

Introduzione

È tale, un viaggio, se si prefigge una meta; così è pure di questo libro, la cui destinazione è già nel titolo. Il suo tema è la santità, meglio la figura del santo cristiano, a prescindere se poi, una volta conclusa la sua vita terrena, ci sarà o no una beatificazione o una canonizzazione.

La santità è, nella Chiesa, una vocazione; l'unica davvero «universale», come la indica il Concilio Vaticano II: «Tutti coloro che credono nel Cristo, di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» leggiamo nella sua costituzione dogmatica sulla Chiesa, dove subito ci si preoccupa di aggiungere che «tale santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano» (*Lumen gentium*, n. 41). Il che implicitamente vuole dire che nel «santo» si realizza la forma più riuscita e bella di umanità. Mons. Antonio Bello così esortava i giovani cattolici della sua Chiesa di Molfetta: «Siate soprattutto uomini. Fino in fondo. Anzi, fino in cima. Perché essere uomini fino in cima significa essere santi. Non fermatevi, perciò, a mezza costa: la santità non sopporta misure discrete».¹

Della santità, poi, queste pagine intendono illustrare il contenuto e per far questo prendono spunto da un maestro: Romano Guardini. Egli, per descrivere quella che egli chiama la *interiorità cristiana* e, ancora più letteralmente, la *in-esistenza*, la *intimità*

¹ A. BELLO, *Scritti mariani, Lettere ai catechisti, Visite pastorali, Preghiere*, Mezzina, Molfetta 2005, p. 222 («Scritti di Mons. Antonio Bello»/3, n. 146).

di Cristo nel cristiano, ha tratto ispirazione soprattutto dal testo paolino di Gal 2,20: santo è chi, come san Paolo, può ripetere: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me». *Cristo-nel-cristiano*: questo è la santità.

È ben nota l'espressione agostiniana: *Tu autem eras interior intimo meo*. Intendeva che Dio è a noi più intimo di quanto noi non lo siamo a noi stessi.² Vivere di questa intimità e in questa intimità è essere santi. Con Paolo, però, questa intimità non ha soltanto il volto, ma è la vita stessa di Gesù Cristo. Un ignoto commentatore dell'epistolario paolino, vissuto nel IV secolo e noto con il nome di Ambrosiaster, riguardo al battezzato scrive: *in interiore homine habitat Christus*. Cristo dimora nell'interiorità del cristiano.³ L'espressione, ispirata da Ef 3,17, ritorna spesso nella patrologia latina e Agostino la formula pure così: «nell'interiorità dell'uomo abita Cristo, nella tua interiorità tu sei rinnovato secondo l'immagine di Dio»;⁴ altrove, poi, quasi capovolgendo la formula, scrive: «Interiore è l'uomo in cui Cristo abita per ora mediante la fede; vi abiterà con la presenza della sua divinità quando conosceremo il senso della larghezza, lunghezza, altezza e profondità e conosceremo anche la carità del Cristo che supera ogni conoscenza, affinché ci riempiamo di tutta la pienezza di Dio».⁵

Il libro si conclude con due capitoli: una serie di testimonianze di santi e sante, anche mistici, per la cui vita spirituale il testo paolino è stato importante, e l'equiparazione tra la presenza di Cristo nel cristiano e la presenza in lui della sua gioia.

Ciò di cui il nostro tempo ha bisogno («epoca delle passioni tristi», qualcuno l'ha chiamata) è, ritengo, pure la testimonianza di una vita cristiana gioiosa. In una delle sue prime omelie in Santa Marta, con il suo linguaggio immediato papa Francesco disse:

² *Confessiones*, III, 6, 11: PL 32, 688.

³ *Commentaria in Epistolam ad Corinthios Secundam*, V: PL 17, 293.

⁴ *In Joannis evangelium tractatus*, CVIII, 10: PL 35, 1542.

⁵ *Sermones*, LIII, 14, 15: PL 38, 371.

«il cristiano è un uomo e una donna di gioia. Questo ci insegna Gesù, ci insegna la Chiesa, in questo tempo in maniera speciale. Che cosa è, questa gioia? È l'allegria? No: non è lo stesso. [...] la gioia è di più, è un'altra cosa. È una cosa che non viene dai motivi congiunturali, dai motivi del momento: è una cosa più profonda. È un dono. L'allegria, se noi vogliamo viverla tutti i momenti, alla fine si trasforma in leggerezza, superficialità, e anche ci porta a quello stato di mancanza di saggezza cristiana, ci fa un po' scemi, ingenui, no?, tutto è allegria... no. La gioia è un'altra cosa. La gioia è un dono del Signore. Ci riempie da dentro. È come una unzione dello Spirito. E *questa gioia è nella sicurezza che Gesù è con noi e con il Padre*».⁶

⁶ *Omelia* del 10 maggio 2013.

Chi è il santo?

Chi è il santo? A quest'unica domanda, molte potranno essere le risposte e ciò non soltanto per l'eccedenza del termine, ma anche per il fatto, come opportunamente annotava il gesuita Hippolyte Delehaye, grande maestro di agiografia, che la terminologia cristiana sul tema si è formata sotto una triplice influenza: quella dell'antica lingua corrente, che era quella di una società pagana; quindi del linguaggio della Sacra Scrittura e, da ultimo, sotto l'influsso della «nuova» religione cristiana. Chi, dunque, intende conoscere la portata della parola «santo» deve anzitutto chiedersi a chi era applicata nel mondo antico e cosa s'intendesse con essa; analoga domanda dovrà porsi anche esaminando il termine nell'uso biblico; dovrà, da ultimo, determinare pure le sfumature con le quali la parola è passata nella lingua cristiana sino a vedere come essa è acquisita nell'attuale nostro linguaggio.⁷

Quanto appena richiamato lo è solo al modo di *incipit*, se non altro perché sui temi è ormai sviluppato un ampio dibattito, specialmente da quando Rudolf Otto pubblicò nel 1917 *Das Heilige* (*Il Sacro*), opera che ha il merito di offrire un'originale fenomenologia dell'esperienza religiosa della quale, fra l'altro, mette in luce la polarità tra il *fascinosum* (ciò che attrae, affascina) e il *tremendum* (che impaurisce e respinge). Con quel suo lavoro R. Otto ha senz'altro acquisito il merito d'avere avviato una «discussione

⁷ Cf. H. DELÉHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1927, p. 1.

sulla santità» interreligiosa e interdisciplinare. In essa, nel corso del tempo e con approcci diversi, si sono impegnati studiosi come E. Durkheim, C.G. Jung, P. Tillich, M. Eliade, M. Heidegger, P.L. Berger, G. Mensching, H. Jonas, R. Spaemann e molti altri.⁸

È, questo, un capitolo importante ma, per ovvie e comprensibili ragioni, deve qui essere tralasciato, benché sia doveroso segnalarlo. Più direttamente, infatti, e considerata la nostra riflessione, è doveroso qui richiamare alcuni principi generali attinenti la tradizione biblica, e precisare subito che la santità di Dio non è affatto intesa come un *numen*, una forma di energia «tremenda e affascinante», bensì una personale caratteristica di Dio che si manifesta per stringere un'alleanza con un particolare popolo in una particolare storia.

Il santo e la santità nella tradizione biblica

Nell'Antico Testamento le parole «santità» e «santo» sono tra le più ricorrenti. Al termine ebraico *qôdeš* si è attribuito generalmente il significato di *separato* (dal profano, dal peccato); oggi, però, questa interpretazione è generalmente messa da parte. Nell'Antico Testamento, difatti, la più antica testimonianza dell'aggettivo «santo» è probabilmente quella presente in Is 6,3, nell'inno dei

⁸ Per un primo approccio si consulteranno buoni dizionari, come E. ANCILLI, v. *Santità cristiana*, in Id. (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, III, Città Nuova, Roma 1990, pp. 2240-2250; P. MOLINARI, v. *Santo*, in S. DE FIORES, T. GOFFI (a cura di), *Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1982, pp. 1369-1386; C. ZUCCARO, v. *Santità*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (a cura di), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 1461-1463. Cf. pure i contributi di vari autori alla v. *Heilige*, in LThK, IV (ed. 1995), cc. 1267-1274; benché non recente, cf. pure A. MICHEL, v. *Sainteté*, in DThC XIV, cc. 842-870. Si vedano pure J. TOLENTINO DE MENDONÇA, *La chiamata di un popolo alla santità. «Siate santi perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo»* (Lv 19,2) e J.-A. PIQUÉ COLLADO, *La Gerusalemme celeste, liturgia comunitaria realizzata. Chiavi teologiche-liturgiche per una teologia della santità oggi*, in DICASTERO DELLE CAUSE DEI SANTI, *Atti del Convegno di Studio «Dimensione comunitaria della santità»*, Ed. Orantes, Roma 2024, pp. 17-26; 121-137.

Serafini a Dio tre volte santo: «Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti». Qui la santità è una qualità proprio solo di Dio. Potrebbe anche avere un richiamo al numinoso, che incute al tempo stesso spavento e riverenza,⁹ questo però non può fare dimenticare che la dimensione più rilevante della santità di Dio nelle Scritture è il suo carattere comunicativo e relazionale; di più: la sua infinita vicinanza all'uomo. Lo si può vedere in testi come Os 11,9: «Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Èfraim, perché sono Dio e non uomo; *sono il Santo* in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira». In termini non dissimili si esprime Is 57,15: «In un luogo eccelso e santo io dimoro, ma sono anche con gli oppressi e gli umiliati, per ravvivare lo spirito degli umili e rianimare il cuore degli oppressi». Sentiamo già i toni delle Beatitudini evangeliche.

Una seconda cosa da rilevare dall'uso che del termine «santo» fa l'Antico Testamento è il suo riferimento primario a un popolo. È il popolo il primo destinatario della chiamata alla santità e se raggiunge la singola persona è perché egli è membro di un popolo, componente della comunità. Questo, ovviamente, non comporta la perdita della responsabilità personale, ma intende mettere in evidenza che la santità è una categoria di alleanza, che cioè unisce le persone a Dio e le congiunge fra loro.

Questo considerare la santità anzitutto come una questione di appartenenza ad un popolo «eletto», ossia chiamato ad essere partecipe della santità di Dio, è un aspetto molto importante, da leggere nella prospettiva cristiana della dimensione ecclesiale della santità. Di essa scriverò poco più avanti, ma è determinante tenerne conto fin da ora. Essere santo comporta l'appartenenza ad un popolo santo.

⁹ Cf. H.P. MÜLLER, v. *qdš Santo*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, II, Marietti, Casale Monferrato 1982, cc. 530-549; H. SEEBAS, v. *Santo, sacro*, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 1652-1655.

Non si tratta affatto di una appartenenza formale. Non lo è per l'Antico Testamento, così come non lo è per il Nuovo e per la tradizione cristiana, che frequentemente ha espresso tale istanza con la formula latina *corde, non corpore*: dobbiamo essere uniti a Dio anzitutto con il cuore e per questo con il corpo; dobbiamo appartenere anzitutto al «cuore» della Chiesa, non semplicemente al suo corpo visibile.

Quanto sin qui detto vale anche quando si passa a considerare il senso del termine «santo» nel Nuovo Testamento.¹⁰ Qui la formulazione fissa di «santi» per indicare i cristiani ha un chiaro significato teologico. I cristiani sono «santi per vocazione» (Rm 1,7), perché «santificati in Cristo Gesù, chiamati a essere santi insieme con tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore nostro Gesù Cristo, Signore nostro e loro» (1Cor 1,2); perché «santificati dallo Spirito» (cf. Rm 15,16) e perché appartenenti a un popolo santo (cf. 1Pt 1,16; 2,9; Ef 5,26s).

Il «santo» nel Nuovo Testamento è, dunque, una figura per diversi aspetti ben diversa da quella che ci rappresentiamo nell'uso comune. Quando, difatti, abitualmente oggi pensiamo ai santi, pensiamo a delle singole figure, che hanno già concluso il loro pellegrinaggio terreno e per le quali la Chiesa ha ufficialmente proclamato la «santità», e per questo noi prestiamo loro particolare venerazione. I «santi» del Nuovo Testamento, invece, «sono uomini, che vivono a Corinto, a Tessalonica, ad Efeso o dove che sia, che credono, sperano, lottano contro la loro fragilità e non hanno granché di straordinario da ostentare nella loro vita religiosa».¹¹

¹⁰ Cf. H. BALZ, v. *Hagios*, in H. BALZ, G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1995, cc. 41-53. Nel NT il termine *hagios* è in massima parte versione greca dell'ebraico *qdš*.

¹¹ Cf. R. GUARDINI, *Il santo nel nostro mondo. Il fondamento*, in Id., *I santi e san Francesco*, Morcelliana, Brescia 2018, p. 123; ora pure con il titolo *Il santo nel mondo*, in Id., *Ansia per l'uomo*, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 244-245. Il tema è senza dubbio da riprendere in un contesto post-cristiano, quando proprio l'essere cristiano – e l'esserlo *tout court* – comincia a essere la singolarità, a prescindere e prima di ulteriori qualificazioni intra-cristiane

Sono, certo, persone normali, ma, sempre riferendosi a questo linguaggio neotestamentario, Romano Guardini non mancava di sottolineare la straordinarietà, nel contesto pagano, del diventare cristiano e del vivere da cristiano. Qui comportava spesso l'essere ripudiati e condannati. Da qui il carattere di novità insito nello stesso essere cristiano. Lo vediamo messo in luce da un antico testo, comunemente ritenuto del II secolo e conosciuto come *Lettera a Diogneto* dove, circa la condizione del cristiano, si legge:

I cristiani non si differenziano dagli altri uomini né per territorio, né per il modo di parlare, né per la foggia dei loro vestiti. Infatti non abitano in città particolari, non usano qualche strano linguaggio, e non adottano uno speciale modo di vivere. Questa dottrina che essi seguono non l'hanno inventata loro in seguito a riflessione e ricerca di uomini che amavano le novità, né essi si appoggiano, come certuni, su un sistema filosofico umano. Risiedono poi in città sia greche che barbare, così come capita, e pur seguendo nel modo di vestirsi, nel modo di mangiare e nel resto della vita i costumi del luogo, si propongono una forma di vita meravigliosa e, come tutti hanno ammesso, incredibile. Abitano ognuno nella propria patria, ma come fossero stranieri; rispettano e adempiono tutti i doveri dei cittadini, e si sobbarcano tutti gli oneri come fossero stranieri; ogni regione straniera è la loro patria, eppure ogni patria per essi è terra straniera. Come tutti gli altri uomini si sposano e hanno figli, ma non ripudiano i loro bambini. Hanno in comune la mensa, ma non il letto. Vivono nella carne, ma non secondo la carne. Vivono sulla terra, ma hanno la loro cittadinanza in cielo. Osservano le leggi stabilite ma, con il loro modo di vivere, sono al di sopra delle leggi. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. Anche se non sono conosciuti, vengono condannati; sono condannati a morte, e da essa vengono vivificati. Sono poveri e rendono ricchi molti; sono sprovvisti di tutto, e trovano abbondanza in tutto. Vengono disprezzati e nel disprezzo trovano la loro gloria; sono colpiti nella fama e intanto viene resa testimonianza alla loro giustizia. Sono ingiuriati, e benedicono; sono trattati in modo oltraggioso, e ricambiano con l'onore. Quando fanno del bene vengono puniti come fossero malfattori; mentre sono puniti gioiscono

come se si donasse loro la vita. I Giudei muovono a loro guerra come a gente straniera, e i pagani li perseguitano; ma coloro che li odiano non sanno dire la causa del loro odio.¹²

Al tempo stesso, però, il Nuovo Testamento attribuisce il carattere di santità pure alla Chiesa. Lo si è poco prima accennato ed è il caso di sottolinearlo perché è valida ancora oggi – in un'epoca in cui si avverte il tramonto del «Noi» e l'affermarsi del monoteismo dell'«Io»¹³ – l'osservazione di Romano Guardini, ossia che

nella percezione inconsapevole [...] non è santa l'esistenza cristiana in quanto tale, la famiglia di Dio, la comunità, la Chiesa e colui che vi vive da credente, quanto piuttosto il singolo che viene chiamato, il quale per un'insolita grazia e un eroico coraggio è visibilmente ciò che i molti non sembrano più essere.¹⁴

La Chiesa, dunque, è santa perché Cristo ha dato sé stesso per lei, per renderla santa (cf. Ef 5,25-26). Questo dono e questa grazia, però, sono anche un compito perché Dio, che ha dotato i cristiani di santità, li ha pure chiamati ad essere santi, a dimostrare la santità nella loro vita (cf. 1Ts 4,3; Rm 6,19) e a perseverare in questa santità (cf. 1Pt 1,15; Ap 22,11).

Ci si sbaglierebbe, tuttavia, se l'azione determinante dello Spirito la s'intendesse escludente di altre relazioni mediatrici di santità. Si penserà, ad esempio, a 1Cor 7,14 dove l'Apostolo scrive che «il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente». Ciò vuol dire che la santità donata da Dio si realizza all'interno di quel *tempio santo* che è il popolo di Dio (cf. 1Cor 3,17), nella reciproca *diakonia* (cf. Rm 15,25.30-31: «vado a Gerusalemme, a rendere un servizio ai santi di quella comunità [...] lottate con me nelle preghiere che

¹² Testo greco-latino in F.X. FUNK, *Patres apostolici*, I, Tubinga 1901, pp. 396-401.

¹³ Cf. L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009; V. PAGLIA, *Il crollo del noi*, Laterza, Bari-Roma 2017; R.G. ROMANO, *Tramonto del "noi", individualismo e nuovi poveri globali*, in «Quaderni di Intercultura» IX/2017, pp. 111-121;

¹⁴ GUARDINI, *I santi e san Francesco*, p. 89.

rivolgete a Dio, perché [...] il mio servizio a Gerusalemme sia bene accetto ai santi»), nella *koinonia* (cf. Rm 12,13: «Condividete le necessità dei santi; siate premurosi nell'ospitalità») e nell'*agape* (cf. Ef 1,15-16: «avendo avuto notizia della vostra fede nel Signore Gesù e dell'amore che avete verso tutti i santi, continuamente rendo grazie per voi»).

Tutto questo ci avverte pure che, di per sé, la santità cristiana esige di esprimersi nell'integrità della vita e nella pratica delle virtù: Dio ci ha «scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità» (Ef 1,4). Il cristiano deve, conseguentemente, fuggire dal male; cosa che positivamente comporta il farsi «imitatori di Dio, quali figli carissimi», e camminare nella carità, nel modo che anche Cristo ci ha amato e ha dato sé stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore (cf. Ef 5, 1-2). Sono due aspetti distinti, ma strettamente collegati: il dono di Dio e il compito, il dovere, la missione, che ne derivano per noi.

Deificazione e giustificazione

L'insegnamento apostolico si prolunga nella tradizione patristica la quale, sulla scia di Tt 3,5, parla anch'essa di «rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo». Ecco, allora, che già nella cosiddetta *Epistola di Barnaba* (II sec.) si legge che Dio «dopo averci rinnovati col perdono dei peccati, ci ha plasmati con un'altra forma (*typon*), come se avessimo l'anima dei fanciulli, e ci ha di nuovo creati. Di noi parla la Scrittura quando riferisce al Figlio: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza..."» (VI, 11). Poco più avanti scrive che «ottenuta la remissione dei peccati e sperando nel suo nome siamo divenuti nuovi, rigenerati dal principio» (XVI, 8).¹⁵

Per esplicitare tutto questo, nella tradizione cristiana s'imporranno gradualmente due linguaggi. Quello di «deificazione», anzi tutto, tenuto conto che – come narra la Scrittura – l'essere l'uomo

¹⁵ FUNK, *Patres apostolici*, I, pp. 54-56.88.

creato a immagine di Dio (dato ontologico) è di per sé stesso una finalizzazione alla sua divinizzazione, ossia l'unità con il Divino, la visione di Dio nella sua luce increata, frutto della Grazia che si riversa sull'uomo: è un concetto che per la tradizione orientale costituisce l'apice della spiritualità. Citerò, al modo di esempio, qualche passo.

San Cirillo di Gerusalemme, anzitutto, per spiegare l'effetto del battesimo e l'azione dello Spirito nell'intimo del battezzato, fa una analogia con il fuoco che trasforma il ferro e lo rende anch'esso fuoco. Scrive:

Mentre l'acqua avvolge esternamente il corpo, lo Spirito invece, se c'è qualche difetto, irriga e battezza anche l'anima che è interiore e non si vede. Di che ti meravigli? Ti offro un esempio corporeo, piccolo certamente e umile, ma non inutile per i più semplici. Se il fuoco colmando il ferro in tutto il suo spessore lo rende tutto fuoco, sicché quello che era un freddo metallo diventa ardente e ciò che era nero e oscuro diventa luminoso; se tutto questo è capace di farlo il fuoco quando s'insinua nel corpo del ferro, perché ti meravigli se lo Spirito Santo penetra nell'interiorità dell'anima?¹⁶

Di «ri-creazione» parla pure san Gregorio di Nazianzo quando afferma che, come ci ha creati per la prima volta, Dio ci ha poi ri-creati e ri-formati con un'opera ancora più divina e superiore alla prima creazione.¹⁷ Più esplicito ancora è san Gregorio di Nissa, per il quale l'immagine creata da Dio nell'uomo tende alla somiglianza, con un movimento che, riferendosi a Fil 3,13, egli chiama *epektasis*, ossia «protendersi in avanti» e, cioè, muoversi verso Dio in un continuo crescendo; in un progresso illimitato che proseguirà anche in cielo.¹⁸

¹⁶ *Catech. XVII «De Spiritu Sancto»* II, 13: PG 33, 985. Similmente il Crisostomo in *Catech. ad illuminandos*, I, 3: PG. 49, 227.

¹⁷ Cf. *Oratio XL*, 7: PG 36, 365.

¹⁸ Cf. L.F. MATEO-SECO, v. *Epektasis*, in ID., G. MASPERO (a cura di), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 243-247; G.F. GAREL, *Gregorio*