

LA SANTITÀ DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE E DEL SINGOLO CREDENTE NELLA TEOLOGIA E NELLA SPIRITUALITÀ DELLA PRIMA METÀ DEL NOVECENTO

MARIO TORCIVIA

PREMESSA

Il presente studio mira a presentare la riflessione teologica e spirituale della prima metà del XX secolo sul tema della santità della comunità ecclesiale e del singolo credente. Finalità del contributo è, pertanto, quella di far conoscere quanto alcuni autori, a mio avviso paradigmatici della sensibilità del primo Novecento, hanno scritto in manuali di teologia e di ascetica e mistica, dizionari e riviste teologiche e spirituali e in altre opere di divulgazione sulla spiritualità.

Lo studio si presenta articolato in due punti. Il primo esamina la riflessione teologica sulla nota della santità della Chiesa. Il momento successivo, quello inerente alla riflessione degli autori spirituali, verte a rintracciare quanto concerne la vita spirituale del singolo credente perché realizzi pienamente l'unione con Dio. Ecco motivata, pertanto, l'attenzione assegnata, in questa parte, al concetto di *perfezione*.

Per scelta personale, fermo la mia disamina all'anno 1950 – non spingendomi così fin alle soglie della celebrazione conciliare vaticana – e non tratto della riflessione magisteriale espressa nei documenti papali, della curia vaticana e/o di pastori di singole chiese locali. Conseguenzialmente, non esamino le canonizzazioni avutesi in questo arco di tempo, pur consapevole del loro essere epifaniche del sentire dell'epoca in ordine al tema della santità. Non mi soffermo, infine, a considerare la santità dei singoli stati di vita del cristiano (presbiterale, religioso, laicale) né il suo legame con i variegati ambiti dell'esperienza credente (liturgia, annuncio, carità, ecc.).

1. La nota della santità della chiesa

Come già affermato nella Premessa, considererò la riflessione teologica, in verità abbastanza omogenea, della prima parte del XX secolo sulla nota della santità della chiesa.

Le numerose opere degli inizi del '900 che riflettono su tale fondamentale dimensione costitutiva della chiesa portano avanti, pur con le inevitabili sfumature, le medesime affermazioni e, a volte, persino la stessa impostazione argomentativa¹.

Per evitare ripetizioni, mi soffermerò solo su alcuni testi che, in modo puntuale e preciso, nonché paradigmatico del sentire comune dell'epoca presa in esame, espongono il pensiero dei teologi sulla nota della santità. La scelta – certamente non esaustiva ma emblematica di quanto scritto sulla suddetta nota – è caduta su un manuale di apologetica, due articoli di dizionari di teologia e un corso pubblico di apologia della religione². Sono testi diversi per genere letterario e datazione, appartenenti tutti all'area francese e italiana.

¹ Solo a titolo esemplificativo mi riferisco alle seguenti opere dei primi trenta anni del secolo XX: J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi*, Beauchesne, Paris 1925; M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, Beauchesne, Paris 1921², t. II; L. DE SAN, *Tractatus de Ecclesia et Romano Pontifice*, Beyaert-Pustet-Lethielleux, Brugis-Romae-Lutetiae Parisiorum 1906; W. DEVIVIER, *Corso d'Apologetica cristiana. Esposizione ragionata dei fondamenti della fede*, Tipografia Libreria Emiliana, Venezia 1923⁵ (aumentata e in gran parte rifusa sulla 17a edizione francese); H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, Herder, Friburgi-Brisgoviae, 1925; E. DORSCH, *Institutiones Theologiae fundamentalis*. Vol. II *De Ecclesia Christi*, Rauch, Oeniponte 1914; J. MUNCUNILL, *Tractatus de Christi Ecclesia*, Typis Librariae Religiosae, Barcinonae 1914; I. OTTIGER, *Theologia fundamentalis*. Vol. II *De Ecclesia Christi ut infallibili revelationis divinae magistra*, Herder, Friburgi-Brisgoviae 1911; R. M. SCHULTES, *De Ecclesia catholica. Praelectiones apologeticae*, Lethielleux, Paris 1925; A.-D. SERTILLANGES, *L'Église*, Gabalda, Paris 1919³; A. STRAUB, *De Ecclesia Christi*, Rauch, Oeniponte 1912; G. VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Van Langenhuysen, Amstolodami 1909²; T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi. Summarium*, Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1930.

² Questi, rispettivamente, i testi: A. DE POULPIQUET, *De Ecclesia. Étude apologetique*, Editions de la Revue des Jeunes, Paris 1923; A. MICHEL, *Sainteté*, in *DThC* XIV/1 (1938) 841-870; P. PARENTE, *Santità (della Chiesa)*, in *Dizionario di Teologia Dogmatica*, Studium, Roma 1962² (prima edizione: 1943), 300-301; F.M. GAETANI, *La Chiesa. Conferenze del giovedì nel Corso pubblico di Apologia della Religione*, PUG. Istituto di Cultura Superiore Religiosa, Libreria della PUG, Roma 1947, 138-154.

1.1. La nota della santità e le altre note della chiesa

Per trattare di questa tematica ho consultato soprattutto il testo – postumo – di A. de Poulpiquet, discepolo del p. Gardeil, perché, al dire di G. Thils, è stato il primo teologo ad avere dato “una costruzione sistematica” alle quattro note della chiesa, attribuendo alla santità, ontologicamente parlando, il primo posto. Anzi, proprio «Le principe de la primauté de la sainteté de l'Église [...] le conduit à traiter *in extenso* de la hiérarchie des notes». Ed esponendo appunto il legame delle altre note con quella della santità, continua Thils, de Poulpiquet manifesta «le plus clairement l'indépendance de l'apologétique du XXe siècle à l'égard de la méthode traditionnelle»³.

Prima di presentare, però, il pensiero di de Poulpiquet, alcune considerazioni generali – mutate da A. Michel – sulle note in sé.

Il Nostro, presentata brevemente la santità come dogma dell'autentica chiesa, descrive la santità come nota, affermando innanzitutto che:

«La sainteté, comme note, se rattache au problème apologétique de la crédibilité de l'Église. Le caractère visible et discernable de l'Église fondée par le Christ [...] exige que la véritable Église se présente avec un certain nombre de caractères distinctifs, facilement reconnaissables et qui, parce qu'ils lui appartiennent en propre, permettent de la distinguer des autres sociétés religieuses qui pourraient, elles aussi, se réclamer de la fondation du Christ» (848).

Tali caratteri distintivi sono note *negative* qualora si ritrovano anche in altre confessioni cristiane; sono note *positive* se presenti solo nella chiesa cattolica.

Perché si possa parlare di nota *positiva* devono essere presenti due condizioni:

³ G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, DDB, Paris [1937], 119. Il teologo lovaniense fa notare, però, come solo il de Poulpiquet «s'en tient à la seule sainteté éminente et héroïque» (148 n. 1) mentre la stragrande maggioranza degli autori della prima parte del XX secolo riconduce «la note positive de sainteté à l'exercice héroïque des vertus et aux faits miraculeux» (147).

«1° Il faut qu'elle soit plus facile à reconnaître que la légitimité de l'Église elle-même, le signe devant être plus visible que la chose signifiée; et, par conséquence, la note positive doit être tout à fait manifeste et en pleine lumière; 2° Il faut que la note positive soit tellement propre à l'Église qu'elle ne puisse lui faire défaut et qu'elle ne puisse appartenir, du moins de la même façon, à une autre société religieuse. Or, nous affirmons que Jésus-Christ a conféré à son Église une sainteté qui est une note positive, c'est-à-dire qui est à la fois une marque visible de la légitimité de l'Église et qui en est la propriété exclusive» (848).

1.1.1. La riflessione di de Poulpiquet

Esposto, seppur sinteticamente, il significato di nota *positiva*, esamino, ora, il pensiero del domenicano francese.

La santità: causa finale della chiesa

Per il noto apologeta, la santità – «la transcendance de la vertu morale réalisée par les principes que cette Eglise professe» (37) – costituisce la proprietà più caratteristica della chiesa, in quanto il fine del suo essere è identico a quello di Gesù, la cui missione essa continua: la santificazione degli uomini, la salvezza delle anime santificandole. Ora «Le salut consiste dans la possession assurée de notre fin ultime qui est Dieu. La sainteté est le moyen indispensable pour atteindre cette fin. En effet, la sainteté implique la préservation du mal et l'union avec Dieu. Le péché, c'est le salut compromis; la sainteté c'est le salut déjà réalisé» (153-154).

Parlare della missione santificatrice e salvifica della chiesa, significa trattare dei tre suoi poteri: d'ordine, di giurisdizione e di insegnamento, poteri che rivelano pienamente «son ordination essentielle à la sanctification et au salut» (160). Il potere d'ordine ha come scopo l'amministrazione dei sacramenti, naturali dispensatori di santità; quello di giurisdizione ha come funzione propria il governo dei fedeli e distrugge il peccato – l'ostacolo alla santità – dal loro cuore; anche il potere di insegnamento, infine, è ordinato alla santità perché l'infallibilità dottrinale è un mezzo.

La santità e le altre note della chiesa

Per il de Poulpiquet, già il fatto che la santità costituisca il fine della chiesa, fa emergere naturalmente come la santità – il cui concetto implica l'aspetto negativo inerente alla preservazione dal male e dal peccato e quello positivo riguardante l'unione con Dio, che si realizza attraverso l'amore – sia «la note spécifique par excellence» (162), nonché il fondamento delle restanti tre note.

a) Santità e unità

In ogni organismo societario l'unità deriva dall'autorità, sua causa efficiente. Tutti coloro che governano devono possedere delle virtù particolari che li rendano atti al governo (prudenza, giustizia, ecc.).

Quanto richiesto in ogni organismo sociale, a maggior ragione è previsto nella chiesa. Infatti, coloro che la governano, dovendo far realizzare ai credenti l'unione tra l'anima e Dio, sono obbligati ad una moralità più perfetta rispetto ai governanti delle società civili: «Agents de sainteté, comment ne seraient-ils pas saints eux-mêmes?» (166). Si comprende bene perciò come un'autorità che non viva pienamente della santità veda scemare progressivamente la propria efficacia concreta.

Ma facciamo un ulteriore passo in avanti: «Si nous examinons maintenant l'autorité de l'Eglise non plus seulement dans la fin général qu'elle poursuit, mais dans les moyens qu'elle emploie pour la réaliser, nous constaterons également que l'unité, pour être parfaite, demande la sainteté [...] Le pouvoir d'ordre étant un pouvoir sur des choses saintes et sanctifiantes, à savoir les sacrements, exige, non point pour sa validité, mais pour son bon exercice, la sainteté du ministre» (168). Il potere di giurisdizione esige nel ministro una totale assenza di interessi personali: «En effet, si l'Eglise s'interpose entre le fidèle et Dieu, ce n'est point pour se substituer à Dieu, mais pour le faire régner plus profondément dans les cœurs» (169). Anche il potere di insegnamento, infine, esige la santità perché, formulato al negativo: «Toute décadence de la sainteté chez les chefs visibles de l'Eglise catholique a provoqué le schisme e l'hérésie» (173).

Per ultimo si deve affermare che: «Si la sainteté est néces-

saire à ceux qui détiennent le pouvoir dans l'Eglise pour maintenir l'unité dans la chrétienté, elle l'est aussi – encore que l'exigence des vertus soit ici moins rigoureuses – aux fidèles soumis à l'autorité» (177). E ciò per permettere proprio ai pastori della chiesa di esercitare efficacemente i tre suddetti poteri.

b) Santità e cattolicità

La cattolicità dice non solo universalità numerica o spaziale, ma innanzitutto l'universalità spirituale d'essenza qualitativa. L'aspetto quantitativo è, cioè, una conseguenza di quello qualitativo. Tale universalità si oppone ad ogni particolarismo, volto a leggere solo come realtà umana la religione fondata da Gesù impedendole l'espansione nel mondo. Ora, «L'Eglise romaine a toujours su, au cours des âges, se préserver des particularismes qui, chez les sectes dissidentes, ont altéré, humanisé, matérialisé l'universalisme de la religion de Jésus et, par une conséquence nécessaire entravé les progrès de sa diffusion, mais c'est grâce à la sainteté qu'elle a pu maintenir et défendre sa catholicité» (184).

c) Santità e apostolicità

Trattando della suddivisione all'interno della successione gerarchica – quella materialmente continua, quella legittima e quella dell'autentica eredità – per de Poulpiquet «l'hérédité spirituelle, que représente la troisième condition ne saurait être, appliquée à la succession apostolique, que la sainteté» (188). Infatti: «Une Eglise, qui se contenterait de la succession matérielle et légitime, mais sans soucier d'imiter les apôtres dans leur vie sainte, resterait bien l'Eglise apostolique au point de vue extérieur et juridique, mais elle n'aurait point hérité de leur esprit et les apôtres seraient en droit d'en rougir» (189). E conclude: «Il semble donc que la sainteté soit nécessaire à l'apostolicité non point certes d'une nécessité stricte et juridique, mais à tout les moins d'une nécessité morale et de convenance» (189-190).

d) La santità e la trascendenza della chiesa

A conclusione del capitolo sulla santità come fondamento

delle altre note della chiesa, il de Poulpiquet si sofferma sulla santità come uno dei motivi di credibilità della chiesa:

«Le concile du Vatican a énuméré [...] les principaux aspects par où se révèle cette transcendance morale de l'Église: son admirable propagation, sa sainteté éminente [...] L'éminente sainteté de l'Église est explicitement nommée par le concile comme faisant partie intégrante de la preuve, mais on s'aperçoit vite à la réflexion que les autres aspects qui constituent le miracle moral de l'Église se ramènent eux aussi, en définitive, à la sainteté; ils n'en sont qu'une manifestation spéciale appliquée à une matière déterminée [...] La sainteté [...] a été nécessaire à l'Église pour assurer la permanence de son unité, de sa catholicité, pour lui permettre de résister à toutes les puissances du monde. Sa fécondité en toute espèce de bien désigne les œuvres qu'elle a entreprises et qui toutes sont inspirées par la charité ou ont pour but de produire la sainteté» (190.191).

Pertanto: «La transcendance historique de l'Église consiste donc principalement dans la manifestation de sa sainteté. C'est dire combien la sainteté demeure vraiment la note *spécifique* de l'Église» (192).

1.2. Articolazioni del concetto di santità

Variegata si presenta l'articolazione del concetto di santità.

Una modalità consiste nel presentarla duplice o triplice. La prima prevede la suddivisione in santità dei *principi* e santità dei *membri*. La seconda considera anche la santità dei *carismi*.

Altre modalità prendono il nome di: *santità abituale e attuale*; *santità attiva e passiva*. Si distinguono solitamente, poi, anche tre *gradi/virtù*: *comune, superiore, eroica*.

Consideriamo, innanzitutto, in dettaglio cosa significhino le espressioni: santità dei *principi*, dei *membri*, dei *carismi*.

Per de Poulpiquet le due modalità di santità

«peuvent se manifester par des effets extérieurs. La sainteté des principes devient visible de plusieurs manières. Il est d'abord facile de se rendre compte si la sainteté est au premier rang des préoccupations d'une Église. Il suffit de l'écouter parler pour voir si elle la recommande constamment aux fidèles, si elle en-

seigne la pratique de la vertu supérieure et de la vertu héroïque, si toutes les actes qui émanent de son triple pouvoir d'ordre, de juridiction, de magistère ordinaire ou extraordinaire ne sont pas ordonnés, en dernière analyse, à la production de la sainteté. De plus, la doctrine qu'elle professe possède une réalité objective que chacun est libre de contrôler» (200).

Tutta la predicazione ecclesiale – dogmatica o morale che sia – è, infatti, pubblica; così come pubblici sono i documenti.

Per quanto riguarda la santità dei membri questa «si on regarde sa cause efficiente, Dieu habitant dans l'âme chrétienne et y produisant les vertus théologiques et morales; et sa cause formelle, la grâce sanctifiante participation analogique de l'essence divine, est invisible, mais elle peut, elle aussi, se traduire au dehors par des effets visibles» (200-201). D'altra parte proprio Cristo ha fatto delle virtù superiore ed eroica – e il de Poulpiquet ricorda come per Tommaso (p. III, q. 7, a 2, ad 2um) la virtù eroica differisce da quella comune per il suo modo più perfetto – il segno capace di far riconoscere al mondo la comunità dei discepoli (cf. Mt, 5, 14.16).

Ma cosa si intende per *principi*?

Per de Poulpiquet «Les 'principes' désignent ici la doctrine officielle d'une Eglise. Ils seront saints dans la mesure où leur réalisation pratique est de nature à produire soit la vertu supérieure soit la vertu héroïque» (205).

Michel, rifacendosi al Billot, assegna una notevole importanza ai principi di santità e al loro modo d'uso.

Per il teologo francese, dovendo riallacciare l'uomo a Dio, è necessario che «l'Église soit dotée de virtualités fécondes, principes de sainteté dans les membres qui en reçoivent l'influence salutaire» (848-849). E Michel si riferisce ai dogmi, alla disciplina e alle istituzioni capaci di santificare le anime, ovviamente senza immissione alcuna di principi distruttori:

«De plus, il faut se souvenir que ces principes sanctificateurs ont été confiés par le Christ à un organisme vivant et que la manière de les utiliser pour le bien des âmes est tout aussi importante que le fait de les posséder. Cette remarque est capitale. Car les principes de sainteté, tels que sont le sacrements, l'Écriture, les

conseils évangéliques, n'ont de réelle valeur pour la sanctification des âmes que par la manière dont le ministère ou le magistère vivant de l'Église du Christ sait les employer [...] En bref, « c'est ne pas le fait de retenir matériellement les moyens extérieurs que Dieu a disposés ou institués pour la sanctification des hommes, qui constitue la manifestation des principes de sainteté. Il s'agit surtout de la manière selon laquelle on fait usage de ces moyens extérieurs par la prédication, les lois, les institutions, un ministère toujours vivant. Et, pour tout résumer d'un mot, ce sont tous les signes qui manifestent dans une société religieuse la raison profonde d'où jaillit l'influx sanctifiant». Billot, *De Ecclesia*, t. I, Prato, 1909, p. 175» (849-850).

Parlando poi della santità dei *membri*, de Poulpiquet si riferisce alle virtù eroica e superiore presenti nella chiesa.

Dire virtù eroica significa pensare alla numerosa schiera di appartenenti alla comunità ecclesiale che lungo i secoli l'hanno impreziosita e sono stati da essa riconosciuti come eroi della santità. Per questo la stessa chiesa non ha esitato a tributare loro il culto «destinée d'une part à perpétuer leur souvenir, d'autre part, à manifester d'une façon publique et durable l'action de Dieu sur son Eglise et l'efficacité de ce grand motif de crédibilité» (219). Accanto ai cristiani beatificati e canonizzati, non dobbiamo dimenticare l'ancora più vasta schiera degli uomini e delle donne la cui santità resterà per sempre ignota perché non saliti agli onori dell'altare.

Anche in ordine alla virtù superiore la storia della chiesa manifesta una continuità di presenza e manifestazione attraverso *fatti generali* come la conversione del mondo pagano, la moralità più elevata – ne fanno fede le indagini statistiche – riscontrata nelle famiglie che hanno vissuto sul serio la fede cristiana rispetto a quelle non cattoliche e attraverso le principali *istituzioni* della chiesa cattolica: il sacerdozio, gli ordini religiosi, le confraternite laiche, le innumerevoli opere cattoliche realizzate nel corso dei secoli.

L'influenza della chiesa nella nascita e nello sviluppo delle due suddette virtù è, poi, tale da farle meritare giustamente il titolo di "madre di santi". E ciò perché è lei che canonizza, cioè: «elle traite les saints comme sa propriété. Une pareille attitude serait d'une rare outrecuidance, si l'Église n'était pour rien dans leurs vertus» (236). Nella realizzazione delle due virtù l'ambiente influisce, ovviamente, in modo notevole: «Evi-

demment, Dieu reste toujours la cause principale de la sainteté, mais il utilise comme causes instrumentales toutes celles qui interviennent dans l'éducation et l'instruction [...] Remarquons, en second lieu, que la vertu héroïque représentée par la sainteté constitue un véritable miracle moral» (236-237). Sempre avendo presente, per altro, come Dio non permetta che la santità si manifesti in chi vive nell'errore perché confermerebbe la verità dell'errore!

Il de Poulpiquet presenta infine alcune argomentazioni specifiche per mostrare quanto finora affermato in ordine alla santità dei membri:

1. la fede/la credenza dei santi alimenta la pietà dei membri: «L'héroïcité de leurs vertus a pour source unique l'ensemble des vérités dogmatiques et morales dont vivait leur foi» (238), per cui: «La vertu supérieure et la vertu héroïque proviennent donc de principes *formellement et totalement* catholiques» (239);

2. Dio ha voluto la chiesa quale sua intermediaria nell'opera di santificazione: «La sainteté est donc le résultat de l'action *instrumentale* de l'Église. Elle a donc une part réelle dans la production de la sainteté, elle y collabore efficacement» (239);

3. «L'Église catholique se réserve encore le droit [...] de contrôler et de juger les relations immédiates de l'âme avec Dieu. Or ce droit a eu [...] une influence des plus heureuses sur le développement des vertus supérieures et des vertus héroïques» (240).

Michel lega strettamente la santità dei membri a quella dei principi:

«Que Jésus-Christ ait voulu que la sainteté des principes, confiés au gouvernement de son Église, passe dans les membres eux-mêmes, c'est là une vérité qui suffirait à démontrer le simple fait de l'institution de l'Église [...] Les principes de sainteté confiés à l'Église sont donc essentiellement des principes de *sanctification* pour les hommes et ce, en vertu d'une loi essentielle, constante et nécessaire, dont les effets doivent se faire sentir jusqu'à la fin du monde, c'est-à-dire autant que doit durer l'Église» (850).

E presentando numerose citazioni neotestamentarie, il teologo francese afferma l'ineludibile chiamata del cristiano a partecipare alla santità di Dio e a vivere la santificazione per-

sonale: «Cette sainteté se manifeste par la fuite du péché [...] mais aussi par l'abondance des biens spirituels dans l'observation des préceptes, l'amour de Dieu et la charité envers le prochain» (850).

Ma in cosa consiste la santità dei membri? Per Michel «La sainteté des principes est facilement discernable [...] Quant à la sainteté des personnes, si elle consiste essentiellement en un état intérieur, elle ne peut manquer cependant de se manifester sensiblement grâce aux actes vertueux extérieurs et cela en conformité avec les tendances le plus naturelles de l'âme humaine» (850).

In ordine, poi, al valore apologetico della santità: «en nombre de cas Dieu sanctionne la sainteté des hommes de manifestations charismatiques, miracles ou autres faits surnaturels, qui sont autant de signes de l'approbation divine. D'ailleurs, l'affirmation du Christ et des apôtres, l'enseignement de la tradition sont là pour attester la valeur apologétique de la sainteté de l'Église» (851).

Per quanto riguarda l'affermazione di Cristo e degli apostoli – la sola sulla quale mi soffermo perché nel punto sull'insegnamento della Tradizione non si ritrova altro che la citazione di testi dei Padri Apostolici e dei Padri della Chiesa -:

a) D'une manière générale [...] La sainteté des membres exige [...] simplement que, dans l'Église véritable, il y ait des saints, en quelque nombre que ce soit, dont la sainteté, humainement inexplicable, apparaisse comme l'effet propre des principes de sainteté confiées par le Christ à son Église.

b) D'une manière plus spéciale, il semble que le Christ et les apôtres aient prévu dans l'Église comme une triple manifestation de sainteté: sainteté commune, sainteté plus parfaite, sainteté héroïque.

a. La sainteté commune se confond essentiellement avec l'état de grâce possédé par les membres de l'Église [...]

b. La sainteté plus parfaite est celle qui, dans l'Église du Christ, doit résulter de la pratique des conseils évangéliques où des règles de perfection plus haute proposées par le Christ [...]

c. La sainteté héroïque est le degré suprême de la manifestation de la sainteté dans les membres de l'Église du Christ. C'est la sainteté de ceux qui entendent imiter aussi parfaitement que possible le Christ dans son amour de Dieu et du prochain» (851.852.853).

Anche de Poulpiquet tratta dei tre gradi della santità, considerandoli teologicamente e psicologicamente.

Dal punto di vista teologico:

«Le degré minimum sera représenté par l'état d'âme de ceux qui évitent les péchés mortels, accomplissent les préceptes qui obligent sous peine de faute grave, mais commettent facilement le péché véniel et n'ont guère le souci de s'en corriger. Au-dessus de ce degré limite se rencontrent les âmes qui font tout les efforts pour éviter même les péchés véniels délibérés. Enfin le degré supérieur sera l'héroïcité dans l'exercice des vertus chrétiennes. Elle consiste à pratiquer telle vertu mais avec un éclat et une excellence tels qu'ils tranchent sur la manière habituelle d'agir chez les justes eux-mêmes» (194-195)⁴.

Dal punto di vista psicologico i suddetti tre gradi sono denominati: virtù comune, superiore ed eroica. La prima può essere presente anche tra i non cristiani e gli atei; le altre due devono potere essere riscontrate permanentemente nella chiesa. Questo non significa certamente che nella plurisecolare storia della Chiesa la maggior parte dei credenti in Cristo abbia dovuto esercitare le virtù superiori ed eroiche, né è sufficiente perché la santità sia una nota della chiesa. In verità, perché la santità costituisca

«évidemment un signe distinctif de la véritable Eglise [...] il faut que la sainteté apparaisse comme l'effet propre de l'Eglise, le résultat direct et immédiat des principes qu'elle professe, de l'influence qu'elle exerce, bref de son enseignement et de sa direction. La sainteté en tant que note de l'Eglise pourrait donc se définir: «L'existence continue dans l'Eglise de la vertu supérieure et de la vertu héroïque dues à sa doctrine et à son action» (199).

A proposito della possibilità di una triplice divisione della santità, mi riferisco a quella che aggiunge alla santità dei *principi* e dei *membri*, quella dei *carismi*, la quale: «emerge dal dono dei miracoli, con i quali lo Spirito Santo suole manifestare la sua presenza in tutto il corpo mistico (sono infatti i miracoli

⁴ Non mi soffermo a presentare quanto l'apologeta domenicano scrive sulla eroicità delle virtù alla luce dell'insegnamento di Benedetto XIV.

li grazie *gratis datae* per l'edificazione della Chiesa) come in qualche membro dotato di singolare virtù, perché Dio, in via ordinaria si serve delle anime a Lui più care per operare le sue meraviglie (*segni della santità*)»⁵.

Presento, infine, qualche altra modalità per parlare della santità della Chiesa.

Il Gaetani si sofferma solo su quella che gli autori fin qui esaminati hanno chiamato "santità dei membri", distinguendo

«la santità abituale e la santità attuale. La santità abituale si ha in tutti i cristiani, i quali per il carattere ricevuto nel battesimo sono inseriti a Cristo; e questa santità si ha soprattutto per la grazia detta appunto santificante, con gli abiti o virtù infuse della fede della speranza della carità e con la presenza e l'azione dello Spirito Santo, che abita nelle anime rigenerate col battesimo. La santità attuale invece consiste negli atti; e può avere diversi gradi: può essere una santità comune, che consiste nello sforzo per evitare colpe gravi; una santità esimia, che consiste nell'evitare le colpe leggiere e nel praticare le virtù e i consigli evangelici; una santità eroica, che consiste nell'affrontare le imprese virtuose più difficili e nel compierle con prontezza, con costanza, con cristiana letizia» (140-141).

Ma cosa significa l'affermazione che la Chiesa è santa? Con tale espressione, prosegue il Gaetani:

«noi intendiamo che la Chiesa è santa nel senso attivo e nel senso passivo. La Chiesa è santa nel senso attivo, essa cioè ha in sé tutti i mezzi più efficaci e più adatti conferitile da Cristo stesso, per santificare gli uomini, per procurare agli uomini la santità abituale, per stimolare e sorreggere gli uomini nella santità attuale. La Chiesa è santa nel senso passivo, cioè di fatto nella vera Chiesa la maggior parte dei suoi membri hanno la santità comune, molti raggiungono la santità esimia, non pochi risplendono per la santità eroica, che anzi vi sono quelli che hanno la santità carismatica che rifulge per mezzo dei miracoli e di altri doni preternaturali» (141).

⁵ PARENTE, *Santità*, 300-301.

1.3. *La santità nella chiesa romana e nelle altre chiese cristiane*

Convinzione comune dei teologi di questa prima parte del '900 è che la santità, contrassegno della Chiesa legittima, appartiene solo alla chiesa romana⁶.

De Poulpiquet, esaminando la santità dei principi nella chiesa romana e nelle chiese separate, conclude che solo la prima è nella verità, avendo mantenuto nel suo seno l'interezza del dogma e affermando inoltre che la mediazione della chiesa romana, lungi dall'ostacolare la santità individuale, si rivela un fattore essenziale di perfezione cristiana (cf. 208).

Riguardo, invece, alle chiese separate: «L'individualisme religieux qui est la base même du protestantisme nuit au développement de la vertu supérieure et de la vertu héroïque» (212), mentre per le chiese orientali, la subordinazione al potere civile – nei fatti ovviamente e non a livello di diritto – e la mancanza dell'indipendenza necessaria per la missione, fanno sì che non vi possa essere un pieno sviluppo delle suddette virtù.

Se si dovessero trovare, pertanto, virtù superiori ed eroiche nelle chiese separate – le quali *non* possiedono la santità dei *principi* – ciò sarebbe possibile perché «cette vertu supérieure et cette vertu héroïque s'expliquent par ce qui subsiste, dans ces communions, de dogme et de moral catholiques» (242). Pertanto «la sainteté des membres de l'Eglise catholique romaine dépasse, en qualité et en quantité, celle des Eglises séparées» (243-244).

Il francese Michel, dovendo affermare come la santità, contrassegno della chiesa legittima, appartenga solo alla chiesa romana, prima di entrare *in medias res*, enumera tre pregiudizi favorevoli:

⁶ In questo paragrafo tratto della santità all'interno delle chiese cristiane. Sul problema della santità al di fuori del cristianesimo cf. L. DE GRANDMAISON, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*, in «Recherches de Science Religieuse» t. 13 (1922) 1-29.

1) il fatto che la chiesa romana sia attaccata dai detrattori della santità è segno che proprio essa è l'autentica depositaria della santità;

2) le numerose conversioni alla chiesa romana da parte di appartenenti ad altre confessioni cristiane per un sincero desiderio di perfezione;

3) il dubbio e l'inquietudine del cuore avvertiti dai protestanti e dagli ortodossi.

Andando a dimostrare, in seguito, come la santità dei principi sia solo della chiesa romana, per il teologo francese parlare dei principi significa parlare di tre cose: della *dottrina* che la chiesa romana possiede integralmente e che nel corso dei secoli ha difeso strenuamente, della *disciplina* che «répond au dogme et [que] permet d'appliquer ces principes sanctifiants avec une efficacité toute particulière» (855) e dell'*istituzione canonica degli ordini religiosi*, «signe certain de la sainteté des principes réalisée dans l'Église romaine. Dans la pratique des vœux de religion, on s'efforce, en effet de réaliser l'idéal de perfection proposé par le Christ [...]» (856).

Affermare poi che la santità dei membri appartiene alla chiesa romana non significa dire che tutti i cattolici sono santi: «Nous disons simplement qu'il y a, dans l'Église romaine, des saints en tel nombre et d'une telle sainteté, humainement inexplicable, que la possession d'une telle sainteté est une marque certaine de la légitimité de cette Église comme église du Christ» (856)

Triplice si presenta, poi, la santità dei membri della chiesa romana: *comune, più perfetta, eroica*.

La prima è quella che riguarda tanti cristiani, ordinati e non, i quali «grâce au dogme, à la discipline, aux institutions de l'Église, sont arrivés jadis et arrivent à notre époque, à vivre de la vie de la grâce, constamment, sans chute, ou, s'ils tombent, en se relevant immédiatement!» (856). Tale santità comune ha apportato numerosi benefici all'umanità tutta perché ha influito notevolmente sul suo progresso, sulle relazioni interpersonali, sul miglioramento delle condizioni umane, ecc.

La santità *più perfetta* «issue de la pratique des *conseils évangéliques*, telle qu'elle est organisée par les sages normes du droit canonique, est une marque plus décisive encore de la lé-

gittimité de l'Église romaine. Nulle part ne se trouve organisée comme chez elle la vie sacerdotale et religieuse» (857).

La santità *eroica* è quella che «apparaît dans l'Église romaine grâce à cette interminable galerie, qui ne sera jamais terminée, de saints et de saintes ayant laissé au monde le spectacle d'un héroïsme dans la vertu, qu'aucune cause humaine n'est capable d'expliquer» (858). E il Michel enumera l'innunmerevole stuolo di martiri, confessori, vergini, ecc.

Stando così le cose, esiste la santità dei principi e quella dei membri presso le chiese protestanti e orientali dissidenti?

Riguardo alle prime per Michel i principi della vera santità rischiano di cessare per una serie di motivazioni: l'individualismo religioso; la giustificazione attraverso la sola fede; la supremazia – e qui l'Autore si riferisce soprattutto alla chiesa anglicana – dello Stato sulle questioni spirituali; la non integrità della fede di Cristo e dei suoi dogmi. La santità dei membri appartenenti alle chiese protestanti è possibile e si esplica solo

«par ce qui subsiste dans ces communions séparées, du dogme et de la morale catholiques. Nous admettons donc bien volontiers qu'un certain niveau de sainteté commune peut se rencontrer facilement dans les populations protestantes [...] Mais [...] prise dans son ensemble, la sainteté, même simplement commune, des membres de l'Église catholique dépasse, en qualité et en quantité, celle des Églises séparées» (862.863).

Per quanto concerne le chiese orientali dissidenti c'è da notare come in queste comunità ecclesiali i principi della santità si presentano sminuiti, specie in ciò che riguarda la materia sacramentale: «Ces diminutions de la vérité sanctificatrice montrent combien est nécessaire l'unité de dogme et de gouvernement pour maintenir les principes de sainteté dans toute leur force» (864).

In ordine alla santità dei membri, pur potendo dire quanto già affermato quando si è trattato delle chiese protestanti, al Nostro preme affermare come «cette sainteté n'est pas le résultat et l'effet des principes mêmes du *schisme* et par conséquent ne saurait être apportée en preuve de la vérité de ce schisme» (864).

Esposta la possibilità della santità al di fuori della chiesa, Michel arriva alle conclusioni dell'articolo affermando come «De tout ce qui précède, il semble ressortir que la preuve de la légitimité de l'Église catholique par la marque de sa sainteté gagnerait à être située principalement sur le terrain *dynamique*. Comme la catholicité, la sainteté est, avant tout, dans l'Église du Christ, une force qui attire et entraîne les âmes vers la perfection» (870).

Sempre in ordine alla possibilità di esistenza della santità nella chiese separate da Roma, per Gaetani «la Chiesa orientale separatasi da Roma è come «un ramo tagliato dall'albero [che] va sempre più intristendosi e disseccandosi» (145). Sulle Chiese riformate, invece, solo «un'osservazione di diritto: le Chiese protestanti non solo non hanno i nostri santi, ma non possono averli: perché le loro dottrine sono distruggitrici di ogni vera santità, le loro dottrine inaridiscono il seme stesso della santità» (146). Pertanto, prosegue il gesuita:

«la santità nella sua pienezza non si ha se non nell'unica Chiesa di Cristo, nella nostra Chiesa cattolica romana [...] e questo per due motivi: 1° perché la nostra Chiesa è santa nel senso attivo, in quanto fomenta la santità dei suoi membri, 2° perché la nostra Chiesa è santa nel senso passivo, in quanto la maggior parte dei suoi membri sono santi. Che la nostra Chiesa fomenti la santità nei suoi membri risulta dal fatto, che essa ha conservati nella loro integrità i principii e i mezzi di santità insegnati e istituiti da Cristo. Ed invero [...] la Chiesa cattolica romana insegna tutta la dottrina di Cristo [...] che è [...] il codice più perfetto della santità [...] E conservando nella sua integrità la dottrina e la legge evangelica, la nostra Chiesa santifica l'individuo, la famiglia, la società civile» (148.149).

Questa, infine, la motivazione fornita da Gaetani del perché la santità della chiesa brilli nei credenti:

«questa dottrina della Chiesa cattolica romana in tanto può essere così feconda di santità, in quanto questa Chiesa ha conservato tutti i mezzi divini efficacissimi, che Cristo ha offerto agli uomini, perché applichino a se stessi i frutti della redenzione. La Chiesa cattolica romana ha il culto divino [...] ha il Sacrificio della Messa [...] ha i sette sacramenti [...] ecco il segreto lievito

della santità della vera Chiesa. E questa santità rifulge di fatto nei membri della vera Chiesa, perché, come dicevamo, la maggior parte dei suoi membri hanno la santità comune, molti raggiungono la santità esimia, non pochi risplendono per la santità eroica, che anzi vi son quelli che hanno la santità carismatica, la quale rifulge per mezzo dei miracoli e di altri doni preternaturali. Questo in tutti i tempi, anzi può dirsi che i tempi più torbidi sono i più ricchi di santi» (151).

1.4. Obiezioni alla santità della chiesa

Il gesuita Gaetani è decisamente convinto che «tra tutte le note della vera Chiesa nessuna è così mal compresa, è così bistrattata come la santità, nessuna è così bersagliata dai nemici della Chiesa cattolica romana» (138).

E presentando alcune opinioni dissenzienti in ordine alla santità della chiesa, il noto apologeta della Gregoriana così si esprime:

«Contro coloro che dicono «di non esagerare nel parlare della santità richiesta nei membri della vera Chiesa di Cristo – noi rispondiamo che la santità, almeno quella più comune, non è una rara eccezione, ma deve essere la caratteristica di ogni vero cristiano. La santità, che Cristo ha predicata, che Cristo ha procurata agli uomini, che Cristo richiede da tutti i suoi seguaci, anche dal più piccolo modesto cristiano, questa santità non è qualcosa di facoltativo, ma è l'ideale umano riportato alla sua vera grandezza, è l'uomo collocato al suo vero posto dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini» (141).

E prosegue: «L'ideale umano introdotto da Cristo è soprattutto nella carità, nell'amore di Dio e del prossimo [...] Sapienza e forza vivificate dall'amore: ecco l'ideale cristiano, ecco l'essenza della santità che deve contraddistinguere i veri dai falsi cristiani» (142). Pertanto «se non tutti i cristiani son chiamati al supremo eroismo, non si può tuttavia essere vero cristiano [...] senza sforzarsi di avere almeno la santità comune» (142).

Contro coloro che fanno notare la cattiva testimonianza di molti appartenenti alla Chiesa cattolica, l'A. riafferma come «il nostro argomento non si fonda tanto sul maggior o minor nu-

mero di cattolici santi e giusti, quanto sul valore della santità del gran numero di giusti: santità che non può fiorire se non in una Chiesa veramente santa, santità che non si riscontra in altre Chiese, santità che gli avversari stessi, senza volerlo, sono costretti a riconoscere» (143-144).

È importante comunque affermare che «la Chiesa non trova i suoi figli già santi ma si adopra a farli santi, e a farli santi senza violentare la natura umana, senza distruggere il libero arbitrio, senza togliere la capacità di meritare» (144). Per questa ragione l'uomo può sempre resistere ai mezzi che la Chiesa gli offre per farsi santo.

Riguardo, infine, alla principale obiezione contro la santità dei membri della chiesa – quella relativa cioè agli scandali presenti nella storia della chiesa – per de Poulpiquet questi scandali *non* impediscono alla chiesa cattolica di possedere la nota della santità per 4 motivi:

1. non sono strettamente legati ai principi cattolici;
2. non si devono identificare chiesa trionfante e chiesa militante;
3. la virtù privata non è mai riportata nelle cronache storiche;
4. la chiesa si è sempre riformata, nonostante le forti crisi, per sua intima vitalità e ciò manifesta la sua perpetuità.

2. La riflessione spirituale sulla santità

In questa seconda parte dello studio, esaminati i concetti di santità e di perfezione, evidenzierò alcune tematiche strettamente inerenti alla santità⁷.

⁷ Come già detto nella Premessa, non mi soffermo a parlare della santità canonizzata. Espongo solamente che, consistendo «L'idéal de sainteté [...] dans un ensemble harmonieux des vertus chrétiennes pratiquées à un degré qu'une rare élite est en mesure d'atteindre» (H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Société des Bolandistes, Bruxelles 1927, 240), il santo canonizzato è colui al quale, avendo realizzato pienamente e, quindi, eroicamente l'ideale di perfezione cristiana, è stato tributato gli onori del culto (DELEHAYE, *Sanctus*, 250-251). Per questo: «La santità - in quanto dice eroismo di costanza e di

Le fonti di riferimento sono dei testi di ascetica e mistica e di spiritualità e alcuni articoli di riviste specialistiche dell'epoca.

2.1. Santità e perfezione

Parlare della santità nella spiritualità del primo '900 significa soffermarsi a trattare anche della perfezione.

Considerato lo stretto legame esistente tra i due termini/concetti, esporrò dapprima una *explicatio terminorum*, a mio avviso necessaria per offrire alcune definizioni, volte ad evidenziare l'identità e/o le sottili differenze esistenti tra i due concetti.

In seguito, mi soffermerò ad esaminare due testi classici dell'ascetica e mistica degli anni '20 e un volume di spiritualità sulla santità del 1929.

2.1.1. *Explicatio terminorum*

Presentiamo, innanzitutto, alcune definizioni di tre autori francescani.

Per Heerinckx: «*Perfectio* significat quandam plenitudinem spiritualis, cui nihil deest ad completum eius incrementum»⁸.

Secondo Wallenstein: «Tutti i maestri spirituali vanno d'accordo nell'affermare che la cristiana perfezione consiste nel-

perfezione della creatura umana, libera e defettibile, nelle leggi dell'ordine morale - è un fatto mirabile, grandioso: è sigillo d'intervento divino nella vita dell'uomo; sotto un rispetto, è sigillo più mirabile ancora che non l'eccezione divina alle leggi dell'ordine fisico, che ha il nome di miracolo» (*Il trionfo della santità nella recente canonizzazione*, in «La Civiltà Cattolica» 1909 vol. 2 n. 1415, 513. Sulla differenza, infine, tra santo ed eroe pagano, oltre al succitato testo del Delehaye, cf.: M. MORÉ, *Liminaire*, in «Dieu vivant. Perspectives Religieuses et Philosophiques» n. 11 (1948) 7-13.

⁸ I. HEERINCKX, *Introductio in Theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Marietti, Torino 1931, 4.

l'amore di Dio, e che a questo va unito in modo indissolubile l'amore del prossimo»⁹.

E ancora per G. Picciòli:

«La *perfezione cristiana*, in senso generale, consiste nell'oltrepassare con gli affetti e con le opere lo stretto dovere, ossia le prescrizioni gravi della legge divina; nel mostrarsi praticamente generosi con Dio con aborrire ogni leggera mancanza, con accogliere i consigli del Vangelo e coltivare dette virtù, con prestare alla maestà del Signore ossequi speciali e distinti; nel nutrire verso Dio fine e squisito amore e nel servirlo con cura delicata e costanza invincibile; nel tendere insomma ai più alti gradi della santità e nel divenire senza stancarsi sempre più amici di Dio»¹⁰.

Il rapporto esistente tra perfezione cristiana e santità che quest'ultima affermazione presenta, lo ritroviamo anche nelle seguenti definizioni di de Guibert.

Per il gesuita della Gregoriana, la perfezione spirituale è: «[le] développement de la vie surnaturelle de l'âme, aussi complet qu'il peut l'être ici-bas [...] Le mot de *sainteté* évoque plutôt l'idée d'une âme pure de tout péché, devenue sacrée par son union à Dieu; il se rapportera donc surtout au degré de grâce sanctifiante possédé par cette âme, tandis que *perfection* servira surtout à caractériser sa manière d'agir»¹¹.

In Picciòli e in de Guibert, pertanto, la santità definisce l'anima pura unita a Dio¹²; la perfezione rappresenta la modalità concreta di vivere in vista del continuo progresso spirituale. O, più sinteticamente: la perfezione è il mezzo per raggiungere la santità.

⁹ A. WALLENSTEIN, *Guida pratica alla perfezione cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1941², 5.

¹⁰ G. PICCIÒLI, *Manuale di Teologia Ascetica*, SEI, Torino 1932, 15-16. Sempre sulla perfezione, cf. O. MARCHETTI, *Due sensi della parola "perfezione"*, in «Gregorianum» 1 (1920) 286-298.

¹¹ J. DE GUIBERT, *Notions de Théologie Ascétique et Mystique*, in *Ecclesia. Encyclopédie populaire des connaissances religieuses*, Librairie Bloud & Gay, Paris 1928, 179.

¹² Così anche il frate domenicano Victorino Osende: «Llamamos santidad a la unión con Dios, y santo al que ha llegado a esa unión» (*Concepto humano y concepto divino de la santidad*, in «La vida sobrenatural» 1 t. 1 (1921) 241). Ne consegue, sempre per lo stesso autore, che:

In Fanfani si trova, invece, l'identificazione tra santità e perfezione.

Il frate domenicano si domanda in cosa consista la «perfezione, che per il cristiano si deve tradurre in una elevazione morale e spirituale così alta da avvicinare, se non eguagliare, lo stesso Padre che sta nei cieli [...]» (117). E questa è la risposta che dà: «In che cosa consiste allora l'essenza della santità, o, che è lo stesso, della perfezione? Lo disse S. Paolo, con la nota raccomandazione fatta a quei di Colossi: "*caritatem habete, quod est vinculum perfectionis*". Abbiate la carità, che è il vincolo, cioè a dire il fondamento, l'essenza della spirituale perfezione (*Col. III, 14*)» (119). La carità

«ha per oggetto suo proprio ed immediato Dio stesso; ogni altra cosa non la considera e non la riguarda che in quanto si riferisce a Dio. Dunque se la nostra perfezione, naturale e soprannaturale, consiste nell'unione con Dio, "adhaerere Deo", l'elemento essenziale su cui questa unione deve poggiare non può che essere la carità. Questa la dottrina di S. Tommaso (*Ila - Ilae, q. 184, art. 3*), che è poi la buona e sana dottrina teologica, per non dire la dottrina stessa del Vangelo [...] Se vogliamo adunque essere perfetti, o almeno incamminarci per la via della nostra spirituale perfezione, l'occupazione più importante della vita deve essere l'esercizio continuo di questo amor di Dio, cioè a dire della virtù della carità [...] elemento essenziale della nostra unione con Dio, e per conseguenza della nostra perfezione, è [pertanto] la carità» (120)¹³.

In ultimo, evidenziamo come risulti importante non confondere

«la santità con lo stato di perfezione. La santità che Dio vuole è possibile in tutti gli stati di vita, e ciascuno è obbligato in forza del battesimo a santificarsi secondo il proprio stato che gli è assegnato dalla Provvidenza. Lo stato di perfezione non è comune a tutti, ma a quelli ai quali il Signore fa sentire la sua voce con

«No hay santidad posible sin oración; porque ésta significa trato y comunicación con Dios, y bien se ve que sin comunicación con Dios no hay santidad posible» (*La oración y la santidad*, in «La vida sobrenatural» 5 t. 9 n. 59 (1925) 304.

¹³ L. G. FANFANI, *Intorno alla vita di perfezione*, in «Vita cristiana» 9 (1937/2) 113-132.

vocazione speciale di *totale* consacrazione a Lui nel servizio della Chiesa e del prossimo: sia che questa vocazione si attui nel Sacerdozio o negli Ordini religiosi o nelle Congregazione religiose o negli Istituti secolari. A tutti è detto: "Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro nei cieli" (Mt., 5, 48); ma a ciascuno è dato il modo di raggiungere quel grado di perfezione conveniente al proprio stato, cioè alla propria vocazione particolare»¹⁴.

2.1.2. Disamina di alcuni testi classici

In questo paragrafo presenterò la riflessione sulla santità e la perfezione di due autori tra i più noti, riconosciuti come autorità nel campo dell'ascetica e della mistica della prima parte del XX secolo: il domenicano R. Garrigou-Lagrange e il sulpiziano A. Tanquerey.

I testi presi in esame sono, rispettivamente, un libro degli anni Trenta, che riflette quanto precedentemente scritto agli inizi degli anni '20¹⁵, e il più classico manuale di ascetica e mistica apparso per la prima volta nel 1920¹⁶.

Esaminerò poi un famoso testo di spiritualità del gesuita R. Plus, che ricalca fedelmente l'impostazione dei trattati dogmatici e apologetici esaminati nella prima parte della relazione¹⁷.

Prima di esaminare, però, i suddetti volumi, mi sembra utile far notare quanto letto nei loro *Indici analitici*, perché, a

¹⁴ A. FARES, *Concittadini dei santi*, in «Tabor» 5 (1950/4) 296-297; cf. anche i due frati carmelitani scalzi: E. COLUNGA, *Perfección y estado de perfección*, in «La vida sobrenatural» 1 t. 1 (1921/6) 401-408 e CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Compendio de Ascetica y Mistica*, Editorial Avila, Madrid 1933, 45-46.

¹⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas et S. Jean de la Croix*, DDB, Paris 1923 (tr. it. da me consultata: *Perfezione Cristiana e Contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce*, Marietti, Torino 1933). Dello stesso autore cf. anche *La sainteté de l'Église*, in *Apologétique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections*, Librairie Bloud & Gay, Paris 1937, 600-642.

¹⁶ A. TANQUEREY, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, Desclée, Paris-Tournai 1923 (tr. it. da me consultata: *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Società di S. Giovanni Evangelista, Desclée e Ci, Roma - Tornai - Parigi 1932³).

¹⁷ R. PLUS, *La sainteté catholique*, Librairie Bloud & Gay, Paris 1929 (tr. it. da me consultata: *La santità cattolica*, Marietti, Torino 1933).

mio avviso, spia linguistica epifanica dello stretto legame esistente tra i due termini.

In Garrigou-Lagrange *non* troviamo il termine *sanctitas*.

Il cap. IV del Tanqueray compare due volte nell'*Indice analitico* alle voci *Perfezione* e *Santità* riportando gli stessi numeri di articoli.

In un testo dell'Heerinckx, infine, la vc. *sanctitas* rimanda direttamente alla vc. *perfectio*¹⁸.

Garrigou-Lagrange

Nel suo volume – il cui sottotitolo rivela la piena appartenenza dell'autore alla tradizionale riflessione cattolica su questo tema – il domenicano francese dedica l'intero cap. III a "La piena perfezione della vita xna".

Per Garrigou-Lagrange «La vita cristiana e soprattutto la perfezione cristiana, è la vita eterna cominciata [...] nelle anime nostre ossia la vita eterna cominciata nella oscurità della fede» (115.132). Tale perfezione cristiana «consiste specialmente nella carità, principalmente nella carità verso Dio, e secondariamente nella carità verso il prossimo» (132)¹⁹.

In verità, però:

«Questa perfezione propriamente detta consiste [...] nella carità dei perfetti, superiore a quella dei principianti e dei proficienti» (151), considerata «non solo nella sua essenza, ma nella sua *integrità*, ossia nella sua pienezza normale. Si tratta qui della sommità dello sviluppo normale della carità, sviluppo la cui legge fondamentale [...] è quella della grazia, che ci rigenera progressivamente e la cui consumazione non è altro che la vita eterna. Tutti gli autori spirituali ammettono tre fasi in questo sviluppo della carità: 1° quella dei principianti, che soprattutto lottano contro il peccato; ed è per questo chiamata via purgativa; 2° quella di coloro che progrediscono nelle virtù alla luce della fede e della contemplazione; ed è spesso chiamata via illuminativa; 3° quella dei perfetti, che vivono soprattutto nell'unione con Dio, mediante la carità; ed è chiamata via unitiva» (151-152).

¹⁸ HEENRICKX, *Introductio*, 350.

¹⁹ Cf. II-II, q. 184, a. 3 e il *De perfectione vitae spiritualis*, c. I, V-VI.

Il frate domenicano francese, riprendendo la dottrina di san Giovanni Della Croce, afferma che tale perfezione della vita cristiana «è d'ordine nettamente mistico e non si effettua veramente se non nell'unione trasformante» (163). O, con altre parole: «bisogna ritenere con questo grande maestro, eco fedele della tradizione, che la piena perfezione della carità quaggiù non può esistere senza la contemplazione mistica, senza il pieno sviluppo dei doni dell'intelletto e della sapienza, che crescono colla carità» (183).

Riguardo ai perfetti, inoltre:

«I teologi mistici osservano che, tra gli stessi perfetti, si devono distinguere quelli che cominciano a vivere la vita perfetta, quelli che vi progrediscono coll'eroismo delle virtù, e quelli che arrivano alla piena perfezione, ossia alla santità [...] Questa piena perfezione non è essa veramente il sommo dello sviluppo normale della vita della grazia? La parola *normale* non deve far dimenticare quella di *sommità*, e viceversa» (184.185).

Sulle purificazioni passive e la santità, poi:

«Bisogna dunque ammettere che la carità cristiana nel suo progresso quotidiano deve tendere normalmente verso il grado eroico [...] È quello a cui sentesi fortemente inclinata ogni anima che passa per le purificazioni passive dello spirito. Queste purificazioni passive conducono finalmente alla vera santità che è la perfetta purezza, l'immutabile unione con Dio, e l'armonia intima di tutte le virtù, anche di quelle che sono apparentemente più opposte [...] È questa veramente la santità davanti a Dio, benché essa non sia sempre manifestata da segni certi davanti alla Chiesa. E solamente lì si trova la *piena* perfezione della vita cristiana, ben superiore alla perfezione relativa [...] che è solo l'entrata nella via dei perfetti. Come si vede, noi parliamo non solo dell'essenza della perfezione, ma della sua *integrità* normale» (186-187).

Nella parte conclusiva del capitolo, trattando de *La Perfezione e il precetto dell'amor di Dio*, il Garrigou-Lagrange, citando l'Aquinate, ribadisce come «*Necessariamente ed essenzialmente la perfezione della vita cristiana consiste nella carità; principalmente nell'amor di Dio, e poi nell'amor del prossimo*²⁰ [...] Se-

²⁰ Cf. I-II, q. 64, a. 4.

condariamente e strumentalmente la perfezione consiste nei consigli» (190.193).

Tre sono le conseguenze di quanto appena affermato: «*Nella via di Dio, chi non avanza indietreggia [...] Tutti i cristiani, ognuno secondo la sua condizione, devono tendere alla perfezione della carità. È per loro un obbligo generale e non speciale come per il religioso e il chierico [...] Ci sono progressivamente offerte grazie attuali proporzionate a questo scopo da conseguire» (199.203.209).*

Tanqueray

Il noto teologo sulpiziano dedica ben tre capitoli (per un totale di quasi duecento pagine) alla tematica della perfezione in sé (cap. III), all'obbligo di tendervi (cap. IV) e ai suoi mezzi generali (cap. V).

Nel cap. III, esposta dapprima cosa *non* è la perfezione (artt. 296-305) e presentato il concetto classico di Tommaso (310.320), il Tanqueray illustra la necessità del sacrificio per vivere la carità in questo mondo (321): «*la perfezione essenzialmente consiste nell'amor di Dio e del prossimo spinto fino al sacrificio» (327).*

Citando ancora Tommaso, il sulpiziano afferma come la «*perfezione esige prima di tutto l'adempimento dei precetti e secondariamente l'osservanza d'un certo numero di consigli» (336)²¹. Segue poi l'enunciazione dei principali gradi/vie – incipienti, proficienti e perfetti (340ss) – e dei limiti terreni (344-349) della perfezione.*

L'intero cap. IV è dedicato all'obbligo che hanno tutti i cristiani – semplici fedeli, religiosi e, soprattutto, sacerdoti, «*obbligati a una santità interiore più perfetta di quella dei semplici religiosi non elevati al sacerdozio» (377) – di tendere alla perfezione.*

Il cap. V presenta i mezzi generali interni (409-529) ed esterni (530-615) della perfezione.

Tra i primi: il desiderio della perfezione, la conoscenza di Dio e di se stesso, la conformità alla divina volontà e la pre-

²¹ Cf. II-II, q. 184, a. 3.

ghiera; tra i secondi: la direzione, un regolamento di vita, le letture e le esortazioni spirituali e la santificazione delle relazioni sociali.

Plus

Estremamente significativa si presenta la suddivisione dell'opera del noto gesuita francese, che molto si rifà, come visto nel punto primo della nostra relazione, alla divisione tra *principi* e *membri* riscontrata nei manuali di teologia esaminati.

Nella prima parte del volume, infatti, il Plus presenta i principi, le fonti della santità cattolica; nella seconda, la pratica attuale, i risultati, i frutti, le persone della stessa. Ma diamo la parola allo stesso gesuita: «Scopo di questo lavoro sarà [...] quello di mostrare: 1° Ciò che la Chiesa offre, nel secolo XX, ai suoi figli come *mezzi* per santificarsi. 2° Ciò che simili mezzi *producono* in quelli dei suoi figli, che vogliono sfruttarli con intelligenza e coraggio [...] O, se si preferisce: La santità cattolica nei suoi *principii*. La santità cattolica nei suoi *risultati*» (10).

Parlando, nella prima parte, delle fonti della santità cattolica, il gesuita afferma come «La Chiesa offre ad ogni cristiano, per acquistare la santità, un *ideale* sublime, accompagnato da una *regola* sicura; una *dottrina* mirabilmente *coerente* e *adatta* nel modo più perfetto ai bisogni dell'uomo, e finalmente una serie di *aiuti* d'incomparabile efficacia» (13).

L'*ideale* è divenire «un altro Cristo», cioè, come Lui, compiere perfettamente tutte le volontà del Padre. La *regola*, per evitare ogni sempre possibile deviazione personale, è il magistero della Chiesa. La *dottrina coerente* e *adatta* è costituita dai vari punti del dogma cattolico che, pienamente, si adeguano alle esigenze del corpo e dell'anima del credente. Gli *aiuti* che la Chiesa dona a chi vuole seguire la vita di santità sono: la preghiera personale, il culto esterno (o pubblico) e i sacramenti appropriati ad ogni istante capitale della vita del cristiano.

Descrivendo, nella seconda parte, la santità nella sua pratica attuale, il Plus non fa altro che distinguere la santità comune da quella eminente:

«La santità comporta, diremmo così, due piani: in quello inferiore, già assai bello, regna la vita in continuo stato di grazia; in quello superiore, regna ancora questa medesima vita, ma vissuta

in modo trascendente, che importa un valore speciale di edificazione o di esempio. In realtà ciascun cristiano dovrebbe essere un santo nel primo senso della parola: fedele al suo battesimo, dovrebbe cercare con tutto il cuore di attuare pienamente il detto di Gesù: «Cercate da prima il regno di Dio – il quale è nell'interno: la vita divina in fondo all'anima [...] Una cosa sola è essenzialmente importante: vivere in istato di grazia» (46).

Accanto alla santità comune «della massa dei vari fedeli, bisogna notare la santità eminente [...] di molti» (53) religiosi, missionari, sacerdoti e laici. E il gesuita francese, nelle pagine seguenti (54-114), si sofferma a presentarne diverse figure di santi eminenti: «persone autenticamente canonizzate o beatificate, e [...] persone messe in rilievo dalla loro lor vita cristiana perfetta, le quali non saranno forse mai sugli altari, ma che hanno lasciato, durante il lor passaggio sulla terra, l'esempio di virtù sì belle, che il popolo cristiano non s'inganna nel giudicarle tali, e la memoria delle quali richiede di essere conservata per l'onore di Dio» (53).

2.2. *Esposizione di alcune tematiche*

In questo secondo punto, presenterò alcune tematiche inerenti al concetto di santità, proponendo la riflessione – ovviamente sempre esemplificativa, considerata l'enorme bibliografia in proposito – di alcuni autori.

Santità è adeguare perfettamente la nostra volontà a quella divina

Il frate domenicano Luis Colomer²², dopo aver definito il concetto di santità: «La santidad inicial de nuestra vida está en nuestra unión vital con la santidad de Dios; la de nuestros actos en su conformidad con el divino querer, con el amor actuante, con su sanctidad immanente, en suma» (104), la identifica col fare in questa terra la volontà di Dio, più che con le pratiche di pietà:

²² *La santidad está en la voluntad de Dios*, in «La vida sobrenatural» 16 t. 31 (1936/188) 101-106.

«Nuestra vida va creciendo en santidad al compás que, viviendo en gracia de Dios, vamos vaciándonos de nuestro querer y asimilándonos el divino; en la medida en que nuestra voluntad se esfuerza en fundir, con actuación decidida y generosa, las fuerzas a ella subordinadas y la vida entera en el molde del divino querer. No consiste, pues, la santidad en tales o cuales prácticas piadosas; está en la ecuación de nuestra voluntad con la divina. Las prácticas piadosas, los ejercicios de la vida espiritual, son medios para llevar la voluntad a ese punto y en esa decisión de conformidad suya con la divina, mantenerla firme y robusta. Cuanto más se encuentren y embeban con el divino querer nuestros motivos de obrar, mejor: más nos sumergimos vitalmente en la viviente santidad de Dios, de la que la nuestra es humile rayo de luz» (105).

La santità "moderna"

Luis de Fátima Luque, fautore della *Santidad moderna*²³, afferma come, pur essendo la santità sempre la stessa, cambia nei modi e nelle forme secondo cioè le vie, sempre nuove, che lo Spirito Santo fa percorrere: «La santidad es, fundamentalmente, idéntica a sí misma a través de los siglos; pero adopta diversas formas [...]» (98). Il frate domenicano è, pertanto, contrario ad una presentazione, nei nostri tempi, di una santità del passato, di certa tendenza pelagiana perché fatta di sforzi per giungervi:

«¿No es mejor, más accesible, más humano, sin dejar de ser divina, la santidad *moderna* – toda equilibrio y gracia – que anima a la imitación esperanzada y eficaz porque vemos en los santos unos seres normales, como los demás hombres, que cumplen sus deberes y, ayudados por el auxilio de lo Alto, se vencen a sí mismos y van por el camino que Dios quiere trazarles?» (99). Pertanto: «la santidad *moderna*, accesible a todos – sólo consiste en cumplir fielmente la voluntad de Dios [...]» (100).

²³ Così il titolo del suo articolo apparso in «La vida sobrenatural» 20 t. 38 (1940/237-238) 92-101.

L'obbligo universale a tendere alla santità ovvero l'universale chiamata alla santità

Per il già menzionato Heerinckx²⁴ tutti i credenti in Cristo devono tendere alla perfezione:

«La santità dipende da due cause: dalla natura e dalla grazia [...] I Santi non furono uomini preternaturali [...] La grazia di Dio non venne concessa solamente ai Santi, ma anche a noi, e nella preghiera riceviamo abbondanti grazie della divina bontà. La grazia di Dio è onnipotente e può vincere e trasformare anche le nature più ribelli [...] La diversità che passa fra noi ed i Santi non è diversità di specie ma solo diversità di grado, di grado, dico, di maggiore o minore virtù, di maggiore o minore grazia. Questa diversità impedisce che imitiamo i Santi alla perfezione, ma non che l'imitiamo in un senso più largo. La santità e la perfezione dei Santi non è altro che la perfezione cristiana, la quale consiste essenzialmente nella carità. Tutti i fedeli sono chiamati a questa perfezione, anzi ad essa devono tendere» (182.183).

Per questo il francescano dissente dal considerare la santità come un affare dei soli religiosi:

«La santità è essenzialmente interiore e consiste nel perfetto amore di Dio; e tutti i fedeli sono chiamati, anzi obbligati di tendere a questo fine [...] Vi sono infine alcuni laici che asseriscono di non poter essere così moralmente perfetti, da diventare Santi, relegando questo bellissimo ideale ai soli *Ordini* o *Istituti religiosi*. Certamente è vero che lo stato religioso è detto per antonomasia stato di perfezione: ma non perché i religiosi in questo stato siano più perfetti, ma perché sono obbligati a perpetua osservanza di ciò che conduce alla perfezione. La santità non è monopolio dei soli religiosi. La divina Provvidenza ha con armonia distribuito diversi stati nella società, ed in ciascuno di essi la perfezione cristiana è sempre raggiungibile. Ciascun cristiano deve

²⁴ *L'imitazione dei Santi*, in «Vita cristiana» 6 (1934/1) 175-208. Sul l'obbligo alla perfezione per tutti, anche per i cristiani nello stato laicale che vivono nel mondo, cf. anche: CLAUDIO DE JESUS SACRIFICADO, *La perfección cristiana en el siglo*, in «Revista de Espiritualidad» 2 t. 2 (1943/9) 353-367 e E. MERINO, *La perfección cristiana*, in «Revista de Espiritualidad» 3 t. 3 (1944/12) 279-293 e 4 t. 4 (1945/16) 348-361.

sforzarsi di raggiungere la perfezione, mentre non tutti possono abbracciare lo stato religioso [...] In linea di fatto ogni stato ha i suoi Santi, i quali la Chiesa venera come esempi di santa vita» (188-189).

Alla fine degli anni '40 Gabriele di S. M. Maddalena, rifacendosi al pensiero e agli scritti di Pio XI, eleva la sua voce autorevole in ordine alla chiamata universale di tutti i credenti in Cristo alla santità²⁵:

«[Pio XI] si può chiamare anche il Papa della santità, della santità insistentemente proposta a tutti i cristiani, come meta di tutti. Egli [...] Ha avvicinato la santità alle anime, inculcandone il concetto esatto, indicandone la via più piana, insistendo sull'invito rivolto a tutti [...] Era molto opportuno che una voce autorevole rimuovesse risolutamente dalla mentalità dei fedeli una opinione riguardo alla chiamata alla santità che non poteva non diminuire lo slancio delle anime verso la perfezione, l'idea cioè che la santità fosse una grazia riservata ad una speciale categoria di anime e non fosse realizzabile fuori dello stato religioso» (145-146).

Il frate carmelitano scalzo lamenta, inoltre, il fatto che, in anni recenti, anche teologi di valore, parlando della chiamata alla santità da parte di Dio, si mostrino in qualche modo "giansenisti". Infatti: «sembra a qualcuno che le braccia della misericordia divina si accorcino e che la santità venga offerta soltanto a qualche anima eletta, o tutt'al più, a quelle che rinunciano alla vita del secolo e si rifugiano nel chiostro» (146). Da qui la piena adesione di p. Gabriele a quanto scritto da Pio XI riferendosi alla provvidenzialità della dottrina di san Francesco di Sales²⁶.

Il tendere in alto non deve essere inteso, pertanto, come causato da orgoglio spirituale:

«Da più secoli, quindi, il veleno di questo errore corrode lo slancio dell'anima cristiana verso la santità e cerca di confinare le

²⁵ GABRIELE DI S. M. M., *La santità di tutti*, in «Rivista di Vita Spirituale» 1 (1947/2) 145-166.

²⁶ Cf. PIO XI, *Rerum omnium*, in AAS 1923.

anime in una triste mediocrità con il pretesto che non si deve tendere più in alto di quanto permetta la prudenza e l'umiltà, come se potesse dirsi vera umiltà il non tendere alla perfezione di questa virtù, che si raggiunge solo con la santità stessa! [...] Ben diversamente pensa invece l'anima convinta che Dio la chiama alla santità. Ella ragiona come il teologo che, conoscendo l'universale volontà "salvifica" di Dio, conclude: Se Dio ci vuole tutti salvi, per tutti ha dovuto preparare i mezzi necessari alla salvezza, quindi se un'anima non si salverà, sarà per colpa sua. Si dovrà dire lo stesso della santità, se Dio ci vuole tutti santi. Da parte sua Egli non mancherà di procurarmi mezzi ed occasioni per farmi santo; se non diventerò santo, sarà per colpa mia... ed io non voglio davvero per colpa mia non farmi santo!» (147).

Commentato, in seguito, un discorso del maggio 1933 di Papa XI - nel quale, tra l'altro, il Vescovo di Roma affermava: «Che cos'è la santità in tutte le sue forme se non l'eccelso grado di perfezione raggiunto dalla vita cristiana con la corrispondenza alle dovizie della grazia e non senza la cooperazione della nostra volontà, se non la vita cristiana stessa realizzata secondo il pensiero e il desiderio del Divino Inventore?» (150) - parlando della distinzione che il suddetto Pontefice fa nella santità tra "le sommità" e la "santità di medio livello", così si esprime p. Gabriele:

«La santità "di medio livello" è quella meno appariscente, è quella della "via comune" non accompagnata cioè da carismi, da circostanze e da azioni *straordinarie*, ma non è questa una santità diminuita, limitata, è solo una santità meno visibile, più segreta, maggiormente nascosta nel cuore, appunto perché non destinata da Dio a brillare esternare e a suscitare entusiasmi; ma non vuol dire affatto che per ciò sia meno "santa": tutto dipende dall'intensità che la carità raggiunge nell'anima, appunto perché la perfezione della vita cristiana consiste essenzialmente nell'amore» (149-150).

La conclusione alla quale perviene il frate carmelitano scalzo non può che essere consequenziale a quanto finora affermato:

«La chiamata di tutte le anime cristiane alla santità non è una verità puramente speculativa, teorica, astratta: è una verità del tutto pratica e di somma concretezza; essa ci fa intendere che effettivamente Dio viene incontro a ciascuno di noi con le sue pre-

mure, desideroso di effettuare in noi la sua opera di santificazione [...] Istruiti dal Vicario di Cristo intendiamo ora con chiarezza che la santità non è così lontana da noi come la credevamo: essa non è altro che la perfezione, il pieno sviluppo di questa vita cristiana che il Signore nella sua bontà ci ha concessa [...] No, nessun'anima, per quanto umile, deve disperare di giungere alla santità: essa è di tutti, e Dio la realizza in noi in rapporto alla nostra corrispondenza» (165.166).

Lo stesso p. Gabriele di S. M. Maddalena, in un articolo di due anni dopo, così si esprime motivando le finalità della nascita della «Rivista di Vita Spirituale»²⁷: «[la] nostra Rivista [...] fin dall'inizio si è proposta di tenere vivo tra le anime spirituali il lieto messaggio della chiamata universale di tutte le anime cristiane alla santità» (387). E ciò grazie a Pio XI, che inculcò questo concetto già nel 1933 istituendo l'Anno Santo della Redenzione. Ed è per questo che la Rivista da sempre vuole far conoscere a tutti i tesori della religione e della vita interiore: «Ciò intendiamo appunto fare in quest'articolo trattando della santità: esporne la nozione più esatta che ce le farà vedere vicina a noi più di quel che molti pensano» (389).

Una considerazione, infine, da parte del carmelitano scalzo sul concetto di santità.

Già il card. Lambertini – il futuro Benedetto XIV – nel suo *Trattato della Beatificazione*²⁸ scrisse che: «il vero criterio della santità è l'eroismo nella pratica della virtù» (390). Ciò, però, veniva “ritrovato”

«nelle grandi azioni che colpiscono per la loro singolarità e che richiedono uno sforzo di cui non tutti sono capaci. Concepito in questo modo, l'eroismo delle virtù sarebbe una cosa veramente straordinaria, perché non tutti, nelle loro condizioni di vita, trovano le occasioni di fare cose grandi e appariscenti che attirano l'attenzione e suscitano meraviglia. Ed ecco perché, ancora fino a poco tempo fa, si trovavano anche dei teologi persuasi che non tutti sono chiamati alla santità. L'atteggiamento preso da Pio XI, il quale con tanta forza inculcò che tutti devono farsi santi, fu

²⁷ GABRIELE DI S. M. M., *Che cosa è la santità*, in «Rivista di Vita Spirituale» 3 (1949/4) 387-406.

²⁸ *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 7 voll., Prato 1839-1842.

quindi una vera liberazione per le anime spirituali e un vero rad-drizzamento di un'opinione erronea che si era abbastanza diffusa tra i cristiani. Però Pio XI non avrebbe potuto insistere su ciò con tanta sicurezza se l'immediato suo predecessore, Benedetto XV, non avesse lasciato alla Chiesa una nozione della santità, diventata in certo modo ufficiale, ed in cui appare chiaramente la sua universalità [...] Ecco come si esprimeva il Sommo Pontefice: "La santità consiste propriamente solo nella conformità al volere divino espressa in un continuo ed esatto adempimento dei doveri del proprio stato [AAS, 1920, p. 173]" (390-391).

In conclusione, soltanto una breve notazione finale su un'interessante *Enquête sur la sainteté et le monde d'aujourd'hui. Vers quel type de sainteté allons-nous?* apparsa nel 1945 su una conosciuta e apprezzata rivista spirituale francese²⁹.

Tale inchiesta – se non vado errato la prima in questo campo – verteva su una serie di domande ordinate attorno a 4 punti di riflessione: 1) Natura e valutazione della santità; 2) Elementi personali della santità; 3) Fattori sociali della santità; 4) Santi d'oggi.

L'anno seguente tutto un fascicolo viene dedicato ai risultati dell'inchiesta, citando anche numerosi stralci delle circa 400 risposte arrivate in Redazione³⁰. Nell'*Editoriale* si conferma la giusta interpretazione data dai lettori alla domanda "Verso quale tipo di santità andiamo?" e cioè: "Qual è il vostro ideale di vita cristiana?"³¹ e si svela il desiderio dell'inchiesta: «aider les théologiens à bien comprendre les besoins spirituels de notre temps, dans l'espoir qu'ils pourront ainsi mieux les satisfaire et jouer à plein leur rôle dans l'Eglise». Nella *Conclusion*, il frate domenicano A. Plé si rallegra perché «En effet

²⁹ «Vie Spirituelle» 27 t. 72 n. 295 (1945/3) 279-282.

³⁰ Cf. «Vie Spirituelle» 28 t. 73 n. 304 (1946/2). A conclusione del fascicolo, precisamente alle pp. 318-328, viene riportato un interessante e variegato florilegio di definizioni di santità proposto dai lettori della rivista. Tre anni dopo l'inchiesta il gesuita E. Roche (*Épanouissement individuel et dépassement communautaire*, in «Nouvelle Revue Théologique» 80 t. 70 (1948/6) 576-586 si confronta con l'immagine di santo emersa dall'inchiesta per affermare l'importanza della dimensione comunitaria del cammino di santità.

³¹ *Vers quel type de sainteté allons-nous?*, in «Vie Spirituelle» 28 t. 73 n. 304 (1946/2) 151.152.

une élite assez nombreuse prend son christianisme au sérieux; elle ne se console pas de la médiocrité routinière de beaucoup de fidèles et s'enthousiasme pour les exigences évangéliques et le labeur apostolique»³².

CONCLUSIONE

Giunto al termine di questa disamina di testi dogmatici e spirituali, presento alcune sintetiche considerazioni conclusive.

Trovandoci nella prima metà del '900, i testi compulsati non possono che respirare, ovviamente, il sentire teologico coevo.

Ne fa fede la loro strutturazione granitica che rende ogni concetto strettamente congiunto con quanto viene affermato prima e/o dopo, con stringente consequenzialità, senza che venga dato un benché minimo spazio a riflessioni teologiche divergenti se non per essere subito polemicamente criticate. Congiunto a questo tratto, v'è anche l'eccessiva classificazione della materia in esame, matrice anche di una oltremodo variegata articolazione di definizioni sulla santità, nonché la quasi totale assenza, se non quando si tratta del miracolo, della dimensione pneumatica.

Risalta, poi, in modo manifesto l'impostazione tipicamente neoscolastica – punto di riferimento inossidabile resta Tommaso e la sua *Summa* – e il taglio fortemente apologetico e, di certo, poco ecumenico delle opere prese in esame. Penso, ad esempio, all'insistenza sulla esclusività della presenza della proprietà della santità nella chiesa romana e al riconoscimento della persistenza della virtù superiore ed eroica nelle chiese separate, protestanti e orientali, solo in quello che in loro sussiste del dogma e della morale cattolica³³.

³² *Conclusion à l'enquête*, in «Vie Spirituelle» 28 t. 73 n. 304 (1946/2) 317. Sempre dello stesso autore, cf.: *La sainteté chrétienne*, in «Vie Spirituelle» t. 78 n. 326 (1948/2) 193-197.

³³ Riguardo a quest'ultimo aspetto mi sembra comunque interessante il tentativo di S. Tyszkiewicz (*La sainteté de l'Église*, in «Nouvelle Re-

La concezione della santità che emerge è, inoltre, fortemente individualistica. A parte le considerazioni dogmatiche generali sulla nota della santità della chiesa, ci si riferisce quasi del tutto al singolo credente, chiamato a percorrere una strada ascensionale, fatta di lotta e asceti spirituali continue, che lo faccia giungere alle vette della santità.

Significative risultano le affermazioni sul primato della santità in ordine a vari contenuti che potrebbero così essere riassunti. Il suo rapporto con le altre note della chiesa e la necessità del buon uso, nella prassi, dei mezzi di santificazione accordati da Cristo alla sua chiesa. Ancora il riconoscimento della presenza della santità ignota di tanti di uomini e donne che, pur non canonizzati, hanno vissuto pienamente la *sequela Christi*. Appare specificato che l'esercizio della santità ha apportato nella vita sociale delle comunità e dei popoli molteplici realizzazioni positive. Viene offerta anche una concezione dinamica della santità, forza capace di attirare e trascinare le anime verso la perfezione. Essa si identifica con la conformazione alla volontà divina più che con le pratiche di pietà o gli esercizi di vita spirituale o nelle grandi azioni difficilmente realizzabili dalla stragrande maggioranza dei credenti. C'è poi la consapevolezza che la santità dei tempi passati sia stata, forse, inficiata da un certo pelagianesimo, che l'ha fondata soprattutto sugli sforzi da compiere per arrivarvi. Viene affermata la fondamentale differenza tra santità e stato di perfezione, con la conseguenza che in tutti gli stati di vita ci si può e ci si deve santificare. Si pone l'attenzione, allora, sull'obbligo per tutti gli uomini e le donne credenti di tendere alla santità, perché tutti chiamati a realizzarla; essa è dunque considerata non più monopolio dei soli appartenenti allo stato della vita consacrata.

vue Théologique» t. 63 (1936/5) 449-479) di aiutare il dissidente orientale a comprendere perché la chiesa cattolica sia l'unica chiesa di Cristo mediante l'uso di una terminologia a lui più consona. Da qui la scelta del gesuita della categoria "pienezza teandrica" per indicare la chiesa.