁽⁹⁰⁾: e che diventerebbe certamente interessante assumere anzitutto come criterio per rileg-

(86) Oltre alla difficoltà di dover decidere circa la glorificazione della Trinità e il bene del Corpo Mistico che da questa o quella canonizzazione effettivamente (e non solo come criterio di retta intenzione) dovrebbe derivare.

(87) In sostanza: su una base troppo esclusivamente influenzabile da motivazioni socio-culturali.

(88) L'accento rimanda ad una specifica problematica di storia « spirituale » della società religiosa. Cfr., a modo di semplice avvio, nel volume di *Ricerche di storia sociale e religiosa*, X (1976), il seminario diretto da M. VOVELLE (265-327).

(89) Il testo corrisponde, eppure si distanzia dalla Costituzione « Dei Filius ». Più che nella logica del « signum levatum in nationibus » il Concilio parla dei Santi come luogo della rivelazione di Dio in atto.

(90) Cfr. *Synopsis*, 238-241.

gere la storia del « santo » cristiano. Già qui apparirebbe, crediamo, che anche nelle linee più corrette di comportamento, la compresenza dei tre significati non riveste sempre e per tutti i casi la medesima importanza, e non riceve neppure sempre la medesima interpretazione. Di fronte al santo oggetto di venerazione in quanto « protettore » o taumaturgo (e quindi perché in particolare esercizio della « fraterna comunione » secondo il linguaggio conciliare) e al santo pure venerato, ma in quanto in lui si manifesta la potenza della fede cattolica e della grazia, o in quanto è fatto luogo drammatico-estatico dell'irrompere del soprannaturale (come nella controriforma e nel barocco), l'atteggiamento culturale non ha il medesimo segno: perché anche il « santo » non è visto e individuato secondo la medesima ottica.

Così una storia dei « tipi di santo » la cui « griglia » assumesse anche le tre direzioni sintetiche in parola, ma per mostrare la variabilità sia della loro interpretazione, sia della loro composizione nel costruire il rapporto col santo, ci parrebbe più istruttiva e completa.

Ma riflettendo soprattutto sulla storia recente della figura del santo e della sua comprensione, ci chiediamo se la polivalenza di significato, di cui si è detto, non sia o non debba essere intesa nel senso che, pur ritrovandosi concretamente in ogni figura di santo, questa non ne viene specificata necessariamente allo stesso modo.

Non perché siamo usciti dall'epoca feudale, il santo protettore-taumaturgo non deve più avere significato, se non come concessione alla fede semplice e popolare. Non perché siamo lontani dalla controriforma e dal barocco non deve più avere senso il santo eccezionale, in cui si rivela lo straordinario di Dio. Non perché siamo in un'epoca positiva e centrata sull'umano, deve avere senso solo il santo dell'eroismo « comune ».

L'atteggiamento di disponibilità ad accogliere ed a riconoscere il santo, per glorificarne Iddio e celebrarne la misericordiosa onnipotenza, dovrebbe invece restare aperto alle diverse possibili formalità secondo cui il santo viene dato: e anche il discernimento dovrebbe seguire nei diversi casi metodologie diverse. Il santo dello straordinario della grazia, immediatamente venerabile per questo; il santo della misericordia e taumaturgo; il santo della virtù da imitare; il santo « esemplare » in concreto, non vanno giudicati allo stesso modo: *perché il loro « carisma » non è il medesimo.*

2. A questo punto resta introdotto da sé l'altro aspetto del problema: quello del rapporto tra il santo e la santità cristiana.

Assumendo quest'ultima meno nella sua valenza ontologica, e quindi nella sua realtà profonda, e più direttamente al livello sostanzialmente fenomenologico della « figura di valore », sarà anzitutto da rilevare che la santità così intesa coincide obiettivamente con la figura stessa di valore del cristiano. La santità cristiana è la figura del cristiano realizzata in concreto, in una esistenza umana concreta.

Questo discorso sarebbe da delineare con cura: sicuramente anche ponendosi l'interrogativo critico sulla sufficienza di un'applicazione formalistica dello schema « virtuoso », come sembra avvenire non di rado

in una certa agiografia ⁽⁹¹⁾; ma, poi, ben al di là di questa preoccupazione ristretta. A suo modo, il capitolo V della Costituzione « *Lumen Gentium* » lo ha svolto, come già abbiamo accennato. Esso procede a tre livelli: uno biblico generale; uno esemplificativo, con riferimento alle condizioni diverse di vita; un terzo infine che individua nel martirio e nel radicalismo evangelico due polarizzazioni permanenti della figura cristiana, che in qualche modo la definiscono sempre, anche quando non ne venga richiesta l'attuazione effettiva.

Ma il discorso può essere certamente completato e ripreso nei suoi termini generali ⁽⁹²⁾.

Tutto questo, però, non basterebbe ancora: perché trattandosi di santità, cioè di figura del cristiano, realizzata in concreto, è appunto il riferimento alla concretezza di una persona e di un'esperienza, in un determinato contesto, con determinati referenti ecc. che diviene qualificante e impreteribile. Si tratta allora di individuare una coerenza, un'adeguazione, nella « differenza » della concretezza storica, con la figura di valore del cristiano: accettando, pertanto, la varietà, la molteplicità, e quindi la irriducibilità, anche la imprevedibilità, delle diverse possibili realizzazioni della santità cristiana. Si tratta, insomma, di accettare la tensione tra il poter riconoscere in tutte le realizzazioni coerenti la medesima figura realizzata; e, nel contempo, il non poterle né dedurre né ridurre a tale figura generale: appunto perché ne sono realizzazioni storiche concrete. Al più, si potrà eventualmente individuare un certo complesso di tipologie obiettivamente emergenti.

Ma l'individuazione della santità cristiana concreta, equivale semplicemente ad individuare il santo? E, prima ancora, la figura della santità cristiana realizzata in concreto, copre esattamente la realtà del santo? Noi crediamo che la risposta debba simultaneamente contenere due affermazioni.

Certamente nessun santo cristiano sarebbe tale, e potrebbe essere legittimamente ⁽⁹³⁾ riconosciuto, se non perché egli è una figura di valore morale cristiano ⁽⁹⁴⁾, quindi se non perché la sua figura è coerente con i valori propri della santità cristiana.

Questa condizione necessaria non è, tuttavia, sufficiente. Se l'essere-santi *per la Chiesa*, nelle tre direzioni sopra ricordate, è un carisma e quindi una « missione » ⁽⁹⁵⁾, diviene evidente che un altro elemento non

(91) In tal senso abbiamo letto con interesse i richiami critici formulati da G. PAPA, *Una complessa causa di beatificazione. Il B. Paolo Burali d'Arezzo: Regnum Dei* 33 (1977) 23 e 133.

(92) Il problema della figura fenomenologica del cristiano va affrontato teologicamente, ma — come è ovvio — senza prescindere anzi in esplicito riferimento alla storia dell'esperienza cristiana. Non vi insistiamo, scusandoci di rimandare ad alcune solo iniziali considerazioni: *Teologia Spirituale: Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I (Torino 1977), 61-62; *La « figura » del cristiano nella storia: Il cristiano di ieri, il cristiano di oggi, il Cristo di sempre* (Milano 1980), 69-82.

(93) Cioè: in coerenza con la visione cristiana delle cose.

(94) Già H. DELEHAYE vi aveva insistito: *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927.

(95) L'insistenza di BALTHASAR in proposito è stata già richiamata: e ci pare indubbiamente feconda.

riconducibile alla santità (o alla « eroicità delle virtù », secondo l'accezione più recente) deve essere teologicamente postulato.

Certo, quanto più il senso di questa « missione », per un santo concreto, dovesse essere ravvisato nella direzione della « imitabilità » o della « esemplarità » tanto più il carisma di tale santo lo avvicinerebbe alla « santità » vissuta: ma resterebbe pur sempre che questa « santità » si offre come riconoscibile e riconosciuta in un contesto ecclesiale concreto. *In tal caso* ci sembra che la « fama sanctitatis » e non tanto la « fama miraculorum » (o i miracoli effettivi) sarebbe da analizzare o da interpretare (*): ovviamente sempre in connessione con l'analisi della santità (virtuosa o eroica, se così si preferisce) personalmente raggiunta.

3. Se così è, sembra assai facile passare alla conclusione del rapporto tra il « santo » e la formazione alla coscienza della vocazione alla santità nella Chiesa.

Noi non crediamo — come del resto già abbiamo detto — che in generale il santo debba essere considerato con esclusiva finalizzazione ad alimentare ed a giustificare la coscienza della chiamata alla santità nella Chiesa. Tale funzione dovrebbe invece essere precipuamente riconosciuta come propria ai santi la cui missione sia appunto quella della « esemplarità »; ed anche — ma con accentuazione diversa — a quelli il cui carisma caritativo/fraterno si esprime di fatto nel loro costituirsi come referenti per la vita cristiana (fondatori, educatori, maestri, dottori, pastori ecc.).

In un senso più ampio, tuttavia, ogni « santo » ha in sé un richiamo alla presa di coscienza della vocazione cristiana, e quindi della vocazione alla santità: sia perché parola-segno sul Regno di Dio, sia per la vita « santa » che ogni santo autentico deve aver cercato di realizzare.

4. A questo punto, infine, si potranno raccogliere alcune semplici precisazioni a proposito della imitabilità e della imitazione dei santi.

Tutti i santi sono imitabili, non secondo il carisma proprio che essi come santi hanno « per la Chiesa », ma secondo il rimando che ognuno di essi obiettivamente e soggettivamente costituisce alla santità cristiana, intesa come figura di valore.

Diciamo: obiettivamente e soggettivamente. E intendiamo, col primo termine, riferirci alla coerenza obiettiva che si può rilevare tra la indi-

(96) Per questa via dunque — e non per quella di un allargamento giurisprudenziale del principio dei miracoli come condizione tassativa per procedere alla beatificazione e canonizzazione dei non-martiri — noi crediamo che si dovrebbe procedere. La via dell'allargamento giurisprudenziale ci sembra invece quella proposta e seguita. L'autore più significativo in proposito ci sembra P. MOLINARI; di lui si veda: *Observationes aliquod circa miraculorum munus et necessitatem in causis beatificationis et canonizationis*: Periodica de re morali..., 63 (1974), 341-384; *I miracoli nelle cause di beatificazione e canonizzazione*: Civ. Catt., 1978, IV, 21-33.

Sul criterio attualmente accolto dalla prassi romana per cui, alla prova scientifica dei miracoli operati da Dio tramite l'intercessione del venerabile in questione, si ritiene di poter sostituire « la prova di una solida fama miraculorum... », si veda pure, dello stesso MOLINARI, *José de Anchieta: l'apostolo del Brasile. Un nuovo beato della Compagnia di Gesù*: Civ. Catt., 1980, I, 548-549, nota 1.

Il criterio proposto ci sembra assai più obiettivo, e aderente al fondamentale tipo di santo che si intende riconoscere e presentare come tale.

vidualità concreta che è questo santo determinato, e la figura del cristiano. Col secondo termine intendiamo riferirci al modo cristiano con cui il santo ha vissuto la propria condizione, le proprie situazioni, le proprie difficoltà, la propria vocazione magari straordinaria: e quindi al modo con cui egli è divenuto personalmente cristiano.

Soprattutto qui, crediamo, deve cadere il discorso della imitabilità proporzionale, quando esso si riferisce anche ai santi in cui sembra particolarmente rivelarsi lo straordinario di Dio. La fede, l'umiltà, la dolcezza, lo stile del soffrire, il senso della Chiesa, ecc. rivelano sempre, e quindi anche in questi casi, l'autentico cristiano: ed è questo che propriamente anche se con altre modalità, può e deve essere imitato.

Ma anche nei santi « esemplari », anche in quelli della « quotidianità » eroica, l'imitazione non potrebbe che essere proporzionale: appunto perché ogni individualità cristiana, nella concretezza della situazione, non può che incarnare a modo proprio, e senza mai esaurirla, quella universale figura di valore a cui Dio la chiama. Questa infatti, in definitiva è la concretezza stessa universale o singolare di Gesù di Nazareth.

GIOVANNI MOIOLI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)