

ARMANDO NUGNES*

Ripartire dalla santità

Un invito alla lettura di Gaudete et exsultate

La recente esortazione *Gaudete et exsultate* di papa Francesco richiama la Chiesa tutta a rimettere al centro della sua vita e dell'azione pastorale la chiamata universale alla santità. L'autore invita alla lettura del documento fornendo le principali chiavi di accesso, per poi tratteggiare qualche linea di sintesi teologica. Tutto questo viene inquadrato nello sviluppo dogmatico che parte da *Lumen gentium* V e nella particolare evoluzione del magistero dell'attuale pontefice, con specifico riferimento a *Evangelii gaudium* e *Placuit Deo*.

The recent exhortation Gaudete et exsultate by Pope Francis recalls the whole Church to put the universal call to holiness at the center of his life and pastoral action. The author invites to read the document by providing the main access keys, then to outline some perspectives of theological synthesis. All this is framed in the dogmatic development starting from Lumen gentium V and in the particular evolution of the magisterium of the current pontiff, with a particular reference to Evangelii gaudium and Placuit Deo.

1. Le motivazioni di una scelta

Perché un'esortazione sulla santità? Forse sarà stata questa la domanda di molti, anche "dentro" la Chiesa, di fronte all'annuncio dell'ultima esortazione di papa Francesco *Gaudete et exsultate* (GE), datata 19 marzo 2018. Perché dunque proprio la santità come tema da porre al centro dell'attenzione della Chiesa tutta? In effetti, la santità può apparire una parola e un tema quanto meno "inattuale" rispetto alla mole di sfide che

* *Docente di Teologia Dogmatica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi in Napoli, armnugnes@inwind.it*

appaiono evolvere così velocemente, da apparire sempre nuove, eppure hanno radici in realtà molto antiche. Il punto di vista del contesto “attuale” appare quanto mai decisivo, visto che lo stesso Papa chiarisce le sue intenzioni di non sviluppare «un trattato sulla santità», poiché il suo «umile obiettivo è far risuonare ancora una volta la chiamata alla santità, cercando di incarnarla nel contesto attuale, con i suoi rischi, le sue sfide e le sue opportunità» (GE 2).

1.1. A chi interessa la santità?

Prima ancora che trattare della santità, bisognerebbe, allora, porsi in modo schietto degli interrogativi all'apparenza banali, ma che toccano il vivo della questione, anche secondo il punto di vista di molti cristiani “partecipi” alla vita della Chiesa: *La santità interessa ancora? A chi interessa ancora la santità? O meglio: la santità interessa ancora a qualcuno?* Potrebbe risuonare qui come risposta l'affermazione di un personaggio di un romanzo della scrittrice cilena Marcela Serrano: «Non mi interessa la santità. Non più, almeno, perché una volta l'ho cercata. Ma era prima di conoscere i limiti e la noia mortale»¹.

Queste domande espresse in tono diretto e colloquiale non possono che interpellare anche la ricerca teologica, nel suo tentativo di arricchire e supportare il cammino della Chiesa tutta in questo particolare frangente. Una prima sfida che si pone per la Chiesa di oggi, infatti, sembra essere proprio quella di riuscire a rendere in qualche modo la prospettiva della “santità” come proposta di vita piena e realizzante, a fronte di un radicato pregiudizio circa l'idea di una vita “santa” come non vissuta a pieno, mutilata o mortificata in qualche modo nelle sue potenzialità espressive. In questo senso, papa Francesco ricorda, in apertura, che il Signore offre «la vera vita, la felicità per la quale siamo stati creati. Egli ci vuole santi e non si aspetta che ci accontentiamo di un'esistenza mediocre, annacquata, inconsistente» (GE 1). Da questo deriva che la santità non può che essere compresa nella sua dimensione cristologica fondamentale, poiché significa «vivere in unione con Lui i misteri della sua vita. Consiste nell'unirsi alla morte e risurrezione del Signore in modo unico e personale, nel morire e risorgere continuamente con Lui» (GE 20). Ponendosi in questa prospettiva, sebbene non venga esplicitato alla lettera, la proposta della

¹ M. SERRANO, *L'albergo delle donne tristi*, Feltrinelli, Milano 2001, 173.

santità appare pienamente in sintonia con la logica ignaziana del *magis*. In effetti, si tratta di comprendere quel “di più” a cui puntare a partire dalla situazione esistenziale e concreta nella quale ci si trova². Una proposta questa che stride non poco rispetto al quadro, spesso impietoso e ingeneroso, di una situazione di apatia e immobilismo diffusi, specie tra le giovani generazioni, definite in vari modi, tra cui con l’espressione “sdraiati”³.

2. Un percorso di Chiesa

La pubblicazione dell’esortazione sulla santità non può essere considerata come un intervento “isolato” o estemporaneo, ponendosi, invece, in una linea armonica di continuità con i principali atti magisteriali dell’attuale pontificato. Pertanto, una sua corretta ermeneutica non potrà prescindere dall’opportuna collocazione nello sviluppo dell’insegnamento papale ripercorribile secondo queste tappe fondamentali, rappresentate dai documenti: *Evangelii Gaudium* del 24 novembre 2013, in cui, per dirla con il card. Kasper, prevale una visione ecclesiologicala del «popolo di Dio in concreto»⁴; *Amoris Laetitia* del 19 marzo 2016, in cui al n. 69 si fa esplicito riferimento alla «chiamata alla santità *nel* matrimonio»; il sicuramente meno noto *Motu proprio Maiorem hac dilectionem*, del 11 luglio 2017, con il quale il Papa ha introdotto «l’offerta della vita» come nuova fattispecie esplicita per riconoscere mediante la canonizzazione la santità di alcuni fedeli; infine la lettera della Congregazione per la dottrina della fede «su alcuni aspetti della salvezza cristiana» *Placuit Deo*, del 22 febbraio 2018, che ha preceduto di poche settimane la pubblicazione di *Gaudete et exultate*.

Come si può notare, anche a uno sguardo superficiale questo documento sembra collocarsi in modo adeguato in una linea di sviluppo della ecclesiologicala conciliare, soprattutto nella prospettiva del “popolo di Dio”, visto nella sua dimensione più dinamica ed esperienziale, che può essere considerato un vero e proprio *fil rouge* del magistero di papa Bergoglio. In questo senso, la vocazione universale alla santità non può che essere intesa come pieno sviluppo della particolare prospettiva del “po-

² Ricordiamo, per tutte, la domanda di grazia all’inizio della “seconda settimana” degli esercizi spirituali: «domandare di conoscere intimamente il Signore che per me si è fatto uomo, perché più lo ami e lo segua» (EE 104).

³ Il riferimento è al provocatorio testo di M. SERRA, *Gli sdraiati*, Feltrinelli, Milano 2013.

⁴ W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell’amore*, Queriniana, Brescia 2015, 57.

polo di Dio”. Del resto, *Gaudete et exsultate* può essere ben inteso come un tentativo di riprendere e attualizzare il Cap. V di *Lumen gentium*, intitolato proprio «Universale vocazione alla santità nella Chiesa», che non può essere letto in modo disgiunto dal Cap. II su «Il popolo di Dio».

In questa ricostruzione del percorso dello sviluppo storico-dogmatico, poi, non può passare sotto silenzio quel particolare e incisivo invito alla “santità” rivolto da Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte*, in particolare ai nn. 30-31⁵. L’invito alla riscoperta della *misura alta* della vita cristiana e alla strutturazione di un’autentica «pedagogia della santità» sembra sia stato raccolto in pieno da papa Bergoglio e ritradotto secondo le esigenze che sono proprie di quest’ultimo scorcio del secondo decennio del terzo millennio.

3. Un ingresso graduale

Proviamo a introdurci velocemente alla lettura del documento, in modo graduale, quasi a voler ripercorrere l’itinerario che porta un credente all’interno di un’antica basilica, un itinerario che, come si ricorderà, riprende idealmente il cammino che conduceva i catecumeni alla pienezza della vita cristiana mediante i sacramenti dell’iniziazione.

Come ideale “pronaio” che ci introduce all’ingresso, possiamo semplicemente richiamare la struttura del documento che vede in modo simmetrico un *prologo* (nn. 1-2) e un *epilogo* (nn. 176-177), con al centro un percorso snodato in cinque capitoli: I. *La chiamata alla santità* (nn. 3-34); II. *Due sottili nemici della santità* (nn. 35-62); III. *Alla luce del maestro* (nn. 63-109); IV. *Alcune caratteristiche della santità nel mondo attuale* (nn. 110-157); V. *Combattimento, vigilanza e discernimento* (nn. 158-175).

Dopo aver attraversato il pronaio, rappresentato dall’indice del documento, giunti di fronte alla porta di ingresso, possiamo individuare tre chiavi da intendere come intercambiabili o complementari tra loro. Si tratta di tre parole chiave, che rappresentano altrettante prospettive “trasversali” a tutto il documento e quindi capaci di gettare luce sulla particolare fisionomia della santità che il Papa ha voluto delineare nel documento.

⁵ In particolare, suona incisivo questo passaggio: «È 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. È però anche 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*» (GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 31).

4. La gioia: un “criterio apostolico”

La prima parola chiave, evidente fino ad apparire quasi scontata, è la *gioia* che, fin dall’allusione nel titolo, percorre tutto il documento, così come sembra attraversare in realtà tutto il magistero di papa Francesco, apparendo un vero motivo dominante del suo pontificato. Basti qui richiamare semplicemente i casi più “macroscopici” dei documenti che vi fanno più esplicito riferimento: *Evangelii gaudium* (2013), *Amoris Laetitia* (2016)⁶, *Veritatis gaudium* (2017). Anche in questo caso, non può apparire come casuale l’allusione ad un intervento magisteriale di Paolo VI, *Gaudete in domino* (1975). Quello della “gioia”, in effetti, non è presentato come un mero stato interiore e nemmeno come una semplice caratteristica dell’essere cristiano, ma rileggendo a ritroso tutto l’insegnamento di papa Bergoglio può essere considerato un vero e proprio «criterio apostolico»⁷.

4.1. Di quale gioia si parla?

Ma di quale gioia si parla? Come si manifesta? Cosa intende precisamente il Papa per “gioia”? In questo ci può aiutare una sorta di “litania” delle caratteristiche della gioia cristiana che proprio il card. Bergoglio aveva elencato in una sua pubblicazione in occasione di un corso di esercizi spirituali: «nuova», «creativa», «spirituale», «profonda», «intima», «immensa», «irrefrenabile», «eterna», «piena», «escatologica»⁸. Tale visione riecheggia in GE 122, dove si sottolinea che «essere cristiani è “gioia nello Spirito Santo” (Rm 14,17)», perché, riprendendo Tommaso d’Aquino, «all’amore di carità segue necessariamente la gioia. Poiché chi ama gode

⁶ In realtà, può essere interessante notare la differente sfumatura di *laetitia* rispetto a *gaudium*, a proposito di *Amoris laetitia*, un’espressione, in realtà usata già da Benedetto XVI nella bolla d’indizione dell’anno della fede: «La gioia dell’amore (*amoris laetitia*), la risposta al dramma della sofferenza e del dolore, la forza del perdono davanti all’offesa ricevuta e la vittoria della vita dinanzi al vuoto della morte, tutto trova compimento nel mistero della sua [di Gesù Cristo] Incarnazione, del suo farsi uomo, del condividere con noi la debolezza umana per trasformarla con la potenza della sua Risurrezione» (*Porta Fidei* n. 13).

⁷ G. COSTA, «La gioia del Vangelo: il segreto di Papa Francesco», in *Aggiornamenti sociali* 65 (2014/1) 6. La dimensione della gioia dunque già in *Evangelii gaudium* rappresentava un «“filo rosso” ... [che] non va cercato nell’articolazione rigorosa dell’argomentazione, ma scoperto nelle sue continue risonanze» (*ivi*).

⁸ Cf J.M. BERGOGLIO, *In Lui solo la speranza. Esercizi spirituali ai vescovi spagnoli (15-22 gennaio 2006)*, Jaca Book – LEV, Milano – Città del Vaticano 2013, 74, n. 2. Qui è opportuno sottolineare, stando all’originale spagnolo, che «gioia» va intesa nelle sue varie declinazioni: *alegría, gozo...*

sempre dell'unione con l'amato [...] Per cui alla carità segue la gioia»⁹. È proprio in questa linea che la gioia si declina, come in senso più ampio la santità, nella quotidianità, è una «gioia di ogni giorno»¹⁰.

4.2. Dio e la felicità

Volendo andare un po' più a fondo in questa riflessione sulla gioia cristiana, si intercetta un nodo teologico "classico" e fondamentale, che lo stesso documento porta in qualche modo a esplicitazione: il rapporto tra *Dio e la felicità*. Ciò assume dei lineamenti ancora più peculiari nel caso della fede cristiana, poiché, come ha affermato J. Lauster, non è «chiaramente possibile collegare il sofferente Figlio di Dio Gesù Cristo con un'idea della felicità comunque concepita. La figura di Gesù Cristo richiama piuttosto idee che fanno apparire il cristianesimo come una religione ostile al mondo e incline alla sofferenza. Chi cerca la felicità deve rivolgersi altrove»¹¹. La ricerca della felicità per il cristiano, allora, assume i caratteri di uno stile di vita «controcorrente»¹². Si tratta di una felicità che assume i connotati, contingenti, di una gioia che non è quella «consumista e individualista così presente in alcune esperienze culturali di oggi» (GE 128), ma «che si vive in comunione, che si condivide e si partecipa» (*ivi*). Tale gioia, proprio perché si "nutre" di una dimensione alternativa rispetto a quella mondana, non disdegna di manifestarsi con i tratti del «senso dell'umorismo» (cf GE 122-128). Ad ulteriore conferma della centralità di questa prospettiva sta il fatto che l'ultima parola di GE è per la felicità¹³.

4.3. La via delle beatitudini

Ma dove risiede la felicità? Con una risposta lapidaria, "ad effetto", potremmo affermare che la felicità non è in un'altra vita ma in una vita *al-*

⁹ TOMMASOD'AQUINO, *STh*, I-II, q. 70, a. 3.

¹⁰ Cf PAPA FRANCESCO, *La gioia di ogni giorno*, Mondadori, Milano 2015.

¹¹ J. LAUSTER, *Dio e la felicità. La sorte della vita buona nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2006, 5. L'autore prosegue affermando che «non esiste alcuna felicità senza Dio. Della felicità non è possibile parlare che per tentativi» (*ib.*, 7).

¹² Cf GE 65

¹³ «Spero che queste pagine siano utili perché tutta la Chiesa si dedichi a promuovere il desiderio della santità. Chiediamo che lo Spirito Santo infonda in noi un intenso desiderio di essere santi per la maggior gloria di Dio e incoraggiamoci a vicenda in questo proposito. Così divideremo una felicità che il mondo non ci potrà togliere» (GE 177).

tra. È questa in sintesi la visione della felicità nella luce delle beatitudini evangeliche, che strutturano l'esposizione del cap. 3 del documento: «La strada maestra delle *beatitudini*». Riagganciandosi alla tradizione biblica della terminologia di *ashre Imakarios*¹⁴, i tratti del “santo” sono dunque delineati secondo la fisionomia del “beato”: «la parola “felice” o “beato” diventa sinonimo di “santo”, perché esprime che la persona fedele a Dio e che vive la sua Parola raggiunge, nel dono di sé, la vera beatitudine» (GE 64). In questo modo si può recuperare una tensione originaria nella forma letteraria del *makarismo*, che rivela un'attitudine programmatica per la vita del credente reso conforme a Cristo: si annuncia il Regno come realtà già presente e al tempo stesso “futura”, in cammino verso un compimento.

Al tempo stesso, la prospettiva delle beatitudini aiuta a porre l'accento sulla santità intesa come espressione della “differenza” cristiana rispetto allo stile del mondo¹⁵. Particolarmente ispirato proprio all'ultima beatitudine mattea è il commento di D. Bonhoeffer: «mentre Gesù grida: “Beati, beati!”, il mondo grida: “via! via!”. Sì, via, ma dove? Nel regno dei cieli. Rallegratevi e giubilate, perché il vostro premio è grande nei cieli»¹⁶. Ci troviamo quindi proprio di fronte al testo ispiratore dell'*incipit* del documento (*Gaudete et exsultate*): Mt 5,12. È una prospettiva, poi, che, in termini diversi, in Gc 1,2 prende la forma della dottrina della “perfetta letizia”, che ha fortemente ispirato anche il francescanesimo¹⁷.

5. Quale salvezza? Una domanda cruciale

La seconda parola chiave è *salvezza*. Sicuramente si tratta di una categoria molto ampia, che forse potrebbe apparire anche più ampia della stessa santità, ma per comprendere bene il senso di questa proposta per la Chiesa di papa Francesco ci sembra imprescindibile un approfondimento soteriologico.

¹⁴ Per tutti, si veda la duplice versione di Sal 1,1: ' *ashre ' haish asher lo halak* - μακάριος ἀνὴρ ὃς οὐκ ἐπορεύθη. Proprio radicandosi su questa terminologia, si ricorderà che A. CHOURAQUI ha tradotto μακάριος con l'espressione “*en Marche*”, cf nota a Mt 5,3 in *La Bible traduite et présentée par André Chouraqui*, Desclée de Brouwer, Paris 1985.

¹⁵ Cf per tutti E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

¹⁶ D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 2004, 107.

¹⁷ Si ricordi il racconto «Della vera e perfetta letizia» (*Fonti Francescane* 278).

5.1. Un nodo centrale

Acuendo lo sguardo sui diversi interventi magisteriali, infatti, appare abbastanza evidente come ci sia una questione che dal sottofondo sta emergendo sempre più in superficie, ponendosi come cruciale. A monte del dibattito sulle vie da intraprendere in campo pastorale e sui percorsi di spiritualità da istradare, infatti, il Papa sembra voler sollecitare la Chiesa tutta a un momento di autoconsapevolezza e revisione su cosa si intenda per “salvezza”. Il rischio, infatti, può essere quello di continuare a proporre una generica offerta di “salvezza”, come specifico della comunità credente, chiamata alla santità, senza però soffermarsi sul modello salvifico di riferimento. In altri termini, anche a rischio di apparire semplicista, papa Bergoglio sembra voler sollecitare la teologia e l’azione pastorale a confrontarsi con domande basilari, che non possono essere date per scontate nell’attuale contesto, quali ad esempio: *cosa significa salvezza? Si tratta di salvarsi o essere salvati? Chi ci salva? Come ci salva?*

5.2. Le tentazioni di auto-redenzione

In questo modo, siamo chiamati ad andare al cuore, a una sorgente che ci pone di fronte alla questione centrale dell’immagine del Dio salvatore e del come egli opera la salvezza. Tutto questo può essere rafforzato da una lettura combinata con un altro documento, pubblicato poche settimane prima dell’esortazione apostolica, e in essa esplicitamente citato, la lettera della Congregazione per la dottrina della fede «su alcuni aspetti della salvezza cristiana», *Placuit Deo*, del 22 febbraio 2018. Il punto di contatto più evidente tra i due testi risiede nel cap. 2 di GE, dedicato ai «*Due sottili nemici della santità*». Si tratta del riferimento a quelle tendenze rischiose nel modo di vivere la fede che il Papa ha più volte definito “neopelagianesimo” e “neognosticismo”. In effetti, se si leggono in continuità alcuni interventi che segnano passaggi decisivi di questo pontificato come *Evangelii Gaudium* (2013), il discorso alla Chiesa italiana al Convegno Firenze (2015) e da ultima la *Placuit Deo* (2018), si noterà un’indubbia insistenza su questi punti. *Perché?*

Andando al di là dell’effettiva pertinenza del richiamo alle correnti gnostiche e pelagiane, che richiederebbe una lettura critica più approfondita in base alla complessità delle posizioni messe in evidenza dagli studi patristici, qui sembra essere centrale il riferimento ad alcune que-

stioni nodali nel modo di pensare la “proposta” cristiana, poiché «sia l’individualismo neo-pelagiano che il disprezzo neo-gnostico del corpo sfigurano la confessione di fede in Cristo, Salvatore unico e universale»¹⁸. La necessità di ribadire la centralità del riferimento a Cristo nel modo di concepire la salvezza emerge quindi come punto critico in entrambe le visioni, poiché «hanno in comune il disinteresse reale per Cristo» (EG 94). Un cristianesimo “senza” Cristo, dunque, nella sua paradossalità appare come il vero rischio latente da cui guardarsi¹⁹.

Nel caso della riflessione papale, si tratta, in sintesi, più che di proporre una visione rifinita nei dettagli, di mettere dei paletti, opponendo un doppio rifiuto a uno spiritualismo disincarnato e ad un individualismo auto-rendentivo.

Circa il primo, in realtà, si tratta di un rischio che percorre in modo pericoloso diverse tendenze e proposte spirituali che, in modo surrettizio e forse inconsapevole, continuano a presentare un modello di esperienza religiosa che sia “anestetico” di fronte alle fatiche della quotidianità, in un illusorio appagamento di una sete di trascendenza, che può condurre a una visione dicotomica tale da relegare lo spirituale in una area separata rispetto alle altre dimensioni che strutturano il vissuto umano. Tale prospettiva potrebbe ricevere, da tutt’altro punto di vista, un indiretto sostegno “epistemologico” da un modello antropologico che in modo strisciante, nel tempo della ricerca sulle IA e della questione *body/mind* ancora in parte inesplorata, alla concezione di «una mente senza Dio e senza carne» (GE 37).

Quanto alla seconda tendenza, essa viene a opporsi a un punto focale e dirimente della proposta soteriologica cristiana, così come narrata nel testo scritturistico e sempre sviluppata, seppur con modulazioni differenti, nell’alveo della tradizione ecclesiale.

5.3. Una salvezza “popolare”

Si tratta della dimensione “comunitaria” o “di popolo” della salvezza, in quanto

¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Placuit Deo*, n. 4, *L'Osservatore Romano*, 2 marzo 2018, pp. 4-5, citato nella nota 33 di GE 35.

¹⁹ In realtà, seppur con sfumature differenti, entrambe le tendenze in ultima istanza si risolvono in una dinamica di auto-redenzione, cf M. GRONCHI, «L'oggi della salvezza», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, «Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio» (Lc 3,6). *Sulla soteriologia cristiana*, Glossa, Milano 2017, 171.

Il Signore, nella storia della salvezza, ha salvato un popolo. Non esiste piena identità senza appartenenza a un popolo. Perciò nessuno si salva da solo, come individuo isolato, ma Dio ci attrae tenendo conto della complessa trama di relazioni interpersonali che si stabiliscono nella comunità umana: Dio ha voluto entrare in una dinamica popolare, nella dinamica di un popolo (GE 6).

In piena coerenza con lo stile espositivo di Bergoglio e con la visione ecclesiologicala di *Evangelii gaudium*, questa dimensione “popolare” viene declinata in senso esperienziale attraverso il riferimento alla trama relazionale nella quale deve contestualizzarsi ogni esperienza di salvezza. Del resto, la stessa vicenda di Gesù di Nazaret, così come presentata dalle narrazioni evangeliche, ci mostra come la salvezza di Dio fa irruzione nella vita dell’uomo attraverso il coinvolgimento della dimensione esperienziale e relazionale dell’uomo, in modo tale che egli possa essere inteso come «Signore *delle* relazioni»²⁰ e al tempo stesso «Signore *nelle* relazioni». In questa luce, allora, la “santificazione” è presentata come un «cammino comunitario, da fare a due a due» (GE 141). Ancora in questa luce, l’identità della Chiesa appare come «popolo di Dio in cammino verso Dio, popolo pellegrino ed evangelizzatore, che trascende ogni pur necessaria espressione istituzionale»²¹. Per cui la sua missione, in ultima istanza, è quella di realizzare “in Cristo” quel “sogno” di fraternità che Dio nutre per il mondo intero. Ancora una volta, dunque, la dimensione comunitaria appare non come un dato scontato, ma come un principio costitutivo e, al tempo stesso, un progetto da realizzare in modo sempre più compiuto, per cui assume ancora più vigore il grido già lanciato nella prima esortazione di Bergoglio: «Non lasciamoci rubare la comunità!» (EG 92). Del resto, le diverse espressioni ecclesiali comunitarie devono sempre guardarsi dal sottile pericolo di cadere in un’auto-affermazione di stampo pelagiano che «sembra sottomettere la vita della grazia a certe strutture umane» (GE 58).

6. La sfida della quotidianità

La terza parola chiave è *quotidianità*. Si tratta probabilmente dell’elemento che si è proposto maggiormente all’attenzione di coloro che non

²⁰ Cf *ib.*, 158-162.

²¹ W. KASPER, *Papa Francesco*, 60.

sono “addetti ai lavori”, anche perché sembra incarnare in modo più immediato lo stile comunicativo di papa Francesco. In realtà, nell’affrontare questa caratteristica innegabile per la santità secondo l’esortazione, ci si deve ben guardare da letture riduttive e banalizzanti. Infatti il richiamo a questa dimensione di ferialità, o ordinarietà, che connota la chiamata alla santità nel mondo contemporaneo deve essere collocato ugualmente nel quadro teologico di riferimento, soprattutto alla luce del fondamentale principio cristologico della incarnazione, che pone in rilievo il necessario coinvolgimento del livello “pratico” ed esperienziale nella risposta dell’uomo all’appello di Dio. Solo in questa luce è possibile cogliere nel reale valore i diversi riferimenti a una santità della «porta accanto» o della «classe media»²². È così che quella proposta di una vocazione universale alla santità che aveva incrinato lo schema classico del doppio canale (ordinario e straordinario) di santificazione per i membri della Chiesa viene adesso sviluppato e declinato secondo i diversi stati di vita e le concrete condizioni esistenziali. Di conseguenza, il percorso della santità non si può intendere solo segnato dal “gesto eroico”, ma come un cammino che «andrà crescendo mediante piccoli gesti» (GE 16). Un cammino che, tutt’altro che incline all’appagamento nella mediocrità, cerca di fare sua quella logica del *magis* di cui abbiamo già detto.

Proseguendo ancora più a fondo in questa linea, il richiamo più concreto va a «tanti piccoli dettagli quotidiani» (GE 143) che segnano il cammino feriale della santità, a cui fa seguito come piccola e preziosa perla all’interno dell’esortazione apostolica (GE 144), una rassegna biblica dei «piccoli dettagli» a cui ha posto attenzione Gesù nella sua predicazione.

7. Verso una luce sintetica

Riprendendo la metafora della basilica cristiana, dopo avere utilizzato delle “chiavi” per aprire la porta, è ora il momento di varcare la soglia ed entrare a contemplare l’immagine sintetica di santità così come appare in questa luce nuova, che promana da un lucernaio o rosone. Dunque, *quale idea di santità?*

²² Cf GE 7. Il riferimento di quest’ultima espressione è all’opera di J. MALÈGUE, *Pierres noires. Les classes moyennes du Salut*, Paris 1958.

7.1. Una chiamata universale e ordinaria

Innanzitutto, va ribadito come la santità più che una meta da prefiggersi, sotto un impulso di autorealizzazione, rappresenta una “chiamata”, che si presenta “universale” e “ordinaria”. *Universale* perché il suo raggio d’azione non si limita solo ad alcuni membri del corpo ecclesiale, escludendone altri. *Ordinaria* perché non si concretizza solo nella proposta di gesti eccezionali o in scelte di vita che eccedono il tessuto esistenziale comune. Si compie, difatti, il definitivo superamento della distinzione classica delle due “vie”: quella ordinaria o “via dei precetti” aperta a tutti i battezzati; quella straordinaria o “via dei consigli evangelici” che caratterizza coloro che abbracciano una scelta di speciale consacrazione. Non si tratta, come in qualche commento superficiale si è voluto adombrare, del rinnegamento o del depauperamento della ricca tradizione teologica e spirituale della via dei consigli, ma significa invece valorizzare le specificità degli stati di vita e delle scelte conseguenti, secondo una logica di complementarità che vuole aggirare il rischio di ridurre il confronto in un giudizio inevitabile di superiorità/inferiorità.

7.2. Una via di perfezione

A conferma di quanto appena affermato, potremmo aggiungere, quasi come per paradosso, che la visione della santità come “ordinaria” non rinuncia affatto a riproporsi come “via di perfezione” ... per tutti. Questo merita sicuramente un approfondimento perché si rende necessario andare a fondo nella concezione evangelica della “perfezione”. È necessario, innanzitutto, liberarsi da una precomprensione circa la perfezione come superamento di ogni limitazione e fragilità umana, secondo una tendenza all’autosuperamento, sul modello del “superuomo” nietzschiano²³. Che significa *perfezione*?

La perfezione di cui si tratta qui è quella a cui invita Gesù in *Mt* 5,48: «siate voi dunque perfetti (τέλειοι) come è perfetto il Padre vostro celeste», che trova una variegata eco in diversi passaggi del NT²⁴. In estrema sintesi, potremmo affermare che la perfezione è intesa come partecipazione e conformazione all’amore di Dio «riversato nei nostri cuori» (*Rm* 5,5), che tende al dono di sé fino al compimento («εις τέλος»), come appare nell’icona

²³ Cf GE 50.

²⁴ A titolo esemplificativo richiamo per tutti i riferimenti alla “perfezione” in *Col* 1,28 e *1Gv* 2,5.

della lavanda dei piedi giovannea (cf *Gv* 13,1) che quasi getta un ponte di anticipo rispetto a quel grido conclusivo dell'esistenza terrena di Gesù: «È compiuto! (τετέλεσθα)» (*Gv* 19,30)²⁵. In questo senso, davvero la Chiesa può essere chiamata a riscoprirsi come *communio sanctorum*²⁶, riprendendo quella assimilazione terminologica tra “santi” e “perfetti” che caratterizza il NT nel nominare i credenti in Cristo, membri dell'assemblea ecclesiale.

Questo modo di coniugare l'universalità e l'ordinarietà della vocazione alla santità con la tensione alla perfezione nell'amore di Cristo, in effetti, più che apparire una contraddittoria innovazione, rappresenta un coerente profondo sviluppo dell'insegnamento conciliare. Riprendendo LG 40, infatti, si può notare proprio la coesistenza di queste prospettive, apparentemente difficili da conciliare: «Il Signore Gesù, maestro e modello divino di ogni perfezione, a tutti e a ciascuno dei suoi discepoli di qualsiasi condizione ha predicato quella santità di vita, di cui egli stesso è autore e perfezionatore: “Siate dunque perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste” (*Mt* 5,48)». Al tempo stesso, più avanti, LG 48 chiariva il carattere “escatologico” di tale percorso di perfezione, a scanso di ogni rischio di proposta velleitaria e frustrante per il credente.

7.3. Santità come risposta d'amore

In questo quadro, rimane chiaro come la perfezione che si propone si inserisca in quell'intenzionalità “agapica” che caratterizza l'intimo atteggiamento del Dio misericordioso (cf *Es* 34,6) e si manifesta nella concretezza della vita di Gesù, tanto che Luca presenta quell'invito alla perfezione evangelica nella grammatica della misericordia: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (*Lc* 6,36), ripreso in GE 81. Al tempo stesso, con qualche forzatura del testo biblico e dei contesti originari di riferimento, possiamo intendere questo “comandamento” come declinazione di quell'accorato invito che sorregge la chiamata alla santità del popolo eletto: «siate santi come io il Signore sono santo» (*Lv* 11,44)²⁷.

²⁵ Un riferimento più esplicito alla “croce” come dinamica di santificazione nell'amore lo si può trovare in GE 92.

²⁶ Sull'evoluzione storica e sistematica di questo “nome” della Chiesa, cf S. PIÈ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, 170-178.

²⁷ In effetti, lo stesso Pontefice afferma: «Quello che vorrei ricordare con questa Esortazione è soprattutto la chiamata alla santità che il Signore fa a ciascuno di noi, quella chiamata che rivolge anche a te: “Siate santi, perché io sono santo” (*Lv* 11,44; *1Pt* 1,16)» (GE 10).

Una perfezione, così presentata, allora, non è impeccabilità, ma è tensione continua a lasciarsi trasformare dalla dinamica dell'amore misericordioso di Dio. Per cui, le singole vocazioni sono un modo di vivere il *mistero* dell'amore manifestato in Cristo accentuando i vari aspetti, sono "vie concrete" per attuare quella vocazione "fondamentale" all'amore che caratterizza ogni uomo e che percorre dal di dentro il cammino dei singoli stati di vita, così come ha mostrato, tra gli altri, con una riflessione monumentale, H.U. von Balthasar²⁸. Non può apparire come una mera coincidenza, del resto, il fatto che la prospettiva della perfezione *nell'amore* sia stata assunta dal Concilio come sfondo per chiarire il rapporto tra le diverse vocazioni, come appare evidente nell'*incipit* del decreto sulla vita consacrata *Perfectae caritatis* (n. 1), che va letto in modo armonico con il già citato LG 40. Allora, se con Tommaso d'Aquino possiamo ancora ritenere la santità come orientamento fondamentale di tutta l'esistenza alla verità di Dio («*sanctitatis illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinatur*»)²⁹, dobbiamo al tempo stesso riconoscere come questo rappresenti un movimento "secondo", non primigenio. È secondo nel senso che si tratta di un movimento di risposta all'iniziativa di Dio, che si caratterizza per il "primo passo", il *primerear*³⁰. È dunque una santità "agapica"³¹ e – potremmo dire – "responsoriale", che ha un'icona ispiratrice e fondativa nella dinamica dell'amore sponsale di Cristo per la sua Chiesa (cf *Ef* 5,25-26)³². Infatti, come ha affermato alcuni decenni fa Ratzinger, è proprio «in virtù del dono del Signore, mai ritrattato, che la Chiesa continua a essere quella che egli ha santificato, in cui la santità *del Signore* si rende presente tra gli uomini»³³.

8. Una santità di comunione per la fraternità nel mondo

In sintesi, se essere santi vuol dire vivere accogliendo la "santità" di Dio, ciò si realizza nel fare nostro il suo *esserci-per-gli-altri*³⁴, che ci porta

²⁸ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 2017.

²⁹ *STh* I, q. 36, a.1.

³⁰ Cf EG 24.

³¹ Cf B. MONDIN, *La Chiesa sacramento d'amore. Trattato di ecclesiologia*, ESD, Bologna 1993, 187.

³² Tale prospettiva è ripresa in LG 39: «Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato "il solo Santo", amò la Chiesa come sua sposa e diede se stesso per essa, al fine di santificarla (cfr. *Ef* 5,25-26)».

³³ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, 331.

³⁴ Cf D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 462.

al dono “sponsale” e totale di noi stessi. Ecco che la chiamata alla santità, anche nel mondo contemporaneo, senza per nulla rinunciare al suo substrato eminentemente “teologico”, anzi sviluppandolo fino in fondo, non si traduce nella rivendicazione di una “separatezza” dal mondo con le sue dinamiche, ma si fa appello continuo alla comunione nella condivisione di vita per realizzare quel progetto di fraternità che Dio ha in serbo per l’umanità intera e di cui la Chiesa è chiamata ad essere segno sacramentale e profetico³⁵.

³⁵ Cf LG 1.