



Dalla santità senza il corpo alla santità con il corpo

1. L'importanza della dimensione antropologica della santità

Da un rapido esame delle trattazioni monografiche sulla santità, si può facilmente constatare che vengono prese in considerazione diverse sue dimensioni, tra le quali specialmente quelle ontologica, escatologica, ecclesiologica, ma è quasi sempre assente quella antropologica. Sembra che, nella trattazione della natura e del dinamismo della santità, non eserciti alcun influsso concreto il noto principio della teologia e della spiritualità secondo cui la grazia presuppone la natura. Non si sente la necessità di sottolineare la dimensione creaturale e naturale del cammino verso la santità. Eppure, in ultima analisi, il cammino dei santi ha fatto sempre un corretto uso dei beni della creazione uscita dal cuore di Dio, il santo per eccellenza. La vita dei santi è la massima glorificazione della natura umana, perché in essa più che mai la natura si è rivelata "la narrazione della gloria di Dio" (cf *Sal* 18). In nessun altro caso come nella vita dei santi si è realizzata la significativa equazione di K. Barth: "Leben ist loben". E' questo cammino dei santi, quindi, che bisogna evidenziare sempre meglio, per renderlo percorribile da tutti i fedeli che nutrono l'ideale della perfezione cristiana. *La Vie Spirituelle*, nel lontano 1946, scrisse che "il santo è un uomo che l'amore esclusivo di Dio porta a realizzare tutti i valori umani e a prendere la sua parte di peso e di miseria del suo ambiente", per cui "diventare santo è realizzare al massimo le nostre risorse personali per identificarsi il più possibile con il tipo di uomo perfetto che è Cristo per essere un testimoniao davanti al mondo che ci circonda". La santità è lo stato di colui che giunge a mettere il più di divino possibile nella vita, portando al massimo le sue capacità naturali, intellettuali, morali." E Paolo VI, nel novembre 1963, nell'omelia per la beatificazione del servo di Dio Leonardo Murialdo, precisò opportunamente che "ci piace conoscere la figura umana piuttosto che la figura mistica o ascetica di lui; vogliamo scoprire nei santi ciò che a noi li accomuna, piuttosto che ciò che da noi li distingue, li vogliamo portare al nostro livello; li vogliamo trovare fratelli della nostra fatica, partecipi di una comune pesante condizione terrena."

La piccola Teresa di Lisieux, dichiarata dottore della Chiesa, è uno dei tanti convincenti esempi di come si possa rispondere a questa esigenza segnalata da Papa Montini, e ha manifestato alla Chiesa e al mondo che è possibile una santità senza splendore, lontana dall'idea della grandezza, dell'eroismo, della nobiltà. La santità oltre che i sentieri della vita monastica, degli istituti secolari, percorre quelli della vita matrimoniale e dell'esercizio della professione, secondo una geografia allargata della perfezione, che non sacralizza ma santifica il mondo e le sue istanze.

Con il presente saggio, vorrei dare un piccolo contributo per evidenziare l'importanza di questa dimensione, non solo dal punto di vista teorico, ma anche di quello pratico. Il voler sottolineare la dimensione antropologica del cammino della santità, ovviamente, non comporta la riduzione della stessa ad uno sforzo meramente umano, ad una esaltazione dell'ascesi umana. Sono ben cosciente della necessaria presenza della grazia di Dio nell'itinerario della santità, saggiamente ribadita da una massima di Pascal: "Per fare di un uomo un santo bisogna assolutamente che agisca la grazia di Dio; chi ne dubita non sa né cosa sia un santo né cosa sia un uomo." La santità, dunque, rimane una realtà soprannaturale che non si risolve nello sforzo puramente umano, né in una perfezione di tipo naturalistico. Essa ha origine in Dio, dallo Spirito di Cristo, che diffonde la carità nel cuore dei credenti (*Rm* 5, 5). E' una realtà, quindi, irriducibile ad una mera perfezione naturale dell'uomo.

L'itinerario e il dinamismo della santità mettono bene in evidenza che il punto di partenza è sempre Dio stesso, il santo. Il principale attributo di Dio, infatti, è proprio la santità, anche quando esso è declinato con quello di giustizia, amore, misericordia. Per descrivere la natura di Dio la Scrittura non ricorre tanto alla categoria di "perfezione", quanto piuttosto a quella di "santità" e "misericordia". La legge di santità dell'antica alleanza (*Lv* 17-26) aveva posto l'esigenza di essere santi, proprio perché Dio è santo. I santi, però, non erano figure eccezionali, ma le persone pie e sagge, (cf *Dt* 33, 3; *IRe* 2, 9; *Sal* 29, 5), che volevano rimanere fedeli a Dio e alla sua legge, e vivevano nell'attesa del giorno del Signore, quando egli avrebbe effuso lo spirito della santificazione, il suo Spirito Santo su ogni carne per santificarla (*Gioe* 3, 1-5). La lettera agli Ebrei parla dei santi come di "un grande numero di testimoni" (*Eb* 12, 1), ed in questo grande numero include i patriarchi, i giudici, i re, i profeti. Secondo la letteratura paolina, ciò che un tempo fu concesso a pochi, ora è concesso a tutti: tutti i membri della comunità si chiamano "santi e eletti", come si può dedurre dalle introduzioni alle lettere. La stessa Chiesa è concepita come la comunione nella santità, la partecipazione comune alla santità, la comunione dei santi, la *communio sanctorum*.

Se Dio è la fonte e il punto di partenza del dinamismo della santità, Cristo è la via del medesimo dinamismo. Egli, infatti, è il santo di Dio (*Mc* 1, 24); la misura della santità; colui che santifica coloro che il Padre gli affida (*Gv* 17, 19). Egli è il testimone fedele (*Ap* 1, 5), e i santi che lo imitano sono i grandi testimoni nei quali si manifesta la potenza e la santità di Dio. È la santificazione di Dio in Gesù Cristo che spinge alla santificazione dell'uomo stesso. "Come colui che vi ha chiamato è santo, dovete diventare santi anche voi in ogni agire. Poiché sta scritto: siate santi, perché io sono santo" (*Lv* 11, 44; *IPt* 1, 15). L'invito a essere e diventare santi esclude, tuttavia, l'autosantificazione dell'uomo. Solo Dio è colui che santifica. Dio in Gesù Cristo. Gesù Cristo è il santo di Dio, rigettato dagli uomini, morto sulla croce per la nostra santificazione, per esserci donato di nuovo nella risurrezione: Cristo è la santificazione nostra (*ICor* 1, 30), il suo Spirito Santo la porta ad effetto (*2Ts* 2, 13; *IPt* 2, 2). In definitiva, santità significa la condizione d'appartenenza e di consacrazione a Dio, nella quale l'uomo, partecipa dello Spirito Santo, come membro della Chiesa, è chiamato al culto santo ed al sacrificio santo - in Cristo. Dunque, non esiste nessuna autosantificazione dell'uomo: nessuna santificazione dell'uomo da se stesso, ma solo dalla non meritata grazia di Dio in Gesù Cristo mediante il suo Spirito Santo. Si può parlare di autosantificazione dell'uomo, in quanto l'uomo stesso - non da se stesso ma egli stesso - deve santificare se stesso. San Paolo ricorda ai cristiani di Tessalonica che la loro santificazione è volontà di Dio (*ITs* 4, 3), e, con ciò, ricorda anche che la volontà di Dio è fondamento e scopo della nostra santificazione continuata. La santificazione comprende il comportamento accetto a Dio (4, 1) che consiste nell'osservanza dei comandamenti (4, 2), in specie la purezza della vita corporale con l'astensione dall'impudicizia (4, 3), in modo che anche la convivenza matrimoniale si compia in santificazione e onestà (4, 4). "Poiché Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione" (4, 7), noi perciò dobbiamo offrire le nostre membra al servizio della giustizia per la santificazione (*Rm* 6, 19). La santificazione è il frutto della purezza (*Rm* 6, 22); in essa noi dobbiamo perseverare con costumatezza (*2Tm* 2, 15). Noi dobbiamo perseguire la santificazione, senza cui, nessuno vedrà il Signore (*Eb* 12, 14).

L'esortazione giovannea: "chi è santo si santifichi ancora" (*Ap* 22, 11), mette in evidenza che nell'opera di Cristo la nostra santificazione è perfetta e sicura, ma essa deve incessantemente produrre effetto per la potenza dello Spirito del medesimo Cristo. La santificazione è puro dono di Dio, ma essa vuole essere sempre di nuovo custodita e continuata dall'uomo. All'abbandono nella fede al Dio che giustifica e santifica, deve seguire l'obbedienza amorosa al comandamento di Dio. La santificazione etica si realizza nelle buone opere che Dio nella sua grazia ci permette di compiere (*2Cor* 9, 8; *Ef* 2, 10; *Fil* 2, 12-16), le buone opere sono frutto dello Spirito (*Gal* 5, 22). Noi siamo collaboratori di Dio (*ICor* 3, 9).

2. La dimensione antropologica e i modelli di santità.

Che Dio sia la fonte del dinamismo della santità, ora, non esclude che l'uomo sia il realizzatore di questo dinamismo, nell'esercizio della sua libertà e nella pratica della sua ragione. E' molto interessante, perciò, dare uno sguardo seppure veloce alla dimensione antropologica dei modelli di santità.

La prima e suprema figura della testimonianza nella quale si manifesta la santità è il martirio, nel quale si realizza la sequela perfetta del Signore. Uno dei primi documenti della venerazione dei santi, infatti, è costituito dalla relazione del martirio del vescovo Policarpo di Smirne (seconda metà del secolo II): *La Passione di Policarpo*. La storia della venerazione dei santi, quindi, inizia col culto dei martiri. In Oriente a partire dal secolo secondo, e in Occidente a partire dal secolo terzo, si è cominciato a celebrare l'Eucaristia sulla tomba dei martiri. In questa celebrazione si commemora il loro giorno natale, il *dies natalis*, che corrisponde alla vittoria della grazia sulla morte. Siccome, poi, il martire era il cristiano perfetto, anche gli apostoli e i vescovi fondatori di chiese furono equiparati ai martiri. In questo modo si considerarono martiri anche i santi dell'Antica Alleanza, come Isaia, i fratelli Maccabei, lo stesso Giovanni Battista.

2.1. Un primo sviluppo di questi modelli si è verificato con l'era costantiniana. Con la fine delle persecuzioni e la trasformazione del cristianesimo in religione di stato, infatti, l'essere cristiano non era più un rischio, bensì un privilegio. Perciò, si dovette procedere ad adottare un altro metro di santità. E così la predicazione dei Padri della Chiesa cominciò a interpretare come un martirio incruento la stessa vita cristiana coerente. Al martire, quindi, si affiancò progressivamente il confessore. Come il martire vive il contrasto cruento con il mondo, così il confessore vive il contrasto incruento, sia nella condizione di asceta che in quella di eremita, sia nello stato di verginità che in quello vedovile, stati, questi ultimi, che divennero oggetto di una propria strutturazione istituzionale. La vita dell'eremita viene vista come una lotta contro il male e la tentazione per rimanere nella sequela di Cristo (*Mt 4, 1-11*). Sia gli eremiti che coloro che vivono nel mondo, come per esempio i vescovi, i principi e i grandi fondatori di ordini religiosi, devono lottare continuamente per raggiungere la perfezione e la santità.

La documentazione disponibile sulla vita dei santi mette in evidenza, tuttavia, che i cristiani dei primi secoli si sforzavano di condurre la loro vita di pietà nel mondo in modo tale da renderla il più possibile simile a quella monacale. Di fatto, essi continuavano ad esercitare le loro professioni terrene, ma subordinavano nel modo più austero tutte le cose terrene a Dio, facendo consistere la vera pietà nel servizio immediato a Lui. Il tono fondamentale della pietà era prevalentemente negativo e impostato sulla fuga del mondo, come l'unico modo per contribuire efficacemente all'avvento del regno di Dio. In ultima analisi, l'atteggiamento del santo era negativo e repulsivo nei confronti del mondo. Furono frequenti i casi di una rigorosa e radicale ascesi, spinta frequentemente all'eccesso ed espressioni che sembrano sfiorare la follia: stiliti, pseudopazzi, murati vivi, ecc.

Nella visione della santità come stile di vita in contrasto con il mondo ha esercitato un influsso il complesso fenomeno dello gnosticismo, il quale, sulla base del pensiero platonico e stoico, approfondì, sino a un netto contrasto, la distinzione tra spirito e corpo, Dio e mondo, in modo che tutto il corporeo, il sensibile, il terreno fu giudicato come non spirituale, non divino, anzi contrario al divino, come una cosa che sarebbe dovuta non essere. Sotto l'influsso della dottrina neoplatonica nemica del corpo, accettata anche da pensatori cristiani, queste idee penetrarono nella cerchia cristiana e vennero accolte nella sua ascetica, specialmente attraverso gli scritti giovanili di s. Agostino, attraverso lo Pseudo Dionigi e la letteratura monastica. La stessa verità cristiana sul peccato originale viene intesa in senso neoplatonico, quindi in senso contrario al corpo. Il corpo non era considerato come organo e figura in cui si manifesta l'anima, come ha scritto Wittgenstein, ma come il suo

carcere. La brama dei sensi viene identificata con la cupidigia peccaminosa. Scompare il rispetto cristiano per il corpo e le sue funzioni, innanzitutto nel campo sessuale.

S. Tommaso ristabilì su basi teologiche la dottrina riconosciuta fin dai primi tempi, secondo la quale la perfezione e la santità cristiana consistono essenzialmente nell'amore, e vanno quindi realizzate in ogni stato e situazione. Accanto all'atteggiamento monastico dello spirito, fatto per quegli uomini che hanno rinunciato al mondo, e che, in certa misura, è caratterizzato dal dominio esclusivo delle virtù divine che ci indirizzano immediatamente a Dio, s. Tommaso rese possibile la formazione di un atteggiamento tipicamente laicale, fatto per gli uomini che restano legati al mondo per la loro professione e cercano Dio e l'amore di Dio nella loro situazione di presenza e di consacrazione delle cose mondane. Purtroppo, nell'evoluzione della pietà, non sempre si avanzò nella linea tracciata da S. Tommaso, e si continuò a valutare la santità secondo una dimensione eccessivamente ascetica e conventuale.

2.2. Un secondo sviluppo dei modelli di santità si verificò con la fine del medioevo, allorché, con l'irrompere del movimento rinascimentale ed umanistico, si affermò un progressivo raddolcimento nella mortificazione fisica, e quindi un certo disimpegno da una visione della santità come fuga e disprezzo del mondo. Le regole dei nuovi ordini religiosi ne sono una prova significativa. Gli strumenti di penitenza, i digiuni e le astinenze, perdono della loro importanza; mentre vengono messe in particolare rilievo l'obbedienza e la rinuncia interiore. Il rappresentante più tipico di questo nuovo orientamento fu s. Francesco di Sales, che, nel suo *Teotimo*, elaborò il concetto dell'amore come principio della pietà cristiana, cui sono tenuti anche coloro che sono impegnati nelle professioni temporali. Prima di s. Francesco di Sales, anche la Riforma aveva segnato un mutamento significativo. Il suo rifiuto di ogni venerazione dei santi provocò come reazione un rafforzamento delle caratteristiche "umane" dei medesimi. Il mondo, la forma di vita del matrimonio, la professione sono visti in maniera ancora più accentuata soltanto come campo di prova della "virtù".

Nei secoli successivi si assistette ad una forma di esaltazione del santo, che veniva collocato in un alone di meraviglioso, di fantastico, di inaccessibile. Di lui si mettevano in risalto i miracoli che opera e i fatti e le circostanze straordinarie di cui è protagonista. Egli veniva tuffato nel soprannaturale, in una vita che perde il proprio contorno storico, umano, esistenziale. Il santo tipico del barocco era innalzato sopra gli altari in nicchie dorate ed appariva divino e beato nella raggiera che lo avvolge. Egli impersonava un essere meraviglioso, ma quasi impossibile da imitare. Era rigido, inaccessibile, al di là della gioia che viene dal successo della vita.

Oggi, l'agiologia tende a mettere in rilievo anche i lati umani, storici ed ecclesiali del santo, alla luce della critica, della psicologia, della sociologia e della teologia, con l'intenzione più o meno esplicita di dimostrare la possibilità concreta di divenire come loro, pur nella diversità dei compiti e delle vocazioni di ognuno. A seconda delle trasformazioni socio-culturali, perciò, emergono forme di santità sociale, di santità giovanile, di santità laicale, di nuovi martiri. Questa promozione di una santità universale e molto allargata ha comportato una potenziale frammentazione di un modello di santità, praticata e riconosciuta, che viene in tal modo portata a coincidere con le varie forme di un'esistenza cristianamente vissuta. La via della santità è ormai accessibile a tutti. Chi ha promosso in modo particolare la vocazione universale alla santità è stato il Concilio Vaticano II, che ha posto le premesse per un potenziale superamento dell'ideale tridentino delle virtù eroiche, che aveva contrassegnato il riconoscimento della santità nei quattro secoli precedenti.

"E' dunque evidente per tutti, scrive la *Lumen Gentium*, che tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità e che tale santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano. Per raggiungere questa perfezione i fedeli

usino le forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle, affinché, seguendo l'esempio di lui e diventati conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con piena generosità si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo" (LG 40).

Il testo conciliare precisa molto opportunamente che la santità è unica, anche se è coltivata nei vari generi di vita e nei vari compiti. "Tutti quelli che credono in Cristo saranno quindi ogni giorno più santificati nelle condizioni, nei doveri o circostanze che sono quelle della loro vita, e per mezzo di tutte queste cose, se le ricevono con fede dalla mano del Padre celeste e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo" (LG 41).

Sulla stessa linea della vocazione universale alla santità si pone l'esortazione apostolica *Tertio millennio ineunte*, che afferma che il dono della santità oggettiva è offerto a ciascun battezzato, e che il dono si traduce a sua volta in un compito, che deve governare l'intera esistenza cristiana. L'impegno a diventare santi non riguarda soltanto alcuni cristiani: tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità (LG, 40). Se il battesimo è un vero ingresso nella santità di Dio attraverso l'inserimento in Cristo e l'inabitazione del suo Spirito, sarebbe un controsenso accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all'insegna di un'etica minimalistica e di una religiosità superficiale. Chiedere a un catecumeno: vuoi ricevere il battesimo? significa al tempo stesso chiedergli vuoi diventare santo? Significa porre sulla sua strada il radicalismo del discorso della montagna: siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste (Mt 5, 48).

L'esortazione apostolica, in fedeltà alle indicazioni del Concilio, precisa che questo ideale di perfezione non va equivocado come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni geni della santità. Le vie della santità sono molteplici e adatte alla vocazione di ciascuno. E' ora di riproporre a tutti con convinzione questa misura alta della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione. E' però evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria pedagogia della santità, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone. Essa dovrà integrare le ricchezze della proposta rivolta a tutti con le forme tradizionali di aiuto personale e di gruppo con forme più recenti offerte nelle associazioni e nei movimenti riconosciuti dalla Chiesa (*Tertio millennio ineunte*, nn. 30-32).

2.3. Infine, nella evoluzione dei modelli di santità, particolare interesse desta la recente riforma del processo delle cause di beatificazione. Questa ha arginato l'irruzione del prodigioso nel quotidiano. Ed è singolare che sia stato proprio Giovanni Paolo II, che ora è in debito di un miracolo per salire il primo gradino della santità, il pontefice che più ha limitato il ricorso al miracoloso. Sembrerebbe il contrario: con i 1338 beati e 482 santi che ha proclamato (più di un quarto dell'intero martirologio della Chiesa dalle origini ad oggi), papa Wojtyła ha polverizzato ogni record di promozione alla santità. Ma a tante aureole corrispondono pochi miracoli. Dei complessivi 1820 santi e beati, più di tre quarti sono martiri e dal 1975 i martiri non sono più tenuti ad esibire miracoli per varcare almeno la prima soglia, la beatificazione.

3. Dalla santità senza il corpo alla santità con il corpo

3.1. La dimensione antropologica, dunque, pur con alterne modalità, è stata sempre presente nel dinamismo della santità. Oggi come oggi, il maggiore contributo alla fondazione di questa dimensione nella teologia contemporanea, a mio avviso, è stato dato dalla nota "svolta antropologica", che, pur avendo origine già nel principio di interiorità agostiniana, è diventata caratteristica dell'epoca moderna ed è diventata soprattutto una

esigenza della teologia contemporanea. E' ormai indubbio che sia stata la svolta antropologica a favorire la riconciliazione dell'antropocentrismo con il teocentrismo. Secondo Giovanni Paolo II, "quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano a essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda."

3.2. L'ambito nel quale la svolta antropologica ha influito maggiormente nella determinazione del nuovo dinamismo della santità è chiaramente la centralità del soggetto nella vita spirituale dell'uomo. In questa centralità, però, svolge un ruolo del tutto particolare non solo la razionalità e la spiritualità ma anche la sensibilità, mediata dal corpo, che determina e condiziona ogni sentimento dell'anima e ogni scelta della volontà. In realtà, nel mondo delle tradizioni culturali dei popoli, così come nel mondo delle diverse spiritualità e delle diverse religioni, è evidente una grande varietà e molteplicità dei significati attribuiti al corpo. All'interno dei diversi mondi vitali si è avuta un'alternanza di significati sul ruolo del corpo umano, sia nella vita del singolo che nell'organizzazione della convivenza civile. La percezione collettiva del corpo è stata sempre legata a una grande varietà di dati, che vanno dai progressi della medicina alle prescrizioni della morale, dalle visioni degli artisti alle pratiche igieniche, dalla percezione del dolore alla pratica dello sport, dalle riflessioni filosofiche all'uso del corpo in guerra e sul lavoro. Per la filosofia medievale di influenza platonica, come abbiamo già detto, il corpo era la prigione da cui l'anima doveva evadere per raggiungere la salvezza. In seguito, con il naturalismo del secolo XVIII, il corpo ha cessato di essere concepito come il vile contenitore dello spirito. Più tardi, nel corso dell'Ottocento, la scienza del corpo ha cercato di capire in che modo il cervello agisca in accordo con gli altri organi. Infine, nel secolo XX, la psicoanalisi ha identificato il soggetto con il proprio corpo, che ormai diventa simbolo e rivelazione dell'inconscio.

Per quanto riguarda la concezione cristiana del corpo, in particolare, si può affermare che essa, nel corso di venti secoli, ha conosciuto incomprensioni, ambiguità, esaltazioni, mistificazioni. Lungo la ricca e complessa tradizione del cristianesimo, si è passati talvolta dalla concezione dualistica tra corpo e anima, propria del platonismo di molti padri della Chiesa, alla concezione unitaria della persona umana, caratteristica della cultura giudaico-cristiana; dalla santità senza il corpo alla santità con il corpo; dalla "perdita dei sensi" al loro ritrovamento nell'esercizio della perfezione interiore. Il monaco sinaita Giovanni Climaco, nel VII secolo, relativamente al corpo umano, scriveva nella *Scala del Paradiso*: "E' mio alleato e mio nemico, mio aiuto e mio avversario, un protettore e un traditore."

Si può dire, in sintesi, che nel panorama medioevale dominava una sostanziale duplicità. Da un lato, il corpo è glorificato quale strumento e veicolo dell'Incarnazione, centro del dramma cosmico umano e divino, in cui sta il senso cristiano della storia. Da un altro lato, lo stesso corpo è il veicolo e il simbolo della perdizione da cui quel dramma trae origine, e merita quindi di essere disprezzato e umiliato. Da un lato, San Luigi, re di Francia, eroe medievale, si prodiga nella umiliazione ascetica del corpo; dall'altra, Francesco d'Assisi, eroe a sua volta, riconosce nel corpo un elemento di quella fraternità universale in cui egli associa tutto, dal sole a "sora nostra morte corporale", e per cui esalta la bellezza del creato e la bontà del Creatore. Da una parte, il corpo oggetto di una grande rinuncia e dall'altra, la rivincita del corpo; per un verso, il corpo nel percorso della vita e per l'altro verso, il corpo nella malattia e fino alla morte, con la cristiana presenza dei morti; da un lato, il corpo nella vita civile, a cominciare dal corpo che a tavola mangia e gusta, e dall'altra, il corpo che serve da metafora filosofico-religiosa (l'uomo come microcosmo) e politica (lo stato o la città come corpo).

La tradizione cristiana, nella rappresentazione del mistero di Cristo, ha di fatto privilegiato la via crucis, cioè la contemplazione del corpo della passione, rispetto alla via lucis, che esalta il corpo della risurrezione. Ciò è dovuto, forse, al fatto che la passione e la sofferenza fisica rappresentano l'aspetto della vita di Gesù più umano e, quindi, più vicino all'esperienza della sofferenza e della morte degli uomini. D'altra parte, i discepoli hanno visto solo il corpo "storico" di Gesù, e san Giovanni precisa che lo hanno toccato con le proprie mani, lo hanno contemplato, lo hanno visto con i propri occhi (*I Gv*, 1,1). Essi non hanno visto e, comunque, non hanno riconosciuto il corpo "glorioso" della risurrezione. Quando Gesù risorto è apparso loro, ancora impauriti e delusi, essi lo hanno addirittura scambiato per un fantasma. Sulla via di Damasco, il giovane Saulo vede una grande luce, ode una voce dall'alto, ma non vede il corpo del Risorto. Il suo incontro con il Risorto avviene per mezzo della luce e per mezzo della voce. In qualche modo, i cristiani di tutti i tempi sono nella condizione di Saulo, perché essi vedono il corpo del Risorto solo nella luce della fede e ascoltano le sue parole solo attraverso la Sacra Scrittura.

3.3. Per quanto riguarda l'antropologia cristiana contemporanea, un contributo di innovazione e di apertura culturale è stato quello del Concilio Vaticano II. Il testo conciliare della *Gaudium et Spes* relativo al significato del corpo testimonia, in un certo senso, la storia millenaria ad esso sottesa e le aperture possibili alla nostra civiltà del corpo con le relative messe in guardia. Esso scrive: "unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore (Cf *Dn* 3, 57-90). Allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno. E tuttavia, ferito dal peccato, l'uomo sperimenta le ribellioni del corpo. Perciò è la dignità stessa dell'uomo che postula che egli glorifichi Dio nel proprio corpo (Cf *ICor* 6, 13-20), e che non permetta che esso si renda schiavo delle perverse inclinazioni del cuore. L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della civiltà umana. Infatti, nella sua interiorità egli trascende l'universo; a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori (Cf *IRe* 16, 7; *Ger* 17, 10), là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino. Perciò, riconoscendo di avere un'anima spirituale ed immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondità la verità stessa delle cose".

3.4. In definitiva, la dimensione antropologica della santità mette in rilievo che c'è una santità diffusa, presente e operante nella testimonianza discreta e silenziosa dei cristiani che vivono nella famiglia, nella scuola, nel lavoro, nella vita sociale, forse mai riconosciuta ufficialmente, ma non per questo meno gradita agli occhi di Dio o meno efficace all'interno della Chiesa e del mondo. Non può passare inosservato, a questo riguardo, il fatto che Benedetto XVI nel presentare ai giovani della GMG la grande schiera dei santi, chiamandoli "veri riformatori della storia, nei quali si svela la ricchezza del vangelo", abbia richiamato Benedetto da Norcia, Francesco d'Assisi, Teresa d'Avila, Ignazio di Loyola, Carlo Borromeo, Massimiliano Kolbe, Edith Stein, Teresa di Calcutta, Padre Pio, e cioè, solo testimoni della vita religiosa, e non abbia menzionato santi testimoni della vita laicale. Ovviamente, il suddetto elenco è solo indicativo. Non è vero che i professionisti della santità crescano solo sul versante dell'istituzione ecclesiastica, e i dilettanti della medesima solo su quello delle istituzioni secolari. Nessun cristiano, e non solo nessun religioso, si può chiamare fuori dalla chiamata alla santità, non può dichiararsi esente, non può deviare o rallentare il passo della santità popolare, con le sue indecisioni o con i suoi compromessi. Purtroppo, nello stesso giorno in cui Benedetto XVI esortava alla santità la folla di giovani radunata sulla spianata di Marienfeld a Colonia, *L'Osservatore Romano* pubblicava la notizia delle dimissioni dal governo pastorale della Diocesi di Santiago del Estero in Argentina, presentate da Mons. Juan Carlos Maccarone. A costringerlo alle dimissioni è stata la diffusione di un video che lo ritraeva in un rapporto

omosessuale con il suo giovane amante. Ancora una volta, la Chiesa di Cristo si è rivelata fatta di santi e peccatori, "una rete con dei pesci buoni e dei pesci cattivi, un campo con il grano e la zizzania", secondo l'immagine evangelica rievocata dal pontefice. Alle cinque piaghe della Chiesa dei secoli trascorsi si aggiungono altre piaghe della nostra tormentata contemporaneità. Tutto ciò ci dice che la santità e il peccato non conoscono altre barriere se non quelle della comune umanità. Quella stessa umanità, in base alla quale sarà santo il cristiano che non è dichiarato tale dalla Chiesa, ma che con la sua vita di fede e testimonianza di carità dichiara santa la Chiesa.

IGNAZIO SANNA