



Convegno Internazionale “San Josemaría e il pensiero teologico” Roma, 14-15-16 novembre 2013

FIGLI DI DIO NELLA CHIESA DEI SANTI E DEI MARTIRI: la via agiofanica nel contesto della teologia della credibilità e della nuova evangelizzazione

Prof. Giuseppe Tanzella-Nitti

Il riferimento alla vita e all'insegnamento dei santi interessa l'area della Teologia fondamentale almeno in due dei suoi trattati. Il primo è l'Introduzione alla Teologia nel quale, come è noto, l'insegnamento dei santi può essere tematizzato come *locus teologicus*, e più in generale la vita santa, cioè la carità, può essere proposta come “forma” della *fides quarens intellectum*, necessaria al lavoro teologico come garanzia della sua dimensione ecclesiale. Il secondo trattato a venirne coinvolto è la teologia della credibilità. L'approccio classico leggeva la santità entro la “via empirica”, come componente essenziale della “via notarum”, mentre l'approccio contemporaneo la colloca più volentieri entro il segno della testimonianza, sul prolungamento del segno per eccellenza, Gesù Cristo stesso, riconosciuto nella Chiesa e in ciascuno dei fedeli cristiani.¹ In questo intervento mi muoverò all'interno di quest'ultimo trattato, cercando di coniugare la nuova impostazione recata dal Concilio Vaticano II con un recupero di alcune idee presenti nell'impostazione classica, facendo riferimento a ciò che oggi chiamiamo “via agiofanica”. Siamo anche interessati ad esplorare come s. Josemaría Escrivá abbia impiegato la via agiofanica nella sua predicazione, ma dato il limitato materiale a disposizione nelle sue opere pubblicate svilupperò l'argomento in modo più generale, cioè applicandolo alla teologia della credibilità in quanto tale, soffermandomi però su alcune idee ricorrenti nel pensiero del Fondatore dell'Opus Dei, perché depositarie di importanti intuizioni.

Il segno della santità proprio perché attinge in modo diretto e fontale allo Spirito Santo, è in fondo un segno risolutivo. Lo Spirito Santo è il fondamento ultimo della natura sacramentale della Chiesa e dunque della possibilità che la Chiesa possa rivelare e significare ciò che la trascende, rimandando al di là di se stessa. Inoltre, lo Spirito Santo, Spirito di Gesù, è anche sigillo e caparra dell'identificazione dei fedeli con Gesù Cristo, e dunque ragione fondante della loro capacità di ripresentare al mondo Cristo stesso. Infine, la santità è l'approdo definitivo di un itinerario epistemologico che giunga alla credibilità della Rivelazione attraverso la testimonianza, perché gli unici testimoni di cui ci possiamo fidare sono i santi. Soltanto i santi offrono le maggiori garanzie che la verità da loro soggettivamente posseduta sia anche una verità oggettiva. Affinché la Chiesa divenga veramente segno di salvezza, ponendo l'interlocutore in rapporto con la credibilità del Rivelatore, essa deve dunque manifestarsi al mondo come *santa* e come *Chiesa dei santi*: il ruolo della Chiesa nell'economia della credibilità si gioca tutto qui.

Se la teologia dogmatica si interessa alla dimensione ecclesiologica della santità, esplorandone il suo fondamento biblico, la sua intelligibilità trinitaria, la sua dimensione sacramentale e la sua comprensione storica, la Teologia fondamentale ritengo abbia, anche in questo caso, un compito specifico che la differenzia dalla dogmatica, dalla morale o dalla teologia spirituale. La Teologia fondamentale deve chiedersi con coraggio se e come il segno della santità *sia oggi riconoscibile*,ⁱⁱ operando due chiarimenti. In primo luogo, rispondere alle recensioni critiche, non di rado ideologiche, di coloro che negano tale segno, imponendo un'interpretazione secolarizzata, politica ed ultimamente materialista (ovvero non-spirituale) della Chiesa; in secondo luogo, esplicitare con pazienza e rigore epistemologico quale contesto referenziale si rende necessario affinché l'interlocutore possa comprendere e decodificare il segno in questione. Non è infatti scontato che la trama di significati indispensabile per comprendere il segno della santità, come accade per il segno della carità ad essa intrinseco, sia oggi immediatamente disponibile ad un contesto socio-culturale segnato da un'antropologia ferita e fuorviata. Ne era espressione emblematica già Jean-Paul Sartre quando, a metà del secolo scorso, negava che la carità potesse informare gli atti

umani, mossi per il filosofo francese solo e sempre da egoismo più o meno efficacemente camuffato.ⁱⁱⁱ Oggi è forse un'antropologia nichilista e materialista a rendere più difficoltosa l'individuazione (e la giustificazione) di quanto nell'uomo riguarda la vita spirituale e di quanto, come la santità, possa risaltarle significativo.

Cercherò di affrontare brevemente entrambi i chiarimenti, esaminando infine come la vita dei santi possa fornire al popolo di Dio le ragioni della propria fede e della propria perseveranza nella verità e nel bene. Nello sviluppare quest'ultimo aspetto, lo spunto mi è fornito proprio da san Josemaría Escrivá. Scrive in un punto di *Cammino* (n. 576), più volte riproposto nei suoi insegnamenti: «Con quale infame lucidità Satana argomenta contro la nostra Fede Cattolica! Ma diciamogli sempre, senza entrare in discussioni: io sono figlio della Chiesa!». ^{iv} Nella edizione critica di questo testo, Pedro Rodríguez segnala diverse altre occasioni in cui san Josemaría impiega questa esclamazione come risposta per confermare la sua fede in circostanze personali difficili. Così in occasione dei momenti di solitudine sperimentati durante il ritiro spirituale seguito a Segovia nell'ottobre del 1932: «Oh, Dio mio (or. *Padre mío*), che non venga mai meno la mia fede! Con una lucidità infame mi si presentano dubbi tremendi (or. *brutales*), ma sono figlio della Chiesa!». Qualche anno dopo, appena terminata la guerra civile in Spagna, sempre al termine di un ritiro, scriveva: «Con quali “chiari” argomenti, satana buttava giù la mia Fede Cattolica: è terribile. Sono figlio della Chiesa!». ^v Ancora una volta la sua arma, commenta Pedro Rodríguez, era la fiducia nella maternità della Chiesa e nella dimensione ecclesiale della fede. «Il suo atteggiamento di fronte alle tentazioni di fede, lo si vede bene in queste occasioni, è il senso della figliolanza divina, la coscienza di essere figlio di Dio vissuta *in sinu Ecclesiae*». ^{vi}

I. La presunta negazione del segno della santità della Chiesa

Parlare della santità è, per la Chiesa, un tema difficile, probabilmente il più difficile di tutti. Eppure, essa non può farne a meno, perché Santo è Colui per il quale e dal quale la Chiesa esiste, e santi sono chiamati ad essere coloro che divengono suoi figli. Chi parla di santità può vedere subito giudicati dagli altri, e a ragione, ogni sua parola o suo gesto. Consapevole di questa tragica serietà, ma anche del suo affascinante richiamo, la Chiesa non può non parlare di santità. È la santità ontologica del Corpo di Cristo, di cui essa è mistero vivente e che rende presente sui suoi altari; è la santità alla quale devono tendere coloro che a quel Corpo comunicano, perché ne sono membra vive. La santità è segno di un'appartenenza a Colui che è Santo, ma anche frutto di condotta e di vita virtuosa: essa è per ogni cristiano, del passato come del presente, *dono* e *compito*; eppure non un compito qualsiasi, bensì un compito arduo, per raggiungere il quale la grazia deve incontrare l'impegno sincero di tutte le forze.

L'impegno che una “misura alta” della santità cristiana richiede — una santità che, come amava ripetere san Josemaría Escrivá, non è estranea alla vita ordinaria dei fedeli — può forse avere suggerito ad alcuni di parlarne con un tono implicito, talvolta quasi silenzioso, ma ha anche ispirato toni aperti e spiritualmente esigenti, come ad esempio quelli impiegati dal Magistero del Vaticano II già nella *Lumen gentium*, e poi nel Magistero pontificio di Giovanni Paolo II attorno al Grande Giubileo dell'anno 2000. Ma il segno della santità deve fare i conti, nel contesto della nuova evangelizzazione, anche con il peso delle infedeltà, degli scandali e delle controtestimonianze. La via agiofanica può allora dirigersi verso un duplice esito: da un lato, rinunciare a parlare di santità, quasi obbligando ad una sorta di umiltà ecclesiastica collettiva; dall'altro, al contrario, mostrare tutta la necessità di tornare a parlarne ancor più esplicitamente, quale riferimento unico e irrinunciabile della vita della Chiesa. In buona fede, alcuni hanno finito con operare un assorbimento della santità entro la categoria della testimonianza, della quale si sottolineano soprattutto le dimensioni dell'attesa e della discrezione, dell'ascolto e della conciliazione, giungendo a preferire l'espressione “testimonianza di vita” a quella di “santità di vita”. ^{vii} Il dialogo può finire sostituendosi all'annuncio. Di fronte alle accuse di un'opinione pubblica che diffonde diffamando (ma talvolta anche calunniando) gli errori, gli abusi e le logiche mondane di uomini di Chiesa, siano essi suoi ministri o solo suoi membri con visibilità pubblica, critiche volte appunto a *togliere credibilità* alla Chiesa come soggetto che predica e insegna, una reazione possibile sarebbe allora quella di collocare la santità in una sfera ideale, in una questione di principio, quasi trasformandola in riferimento dovuto ma astratto, rendendo così apparentemente più comprensibile, agli occhi del mondo, la controtestimonianza di coloro che si dicono cristiani. Contraccolpo indesiderato, ma reale, sarebbe allora quello di ritenere che

la santità debba esprimersi in ciò che più si avvicini ad una sfera ideale, separata dalla vita sociale e civile: se ne ammira l'esercizio in pochi esempi idealizzati, ma non la si considera realisticamente adatta ad una vita quotidianamente vissuta in mezzo al mondo. Qui radica, a mio avviso, un primo aspetto dell'importanza della predicazione di san Josemaría Escrivá, impegnatosi a voler ricondurre la tensione alla santità entro un dinamismo *intra-historiam*, senza assorbirla in una mera dimensione escatologica. La risposta agli scandali e ai problemi non va cercata idealizzando e spostando più lontano la santità, ma continuando a credere che sia davvero possibile viverla. Così si esprimeva in un'omelia del 1972: «Possiamo ammirare nella Chiesa una perfezione che potremmo chiamare originale, e un'altra finale, escatologica. A tutte e due si riferisce san Paolo nell'epistola agli Efesini: “Cristo ha amato la Chiesa e ha dato sé stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua e mediante la Parola, al fine di presentarci la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia, né ruga o altro del genere, ma santa e immacolata” [Ef 5, 25-27]. La santità originale e costitutiva della Chiesa può essere oscurata, ma mai distrutta, perché è indefettibile».^{viii}

Il fatto stesso che entro la Chiesa la tensione fra santità e peccato, fra la dignità della missione ricevuta e l'indegnità di coloro ai quali è stata affidata, sia avvertita e non soffocata, depone a favore della presenza vivificante in lei dello Spirito, caparra ma non dono compiuto, come sposa in ricerca che ancora non riposa sul possesso dell'Amato. È in tal senso che la Tradizione non ha temuto di presentarci la Chiesa come riformata e sempre bisognosa di riforme, una e sofferente delle sue divisioni, consapevole della sua origine spirituale ma tentata di immergersi in ciò che è temporale, *casta et meretrix*, per ricordare la radicale espressione di Ambrogio di Milano. Solo nella Chiesa i santi, come Antonio Rosmini, sanno piangere sulle sue piaghe e non giustiziarne il corpo ferito.^{ix} Solo nella Chiesa coloro che riflettono sul suo mistero, come Henri de Lubac, possono esortare a vedere nelle incomprensioni e nelle critiche ingiuste, procurate da altri cattolici, altrettante occasioni per identificarsi con la passione di Gesù Cristo.^x Agli occhi dei suoi figli, il malessere della Chiesa non si rassegna allo scandalo, non degenera in rinuncia e disimpegno, non restringe gli orizzonti universali di apostolato aperti un giorno dal Maestro. Come già segnalava Giovanni all'insorgere dei Nicolaiti e degli anticristi del suo tempo — usciti dai nostri senza essere dei nostri — e secondo una logica che può ascriversi soltanto allo Spirito, i cristiani reagiscono agli scandali, alle delusioni e alle divisioni mediante un nuovo e più pressante appello alla santità, leggono nelle difficoltà e nelle defezioni il segno di una chiamata divina a stringersi nell'unità e a moltiplicarsi: «Sei perseverante e hai molto sopportato per il mio nome, senza stancarti. Ho però da rimproverarti di avere abbandonato il tuo primo amore. Ricorda dunque da dove sei caduto, convertiti e compi le opere di prima» (*Ap 2,3-5*).

Alle critiche di incoerenza che alcuni autori della modernità hanno rivolto al cristianesimo, giungendo a deriderne valori e contenuti pensando così di indebolirne lo spirito, i figli della Chiesa devono reagire — come osserva ancora de Lubac — ricordando che nell'odierno mondo secolarizzato i cristiani devono essere eroici: non è stato mai promesso loro che sarebbero stati sempre più numerosi, più forti o più influenti, ma, piuttosto, che avrebbero seguito il loro Maestro sulla strada della donazione di sé e della croce.^{xi}

II. I frutti dello Spirito Santo e la testimonianza della gioia come accesso al segno della santità

Al momento di indicare come possa oggi riconoscersi il segno della santità, la contemporanea Teologia fondamentale ha declinato alcune linee di discernimento. Al comprendere la tradizionale via empirica come via della testimonianza, Salvador Pié-Ninot distingue una specifica “via agiofanica” che si offre all'esperienza e interpella l'interlocutore, affiancandovi subito dopo una via “significativa” che privilegia, all'interno della prospettiva sacramentale, quei segni che acquistano un significato più facilmente accessibile, quali sono i segni della carità, del servizio, del dialogo, dell'ecumenismo, dell'amore, del perdono. Numerosissime, nota il teologo catalano, le enfasi poste dai diversi autori, che terminano però riportando santità e significato entro la prospettiva cara a ciascuno, da Congar a de Lubac, da Rahner a Küng, da Semmelroth a Ratzinger, da von Baltahsar a Thils, da Metz a Moltmann.^{xii} Una declinazione particolareggiata è quella offerta da César Izquierdo, secondo il quale la santità della Chiesa si rende visibile in quattro aspetti: a) attraverso la dimensione misterico-sacramentale della sua liturgia, nella quale tanto la Chiesa nel suo insieme come i singoli fedeli manifestano al mondo il mistero di

Cristo; b) mediante la chiamata universale alla santità, che la Chiesa realizza insieme al suo appello costante alla conversione, sulla scorta della parola del suo divino Fondatore; c) nella vita dei santi, ormai già *in patria*, che con l'eroismo delle loro virtù hanno consegnato un esempio capace di attrarre e di muovere i cuori verso la fede; d) grazie alla testimonianza dei credenti ancora *in via*, una testimonianza che va letta non soltanto come coerenza di vita, ma anche come rimando alla trascendenza e all'Altro.^{xiii}

In merito al discernimento, del segno della santità, variamente declinato, esistono due versanti lungo i quali considerarlo. Dal punto di vista di chi evangelizza, ovvero della Chiesa che insegna e vive la propria fede, vi è un ottimismo di fondo: per quanto grande possa essere lo smarrimento dell'uomo contemporaneo, l'essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio lo abilita a riconoscere ciò che da Dio viene e a Dio conduce, e tali sono, in definitiva, le diverse manifestazioni della santità cristiana. Dal punto di vista dell'interlocutore, ovvero di chi riceve l'annuncio, la capacità di discernimento ed i segni in grado di richiamare la sua attenzione dipenderanno dal contesto sociale, intellettuale ed esperienziale entro cui egli si muove. In linea con quanto segnalava il primo paragrafo della *Gaudium et spes*, troppo noto per riproporlo ancora, conoscere, amare e servire gli uomini del proprio tempo e condividere il loro contesto è, per chi annuncia la Parola, la condizione di possibilità affinché il segno della santità venga percepito, un segno che al di là delle differenze di cultura, ambiente ed esperienze vissute, dovrà in primo luogo parlare il linguaggio di Gesù: compassione, guarigione, interesse sincero, servizio, altruismo, misericordia, condiscendenza. L'affetto disinteressato e la comprensione restano i segni più evidenti per l'uomo di tutti i tempi, in modo particolare per l'uomo contemporaneo, ferito dalla solitudine e dalla frammentazione, eppure sempre desideroso di dare e di ricevere affetto: non perché la credibilità dell'amore sostituisca ogni altra logica di credibilità — almeno è questa la mia opinione — ma perché il segno dell'amore è quello antropologicamente più essenziale.

Se nel fondamento della santità vi è la presenza viva dello Spirito Santo, non va dimenticato che secondo l'insegnamento giovanneo lo Spirito è rivelato dalla carità e secondo l'insegnamento paolino è rivelato dai suoi frutti. Ciascuno di questi frutti reca con sé una densità di significato che non può essere sbrigativamente ridotta ad una lettura di meri sinonimi: amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé (cfr. *Gal* 5,22); dove c'è lo Spirito, la carità è magnanima, benevola, non invidiosa, non si vanta, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto dell'ingiustizia e del male ricevuto, si rallegra della verità, tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta (cfr. *1Cor* 13,4-7). L'assicurazione paolina che la carità *non avrà mai fine* (v. 8) non è solo richiamo escatologico, ma anche assicurazione che essa permane nel cuore dell'uomo, ovvero non sarà mai estinta del tutto durante il suo vissuto storico, perché resta misura dell'umano e viene da tutti riconosciuta come esperienza attesa, consolante, appagante. È però necessario, secondo un parallelo passo petrino, che vi sia un'apertura alla verità e al bene propria di un cuore naturalmente religioso, perché senza una condotta morale onesta si resterebbe come ciechi di fronte ai frutti dello Spirito e non potrebbe prodursi una conoscenza operosa di Gesù Cristo (cfr. *2Pt* 1,5-9).

Un frutto, fra gli altri, merita qui una particolare attenzione: la "gioia" (gr. χαρὰ), che la Lettera ai Galati menziona subito dopo l'amore (gr. ἀγάπη). Termine frequente nel vocabolario lucano e nell'epistolario paolino, il frutto della gioia accompagna da vicino la vita dei primi credenti (cfr. *At* 2,46; 13,52), ma si manifesta anche come dono precoce di coloro che aderiscono alla fede: tutto il Nuovo Testamento è unanime nel testimoniare che trovare Gesù Cristo, mediante la fede, è trovare la gioia, segno della presenza del suo Spirito. Esplicite, al riguardo, le parole programmatiche di Gesù riportate da Giovanni: «Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (*Gv* 15,1). L'eunuco evangelizzato da Filippo prosegue con gioia la sua strada dopo aver ricevuto il battesimo (cfr. *At* 8,39), il carceriere di Paolo e Sila si mostra pieno di gioia dopo essere stato battezzato insieme a tutta la sua famiglia (cfr. *At* 16,34), ed i catecumeni vengono esortati da Pietro ad esultare di gioia indicibile e gloriosa in vista della loro imminente incorporazione alla Chiesa (cfr. *IPt* 1,8-9). Paolo la qualifica come «gioia dello Spirito Santo» (*ITs* 1,6), «gioia della fede» (*Fil* 1,25), e qualifica sé stesso e gli apostoli come «collaboratori della gioia» di chi crede e resta saldo nella fede in Gesù Cristo (cfr. *2Cor* 1,24). Ai cristiani delle chiese da lui fondate non manca di raccomandare di «stare lieti nel Signore» (cfr. *ITs* 5,16; *Fil* 3,1 e 4,4; *Rm* 12,12). Ma la gioia è stato anche il segno che ha da sempre accompagnato la vera santità. Il santo cristiano, sebbene partecipi alle sofferenze di Cristo e corredima con lui, non è mai triste,

perché è testimone del Risorto. Così lo ricorda la liturgia della Chiesa, che desidera mitigare anche i suoi tempi penitenziali di Avvento e di Quaresima con gli inni alla gioia delle domeniche *Gaudente e Laetare*, e così lo compresero e lo vissero i suoi santi e i suoi testimoni, da Francesco di Assisi a Filippo Neri, da Alfonso Maria de' Liguori a Teresina di Lisieux, da Chiara Lubich a Josemaría Escrivá. Quest'ultimo volle fare della gioia il segno di riconoscimento di chi è stato conquistato da Gesù Cristo e la condizione irrinunciabile di un apostolato sincero che attrae. «Voglio che tu sia sempre contento, perché la gioia è parte integrante del tuo cammino — scrive in *Cammino* — [...]. Manca la gioia? —Pensa: c'è un ostacolo fra Dio e me. —Indovinerai quasi sempre. [...] Faccia lunga, modi bruschi, aspetto ridicolo, aria antipatica: è così che spero di incoraggiare gli altri a seguire Cristo?».^{xiv}

L'interesse di questo segno sta nel fatto che la gioia, propria della santità cristiana, offre un naturale collegamento con l'argomento classico della ricerca della felicità: ogni uomo tende alla felicità e riconosce che questa abita presso Dio. Come ricorda Agostino sulla scia di Platone, la gioia è il segno che questa felicità è stata trovata e, con essa, il luogo di Dio.^{xv} Ogni uomo è pertanto naturalmente orientato a prestare attenzione al significato di questo segno, perché in costante ricerca della felicità. La consuetudine con il peccato, con il disordine dei sentimenti e degli affetti, può certamente indebolire, ma non potrà mai estinguere del tutto l'attrazione e la sensibilità verso la gioia. Se è vero che l'uomo contemporaneo (come già il libertino dei tempi di Pascal e l'esteta superficiale di Blondel) cerca la felicità cedendo alla seduzione del bene apparente e degli idoli, è altrettanto vero che egli ne sperimenta presto o tardi l'insoddisfazione ed alza progressivamente la posta in gioco ad ogni nuovo giro, illudendosi così di superare la tensione che lo agita, fino a quando, a proprie spese, si riconosce ormai oggetto di una spirale involutiva. L'uomo della società edonista e secolarizzata ha molte occasioni di distrazione e di divertimento, eppure, paradossalmente, non appaga mai la sensualità che insegue: cerca la felicità, ma la sua esperienza costante è invece quella dell'infelicità. Egli sembra perfino aver dimenticato la lezione epicurea, che aveva chiarito come la ricerca della felicità non veniva sostituita dal possesso del piacere, perché manteneva sempre un primato su quest'ultimo.^{xvi} Di fronte alla testimonianza della gioia cristiana l'uomo contemporaneo dubita, non credendola vera. Resta colpito dalle esigenze di rinuncia che essa implicherebbe per lui e non le ritiene applicabili a sé. Eppure, continua a sperimentarne l'attrattiva, mista a nostalgia, fino a quando si decide liberamente a porre qualcosa da parte sua, facendo così nascere un moto di conversione, illuminato dalla grazia.^{xvii} Questa decisione libera di conversione, anche nella sua espressione minima e più essenziale, sarà sempre indispensabile, perché l'umiltà che gli è associata ricolloca il soggetto in quel contesto antropologico e referenziale entro il quale il segno della gioia — e con esso quello dell'amore e del dono sincero di sé — possa venire adesso davvero riconosciuto e accolto, e la vita della grazia trovare il suo innesto.

III. Figli di Dio nella Chiesa dei santi: il ruolo dei santi per la conversione a Gesù Cristo e la perseveranza del popolo di Dio

L'idea che l'incontro con la vita dei santi muova i cuori alla conversione e susciti desideri efficaci di servizio alla Chiesa appartiene da tempo alla tradizione cristiana. La vita del monaco egiziano Antonio avvia alla conversione gli amici di Agostino e pone le premesse della sua; la lettura della vita di santa Teresa d'Avila bastò ad Edith Stein per cambiare il corso della sua esistenza; innumerevoli uomini e donne hanno scoperto la fede attraverso la lettura della biografia di santa Teresina di Gesù, e questo in terre assai lontane dall'umile convento di Lisieux. Nel passato come nel presente, l'incontro con la santità conferisce credibilità al Vangelo, spinge più d'uno a lasciare la non credenza e offre nuove e più profonde ragioni di perseveranza a chi ha già abbracciato la fede. È in particolare l'incontro con la testimonianza del martirio a produrre questi frutti. L'espressione di Tertulliano “sangue dei martiri, seme di nuovi cristiani” non è un aforisma astratto, ma veicola una verità capace di attraversare la Chiesa di ogni tempo, da Gerusalemme a Roma, da Cartagine a Madrid, da Seul a Pechino. La storia dei martiri cristiani sembra snodarsi lungo le diverse epoche come innumerevoli e diversificati torrenti, la cui fonte primigenia giace nell'imponente figura dei martiri/testimoni trasmessaci dall'Apocalisse giovannea. Il fascino esercitato dai santi e dai martiri dei primi secoli del cristianesimo non è messo in questione da nessuno; non viene di fatto negato da alcuna argomentazione filosofica contraria alla fede cristiana, né attaccato da alcun avversario della Chiesa. Si tratta di un'eredità intangibile e sempre viva, alla quale tutte le confessioni

cristiane intendono ricollegarsi, capace di sostenere, da sola, il compito di convincere il mondo circa la sincerità della fede dei credenti, purificando la Chiesa da ogni scandalo o controtestimonianza che abbia potuto ferirla lungo il corso della storia.^{xviii} Ai testimoni dei primi secoli si aggiungono i martiri delle epoche successive, la cui biografia risalterà progressivamente, non appena la prospettiva storica ed i contesti ermeneutici ne favoriranno il riconoscimento.^{xix}

La domanda che adesso ci poniamo è se tale “via agiografica”, per chiamarla in qualche modo, debba dare origine solo a considerazioni di ambito parenetico o catechetico, o se invece costituisca un *locus* concettuale, un vero e proprio *corpus* argomentativo, che possa giovare ad una odierna teologia della credibilità. Il tema, lo si comprende, è distinto da quello dell’impiego delle opere dei santi o della loro esperienza spirituale come fonte di ispirazione del lavoro teologico, come già abituale in vari ambiti della teologia: si tratta piuttosto di esaminare se il loro ruolo di santi *in quanto testimoni* e di testimoni *in quanto santi*, contribuisca alla credibilità della Rivelazione e al dinamismo della fede. Quale premessa sarà opportuno ricordare che l’approccio alla categoria di santità, in particolare l’individuazione di chi sia un santo o un martire, deve necessariamente oltrepassare le definizioni canoniche di santità conferite in sede istituzionale pur, evidentemente, contenendole al suo interno. Il numero di santi canonizzati è una frazione assolutamente trascurabile rispetto al numero di uomini e donne che hanno vissuto come testimoni di Gesù Cristo e sono parte del suo Mistico corpo. Il popolo di Dio sa riconoscerli, proporli all’attenzione della storia, diffonderne gli scritti, narrarne gli episodi di vita, seguirne ispirazioni ed esempi. È il ruolo dei santi così intesi che merita di essere esplorato in una teologia della credibilità. Di essi afferma, e con essi prega, la liturgia della Chiesa: «Nella testimonianza di fede dei tuoi santi tu rendi sempre feconda la tua Chiesa con la forza creatrice del tuo Spirito, e doni a noi, tuoi figli, *un segno sicuro del tuo amore*».^{xx}

Il segno della santità è *segno dell’unità nella diversità*, segno della inesauribile ricchezza creatrice dello Spirito che si concreta e si manifesta nella pluralità delle forme e dei carismi. La varietà dei santi cristiani e la loro adesione incondizionata all’unico Gesù Cristo, perché diversi modi di esprimere una sola *sequela Christi*, aiutano a comprendere la natura sacramentale della Chiesa, fornendo luci per comporre in modo costruttivo le naturali tensioni e il pluralismo presenti al suo interno. La fede dei credenti ne risulta confermata, perché ciascuno ha la garanzia che i talenti e le qualità ricevute da Dio, ma anche la sensibilità e la personalità che caratterizzano ciascuno, non sono forze disgreganti ma possono essere composte, con umiltà e intelligenza, nell’unica Chiesa di Cristo. Personalità forti e carismatiche come furono Benedetto da Norcia e Francesco di Assisi, Domenico di Guzman e Ignazio di Loyola, Antonio Rosmini e Giovanni Bosco o per venire a tempi a noi più vicini, Luigi Giussani, Chiara Lubich e Madre Teresa, se non fossero state membra viva dell’unico Corpo di Cristo avrebbero ragionevolmente dato vita ad una propria chiesa, con la sua liturgia, le sue scritture e i suoi santi. E così accade, di fatto, dove personalità religiose forti e influenti sorgono lontano dalla Chiesa cattolica. Ciò che altrove porterebbe inevitabilmente all’originalità, all’autonomia e alla frammentazione, nella Chiesa cattolica diviene miracolosamente espressione di bellezza e di unità. Splendidi gioielli dei quali ciascuno si può gloriare, con i quali ci si può adornare e vedere come propri, perché appartengono in certo modo ad ogni *cristiano*. L’eroismo giovanile di Agnese, Cecilia e Cristina, l’amore appassionato di Agostino e la solitudine feconda di Benedetto, la povertà di Francesco e la dottrina di Domenico, lo zelo di Ignazio e la vita interiore di Teresa, ma anche la pazienza di Newman e l’amore alla scienza di Francesco Faà di Bruno, l’entusiasmo di Pier Giorgio Frassati e la fortezza di Gianna Beretta Molla, la donazione totale di Madre Teresa e l’adesione indiscussa alle sorti dell’uomo di Giovanni Paolo II, sono l’amore, la generosità, la fortezza, la povertà e la saggezza della Chiesa, perché sono di Gesù Cristo, e se sono dei suoi testimoni è perché prima lo furono di Lui. La ricchezza della personalità dei testimoni fedeli di Gesù e la loro unità è *il segno* con cui la santità si mostra al mondo: è il segno dell’unità e dell’efficacia costruite dall’umiltà e dall’amore, è il segno dell’identificazione con Gesù Cristo.^{xxi}

Il segno della santità è anche *il segno di un’umanità attraente*. Il santo, proprio perché pienamente uomo, attrae e rimanda al la di sé stesso, riproducendo in sé la medesima dinamica sacramentale che caratterizza la Chiesa nel suo insieme. Le virtù, se sono autentiche virtù cristiane e non pretenzioso atteggiarsi, sebbene segnate da un radicalismo che a prima vista può sconcertare, non cessano mai di rivelare ad ogni essere umano come si dovrebbe, e in fondo ciascuno vorrebbe, vivere. Non ci riferiamo

qui solo al richiamo operato dalle cosiddette “virtù umane” certamente presenti nel santo, bensì al fatto che la vita cristiana con il corredo di tutte le sue virtù, meglio ancora la vita di Cristo in ogni cristiano, è umanamente attraente ed esprime la perfezione di quella natura umana della quale ognuno partecipa. Il vero santo, se è *di Cristo*, non è ammirato come un modello umanamente irraggiungibile, ma è invece visto come un essere umano che giudica e sceglie, ama e lotta, perde e vince. Anche in questo caso, san Josemaría non mancò di sottolineare che quando il cristiano constata nella sua vita momenti di luci e di ombre, successi e sconfitte, deve ricordare che la reale biografia dei santi non è quella propostaci da un’agiografia celebrativa a buon mercato: «Le vere biografie degli eroi della fede sono come la nostra storia personale: lottavano e vincevano, lottavano e perdevano; in tal caso, contriti, tornavano alla lotta».^{xxii}

L’esemplarità alla quale Gesù ha esortato i suoi non è stile di vita che separa, ma sale che dà sapore, luce che illumina. Il santo, paradossalmente, appartiene tanto a Cristo quanto al mondo, e se appartiene al mondo è perché ha deciso di appartenere a Cristo. Il distacco di Chiara di Assisi e l’amore alla verità di Tommaso d’Aquino, la gioia di Filippo Neri e la purezza di Maria Goretti, la carità solidale di Vincenzo de’ Paoli e la coerenza fino alla morte di Andrea Kim e Paolo Le-Bao-Tinh, sono il distacco, l’amore alla verità, la gioia, la purezza, l’amore per i poveri e la coerenza di vita che ciascuno desidererebbe e di cui sente capace il suo cuore umano, anche se avverte che il peso dei propri limiti, delle proprie miserie, e in definitiva del peccato, ha tolto slancio a decisioni che a quegli uomini e a quelle donne farebbero assomigliare. Volgersi a loro per la prima volta, o tornare a farlo dopo molto tempo, si chiama *conversione*: è infatti proprio l’esempio dei santi e il riconoscimento della loro *vera umanità* che, con l’aiuto della grazia, rivela all’uomo il volto di Gesù Cristo e fa decidere di voler essere suoi.

Per quanto reale sia oggi la presenza di Gesù Cristo in mezzo ai suoi e nella Chiesa, tale presenza è sempre avvolta dal mistero e si offre alla nostra esperienza solo attraverso mediazioni, seppure sacramentali. Il santo, al contrario, può presentarsi al suo interlocutore senza mediazioni: lo si tocca, si parla con lui, si sperimenta il suo sorriso e la sua comprensione, si china su di noi con la sua carità e ci rialza con la sua forza. L’umanità dei testimoni di Gesù Cristo è la porta di accesso al riconoscimento della santità, e dunque al riconoscimento di Dio. La loro umanità può attrarre perché, senza cessare di essere vera umanità, ha voluto essere tutta di Gesù. È lui l’Autore della *tractio* esercitata dalla croce e che i suoi santi riproducono: «E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (*Gv* 12,32). Non è un caso che questo versetto giovanneo, come ben messo in luce da Pedro Rodríguez, abbia più volte ispirato la predicazione del Fondatore dell’Opus Dei proprio allo scopo di indicare che l’attrazione di Cristo, la vita attraente dei cristiani e l’attrazione alla fede, vogliono dire in definitiva la stessa cosa.^{xxiii} La profonda convergenza fra antropologia e cristologia che innerva tutto il messaggio cristiano non deve far temere gli apostoli contemporanei di proporre i santi come modello per *tutti* gli uomini, anche per coloro che ancora non conoscono Gesù Cristo. In un mondo dove, per fini di efficacia pragmatica, l’organizzazione sociale ci assimila sempre più alle macchine, e dove il materialismo pratico, intercettando la nostra sfera istintiva, esalta ciò che è proprio della vita animale, i santi ci ricordano la nostra vera natura, *ci aiutano ad essere uomini*. Parafrasando l’insegnamento conciliare della *Gaudium et spes* in due notissimi snodi cristologici,^{xxiv} la vita del santo rivela l’uomo all’uomo e chiunque segue l’esempio del santo, uomo perfetto, diventa anch’egli più uomo.

Vi è infine un ulteriore aspetto in cui la testimonianza dei santi entra nel dinamismo della fede. Nessuno può raggiungere, durante la propria esistenza, conoscenze ed esperienze sufficienti a mostrare, senza ombra di dubbio, che l’atto di fede sia per lui un atto “umanamente sensato, intellettualmente onesto ed eticamente responsabile”.^{xxv} Inoltre, e in accordo con ciò, nessuna teologia della credibilità potrebbe mai restare confinata ad argomentazioni teoretiche prodotte per mostrare la ragionevolezza di quell’atto. Per quanto indispensabili e fondate, se tali argomentazioni si muovono solo su un piano “nozionale”, esse non saranno in grado di esprimere la natura di un atto che — per impiegare la grammatica di Newman — in materia religiosa e di fede deve poter essere un assenso “reale”. La dimensione reale dell’assenso va cercata nella vita, ma questa non può essere solo la vita del soggetto, perché necessariamente limitata, tanto negli aspetti conoscitivi come in quelli volitivi, nell’esperienza come nella libertà. La vita del soggetto deve potersi *estendere* nella, e *poggiarsi* sulla, vita di altri testimoni. Se l’assenso reale riguarda abbracciare la fede cristiana, o confermare giorno per giorno le

ragioni di una risposta libera e affermativa, *quei testimoni possono essere solo i santi*. L'ambito in cui l'operatività di tale "estensione" può cogliersi più chiaramente è probabilmente quello conoscitivo, e dunque il rapporto fra fede e ragione, sia nel soggetto credente, sia in colui che ancora non crede e si accosta alla Rivelazione provenendo dal contesto delle proprie esperienze razionali, storiche, culturali.

A chi ne considera la testimonianza di vita, nel dinamismo della credibilità cristiana *i santi consentono di credere con il loro cuore e di ragionare con la loro intelligenza*. Il credente vede in essi membra del proprio stesso corpo, il Corpo di Cristo, delle quali si fida; ma anche il non credente, quando non ostacolato da preconcetti o da autosufficienza, può vedere nei santi uomini e donne che si sono posti i suoi stessi interrogativi, hanno condiviso gli stessi dubbi, hanno cercato le medesime risposte. E lo hanno fatto in non pochi casi con competenze che il soggetto riconosce, almeno per alcuni specifici campi, superiori alle proprie. Essi vengono riconosciuti obiettivamente come dei testimoni dei quali ci si può umanamente fidare. Le domande alla fede cristiana che possono sorgere dagli ambiti della storia, della filosofia o delle scienze, e che potrebbero trattenere il non credente ad orientarsi verso l'opzione della fede, quei santi che furono storici, filosofi, uomini di scienza e di lettere, le indirizzarono anch'essi e vi trovarono una risposta, almeno sufficiente per legittimare la scelta della loro fede cristiana. Tutti, credenti e non credenti, possono poggiarsi sulla loro conoscenza, sulla loro onestà intellettuale, sulla loro maturità psicologica: i primi per trovare conferma alla propria fede quando il progresso delle conoscenze e le vicissitudini della vita, anche intellettuale, porranno loro nuovi e più ardui interrogativi; i secondi per ridimensionare le proprie obiezioni o addirittura per sgombrare il campo dal pregiudizio che l'assenso di fede sia frutto di ingenuità o sia causa di incompatibilità a livello razionale, filosofico o scientifico. Gli uni e gli altri possono essere confortati dal sapere che l'atto di fede cristiana fu considerato atto maturo e responsabile: da chi ben conosceva le profondità del cuore umano come Agostino; da chi ben conosceva le esigenze di universalità della verità come Anselmo e Tommaso; da chi era perfettamente al corrente delle obiezioni al cristianesimo mosse dalla filosofia della modernità, come lo furono Rosmini, Newman o Edith Stein; da chi non sottovalutava affatto la razionalità delle scienze e il rigore che esse recano con sé, come Nicolò Stenone o Francesco Faà di Bruno; da chi fu profondo conoscitore delle dinamiche del mondo contemporaneo, come lo furono Josemaría Escrivá e Giovanni Paolo II. E se questi furono santi e beati pubblicamente elevati agli onori degli altari, la lista dei testimoni cristiani che vissero la loro *sequela Christi* fino al termine dei loro giorni, uomini di cultura, scienziati o filosofi che certamente vagliarono la loro fede alla luce dell'intero contesto delle loro conoscenze, furono assai di più. Da Blaise Pascal a Robert Boyle, da Antonio Stoppani a Pierre Duhem, da Pierre Teilhard de Chardin a Georges Lemaître, da Enrico Medi a Jérôme Lejeune, da Maurice Blondel a Jacques Maritain, da Dietrich Bonhöffer a Pavel Florenskij, il ruolo di questi ed altri pensatori cristiani in una logica di credibilità della fede è tutt'altro che retorico. Credenti e non credenti possono poggiarsi sulla loro maturità, intellettuale e spirituale, quale bacino di esperienza viva che può guidare un assenso reale e non solo nozionale nei confronti della Rivelazione, sostenerlo, svilupparlo.

Per concludere, riconoscersi figli di una Chiesa di santi e di martiri, rispondendo, come faceva san Josemaría Escrivá nei momenti di dubbio, "sono figlio della Chiesa", vuol dire sapere e insegnare che sono i santi a sostenere la nostra fede. Per apprezzare la loro vicinanza e giovare della loro esperienza umana e spirituale occorre però vivere la *comunione dei santi*, non perdere la consapevolezza della dimensione ecclesiale che deve illuminare la vita di ogni battezzato. Nel rispondere a Dio che si rivela, non siamo isolati, ma rispondiamo nella Chiesa ad una Parola che è la Chiesa a trasmetterci. La mancanza di senso ecclesiale non è una deficienza innocua, che il cristiano "adulto" può sopperire con la sua presunta maturità. Voler prescindere, per ignoranza o scelta consapevole, da quei vincoli di comunione che una migliore conoscenza della Chiesa e dei suoi testimoni genera, non è mai senza conseguenze; non è deficienza colmabile con un rapporto individuale di fronte a Dio, allo stesso modo come non è mai senza conseguenze il voler prescindere dalle celebrazioni liturgiche e dalla vita sacramentale che attualizzano nel tempo la comunione dei santi. Il cristiano, per credere nel Risorto e restare fedele, deve conservare la piena consapevolezza di questa comunione, perdendo la quale si perde Gesù Cristo. Una comunione generata da una comune figliolanza, quella di essere figli di Dio e della Chiesa, della Chiesa dei santi e dei martiri.

ⁱ Quest'ultima confluenza è ben visibile ed illustrata nell'opera di S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale. Rendere ragione della speranza*, Queriniana, Brescia 2002, 623-646.

ⁱⁱ Sulla santità della Chiesa: Y.-M. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologique*, Cerf, Paris 1963; H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani*, Città Nuova, Roma 1968; L. BOUYER, *La Chiesa di Dio: corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Cittadella, Assisi 1971; R. GUARDINI, *La realtà della Chiesa* (1922), Morcelliana, Brescia 1979; H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (1960), Morcelliana, Brescia 1985; IDEM, *I santi nella storia della Chiesa*, in *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1980, 279-293; B. GHERARDINI, *Santa o peccatrice? Meditazione sulla santità della Chiesa*, ESD, Bologna 1992; M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009.

ⁱⁱⁱ Fu almeno questa l'influente posizione del primo Sartre, con *La Nausea* (1938), *L'essere e il nulla* (1943), *Il diavolo e il buon Dio* (1951), parzialmente superata negli ultimi anni della sua vita, in favore di un'etica della fraternità da sostenere nonostante l'assurdo e dunque sempre chiusa a qualsiasi fine ultimo.

^{iv} J. ESCRIVÁ, *Cammino*, Ares, Milano 1993, n. 576.

^v J. ESCRIVÁ, *Camino*, Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Rialp, Madrid 2004³, 727-728.

^{vi} P. RODRÍGUEZ, in *ibidem*, 728.

^{vii} Pare preferire tale approccio lo stesso Latourelle «Ciò che caratterizza la testimonianza di vita è la *discrezione*. Il santo non esige niente, non chiede nulla: si accontenta di esprimere con tutta la sua vita la realtà soprannaturale in cui è immerso», R. LATOURELLE, *Testimonianza*, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1327.

^{viii} J. ESCRIVÁ, *Lealtà verso la Chiesa* (1972), n. 22; tr. it. *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1993.

^{ix} Così recitano i cinque capitoli dell'opera rosminiana *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1848): 1. Della piaga della mano sinistra: la divisione del pubblico dal Clero nel pubblico culto; 2. Della piaga della mano destra: la insufficiente formazione del Clero; 3. Della piaga del costato: la disunione dei Vescovi; 4. Della piaga del piede destro: la nomina dei Vescovi abbandonata al potere laicale; 5. Della piaga del piede sinistro: la servitù dei beni ecclesiastici.

^x «Può darsi che molte cose, nel contesto umano della Chiesa, ci deludano. Può anche darsi che, senza alcuna colpa da parte nostra, noi siamo profondamente incompresi. Può darsi infine che nel suo stesso seno noi abbiamo a patire persecuzioni. Il caso non è impossibile, benché occorra evitare di applicarlo presuntuosamente a noi stessi. Pazienza ed amoroso silenzio varranno allora più di ogni altra cosa; non avremo da temere il giudizio di coloro che non possono leggere nei cuori, e penseremo che la Chiesa non ci dona mai con tanta pienezza Gesù Cristo come quando ci offre l'occasione di essere configurati alla Sua Passione», H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 143.

^{xi} Cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1996, 100-107.

^{xii} Cfr. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 477-478.

^{xiii} Cfr. C. IZQUIERDO, *Teologia Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1998, 550-551.

^{xiv} ESCRIVÁ, *Cammino*, nn. 665, 662, 661.

^{xv} «Cercando te, Dio mio, io cerco la felicità della mia vita. Ti cercherò perché l'anima mia viva. [...] La felicità della vita non è proprio ciò che tutti vogliono e nessuno senza eccezioni non vuole? Dove la conobbero per volerla così? Dove la videro per amarla?», AGOSTINO DI IPPONA, *Confessiones*, X, 20,29, tr. it. di C. Carena, Città Nuova, Roma 1993, 325; cfr. anche *ibidem*, IV, 12,18. Cfr. anche S.Th. I-II, q. 2, a. 8, resp. Per la superiorità della felicità raggiunta nella contemplazione della verità e dell'essere, cfr. PLATONE, *Repubblica*, IX, 585B-585D. Sul tema del rapporto fra felicità e ricerca di Dio, cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998; P. POUPARD (a cura di), *Felicità e fede cristiana. Indagine e proposta del Pontificio consiglio per il dialogo con i non credenti*, Piemme, Casale Monferrato 1992.

^{xvi} Nella sua *Epistola a Meneceo*, Epicuro, come già Aristippo e i Cirenaici, distingueva ancora fra piacere e felicità: sebbene quest'ultima fosse irraggiungibile, essa non si confondeva con quanto, sul piano materiale, veniva offerto da una temporanea soddisfazione sensibile. Benché in un clima pessimista, la felicità manteneva, nel mondo scettico ed epicureo, un suo primato sul piacere: cfr. EPICURO DI SAMO, *Epistulam ad Menoeceum*, in *Opere*, Einaudi, Torino 1973, 106-117.

^{xvii} Esprimeva questa dinamica Benedetto XVI in una delle sue Catechesi sull'Anno della Fede: «Per larghi settori della società Egli non è più l'atteso, il desiderato, quanto piuttosto una realtà che lascia indifferenti, davanti alla quale non si deve nemmeno fare lo sforzo di pronunciarsi. In realtà, quello che abbiamo definito come "desiderio di Dio" non è del tutto scomparso e si affaccia ancora oggi, in molti modi, al cuore dell'uomo. Il desiderio umano tende sempre a determinati beni concreti, spesso tutt'altro che spirituali, e tuttavia si trova di fronte all'interrogativo su che cosa sia davvero "il" bene, e quindi a confrontarsi con qualcosa che è altro da sé, che l'uomo non può costruire, ma è chiamato a riconoscere. Che cosa può davvero saziare il desiderio dell'uomo? [...] Ogni desiderio che si affaccia al cuore umano si fa eco di un desiderio fondamentale che non è mai pienamente saziato. [...] l'uomo è cercatore dell'Assoluto, un cercatore a passi piccoli e incerti. E tuttavia, già l'esperienza del desiderio, del "cuore inquieto" come lo chiamava sant'Agostino, è assai significativa. Essa ci attesta che l'uomo è, nel profondo, un essere religioso», BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 7 novembre 2012, in «Insegnamenti di Benedetto XVI»

VIII, ***.

^{xviii} Ritengo di non condividere quanto sostenuto in proposito da H.U. VON BALTHASAR, *Martirio e missione*, in *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1980, 255-278. L'analisi del teologo svizzero sembra fare concessioni, a mio giudizio inessenziali, allo spirito del tempo, ravvisando una supposta problematicità nella individuazione del concetto di martirio cristiano e di persecuzione per la fede, sostenendo per il cristianesimo il duplice simultaneo ruolo di perseguitato e di persecutore. In realtà, ci pare che l'argomentazione di Balthasar, oltre a non tener conto del peso storico dei diversi attori, cristiani e non cristiani, operi una inconsapevole identificazione fra "governanti o abitanti di Paesi ritenuti cristiani" e "cristianesimo", fra coloro che vengono indicati/considerati come cristiani e coloro che sono membra vive del Corpo di Cristo, ritenendo che tale identificazione venga autorizzata tutte le volte che le Istituzioni della Chiesa non hanno offerto in passato, o non offrono al presente, elementi chiari per separare le due tipologie, prendendo le opportune distanze dai protagonisti storici di persecuzioni o di scandali.

^{xix} Giovanni Paolo II non temette di definire il XX secolo come il secolo con il maggior numero di martiri cristiani della storia. cfr. A. RICCARDI, *Il secolo del martirio*, Mondadori, Milano 2000.

^{xx} MISSALE ROMANUM, *Prefazio dei santi II*.

^{xxi} Sull'unità e la diversità della santità della Chiesa quale segno che si impone al mondo, cfr. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 31-32; Cfr. anche ESCRIVÁ, *Cammino*, n. 947.

^{xxii} «Cerchiamo di non ingannarci: se nella nostra vita constatiamo momenti di slancio e di vittoria, constatiamo pure momenti di decadimento e di sconfitta. Tale è stato sempre il pellegrinaggio terreno dei cristiani, non esclusi quelli che veneriamo sugli altari. Vi ricordate di Pietro, di Agostino, di Francesco? Non ho mai apprezzato quelle biografie che ci presentano — con ingenuità, ma anche con carenza di dottrina — le imprese dei santi come se essi fossero stati confermati in grazia fin dal seno materno. Non è così. Le vere biografie degli eroi della fede sono come la nostra storia personale: lottavano e vincevano, lottavano e perdevano; in tal caso, contriti, tornavano alla lotta», J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2000, n. 76; cfr. anche *ibidem*, n. 9 e IDEM, *Cammino*, nn. 133, 164.

^{xxiii} Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Omnia traham ad meipsum. Il significato di Giovanni 12,32 nell'esperienza spirituale di mons. Escrivá de Balaguer*, «Annales theologici» 6 (1992) 5-34.

^{xxiv} Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Gaudium et spes*, nn. 22 e 41.

^{xxv} Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972, 34.