

“...Una gente santa...”(LG 9). La santità del popolo di Dio
di Carmelo Dotolo

1 Il significato teologico della categoria di santità

E' indubbia la difficoltà nel definire la santità, la cui ampiezza di significato rinvia alla multiforme esperienza religiosa che attraversa la storia dell'umanità. Il motivo non risiede solo nella fluidità concettuale del termine che esige una verifica contestuale all'uso, ma anche nella disponibilità della parola a modularsi in differenti modi che potrebbero apparire perfino contrapposti.¹ Non è casuale, infatti, il fatto che il termine santo-santità, sembra non riuscire a corrispondere a lineamenti precisi e individuabili, testimoniato anche da un'ambivalenza originaria che risiede nell'etimologia stessa. E' sufficiente indicare nella *maturità della religione* l'espressione indicativa del senso della santità, che si esprime nell'abitare le energie personali dell'uomo? In modo emblematico W. James, sostiene che la santità, pur nella complessità delle sue forme, è presente nella storia delle religioni attraverso una tipologia comune² che evidenzia un processo di liberazione interiore e spirituale capace di allontanarsi dagli spazi dell'emozionale e della concentrazione su se stessi.

Eppure, proprio tale configurazione sembra non essere attigua alla elaborazione della fenomenologia della religione, per la quale la santità allude sì ad una dinamica relazione dell'uomo con il divino, ma secondo canoni di purezza che intrecciano il rituale e l'etico.³ Anzi, la santità si profila come proprietà del divino, estesa come possibilità anche all'esistenza umana, fino a denotare una coincidenza concettuale tra divino e santità. Se poi, la categoria di santità non è altro che una puntualizzazione del concetto di sacro, lo sforzo interpretativo si trova a doversi orientare in uno spazio labirintico. Il motivo risiede nel fatto che il sacro non necessariamente evoca una esperienza specificamente religiosa; anzi, talvolta si presenta come realtà anonima,⁴ che intercetta l'uomo nella sua pretesa di gestire l'esistenza, in una interdizione che sollecita la distinzione, se non addirittura la contrapposizione, tra la sfera della vita quotidiana e lo spazio di una realtà altra, la cui funzione è quella di provocare il bisogno di una sospensione della vita stessa. Eppure, anche in presenza di questa ambiguità che traduce l'esigenza di distinguere tra natura e disnatura della religione, il significato della santità sembra oltrepassare l'equivocità del sacro e investirlo della sua capacità di mediazione,⁵ a condizione di inscrivere l'esperienza religiosa nella qualità relazionale tra la

¹ Si vedano le riflessioni di C. VALENZIANO, «Il razionale sull'idea del sacro e la sua relazione al divino», in C. DOTOLO (a cura), *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Roma 1995, 15-54. Cf. anche A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Brescia 2001, 167-172. Si rinvia, infine, per un inquadramento biblico alla questione, a «Sacré (et sainteté)», in *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, X, Paris 1985, 1343-1346.

² Così scrive W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia 1998, 243-244: «1. La sensazione di trovarsi in una vita più ampia di quella delle piccole meschinità di questo mondo; e una convinzione, non meramente intellettuale bensì quasi sensibile, dell'esperienza di una Potenza Ideale[...] 2. Il senso di amichevole continuità della potenza ideale con la nostra vita, e una volontaria remissione al suo controllo. 3. Una immensa libertà e superiorità, come se i confini dell'io svanissero. 4. La tendenza del centro emozionale a spostarsi verso gli affetti armoniosi e amorevoli, verso i “sì, sì” e lontano dal “no”, quando si tratta di richieste di “io” non nostri». Una tipologia comune è, comunque, non facile da sostenere: cf. P. L. COHN, «Santità», in M. ELIADE (a cura), *Enciclopedia delle Religioni. 3 Vita Religiosa, Individuale e Collettiva*, Milano 1996, 568-574.

³ Si veda, ad esempio, G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, 114-119. Traccia di tale oscillazione semantica è presente anche nell'opera di M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1984, 103-135.

⁴ E' l'ipotesi avanzata da A. VERGOTE, «Equivoques et articulation du sacré» in *Archivio di Filosofia* 42 (1974) 471-492. Tale ipotesi oltrepassa la semplice sfera della fenomenologia storica del religioso, rimbalzando sulla domanda di spiritualità che caratterizza la realtà post-moderna. Istruttiva in proposito è la riflessione di P. SEQUERI, «Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?» in *La religione postmoderna*, Milano 2003, 55-97.

⁵ E' quanto annota analogamente sul versante teologico C. ZUCCARO, «Santità», in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (a cura), *Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, 1463: «Questa dimensione della santità, come

manifestazione del divino e la recezione dell'uomo. A ragione sottolinea H. Bouillard: «Quando il sacro, sciolto dal suo riferimento al divino, al “totalmente altro”, è assolutizzato in se stesso, assorbe in sé l'essere e il valore. Il profano è allora rigettato dalla parte dell'irreale, dell'illusorio, dell'impuro [...] L'uomo moderno, che vuole essere il soggetto e l'agente di questa storia, il creatore della sua propria cultura e della sua personalità, considera il sacro come un ostacolo alla sua libertà, come una causa di alienazione. E ha ragione là dove l'uomo religioso dimentica il carattere relativo del sacro, la sua posizione mediana e intermediaria tra l'uomo e il divino. Alienante non è la trascendenza, ma l'assolutizzazione del sacro, soprattutto quando è socialmente istituita».⁶

La trama intrecciata del significato di santità è sottesa anche alla riflessione teologica,⁷ nella quale va tenuta presente la molteplicità dei livelli di comprensione con i quali è stata narrata nella tradizione cristiana. Senza entrare nel conflitto delle interpretazioni e dei modelli rappresentativi,⁸ la categoria santità sembra connotarsi per un carattere di *eccezionalità*⁹, sebbene sia difficile coglierne agevolmente il *proprium*, a motivo della pluralità dei paradigmi che ne traducono l'intenzionalità di *pienezza della realizzazione umana e cristiana dell'esistenza dinanzi a Dio*. Tale intenzionalità richiede la necessità di andare oltre il dato fenomenologico-culturale che assegna alla figura del santo ruoli e responsabilità differenti secondo determinate visioni della realtà religiosa e teologica, ed indica l'istanza di penetrare teoreticamente le caratteristiche della santità, sapendo discernere determinate ermeneutiche della santità che assumono categorie spirituali e di perfezione su moduli standardizzati. E' condivisibile quanto annota B. Secondin: «Forse non si leggono più le vite dei santi scritte alla vecchia maniera: ma certamente si continua a venerarli alla vecchia maniera, si cercano ancora – almeno a livello di narrazioni popolari, di tipo prevalentemente orale – i segni dello straordinario, del taumaturgo, dell'uomo di Dio investito di potere quasi magico. Nel popolo comune mi pare che permane la concezione del santo come uno che “fa grazie”, uno che si può prendere cura dei nostri guai, uno da rendersi anche amico con gesti e visite per avere favori e fortuna».¹⁰

Date queste premesse, l'ottica di una rilettura della santità andrebbe inserita nelle coordinate teoretiche individuabili nell'autocomprensione teologica della comunità ecclesiale, le cui indicazioni hanno trovato una particolare significatività nella riformulazione della categoria di santità suggerita dalla riflessione del Concilio Vaticano II, così come si evince dal dettato del capitolo V della *Lumen Gentium*.¹¹ Ciò che emerge è il profilo della dimensione ecclesiale della

relazione divina donata, accolta e testimoniata, relativizza anche la sacralità di cose e persone, nel senso che queste si configurano piuttosto come una mediazione simbolica del rapporto dell'uomo con Dio».

⁶ H. BOUILLARD, «La categoria del sacro nella scienza delle religioni» in *Archivio di Filosofia* 42 (1974) 49.

⁷ Si vedano le riflessioni di P. MOLINARI, «E' possibile definire la santità cristiana?», in *Vita Consacrata* 28 (1992) 110-120. Per uno sguardo introduttivo rinviamo a due recenti studi: T. VETRALLI, *Il santo e l'esperienza di Dio*, Milano 2000 (alle pagine. 13-22 viene offerta una panoramica bibliografica); P. A. ELBERTI (a cura), *La Santità*, Napoli 2001

⁸ Si vedano le annotazioni di C. PRANDI, *Il santo tra «modello» e modelli: per un ricupero delle origini*, in T. VETRALLI, *Il santo*, 253-275.

⁹ Una idea affine rappresenta l'architettura del saggio di S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma-Bari 1999, V: «La santità ha il suo fondamento in un'esperienza religiosa, che assume i caratteri dell'eccezionalità. Il santo costituisce in vita e in morte un 'luogo' di contatto tra mondo soprannaturale e mondo naturale. A lui viene attribuito il potere di mediazione tra l'uomo e Dio, di protezione contro i pericoli, di guarigione delle malattie, di liberazione dalla morte». Indicativo è quanto aggiunge la studiosa: «La santità si configura allora come il prodotto della dialettica fra desiderio di somiglianza e desiderio di alterità. Il santo è riconosciuto tale perché diverso, ma insieme perché è simile e realizza in sé infinite possibilità dell'umanità di superare la sua stessa natura. E qui sta, probabilmente, il segreto del successo della santità nella lunga durata della storia» (118).

¹⁰ B. SECONDIN, «Quale santità per il cristiano oggi? Tra santi di ieri e santità di domani», in G. TOFFANELLO (a cura), *Modelli di santità oggi*, Padova 1997, 22. Cf. anche U. SARTORIO, *Dire la vita consacrata oggi. Alla ricerca di nuove sintesi vitali*, Milano 2001, 135-139.

¹¹ Cf. il commento di P. MOLINARI, «Santo», in S. DE FIORES –T. GOFFI (a cura), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 1369-1386. B. SECONDIN, *Quale santità*, 28-33 delinea alcuni tratti della santità secondo il dettato conciliare: a) il valore *costitutivo e ontologico della santità* teologica; b) la *decisività della risposta consapevole e sistematica* alle esigenze del dono ricevuto; c) *vie e mezzi della santità*; d) la *prospettiva escatologica*. Abbiamo dato

santità come coscienza di una identità nuova e differente, situata nello spazio proprio dell'inculturazione del Vangelo che esplicita quella tensione propria di incontro-scontro con la storia e il mondo in termini di testimonianza¹² della verità cristologica. Tale accentuazione non depone a sfavore di una santità connessa alla soggettività del credente, ma appella ad una realtà strutturale e ontologica che è peculiare dell'essere della Chiesa, come ricorda H. de Lubac: «Noi professiamo che la nostra chiesa è santa –*credo sanctam Ecclesiam*- e che è la chiesa dei santi – *Ecclesia sanctorum*. Queste formule non significano evidentemente che tutti suoi capi siano santi e che nel suo seno non esistano peccatori; esse significano invece, sempre per un riferimento a Colui che solo è il “Santo”, che da una parte essa è la chiesa santificatrice e dall'altra è la chiesa santificata dallo Spirito santo, la chiesa dei santificati».¹³ In virtù di tali indicazioni, intendiamo evidenziare alcuni elementi esplicativi della ermeneutica della santità utili alla comprensione della sua singolarità *cristiana*.

In primo luogo, è presente come *leit-motiv* della riflessione teologica l'autoconsapevolezza ecclesiale della indisciungibilità di *santità/peccato*, che rende aperta e problematica qualsiasi sbrigativa giustapposizione tra il predicato della santità e il soggetto Chiesa. Sebbene, come rileva K. Rahner,¹⁴ questo nesso va inquadrato nell'evento della Pasqua quale sorgente del carattere *efficace* della grazia che nella Chiesa è donata al mondo e alla storia, ciò non toglie che il dinamismo della santità è innervato di una prospettiva *escatologica* che esige la fatica quotidiana della trasformazione e della conversione. Per questo motivo, «una chiesa che si presentasse straordinariamente luminosa, ma al di là di ciò che l'uomo potrebbe seriamente sperare *per sé*, rimarrebbe semplicemente oggetto di ammirata contemplazione, non termine di un itinerario sul quale valga la pena di lasciarsi coinvolgere in prima persona. La cosa è più significativa per chi è già cristiano che per chi ancora non lo sia: quest'ultimo potrebbe vagheggiare, con il battesimo, una trasformazione così radicale da far perdere in un passato dimenticabile l'esperienza della presente fragilità. Il cristiano, che vive la propria vicenda di peccatore battezzato, non può permettersi in nessuna maniera simili illusioni, e nella propria stessa vita si trova chiamato di fatto a verificare la plausibilità dell'itinerario spirituale che la dottrina della santità della chiesa descrive».¹⁵

In secondo luogo, l'affermazione della vocazione universale alla santità¹⁶ sposta l'accento sul fatto che la santità esprime l'orizzonte di riferimento comune alla esperienza credente, a tal punto da diventarne metafora, come starebbe ad indicare lo stesso testo di 1Pt 2,4-5 a cui si riferisce LG 9.¹⁷ Secondo questo testo, la santità riguarda una modalità inedita del vivere credente inaugurata dalla logica del Regno e delinea la partecipazione dei cristiani alla novità di Cristo in relazione ad

una indicazione prospettica su tale tematica che è alla base di questo contributo in C. DOTOLO, «La santità oggi alla luce del Vaticano» II, in M. CARUCCI (a cura), *Culto dei santi e pietà popolare*, Molfetta 2003, 29-48.

¹² Si vedano le interessanti riflessioni di S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (1 Pt, 3, 15)*, Brescia 2002, 532-648. Cf. anche P. CIARDELLA – M. GRONCHI (a cura), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2000; P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002.

¹³ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla chiesa*, Milano 1979, 63.

¹⁴ K. RAHNER, «Chiesa dei peccatori», in *Nuovi Saggi* I, Roma 1968, 415-441. Cf. anche H.U. von BALTHASAR, «Casta Meretrix», in *Sponsa Verbi. Saggi Teologici* II, Brescia 1969, 189-283; Y. CONGAR, «Come la chiesa santa deve continuamente rinnovarsi», in *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Brescia 1967, 123-144. Infine cf. G. COTTIER, «Ecclesia sancta et sempre reformanda», in G. MAZZOTTA – J. ILUNGA MUYA (a cura), *Veritas in Caritate*. Miscellanea di studi in onore del card. José Saraiva Martins, Città del Vaticano 2003, 101-108.

¹⁵ T. CITRINI, «La Chiesa e i sacramenti», in G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale. Storia Progetto Autori Categorie*, I, Genova 1987, 568. Cf. per un ulteriore approfondimento A. AMATO, «La Chiesa santa, madre di figli peccatori. Approccio ecclesiologico ed implicanze pastorali», in G. COFFELE (a cura), *Dilexit Ecclesiam*. Studi in onore del prof. Donato Valentini, Roma 1999, 425-445.

¹⁶ Cf. C. STERCAL, «La 'universale vocazione alla santità': senso e sviluppo di un tema conciliare», in C. GHIDELLI (a cura), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e Profezia*, Roma 1995, 109-130; S. ARZUBIALDE, «La vocación universal a la santidad», in *Miscelánea Comillas* 58 (2000) 27-84.

¹⁷ Si veda il saggio di L. SARTORI, «Il tema della santità nella “Lumen Gentium”», in ID., *Per una teologia in Italia*. Scritti scelti III, a cura di E. R. Tura, Padova 1997, 287-297. Per un inquadramento più articolato cf. C. MILITELLO, *La Chiesa «Il Corpo crismato»*, Bologna 2003, 349-372.

un modo differente di essere testimoni nella storia del Vangelo. Anzi sembrerebbe essere una dimensione della vita cristiana laica,¹⁸ laddove per laico si potrebbe intendere una, seppur problematica, connotazione ministeriale in ordine all'annuncio del Vangelo.¹⁹ Si comprende, di conseguenza, come ciò che caratterizza la fenomenologia della santità, cioè l'eccezionalità, va coniugato con l'orizzonte normale della realtà credente ed ecclesiale nella sua articolazione carismatica, articolando una figura di santità la cui straordinarietà si inserisce nei circuiti della concretezza della vita con le sue complessità

In terzo luogo, la riflessione teologica tematizza l'istanza di inculturare la santità, nel senso che se essa riguarda e connota l'esistenza cristiana, questa non può non essere all'altezza dei tempi, con una capacità critica in grado di mostrare cosa implichi la maturità di una fede adulta e umanizzante. La realtà contemporanea post-moderna reca con sé tracce di una ambiguità talora esasperata che, nel dichiarare il nichilismo dimora abituale della ricerca di significati²⁰, evoca paesaggi attraversati da un ritorno quasi ossessivo del religioso²¹. Anzi, il nostro tempo si presenta come uno spazio ideale per ribadire che l'esperienza religiosa, a certe condizioni, può rispondere e soddisfare un bisogno di tranquillità e benessere psico-fisico²², compensando lo stress di una accelerazione del tempo e delle scelte. L'importante è che essa rifluisca nel privato e nella distanza da forme istituzionali, pronta all'uso secondo un menù disponibile al gusto del consumatore²³. Come non vedere nella nuova religiosità una reazione «quasi istintiva a questa forma di risentimento e in particolare a due riduzioni della felicità: quella spiritualistica (*fuga mundi*) e quella razionalistica (primato della ragione)»?²⁴

Certo, l'invocazione di una spiritualità più attenta agli imperativi del quotidiano lascia trasparire come una certa visione della fede cristiana distante o astratta dalle questioni di senso,²⁵ abbia indotto a ritenere il cristianesimo inadeguato alle pressanti domande dell'attualità, le quali, pur nell'apparente frammentarietà, appellano ontologicamente alla questione della finitudine come *chance* e limite. E' vero, si obietterà, che si tratta di una spiritualità della sopravvivenza, per la quale, annota P. Sequeri, «la comprensione dell'esperienza spirituale dentro la ridotta di quella duplice figura referenziale, è anche il segno dell'impotenza e della resa. [...] L'estetizzazione dell'esperienza spirituale, che è tutt'altra cosa rispetto all'integrazione del momento estetico nella vita dello spirito, è legittima difesa dell'uomo 'comune'». ²⁶ L'effetto, però, non è solo quello di un

¹⁸ Cf. U. VANNI, «La pratica del sacerdozio dei cristiani alla luce della Prima lettera di Pietro. Spunti e riflessioni», in V. LIBERTI (a cura), *I laici nel popolo di Dio. Egesi biblica*, L'Aquila-Roma 1990, 263

¹⁹ Osserva R. PENNA, «Cristianesimo e laicità nella teologia di S. Paolo. Appunti», in LIBERTI (a cura), *I laici*, 278: «Si potrebbe dire addirittura che per Paolo non esistono laici, o, al contrario, che tutti i cristiani sono laici, se la loro identità si misurasse solo in rapporto ad una casta sacerdotale, che appunto non esiste nella chiesa. Esistono però nella chiesa delle funzioni ministeriali specifiche, che non sono proprie di tutte e che hanno valore portante. E' qui che emerge la distinzione. Ma l'Apostolo (e con lui tutto il N.T.) non utilizza la categoria di «laico», perché essa tende a suggerire, più che una distinzione, una vera separazione, che non si addice a coloro che partecipano indistintamente degli stessi benefici della redenzione».

²⁰ Cf. S. GIVONE, *Storia del nulla*, Roma-Bari 1995, 181-222, G. VATTIMO, *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, a cura di S. Zabala, Barcelona-Buenos Aires-México 2004, 18-99.

²¹ Cf. indicativamente G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino 1994; R. MARCHISIO, *Religione e religiosità*, Roma 2002; M. GALLIZIOLI, *Sentieri nel sacro. Antichi e nuovi attraversamenti tra l'umano e il divino*, Assisi 2004, 73-107.

²² Cf. A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993, 239-248; F. CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Roma 1997, 9-25.

²³ Si veda D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna 2003, 7-48.

²⁴ A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Padova 2004, 249.

²⁵ Si veda C. DOTOLO, «L'annuncio nel contesto culturale della modernità e post-modernità», in L. MEDDI (a cura), *Il Documento Base e il futuro della Catechesi in Italia*, Napoli 2001, 63-74. Osserva A. BARBAN, «L'epoca moderna come rottura della tradizione», in *Bailamme* 26 (2000) p. 42: «In conclusione, mentre la *post-modernità laica* destinerebbe la religione ad un compimento secolaristico, evidenziando la quasi inutilità della fede, la *post-modernità religiosa* le affiderebbe alla razionalità estetica [...], alle emozioni solipsistiche del sacro e al ritrovamento di un tempo di unità e comunione (*New Age*) tra arte, psicoanalisi, e religione ecumenica per affermare un'immanenza cosmica del divino».

²⁶ P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano 2001, 15-16.

indebolimento della fede cristiana e di un rafforzamento della religione,²⁷ visto che quest'ultima è compresa e vissuta quale luogo consolatorio utile a risarcire dalla fatica della responsabilità e della solidarietà nei confronti della storia personale e comune. Piuttosto, consiste in una sorta di amnesia culturale della fede,²⁸ ricondotta e ridotta al suo passato degno e rispettabile, ma di fatto incapace di essere significativa, almeno per le richieste di un umano non troppo sbilanciato verso panorami trascendenti. Può il cristianesimo, con le sue direttrici di senso, proporre uno stile di vita e di pensiero in grado di ghermire la storia e trasformarla secondo le indicazioni del Vangelo? Non è, forse, una illusione continuamente procrastinata, là dove campeggia il contrario di un costante impoverimento teoretico ed etico, a tal punto che l'annuncio cristiano sembra non incidere più di tanto nella costruzione delle culture? Emblematicamente così si esprime R. Fisichella: «Si potrebbe quindi pensare, al massimo, a un ritorno al "religioso" come forma più genuina e non deviante del sacro e del magico; in ogni caso, tuttavia, ci sembra che non si possa parlare facilmente di un ritorno al "credere"».²⁹

Al tempo stesso, la santità cristiana è chiamata a rendere ragione della sua specificità anche nel contesto del *pluralismo religioso* che ripropone la questione fondamentale *dell'essere cristiani* in un mondo di esperienze religiose diverse.³⁰ Si tratta, in altre parole, dell'elaborazione di un nuovo modo di essere cristiani, che scaturisca dalle nostre relazioni con i vicini di altre fedi. Non è in gioco la consapevolezza dell'identità cristiana, ma la sua configurazione che deve attingere sempre più alla novità del Vangelo come orizzonte di riferimento, in virtù del quale può emergere quella differenza che non separa, ma invita al dialogo e alla condivisione delle ricchezze delle rispettive tradizioni religiose.³¹

2 Gesù Cristo, criterio e paradigma della santità

Il criterio determinante proviene dalla concentrazione cristologica della santità: Gesù Cristo è colui che risemantizza il concetto di santità, configurandola come *eccedenza di senso e di verità* rispetto a modelli precostituiti, a tal punto che è la santità cristologica a fondare ogni criterio di santità antropologica, e non viceversa. Non è senza motivo la constatazione che il Santo delimita e connota il campo semantico del cristianesimo. «Nella definitività della Rivelazione divina della salvezza in Gesù, *tutto* diventa lo spazio santo unico e comprensivo (cfr. per esempio *At* 10 e 17; *I Cor* 3, 22; 10,26) e al tempo stesso viene «disincantato», messo a disposizione in mano agli uomini in quanto sono essi i veramente santificati. Sacralità e profanità del mondo sotto il profilo cristiano diventano la stessa cosa».³²

La novità della prospettiva cristologica della santità, consiste nell'evento comunicativo della verità di Dio e dell'uomo che Gesù di Nazaret esplicita attraverso il dono incondizionato di sé e nell'annuncio dell'inaudito che può cambiare realmente il destino della storia umana, aprendola alla possibilità di risposta al bisogno di senso: la novità del Regno quale modello concreto di un percorso di santità. Per questo, l'ingresso nel Regno non è possibile senza il dinamismo della

²⁷ Si vedano le intuizioni di F. GARELLI, «Rinascita della religione e declino della fede», in *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, Cinisello Balsamo 1994, 11-21. Cf. anche P. GAUDETTE (a cura), *Mutations culturelles et transcendance. À l'aube du XXI^e siècle*, Québec 2000; F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid 2000.

²⁸ Cf. C. DUQUOC, «Fede cristiana e amnesia culturale», in *Concilium* 35 (1999) 155-162.

²⁹ R. FISICHELLA, «Ecclesialità dell'atto di fede», in ID. (a cura), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993, 61.

³⁰ F. WILFRED, «Un nuovo modo di essere cristiani. Prepararsi ad incontrare i vicini di altre fedi», in *Concilium* 34 (1999) 71-72.

³¹ Cf. W. KASPER, «Unicità e universalità di Gesù Cristo», in M. SERRETTI (a cura), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001, 17-33; J. DUPUIS, «Universality of the Word and Particularity of Jesus Christ», in D. KENDALL – S.T. DAVIS (a cura), *The Convergence of Theology. A Festschrift Honoring Gerald O'Collins, S.J.*, New York 2001, 320-342.

³² K. HEMMERLE, «Sacro, il,» in *Sacramentum Mundi*, VII, Brescia 1977, 317. Si veda S. PIÉ-NINOT, «La Iglesia y la única mediación de Cristo en el debate teológico contemporáneo», in *Lateranum* 58 (2002) 229-242.

conversione, perché la liberalità di Dio chiama l'uomo allo stupore di *un di più*, di un plusvalore, che supera qualsiasi previsione umana, o riconduzione a parametri finiti che preferiscono alloggiare nell'umano troppo umano desiderio della vita. «Il disegno di Dio non è la dilatazione all'infinito del sogno umano o dell'immaginazione creativa degli uomini, ma è realtà misteriosa da decifrare e captare come effettivamente presente nella storia. In un tempo e in uno spazio, tutta l'eternità dell'amore di Dio è a disposizione dell'uomo».³³

E' sulla scia di questo dono al servizio della ricerca di autenticità e felicità dell'uomo, che va ripensata la questione della santità e della sua risignificazione cristologica, individuando in essa quella *differenza qualitativa* che la diversifica dalle molteplici modalità di realizzare la santità che la storia ha mostrato, anche in quell'orizzonte comune di riferimento che gli studiosi individuano nella logica della *regola d'oro*: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la legge e i profeti» (Mt 7,12). Ora, è noto che questa regola non è specifica del Nuovo Testamento, in quanto esiste nel giudaismo, nella cultura greca, cinese, etc. Indicativa di una «reciprocità fondamentale che regola i nostri rapporti umani, essa si presenta innanzitutto come massimo di rispetto e di giustizia, un riassunto della legge».³⁴ Pur facendo appello ad un atteggiamento che oltrepassi ogni misura, la prospettiva cristiana introduce la capacità paradossale del *mettersi al posto dell'altro*, come in modo inaspettato indica la parabola del buon samaritano (Lc 10, 25-37). Qui prende forma l'*ethos* del perdono e della misericordia, segni di quella perfetta santità (cf. Mt 5, 43-48) nella quale l'io realizza l'impensabile esodo da sé all'altro, fuori dai criteri dell'autopersistenza e dell'autopossesso. «La santità secondo il vangelo, quindi, è il compimento oltre ogni misura, della regola d'oro – sintesi della legge e *dei profeti* – che porta al limite la concordanza del soggetto con se stesso – la semplicità del suo cuore – e sospende il suo irradiazione alla sua capacità di cancellarsi a vantaggio dell'altro».³⁵ E' proprio, allora, la santità realizzata da Gesù di Nazaret che consente di indicare alcune coordinate essenziali che evidenziano il significato cristiano della santità.

Senza dubbio, la chiave di lettura determinante rinvia all'evento che sconvolge i parametri interpretativi della comprensione del divino e dell'umano, indicato nella dinamica e logica della *kenosi* (cf. Fil 2, 6-11)³⁶ che esprime, secondo un movimento di inserimento nella storia, la modalità con cui Gesù ha vissuto e codificato l'esistenza. Ciò implica entrare nella intenzionalità più profonda dell'incarnazione, nella quale è racchiusa e dischiusa l'eccedenza di significato della storia relazionale di Dio con l'uomo, ma anche lo stile che deve caratterizzare la comunità di coloro che hanno accolto la provocazione della rivelazione. Ed è questa l'interpretazione neotestamentaria che proviene dalla storia di Gesù Cristo, là dove la *kenosi*, indicando svuotamento, spogliazione, capacità di oltrepassare l'io, nella linea del servo di JHWH riletta nella figura del Figlio dell'uomo (cf. Mc 10, 45 e par.), delinea la modalità propria dell'esistenza cristiana sempre asimmetrica rispetto al modello cristologico. Se l'intera esistenza di Gesù va compresa nell'orizzonte della *pro-*

³³ A. STAGLIANÒ, *Vangelo e comunicazione. Radicare la fede nel nuovo millennio*, Bologna 2002, 101.

³⁴ C. THEOBALD, «"Dio è relazione"». A proposito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità», in *Concilium* 37 (2001) 73-74.

³⁵ THEOBALD, «"Dio è relazione" », 74. Cf. anche C. DI SANTE, *Responsabilità L'io – per – l'altro*, Roma 1996; A. RIZZI, *Pensare la carità*, Firenze 1995.

³⁶ Si vedano come indicazione di partenza J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972, 200-252; P. GRELOT, «Deux notes critiques sur Phil 2, 6-11», in *Biblica* 54 (1973) 169-186; J. MURPHY-O'CONNOR, «Christological Anthropology in Philip., II, 6-11», in *Revue Biblique* 83 (1976) 25-50; J. HERIBAN, *Retto φρονεῖν e κένωσις. Studio esegetico su Fil 2, 1-5.6-11*, Roma 1983; K.- J. KUSCHEL, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Brescia 1996; N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma 1997; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria II. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo 1999, 121-137; G. BELLIA – P. IOVINO, «La croce: kenosi del Servo. La cristologia cosmica di Fil 2, 6-11», in P. CODA – M. CROCIATA (a cura), *Il Crocifisso e le Religioni compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Roma 2002, 29-47.

*esistenza*³⁷, della quale l'evento pasquale ne rappresenta la cifra e la sintesi, essa mostra Dio come domanda aperta nel cammino dell'identità dell'uomo, in quanto allude alla radicalità ontologica della relazione e della gratuità, nel cui spazio si configura lo stile della reciprocità e dell'ascolto obbediente. L'evento dell'incarnazione, allora, non costituisce una semplice ipotesi del mostrarsi del divino, nel quale prendere atto delle possibili e molteplici teofanie, ma il paradigma del divino cristologico, rivelazione storica di Dio che è l'essere-per-l'altro.³⁸ Questa è l'economia della dedizione-di-sé da parte di Gesù Cristo in obbedienza all'amore del Padre e nel servizio agli uomini. Entro queste coordinate di riferimento, la *kenosi* delinea una differenza qualitativa nella comprensione della santità, facendo emergere il dato evangelico dell'amore senza riserve e oltrepassando qualsiasi tentazione di chiusura sacrale che tracci perimetri di purezza a fronte della profanità vischiosa della vita.

La santità di Gesù Cristo denuncia, al contrario, l'illegittimità di una religione che tende ad escludere e separare, così come una spiritualità disincarnata dalle domande della vita, annunciando il Vangelo della relazione e del dono di sé, fino alla scandalosità della croce che traduce in modo impareggiabile la credibilità e la verità dell'amore. Come evidenzia H. U. von Balthasar: «nell'Inno della lettera ai *Filippesi* si tratta, almeno nel sottofondo, della svolta universalmente decisiva della visione di Dio che non è in primo luogo 'potenza assoluta', ma 'amore' assoluto e la cui sovranità non si manifesta nel tener per sé ciò che gli appartiene, ma nel suo abbandono [...] L'annichilimento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale; a partire da qui anche la persona creata non dev'essere descritta più come essere-in-sé, ma iù profondamente (in quanto creata a immagine e somiglianza di Dio) come 'ritorno-a-se-stessa' (*reflexio completa*) dall'essere ogni volta già fuori-di-sé e 'stare-fuori-di-sé come dentro che si dona e si dispiega».³⁹

Alla luce di ciò, si comprende perché la santità abbraccia l'intera esistenza, per il fatto che essa si concretizza nel *principio della pienezza della vita* che irrompe nell'annuncio del Regno da parte di Gesù. Seppur schematicamente, va precisato che la forma del Regno nei gesti di liberazione dal male, nella figura della comunione indiscriminata con gli esclusi, gli ultimi, nella rottura con schemi religiosi e legalistici⁴⁰ di interpretazione della fede in Dio, assume in Gesù il volto dell'identità inequivocabile di Dio che entra in una relazione unica con l'umanità. Gesù stabilisce se stesso come misura dell'uomo nuovo (cf. *Gaudium et Spes*, 22), ma si costituisce anche come ideale e paradigma di una santità che inaugura una differente concezione dell'esperienza credente, non più legata ad una visione naturalistica e spiritualistica della relazione con Dio e con l'uomo, ma capace di ricreare l'identità dell'uomo nella forza dell'agape, giuntura tra l'essere e l'agire che costituisce l'esistenza propria del soggetto umano redento. «Di fronte all'univocità della *pointe* teologica di questo *eidōs* della rappresentazione di Dio, inscenata *ex abrupto* da Gesù, non c'è legge mosaica o etica retribuzionistica che tengano, né tradizione della santità, né tutela del sacro che possano smuoverla. La fermezza spericolata e l'umiltà mite con la quale Gesù crede fermamente in questa

³⁷ Cf. M. DENEKEN, «Pour une christologie de la pro-existence», in *Recherches de Science Religieuse* 62 (1988). 263-290. Una rilettura attenta alle cristologie contemporanee in M. BORDONI, «Cristologia e antropologia», in C. GRECO (a cura), *Cristologia e antropologia*. In dialogo con Marcello Bordoni, Roma 1994, 15-62.

³⁸ Sta qui la differenza che specifica l'originalità del Dio cristiano, come annota L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, Milano 2004, 183-230. Nel contesto della questione di Dio oggi cf. C. DOTOLO, «Dio Padre? Riflessioni intorno ad alcuni percorsi sulla domanda di Dio nella teologia contemporanea», in G. GIORGIO (a cura), *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, Bologna 2003, 133-152.

³⁹ H.U. von BALTHASAR, «Mysterium paschale», in *Mysterium Salutis*, 6, Brescia 1971, 189. Cf. anche il saggio di P. CODA, «L'incarnazione del Figlio di Dio vocazione del figlio dell'uomo», in *Filosofia e Teologia* 13 (1999) 21-42; P. GAMBERINI, «Kenosi e universalità del cristianesimo» in *Filosofia e Teologia* 17 (2003) 426-434.

⁴⁰ Scrive C. DUQUOC, «Santità di Gesù e santità dello Spirito», in *Concilium* 15 (1979) 115-116: «Gesù non incoraggia neanche la trasgressione della Legge, se non ha per scopo quello di far nascere di nuovo la speranza o di significare il perdono [...] La Legge fallisce il suo scopo se spinge alla disperazione, se condanna cioè all'esclusione». Cf. H. MERKLEIN, «Gesù, annunciatore del regno di Dio», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura), *Corso di Teologia Fondamentale 2 Trattato sulla Rivelazione*, Brescia 1990, 167-202; V. BATTAGLIA, «Gesù di Nazaret "dice" il Padre», in GIORGIO (a cura), *Dio Padre*, 33-48.

univocità del divino, e si pone al servizio della sua attestazione/rappresentazione, è dal principio il tratto caratteristico della manifestazione. E sovrasta ogni comparabile analogia».⁴¹

Ne consegue, come mostra il Nuovo Testamento, una *trasformazione del sacro nel santo*. Più precisamente, la metamorfosi del sacro non consiste nel passaggio dal sacro al santo, dal mistero tremendo e affascinante alla purezza etica, quanto nello spostamento decisivo verso una *radicale personalizzazione* della relazione fra il divino e l'uomo. «Questa personalizzazione del sacro nel quadro cristiano avviene nella persona di Gesù a tal punto che tutto ciò che nella Bibbia si era costituito come il luogo del luminoso diventa pura metafora di lui».⁴² Però, ad uno sguardo più attento, tale processo di personalizzazione si traduce nella *disambiguazione del sacro*, sia esso inteso religiosamente che metafisicamente. Al di là della difficoltà ermeneutica su ciò che definisce il sacro e sulla sua ambiguità teoretica, è opportuno sottolineare che nella lettura biblica la dinamica dell'inveramento del sacro nel santo apporta una duplice fondamentale acquisizione.

La prima è relativa all'idea della *desacralizzazione e de-divinizzazione* del mondo, come ha mostrato nei suoi studi J.B.Metz, fatto questo che differenzia la visione storica del mondo rispetto alla concezione greca dello stesso. Per questa, infatti, il divino era considerato elemento immanente al cosmo. Il cristianesimo, invece, dovette apparire come elemento disturbante rispetto ad una visione sacrale del mondo, a tal punto che la verità storica dell'incarnazione quale orizzonte di una visione cristiana del mondo sembrava coniugarsi ad una progressiva profanizzazione e demagizzazione dello stesso. «Non è quindi a caso che i cristiani potessero essere stigmatizzati dai pagani, pieni del senso greco del mondo, grazie ad un sinistro istinto di sicurezza, come autentici e pericolosi, ἄ-θεοι, atei che consegnavano il mondo all'assenza di Dio».⁴³ Il risultato è una differente responsabilità cristiana nei riguardi del mondo, non intesa come lontananza sprezzante, ma assunzione dell'alterità di esso nel quale vivere lo stile dell'assunzione liberante del mondo in Gesù Cristo.

La seconda individua nella *santità attenta alle domande della vita* la sostituzione del codice della separatezza discriminante con il codice della partecipazione, della solidarietà comunionale e della compassione a occhi aperti⁴⁴. Ciò che interessa indicare è che nella rivelazione, quale progetto di salvezza per l'uomo, tutto è segnato in radice dalla salvezza e che la realtà nella sua globalità è santa in relazione all'evento Gesù Cristo. La dimensione ontologica del Santo esplicita, quindi, una *differenza di relazione* entro la quale sacro/profano assumono una funzione di mediazione in ordine alla appartenenza o meno al Santo. In tal senso, ciò che si oppone o si diversifica dal santo, non è il profano in quanto altro e privazione dal sacro, ma il desantificato, cioè il perverso del santo, il peccato come opposizione alla storia di salvezza. Nell'orizzonte di riferimento del santo cristologicamente e pneumatologicamente inteso, la stessa realtà del mondo e della storia è contrassegnata in radice dalla *santificazione*: il mondo non smarrisce la sua mondanità né la sua secolarità, ma realizza la propria identità nella capacità di realizzare o meno una relazione significativa con il progetto storico-salvifico presente nella concretezza della comunità ecclesiale. «La santificazione del mondo è l'unità ristabilita di tutta la realtà, unità in cui viene a manifestazione la sua verità e in cui questa manifestazione è ad un tempo il compimento della sua positività. La santificazione del mondo è la santità del mondo nel mondo, cioè la creaturelità del

⁴¹ P. SEQUERI, «Fede di Gesù e filiazione divina», in G. CANOBBIO (a cura), *La fede di Gesù*, Bologna 2000, 33-34. Cf. anche J. ROVIRA BELLOSO, «Qual è la santità di Gesù di Nazaret?», in *Concilium* 15 (1979) 33.

⁴² S. DIANICH, «La metamorfosi del sacro in teologia», in DOTOLO (a cura), *Teologia e sacro*, 62. Rinviamo all'importante saggio di H. SCHÜRMAN, «Desacralizzazione e Nuovo Testamento. Il punto chiave del sacro nel contesto della rivelazione neotestamentaria», in *Il fenomeno secolarizzazione*, Roma 1970, 95-142.; T. VETRALI, *Il santo*, 191-205.

⁴³ J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1971², 32. Per un approfondimento cf. C. DOTOLO, «Cristianesimo e filosofia in J. B. Metz», in *Filosofia e Teologia* 16 (2002) 495-509.

⁴⁴ Si veda la proposta di J.B. METZ, «Proposta di programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione», in R. GIBELLINI (a cura), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 389-402.

mondo e dell'uomo riportata alla sua origine, dopo la riconciliazione della opposizione operata dal male e dal peccato». ⁴⁵

3 La Chiesa, popolo santo segno dello Spirito

L'aver evidenziato come la metamorfosi cristiana del sacro trova nell'evento cristologico la sua esemplarità, rinvia la riscrittura il concetto di santità nell'orizzonte trinitario e pneumatologico. E' lo Spirito santo, mistero di relazionalità/alterità che esplicita ulteriormente e dinamizza il modo stesso di comprendere il Dio rivelato da Gesù Cristo. «E' proprio dello Spirito Santo non solo essere il vincolo di amore tra il Padre e il Figlio, ma nello stesso tempo essere e visibilizzare il donarsi stesso, l'espandere amore, onorando la comunione nella diversità, l'unicità dell'amore attraverso la distinzione delle persone, e infine, nella storia salvifica, suscitare e provvedere il diverso da sé (la creazione), valorizzandolo e sostentandolo, per orientarlo verso la pienezza escatologica». ⁴⁶ La conferma della risemantizzazione della santità operata dall'evento trinitario, rinvia al ruolo-identità dello Spirito santo: quello di condurre la realtà e la storia al loro compimento escatologico, offrendo e mettendoci costantemente a disposizione la novità della storia della salvezza. ⁴⁷ In questo contesto, la Chiesa esprime la sua forza e significatività nella storia proprio per essere istituzione di Gesù Cristo ed evento dello Spirito, il che dice relazione alla sua origine concreta e comunione realizzata nella partecipazione allo Spirito santo e ai suoi doni. «Una ecclesiologia invece costruita a partire dalla pneumatologia comprenderà la chiesa più come avvenimento, nel quale la verità, la libertà, la giustizia, venute nel mondo con Cristo, rimangono perennemente vive nella storia. La chiesa allora è là dove la «realtà di Gesù» tramite lo Spirito è resa attuale, è accolta nella fede e realizzata nell'amore». ⁴⁸

Una prima indicazione che proviene dalla connotazione pneumatologica della comunità ecclesiale, è che essa è sacramento dello Spirito, realtà che trova la sua identità nell'essere aperta e segno anticipatore della signoria di Dio nella storia. Testimone dello Spirito di libertà e di amore, la Chiesa comprende la sua relazione al Regno e alla storia con quella audacia che le proviene dalla missione ⁴⁹ che le è stata affidata: l'annuncio del Vangelo come critica del credibile disponibile, ma anche quale progetto liberante. Ne consegue, come acutamente scrive W. Kasper, che la Chiesa vive nei ritmi dello Spirito, nella sua creatività e improvvisazione che rende provvisorio ed esodale lo stile delle comunità cristiane. «E' proprio quindi della chiesa, consapevole della sua origine e natura, avventurarsi coraggiosamente nell'imprevedibile, nel nuovo, in ciò che non è programmabile né fattibile (secondo i soliti schemi). Ciò determina delle inevitabili ripercussioni anche sui singoli cristiani». ⁵⁰

Una seconda indicazione essenziale che scaturisce da una simile lettura, è che la santità viene definita come lasciarsi guidare dallo Spirito, essere disponibili a vivere la dinamica dei valori del

⁴⁵ A. MOLINARO, «La chiesa il santo il sacro», in *Filosofia e Teologia* 6 (1992) 450.

⁴⁶ N. CIOLA, «La kenosi dello Spirito e l'onnipotenza "debole" di Dio Padre», in ID. (a cura), *Servire Ecclesiae*. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini, Bologna 1998, 244. Importante M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, 47-51.

⁴⁷ Si veda l'imprescindibile studio di G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2002, 515-538.

⁴⁸ W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1979⁵, 149. Dello stesso cf. «La chiesa come sacramento dello Spirito», in ID. – G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Brescia 1980, 69-98. Su questa dimensione decisiva cf. V. MARALDI, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Casale Monferrato 1997, 339-275; Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1998, 253-265; MILITELLO, *La Chiesa*, 558-561.

⁴⁹ Cf. L. SARTORI, «Quale Chiesa per la missione?», in ID., *Per una teologia in Italia*, 337-346; G. COLZANI, «Missione e spirito. Una svolta in atto», in MAZZOTTA –ILUNGA MUYA (a cura), *Veritas in Caritate*, 303-318; U. SARTORIO, *Credere in dialogo. Percorsi di fede e di annuncio*, Padova 2002, 59-99.

⁵⁰ KASPER, «La chiesa come sacramento», 95. Per un inquadramento della problematica cf. A. MILANO, «Spirito santo e chiesa. Ecclesiologia cattolica e protestante a confronto», *Ibidem*, 7-61.

Regno in dialogo con i segni dei tempi che alludono non solo alla centralità della mediazione cristologica⁵¹, ma anche alle risorse della storia nei suoi slanci messianici⁵². Si tratta di superare l'ottusa presunzione dell'individualismo e l'immobilismo di chi persegue programmi non misurati sulla logica della gratuità incondizionata, per cogliere tutta la rilevanza della *ecclesialità della santità* di cui è tessuta la storia del vissuto cristiano, fatta di un servizio concreto della donazione e solidarietà, di modelli culturali e stili di vita che aprono all'incondizionato della storia della salvezza. «La storia della chiesa è l'inventario degli impulsi dello Spirito che hanno destato un individuo, una comunità, l'insieme della chiesa per una testimonianza esigente e irradiante dell'evangelo di Gesù. Per lo più sono gli individui che aprono la strada del profetismo, ma queste persone eccezionali non sono efficaci se ad esse non subentra una collettività, se non mettono in movimento un popolo».⁵³

Alla luce di queste coordinate, la santità emerge non solo come una dimensione ontologica del popolo di Dio, ma ha una portata *ontica*; dice, cioè, il suo modo di essere segno-sacramento nella storia, esprimendo il motivo stesso della sua presenza nei circuiti della vita e della cultura. Da questa angolatura e senza avere la pretesa di entrare nel merito dello statuto epistemologico dell'ecclesiologia⁵⁴, va evidenziata la svolta conciliare⁵⁵ che tematizza l'evento della comunione⁵⁵ come criterio ermeneutico per leggere la novità della mediazione storica della Chiesa. Se la comunione ecclesiale traduce nello spazio e nel tempo il mistero trinitario della storia della salvezza, ciò si percepisce ancor di più nella categoria di 'popolo di Dio'. Questa sembrerebbe tematizzare il significato e *l'intentio profundior* della santità, nel momento in cui si individua nell'azione di *separazione creativa* dello Spirito la novità della santità stessa: la possibilità di essere uomini nuovi, "concittadini dei santi e familiari di Dio" (Ef 2, 19), non tanto nella presunzione del raggiungimento di una santità etica, quanto piuttosto nella consapevolezza del dono ricevuto, che consiste nella *koinonia*, sul modello della Persona-Dono che è lo Spirito Santo⁵⁶.

Proprio in virtù della logica della Spirito, il popolo di Dio vive i ritmi della vita come cammino della speranza e come segno anticipatore e, per questo, profetico della realizzazione della promessa messianica. «Parlare di popolo di Dio –scrive C. Militello – vuol dire fundamentalmente assumere una dimensione esodale, una dimensione peregrinante, una dimensione relativizzante che rinuncia a trionfalismi e accoglie il rischio della storia, del mutamento, per incedere verso una realtà che ci sta davanti e che è sempre al di là, nel senso che ciò che si ha non è ancora la pienezza a venire».⁵⁷ Ne consegue che essere popolo di Dio esprime, allora, la fuoriuscita dalla esperienza di una sacralità scandita dai ritmi della ritualità, secondo un canone di opposizione sacro-profano, in quanto realizza la forma della santità propria dell'esistenza cristiana e della sua sacramentalità, per il fatto che il referente è il Dio rivelato in Gesù Cristo quale mistero di comunione. Si può dire, con

⁵¹ E' la fine lettura di G. RUGGIERI, «La teologia dei "segni dei tempi": acquisizioni e compiti», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del '900*, a cura di G. Canobbio, Cinisello Balsamo 2002, 33-77.

⁵² E' quanto annota C. DUQUOC, «Credo la Chiesa». *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, 300-302..

⁵³ B. CHENU, «La Chiesa, popolo di profeti», in *Parola Spirito e Vita* 41 (2000) 240. Indicazioni che danno a pensare in M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998, 131-150.

⁵⁴ Si veda A. ANTÒN, «Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 27-34; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna 1975; A. ANTÒN, «Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive», in R. LATOURELLE (a cura), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Assisi 1987, 360-388; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994; C. CALTAGIRONE, *I luoghi della Chiesa. Per una storia della teologia della Chiesa locale*, Caltanissetta-Roma 2003, 49-72.

⁵⁵ Cf. B. FORTE, *La chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984; W. KASPER, «Chiesa come comunione. Riflessioni sull'idea ecclesiologica di fondo del concilio Vaticano II», in ID, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 284-301; J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1992, 59-81; J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002, 917-988. Importante in tal senso, soprattutto nell'ottica di una ecclesiologia eucaristica, l'opera di J. ZIZIOLAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981.

⁵⁶ Cf. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999, 366-389; G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 430-501.

⁵⁷ C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, Casale Monferrato 1999, 40. Cf. anche MILITELLO, *La Chiesa*, 126-158.

S. Dianich, che «l'espressione "di Dio" non vuol dire che si tratta di un popolo religioso, che crede in Dio, ma qualcosa di più, cioè che è un popolo voluto e fondato da Dio come particolarmente "suo", in forza della sua autorivelazione e autodonazione che i credenti hanno accolto con la fede». ⁵⁸ In altre parole, la santità è propria del popolo di Dio in quanto è decisivo dell'essere popolo la concretezza storica, la capacità di costruire progetti attenti alla liberazione dell'umano, la forza di tessere relazioni tese alla ricerca dialogica della verità, il coraggio profetico di indicare nella singolarità dell'evento Gesù Cristo colui che risponde alle attese di senso della storia.

4 Santità e radicalità evangelica

Non è arbitrario, dunque, stabilire un nesso tra paradosso evangelico e santità quale novità rispetto a paradigmi che tendono a mostrare l'orizzonte della santità nelle logiche dell'eroismo o della esaltazione virtuosa come *standard* di traduzione della fede. Annota L. Sartori quanto sia non sempre autentica una concezione miracolistica della santità. «Dire "santi" è come parlare di "geni", di esseri sovraumani; sì, anche di modelli da imitare, ma in quanto sopra la norma, insuperabili, sui quali misurare piuttosto la distanza che non la vicinanza possibile; in ogni caso, da venerare e da celebrare come incarnazione di ideali utopici. Per questi motivi è ancora troppo difficile presentare la santità come sinonimo della missione specifica della chiesa». ⁵⁹ Non si tratta, ovviamente, di tratteggiare dinamiche che tendono ad escludere altre forme di vissuti credenti; piuttosto si vuole indicare nella ri-scrittura della santità cristologica la novità di una modalità nuova di essere uomini. Anzi, un rovesciamento dell'identità umana che prelude all'immagine dell'uomo nuovo. Provocatoriamente il filosofo M. Henry sostiene che dalle parole della rivelazione scaturisce non solo «il rovesciamento della natura umana, ma, propriamente, l'annientamento di questa. Non esiste natura umana come non esiste uomo, nel senso in cui lo si intende da sempre, ossia un uomo con una natura propria, propria degli uomini e appartenente loro, una 'natura umana'. L'uomo non è altro che il Figlio di Dio». ⁶⁰ Per questo, alla base della interpretazione della santità opera la consapevolezza teologica che essa esprime *l'eccezionalità nell'ordinarietà del quotidiano* del credente e della comunità ecclesiale in quanto rinvia alla logica della mediazione gratuita, del dono della vita, della relativizzazione a vantaggio del Regno di Dio. ⁶¹ Espressione significativa è Maria che iconicamente concretizza e personalizza la realtà della Chiesa ⁶². Segnata dalla presenza dello Spirito ⁶³ e aperta alla responsabilità della maternità, ⁶⁴ Maria traduce nella sua esistenza il valore

⁵⁸ S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, 249. Su ciò si veda quanto scrive Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Brescia 1976, 91: «Chi è il sacramento della salvezza? Il popolo di Dio. Dove e in che modo? In tutta la sua vita, in tutta la sua storia vissuta nella storia del mondo. E' per questo che Dio (il Signore Gesù) ci ha dato lo Spirito che "ha parlato per bocca dei profeti"». Da questa prospettiva, importante è il testo di J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Brescia 1971² e il suo saggio «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium"», in R. FISICHELLA (a cura), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 66-81. Cf. per una lettura globale G. COLOMBO, «Il "popolo di Dio" ed il "mistero della Chiesa" nell'ecclesiologia post-conciliare», in *Teologia* 10 (1985) 97-169; J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Église. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987, 113-215.

⁵⁹ SARTORI, «Il tema della santità», 290.

⁶⁰ M. HENRY, *Parole del Cristo*, Brescia 2003, 76.

⁶¹ Rinviamo a R. SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, Bologna 1971; I. ELLACURÍA, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Brescia 1992, 29-69; G. CALABRESE, *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, Bologna 2000, 263-303; DUQUOC, «Credo la Chiesa», 284-315. Indicativo quanto scrive A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, 343: «Il cristianesimo si caratterizza per l'inaudita, scandalosa, folle affermazione dell'uomo che diventa il fine di Dio. Non si tratta però di una idea d'uomo, bensì dell'uomo concreto e perciò dell'uomo come popolo e quindi Chiesa. La Chiesa è la realizzazione del "propter nos homines" dell'evento di Cristo, il fine cioè della redenzione, che è a sua volta il fine dell'intera creazione».

⁶² Cf. J. RATZINGER, *La figlia di Sion. La dimensione di Maria nella Chiesa*, Milano 1985, 65.

⁶³ Si vedano alcune riflessioni in E. SCHILLEBEECKX, «Mariologia: ieri, oggi, domani», in ID. - C. HALKES, *Maria Ieri Oggi Domani*, Brescia 1995, 51-53; A. LANGELLA, «Maria e lo Spirito nella riflessione teologica degli anni '90 (1990-1996)», in *Marianum* 59 (1997) 431-468; MILITELLO, *Maria con occhi*, 243-280.

della santità quale spazio di una umanità differente⁶⁵, disponibile alla condivisione di un progetto che, come narrato in Lc 1, 48-49,⁶⁶ incarna una inedita storia della salvezza. In tal senso, si coglie ancor più profondamente la intenzionalità del principio mariano⁶⁷ che innerva l'identità della comunità ecclesiale: il popolo di Dio non è per se stesso, ma per la realizzazione storica della salvezza per ogni uomo e nell'accoglienza dell'altro, perché nell'unicità della storia della salvezza Chiesa e mondo sono due momenti diversi di quest'unica storia. Qui si comprende la funzione *maieutica* della santità, capace di far emergere spazi di speranza, luoghi di fraternità, orizzonti di mistero che soli possono aprire la vita alla ricerca della verità. «Si tratta di rilevare nei “santi” quella genialità evangelica che li ha portati alle frontiere e alle periferie della convivenza comune, con un ardore e una audacia che in qualche modo non si spiega se non con un impulso che viene dall'alto, dallo Spirito che guida i profeti. Si tratta di riconoscere questo *novum* che rende feconda e sorprendente la grazia in mezzo ai contemporanei, e suggerisce loro sentieri percorribili, anche se alti e appena accennati».⁶⁸

In particolare, la santità chiama in causa una *relazione intima tra Chiesa e mondo*, Chiesa e storia. Tale rapporto non va letto in una logica contrappositiva, nel senso che la relazione della Chiesa con il mondo non è un rapporto con una realtà che è l'opposto di sé, né è un legame occasionale, in quanto il mondo non è estraneo alla Chiesa. Piuttosto, è una relazione strutturale che proviene dalla stessa costituzione della Chiesa: il mondo è nel contesto del santo come ciò che è da *santificare*, a sottolineare che è questo il motivo dell'essere e agire della Chiesa, anche se il mondo sembra orientarsi per la negazione della sua genuina mondanità che è destinazione all'evento cristologico. «La chiesa non è semplicemente non-mondo, essa non esiste ‘accanto’ o ‘sopra’ alla nostra società secolarizzata, ma in essa, come la comunità di coloro i quali cercano di vivere delle promesse di Dio annunciate e definitivamente confermate in Gesù, la quale perciò contagia di questa speranza sempre nuovamente la società che la circonda, criticandone le assolutizzazioni e le chiusure. La chiesa deve conservare sempre la coscienza chiara che essa non è per se stessa, che essa non è quindi primariamente in forza dell'affermazione di se stessa, bensì della realizzazione storica della salvezza – per tutti».⁶⁹

Proprio in virtù della sua santità, la Chiesa è chiamata ad essere segno-sacramento di una modalità nuova di essere uomini e *metafora di un mondo differente*, nuovo, segnato da una logica di riconciliazione e di fraternità, visto che la santità cristiana si esprime nella sponsalità⁷⁰, in quanto non è autoaffermazione centrata su di sé, ma realizzazione di sé nel dono e nell'amore. Al tempo stesso, però, proprio perché la Chiesa è *nel mondo e per il mondo*, essa è segno di una speranza che sa leggere nella storia i segni della presenza discreta ma decisiva del Regno e sa farsi istanza critica e profetica nei riguardi del mondo, come evidenzia G. Ruggieri: «La specificità e la funzione della

⁶⁴ G. COLZANI, «Maria», in BARBAGLIO – BOF – DIANICH (a cura), *Dizionario di Teologia*, 922, evidenza che la maternità è verità mariana centrale.

⁶⁵ Cf. le interessanti annotazioni di K. RAHNER, «Maria e l'apostolato», in ID., *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Roma 1964, 189-220.

⁶⁶ Per un inquadramento sintetico cf. E. PERETTO, «Magnificat» in S. MEO - S. DE FIORES (a cura), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 853-865. Si vedano in modo più ampio A. SERRA, «Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1, 35a», in *Maria e lo Spirito Santo. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale*, Roma-Bologna 1984, 133-200; A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987; A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987; S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1998, 189-283.

⁶⁷ La formulazione si deve a H. U. VON BALTHASAR, «Chi è la Chiesa?», in ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Brescia 1972, 153-162. Rinviando per una lettura più articolata a S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987, 351-370; B. LEAHY, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar*, Frankfurt 1996; R. FISICHELLA, «Maria nella teologia di von Balthasar», in *Communio* 189 (2003) 54-63.

⁶⁸ SECONDIN, *Quale santità*, 39-40.

⁶⁹ METZ, *Sulla teologia*, 88-89. Cf. anche CONGAR, *Un popolo messianico*, 155-183.

⁷⁰ Per un approfondimento ecclesiologico e cristologico della categoria di sponsalità cf. C. MILITELLO, «Per una ecclesiologia sponsale», in *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 121-141; MILITELLO, *La Chiesa*, 203-259; V. BATTAGLIA, «Condividere i sentimenti di Cristo. Dalla sponsalità alla contemplazione», in G. BOF (a cura), *Gesù di Nazaret... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Milano 2000, 255-296.

Chiesa nei confronti della storia mondana non consiste quindi in una negazione della condizione mondana, ma nell'emergenza di un segno, di cui la condizione storica dell'uomo ha bisogno *per vivere nella speranza la propria differenza escatologica*.⁷¹ La santità, allora, esplicita *la libertà critica e profetica della fede*,⁷² ricordando alla contemporaneità che la storia nella sua globalità sta sotto la riserva escatologica di Dio. Dinanzi alle ingiustizie e alle disuguaglianze che diventano sempre più culturalmente discriminanti, la santità del credente e delle comunità cristiane deve mobilitare la potenza critica dell'amore compreso come risolutezza incondizionata alla giustizia, alla libertà e alla solidarietà per gli altri. Per questo, la profezia ecclesiale, mentre indica il mistero comunione come logica della vita, promuove una libertà che rende possibile ad ogni uomo di lottare contro la seduzione dell'oblio che ipoteca la speranza di una cultura del riconoscimento e dell'amore. Non in forza di se stessa, ma a motivo della Parola che immette nei circuiti della storia, inquietudine, nostalgia, desiderio di Dio. Detto altrimenti, è la forza rivoluzionaria della santità che sa immettere nella quotidiana ricerca dell'uomo la passione per la verità che salva.⁷³

Infine, la santità si traduce nella forma di una esistenza che nella *logica eucaristica* porta avanti quella rivoluzione antropologica in grado di un differente modo di testimoniare la *memoria Jesu*. Vivere nella prospettiva eucaristica vuol dire porsi dinanzi all'essenziale della vita, cioè nella scoperta della gratuità che è capace di strutturare l'esistenza secondo i canoni della relazione con l'altro e nella simbolica dell'accoglienza, fatta di gesti, di invocazioni, progetti condivisi. Senza la scoperta della gratuità non saremmo in grado di relazionarci, cadendo nella pretesa di misurare tutto sui registri del soddisfacimento dell'io e della compensazione immediata. Ma non saremmo neanche capaci di dare senso al nostro essere cristiani: fare compagnia al mondo nell'autenticità della fede. Vale a dire: «discernere i valori, motivare la vita, progettare l'esistenza, confrontarsi con le culture, provocare 'fotosintesi' esistenziali tra realtà e valori, denunciare i meccanismi perversi del mondo, collaborare nella costruzione della società, portare nella sfera politica la carica liberatrice del Vangelo, stare veramente dalla parte degli ultimi, evangelizzare la cultura, il lavoro, il tempo libero».⁷⁴

⁷¹ G. RUGGIERI, «Chiesa e mondo», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura), *Corso di Teologia Fondamentale 3 Trattato sulla Chiesa*, Brescia 1990, 315. Nella prospettiva della vocazione cristiana e degli stati di vita del cristiano si vedano le annotazioni di P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con H.U. von Balthasar*, Roma 2001, 367-393.

⁷² Riflessioni importanti in R. FISICHELLA, «Il carisma profetico nel popolo di Dio. Un approccio cattolico», in C. MILITELLO (a cura), *Profezia. Modelli e forme nell'esperienza cristiana laicale*, Padova 2000, 15-48; C. VALENZIANO, «Sulla semplice serietà del profetizzare nella Chiesa. Ab esse ad posse valet illatio», *Ibidem*, 289-295; C. CALTAGIRONE, «Chiesa e profezia: esercizio della profezia e ministero profetico della Chiesa» in G. CALABRESE (a cura), *Chiesa e profezia. «Non spegnete lo Spirito»*, Roma 1996, 149-179.

⁷³ METZ, *Sulla teologia*, 151: «La comunità cristiana, per la quale la storia sta nella sua totalità sotto la 'riserva escatologica' di Dio, deve sempre insorgere criticamente contro ogni tentativo che tende a ridurre la storia nella sua totalità a contenuto di una pianificazione tecnologica e che quindi, anche se tacitamente – in maniera sospetta di ideologia -, tende a fare della scienza e della tecnica il soggetto della storia tutta». In modo analogo C. MILITELLO, «Quale profezia?», in CALABRESE (a cura), *Chiesa e profezia*, 146: «La profezia, insomma, è il tramite che disvela alla Chiesa stessa e al mondo, la singolarità del Dio cristiano, la sua partecipazione totale alla storia del suo popolo [...] Profezia della Chiesa è così offrire al mondo un modello altro che suggerisca alle culture umane una pienezza di senso». Rimangono importanti alcune osservazioni di K. RAHNER, «La Chiesa e la sua funzione di critica alla società», in *Nuovi Saggi IV*, Roma 1973, 713-743.

⁷⁴ A. BELLO, *Temi generatori. Abbecedario al futuro*, Terlizzi, 1995, 104.