



diritto & religioni

Semestrale
Anno IX - n. 1-2014
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

17



LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno IX - n. 1-2014
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fucillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

La costruzione sociale del culto dei santi

Note di sociologia storica

GRZEGORZ J. KACZYŃSKI

1. *Introduzione*

La memoria sociale¹ è un insieme di nozioni, convinzioni e immaginazioni di un gruppo sul proprio passato o, semplicemente, un passato nella prospettiva della coscienza sociale. Il suo criterio, quindi, non è soltanto la verità come accade per la storia – storia intesa come disciplina – ma la risposta a un bisogno sociale di legittimare il presente. Il passato è sempre costruito e gli interessi degli attori sociali influiscono profondamente sulla nostra comprensione del passato.

In altri termini, la costruzione sociale della memoria impone, quasi in modo imperativo, certi simboli, date, luoghi ed eventi da ricordare e certi schemi, logiche e modi di pensare sul passato. In tal modo la logica del presente, se c'è una logica in questa realtà, seleziona il passato indicando le priorità di certi eventi, il loro significato e ne emargina altri. Si impongono soprattutto gli eventi importanti, non di rado traumatici, che hanno scosso la coscienza collettiva; tanto più quanto più essi sono tragici. Di conseguenza, il loro significato diventa valore centrale della costruzione della memoria sociale in cui altre esperienze del passato vengono emarginate a tal punto che rischiano di essere dimenticate. Ad ogni modo, di fronte a un significato di riferimento, totalmente diverso, essi perdono la loro plausibilità storica, o forse meglio, sfuggono al ragionamento storico in quanto la loro logica non si regge su testimonianze di verità ma sull'esperienza valoriale, sul fabbisogno umano di dare un senso alla realtà in tutte le sue dimensioni spaziali e temporali, passate, presenti e future. Per tale motivo la memoria

¹ Cfr. M. HALBWACHS, *Le mémoire collective*, Paris 1950; M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925; P. BURKE, *History as Social Memory*, in T. Butler, ed., *Memory: History, Culture and the Mind*, Oxford 1989; D. Middleton, D. Edwards, ed., *Collective Remembering*, London 1999.

sociale di un evento non finisce nel momento in cui esso viene descritto, anzi acquista dalla storia intesa come disciplina scientifica; essa esiste, persiste e si sviluppa in modo autonomo. In tal modo nella conoscenza e coscienza sociale coesistono due prospettive parallele della percezione della realtà: sociale e storica, che si esprimono con le forme a loro appropriate ma non sono del tutto separate. La prima si esprime tramite forme popolari, culturali e tradizioni orali, credenze e convinzioni, ethos e codici educativi, leggende, favole e fiabe, apocrifi, panegirici e così via; la seconda invece si esprime nelle forme adeguate agli studi storici ed a essi affini (ad es. antropologici, paleontologici, archeologici ecc.). La prima è la *logica del senso*, la seconda – la *logica della verità*. Infatti, il culto dei santi, ma soprattutto l'agiografia, è un esempio della prima percezione della realtà ovvero del processo sociale della costruzione della memoria nell'ambito delle esperienze religiose. È un tipo di memoria molto particolare per fatto che ammette la *mondanizzazione del divino*. Ad ogni modo, se è vero che «le rappresentazioni del passato e la conoscenza del passato che si ricava dalla memoria vengono orientate e alimentate da azioni *più o meno rituali*»², allora il culto dei santi ne costituisce un fenomeno per eccellenza.

2. Eroe (*heros*)

Un'adeguata comprensione del formarsi del culto dei santi non può ignorare il fatto che esso ha delle analogie e talvolta radici profonde nel culto degli eroi (*heros*) del periodo pre-cristiano e paleocristiano³. Basta un'attenta analisi delle immagini dei santi per rintracciare caratteristiche appartenenti a eroi, caratteristiche tramandate nei poemi, nelle leggende e nei racconti antichi, cosiddetti *pagani* (da *paganus* = contadino). Tale analogia, o forse eziologia culturale, avrebbe, secondo Gustav Jung, una profonda ragione nella struttura psichica dell'uomo in cui si ritrova un archetipo dell'eroe universale che condiziona a seconda del contesto socio-psichico la formazione di una persona come eroe, santo ecc.

Gli eroi del paganesimo classico, o forse meglio dell'antichità, sono uomini che per le loro qualità e gesta eccezionali sono stati spesso divinizzati, la qual cosa può essere vista come un ulteriore sviluppo del culto degli avi

² P. CONNERTON, *Come le società ricordano*, Armando, Roma 1999, p. 10.

³ Cfr. S. CZARNOWSKI, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii, PWN, Warszawa 1956, pp. 13-31 (ed. originale: *Le culte des héros et ses conditions sociales*. *Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, Paris 1919).

o anche una metamorfosi dei culti funebri. Gli eroi svolgevano il ruolo di intermediari fra il mondo degli dei e quello umano, mondo dei fedeli.

Originariamente l'eroe era considerato un uomo coraggioso, un difensore, un guerriero ma già dai tempi di Omero l'eroe era inteso come l'incarnazione dei valori, uomo senza difetti, potente, di buona stirpe, venerabile. Infatti *heros* in greco significa uomo eccelso, perfetto. L'eroe è un uomo il cui coraggio si manifesta per il bene del prossimo e pertanto è visto dal popolo come il modello supremo di personalità, come la piena incarnazione di un ideale morale. Ad es. Ercole era per gli stoici la personificazione di una virtù difficile da realizzare; Orfeo, invece, era una figura eccezionale nell'ambito di certi ideali religiosi. In termini generici si può affermare che gli eroi erano uomini che in qualche modo venivano sacralizzati o per le gesta compiute durante la vita – come si è già accennato – o in virtù del ruolo pubblico svolto, come ad esempio avveniva di regola con i re di Sparta dopo la loro morte. Essi diventavano eroi per il fatto stesso di essere stati scelti re.

In altri termini, gli eroi erano l'incarnazione di un ideale seguito da una comunità e l'espressione della sua speranza e comunanza valoriale, quindi della sua integrità sociale. E questo riguarda sia gli eroi del mondo antico sia quelli dei tempi moderni. Erano testimoni quindi martiri (dal greco *martyr* o *martys* = *testimone*) del proprio gruppo nella sua totalità oppure in molti casi delle sue frazioni, o cerchie sociali, professionali, sociali e territoriali; testimoni che legittimavano gli ideali di fondo della vita collettiva. Da qui si spiegano, per così dire, le loro *specializzazioni* o forse meglio *competenze*, professionali, sociali in quanto espressione culturale di una comunità concreta, della sua integrazione, compattezza (confraternita, comunità di mestiere, gilde, congregazioni ecc.). Ciò significa che conferire ad un uomo eccezionale il riconoscimento di eroe dipendeva da un concreto gruppo sociale; la configurazione della sua immagine, i tratti del suo culto dipendevano dal fabbisogno valoriale e sociale di tale gruppo. Infatti, dal riconoscimento dell'eroe come rappresentante di un gruppo (ad es. città) o di una questione (ad es. professione) sociale scattava, di conseguenza, anche la regola della divisione sociale fra nostri ed estranei. I primi erano i concittadini o confratelli dell'eroe; i secondi tutti gli altri legati ad altri eroi e culti. Gli stranieri erano esclusi dalla partecipazione al culto di un eroe a causa della loro estraneità genealogico-sacrale⁴. Quindi, la loro partecipazione non era solo inutile ma addirittura sgradita. E al contrario: chi fra i cittadini non voleva partecipare al culto dell'eroe locale, della città ecc. era percepito come traditore, colui

⁴ Cfr. N. D. FUSTEL DE COULANGE, *La Cité Antique*, Paris 1864, v. III, pp. 172, 175.

che offende la propria comunità, città o finanche la patria. Nella Roma antica ogni cittadino aveva la libertà di scelta che riguardava il culto degli dei ma era obbligato a partecipare al culto dell'imperatore sotto la pena di essere accusato di tradimento. All'imperatore, ricordiamo, apparteneva il titolo più alto *Pontifex Maximus* e cioè colui che fa da ponte fra i viventi e gli dei.

Pertanto l'immagine di un dato eroe nei suoi tratti biografici e sociali rispecchiava tratti distintivi del suo gruppo culturale che originariamente era suo per appartenenza sociale. Esso trova conferma anche nel fatto che l'*eroizzazione* di un uomo eccezionale avveniva tramite un processo pubblico o, se vogliamo, per volere di un'autorità, formale o informale che fosse. Ad esempio, nella Grecia l'acclamazione pubblica degli eroi apparteneva all'oracolo di Delfi. Era un processo simile alla legittimazione dell'autorità reale o delle guide politiche, basata sul carisma, con la differenza che il fattore carismatico in questo caso era un riferimento retroattivo, chiuso in termini cronologici. La chiusura temporale, però, non fermava il processo di elaborazione sociale della memoria sociale e del culto.

Ad ogni modo, l'eroe, essendo comunque un essere mortale, non moriva nel senso spirituale⁵; anzi, grazie alle virtù mostrate in vita assurgeva al mondo degli dei e degli spiriti e in tal modo amplificava la sua potenza. Infatti, il culto degli eroi dell'antica Grecia era strettamente legato al culto dei morti e degli dei *sotterranei*. Mentre tutti i membri del gruppo venivano sepolti nel cimitero comune, l'eroe veniva sepolto in un luogo separato, particolare da un punto di vista topografico e geo-sociale. In tal modo avveniva una netta distinzione fra i comuni mortali e gli eroi; i primi esistevano tanto quanto persistevano nella memoria sociale comune, gli eroi invece acquisivano una forte personalità individuale che li distingueva ed era coltivata nella memoria sociale. Sicché la sua tomba diventava un luogo sacro per eccellenza; esso doveva distinguersi per forma e luogo. Era un santuario *ante litteram*, luogo di offerte e sacrifici rituali in onore dell'eroe non in quanto tale ma nel ruolo di intermediario – come si è già detto - fra il mondo dei vivi e quello degli dei. La venerazione di Ercole o di Achille illustrano questo aspetto del culto degli eroi in modo evidente; essi in diverse città erano venerati come eroi o come dei⁶. Gli eroi più venerati venivano sepolti nel cuore della città dove si svolgeva la vita politica, commerciale e religiosa⁷; sulla piazza pubblica, *agorà*. Ma soltanto loro; ad esempio, ad Atene, tutti i guerrieri periti per

⁵ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 21, nota 29.

⁶ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 27, nota 71.

⁷ Cfr. testimonianze di PINDARO, *Pitica*, v. 93 e segg.; Erodoto, V, 67; Pausanias, VI, 24; da CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 25.

la patria, quindi considerati già eroi o quasi, avevano gli epitaffi sepolcrali lungo la via che portava all'Accademia.

In altri termini, la tomba dell'eroe era il luogo tangibile della sua presenza spirituale intesa come protezione della *polis*, località, città, borgo, villaggio ecc. Per tale motivo gli eroi erano considerati gli *archegeti*, e non di rado chiamati *funzionari soprannaturali della città*⁸ cioè essere spirituali ai quali si affidava la sorte del gruppo sociale, nel bene o nel male. Svolgere il ruolo di intermediario divino significava allo stesso tempo essere patrono del proprio gruppo ed essere responsabile del suo destino. Tali radici ha il concetto romano di *genius loci*⁹ che oggi è usato nella fenomenologia architettonica per esprimere la particolarità di un ambiente costruito dall'uomo.

Inoltre, va precisato che l'operato protettivo e patronale dell'eroe non era sempre e in modo acritico accettato dal suo gruppo culturale. Se un gruppo percepiva negativamente l'operato del proprio eroe soprattutto in momenti cruciali, eccezionali o tragici decideva di cambiare l'eroe protettivo. L'eroe che non faceva vincere una battaglia al proprio popolo, non lo proteggeva da carestie e malattie, non provvedeva alla sua prosperità veniva sostituito o affiancato da un altro ritenuto più protettivo, più potente, più vicino alle vicissitudini della gente¹⁰.

E al contrario; trascurare il culto di un eroe o addirittura abbandonarlo, sia a livello di gruppo sia a livello individuale, era rischioso e poteva avere delle conseguenze negative giacché l'eroe aveva i mezzi adeguati, pur se occulti, per obbligare la gente alla pratica del proprio culto. La vendetta degli eroi, infatti, era talvolta terribile e incessante. Ad esempio, secondo una leggenda riportata dagli autori antichi, il poeta Stesicoro (640-555 a.C.) fu accecato per aver offeso Elena, regina di Troia, figlia di Zeus e Leda, in un suo poema diffamatorio definendola adultera¹¹. Si narra che la vendetta per l'offesa recata ad Elena sia stata opera dei Dioscuri, suoi fratelli. Stesicoro riacquistò la vista dopo aver scritto una *palinodia* in cui ritrattava l'epiteto oltraggioso attribuito ad Elena.

Scrive Platone nel *Fedro*:

⁸ Cfr. FUSTEL DE COULANGE, *La Cité Antique*, op. cit., V. III, *Le culte des fondateurs*; CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 18, nota 24.

⁹ G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977, pp. 262-263; C. NORBERG-SCHULZ, *Genius Loci. Paesaggio Ambiente Architettura*, Electa, Milano 1979; M. CESTAR, *Genius Loci. La Radice del Turismo Sostenibile*, Maschietto Editore, Firenze 2008; F. BEVILACQUA, *Genius Loci, il dio dei luoghi perduti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

¹⁰ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 20, nota 35.

¹¹ G. GUIDORIZZI, *Letteratura greca, da Omero al secolo VI d.C.*, Mondadori, Milano 2002, p. 91; CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 27, nota 73.

«Per quelli che sbagliano c'è, nella mitologia, un antico rimedio, che Omero non conosceva, ma Stesicoro sì. Egli, infatti, ferito negli occhi per aver parlato male di Elena (*la kakhgoria*), non rimase ignaro, come Omero, ma, dato che era un poeta lirico, ne riconobbe la causa e subito compose: 'Non è vero questo discorso/ non andasti sulle navi dai bei banchi/ non giungesti alla rocca di Troia' e, dopo aver composto tutta la cosiddetta *palinodia*, subito riacquistò la vista».

Come vediamo, le vicende legate agli eroi venivano elaborate e trasmesse dai racconti di poeti, narratori e cronisti che in seguito trovavano un'eco nelle opere storiche e filosofiche. Nasceva il mito, la leggenda, il poema, una favola o una fiaba che conteneva ciò che suggeriva all'autore l'ambiente sociale e la tradizione conservata nella memoria orale. In tal senso l'autore non poteva inventare nulla o quasi nulla; il suo ruolo consisteva piuttosto nella raccolta, sistemazione e completamento del materiale fornito dalla tradizione. Ciò però non escludeva la possibilità da parte sua di inserire un nuovo filone di narrazione sulla cui base veniva ricomposta la narrazione precedente, tradizionale; ma soprattutto in ciò che riguardava le vicende secondarie nella leggenda sulla vita di un eroe. Tuttavia, egli non poteva uscire dalla morale valoriale della narrazione che aveva una sua concreta collocazione sociale, nel sentimento comune dei membri di un dato gruppo. In altri termini, la comunità si aspettava dall'autore, poeta, narratore soltanto quello che già conosceva, sapeva, proprio quello che voleva sentire¹². Altrimenti rischiava, come Stesicoro, di essere punito.

Ebbene, concludendo il nostro ragionamento in proposito, ribadiamo che l'eroe era l'incarnazione di un tipo umano rappresentativo della società in cui era stata elaborata la sua leggenda; in sostanza egli era un testimone che legittimava le idee di fondo della vita sociale¹³. Ma in ogni caso era un testimone sacro; col tempo, però, tramite diverse metamorfosi del processo d'*eroizzazione* condizionate da fattori culturali di carattere cristiano e secolare il paradigma dell'eroe antico si è trasformato nella figura del santo e in quella dell'eroe civile. Entrambe appartengono comunque alla sfera del sacro anche se in un diverso ambito dell'esperienza umana. Il primo si realizza nell'ambito religioso, il secondo in quello secolare. *La Divina Commedia* di Dante è una straordinaria testimonianza letteraria di tale processo.

¹² CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 21, nota 37.

¹³ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 21.

3. *Martire e santo*

Così come nel caso della nozione di eroe, anche nel caso dei termini *martire* e *santo* un richiamo all'etimo non ne può spiegare del tutto il significato corrente. Tuttavia, va ricordato che il termine *santo*, dal latino *sanctus* (dal verbo *sancire*), originariamente indicava una persona, un oggetto, una manifestazione sancita dalla Chiesa che erano correlati alla divinità. Nel significato attuale, col termine *santo* si indica tutto ciò che è ritenuto inviolabile, consacrato dalle norme e dai precetti religiosi e costituisce oggetto di venerazione. In tal senso l'uomo *santo* è colui che dopo la morte viene acclamato pubblicamente (*canonizzato*) come un modello di vita cristiana, ovvero seguace di Cristo, distintosi nell'esercizio delle virtù cristiane prescritte dalle sacre scritture e dalla tradizione.

Questa distinzione è stata introdotta soltanto nei primi tre secoli dell'era cristiana segnata dalle efferate persecuzioni dei cristiani; al tempo difatti l'essere cristiano era di per sé un gesto eroico di testimonianza cristiana. In quel periodo il termine *santo* indicava ogni cristiano in quanto *santificato* o reso *sacro* tramite il battesimo; i santi erano semplicemente seguaci di Cristo, primi fra tutti gli apostoli e i discepoli. In tal senso san Paolo si serve di questo termine nella *Lettera agli Efesini* rivolgendosi «ai santi che sono in Efeso» (12,12). In altre parole i termini *santo* e *cristiano* erano percepiti come sinonimi. Negli *Atti degli Apostoli* (11,26) si legge: «Rimasero insieme un anno intero in quella comunità e istruirono molta gente; ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati Cristiani». Si chiamavano fra di loro anche «discepoli», «fratelli», «credenti», «salvati». Gli ebrei ortodossi invece li indicavano come «Galilei» o «Nazareni» per distinguersi dai seguaci di Gesù di Nazareth, pur essendo essi stessi seguaci del messianismo. In tale contesto semantico e fenomenologico tutti coloro che testimoniavano la fede in modo estremo, cioè dando la vita a causa della fede, erano chiamati *martiri*. Originariamente, l'appellativo di *martire* era usato per designare gli apostoli, ancora viventi, in qualità di testimoni delle opere e della risurrezione di Gesù. Più tardi, soltanto i cristiani che vivevano in un contesto sociale ostile, messi a morte per la loro professione di fede dalle autorità, dai tribunali, o uccisi da persone comuni - in quanto testimoni per eccellenza - furono chiamati *martiri*.

Col tempo, al culto dei *martiri* si aggiunse il culto dei confessori (in latino *confessor* da *confiteri* = confessare, professare), ovvero cristiani che per la loro fede pativano violenze e persecuzioni ma, essendo riusciti a sfuggire alla morte, sovente sottoposti a dure prove, si distinsero per aver condotto una vita di privazioni improntata talvolta all'ascetismo.

Similmente agli eroi antichi che davano la vita per gli ideali della propria gente, i martiri sono i testimoni del legame indissolubile agli ideali cristiani. Nel primo e nel secondo caso si tratta di una testimonianza che feconda la propria comunità alla quale il santo martire continua ad appartenere. Sicché il martire diventa il protettore della comunità da cui proviene. Sant'Agostino ha rivelato una grande saggezza nel dire che «più che pregare per un martire defunto occorreva che il martire pregasse per i viventi». La comunità trovava in lui un riferimento valoriale, trascendentale e umano che legittimava la sua esistenza. In tal senso va inteso il noto aforisma di Tertulliano: «Il sangue dei martiri è il seme dei cristiani»¹⁴. In un siffatto contesto non sarà inopportuno ricordare le famose parole di Eusebio di Cesarea (*Storia Ecclesiastica*, 8, 9, 5) sul fervore religioso dei martiri cristiani (della Tebaide) di quel periodo:

«Fu allora che noi osservammo una meravigliosa brama e un vero potere divino e zelo in coloro che avevano posto la loro fede nel Cristo di Dio. Appena emessa la sentenza contro il primo, alcuni da una parte e altri da un'altra si precipitarono in tribunale davanti al giudice per confessarsi cristiani, non facendo attenzione quando erano posti davanti ai terrori e alle varie forme di tortura, ma senza paura e parlando con franchezza della religione verso il Dio dell'universo, e ricevendo la sentenza finale di morte con gioia, ilarità e contentezza, così che essi cantavano e innalzavano inni e ringraziamenti al Dio dell'universo, pur ormai all'ultimo respiro».

Va notato, però, che il termine *martire* non è mai stato usato in ambito biblico, né giudaico. In seguito, il martirio per la fede nel suo significato paleocristiano, e cioè la testimonianza fino alla morte, è stato assunto dall'islam e nei tempi moderni ha assimilato le nozioni anche laiche e civili come espressione di eroica testimonianza, fino alla morte, delle idee di libertà, uguaglianza, giustizia e solidarietà sociale e di patriottismo.

Inoltre, *last but non least*, per non cadere nella trappola dell'anacronismo interpretativo, va ricordato che il culto dei martiri e dei confessori nasceva e si formava in modo spontaneo nel grembo di una collettività locale cristiana, senza nessuna incidenza da parte delle autorità ecclesiastiche. Era una legittimazione sociale basata sulla comune convinzione, su un diffuso consenso sociale, il che bastava al riconoscimento di un cristiano defunto come martire o confessore. Gli elementi della sua biografia, le virtù manifestate in vita erano additate come testimonianza di fede ed elaborate prima in modo

¹⁴ TERTULLIANO, *Apologeticum*, 50, 13.

spontaneo e in seguito formale. Nasceva così il suo culto che a seconda dei tratti cristiani universali esposti nella narrazione sulla sua vita si diffondeva o meno oltre i confini del proprio ambiente. Nasceva così anche la memoria collettiva sulla sua vita che in seguito si arricchiva di elementi agiografici non di rado di origine precristiana, pagana o mutuati da altre tradizioni religiose. Non esisteva, quindi, un processo indicato oggi con il termine *canonizzazione*; tale processo, oggi lungo, estremamente burocrattizzato e centralizzato, è un'invenzione medioevale, prima di competenza vescovile e dal XII sec. di esclusiva competenza del papa. Con questo, tuttavia, l'elaborazione sociale della memoria del santo non si fermava ma proseguiva la sua strada; la monumentale agiografia non è altro che un insieme di innumerevoli testi sulle vite dei santi, di solito divulgati senza *imprimatur* ecclesiastico.

Ad ogni modo, la liberalizzazione del culto cristiano avvenuta nel 313 con l'*Editto di Milano* cambiò non solo la condizione esistenziale e sociale dei cristiani ma anche la fenomenologia dell'esperienza di fede. Nell'*Editto*, chiamato impropriamente anche come *Editto di Costantino* in quanto emanato sia da Costantino sia da Licinio, augusto d'Oriente, si legge:

«Noi dunque Costantino Augusto e Licinio Augusto, essendoci incontrati proficuamente a Milano e avendo discusso tutti gli argomenti relativi alla pubblica utilità e sicurezza, fra le disposizioni che vedevamo utili a molte persone o da mettere in atto fra le prime, abbiamo posto queste relative al culto della divinità affinché sia consentito ai Cristiani e a tutti gli altri la libertà di seguire la religione che ciascuno crede, affinché la divinità che sta in cielo, qualunque essa sia, a noi e a tutti i nostri sudditi dia pace e prosperità¹⁵».

Ebbene, con il termine delle persecuzioni, la ricerca del martirio come dimostrazione di fede tende decisamente a diminuire, sostituita dalla ricerca della santità. Cambia quindi la definizione sociale dei criteri dell'uomo testimone della fede. La religiosità eroica, ovvero la religiosità come atto straordinario di difesa e di coraggio, lascia spazio alla religiosità quotidiana che si trasforma in testimonianza di fede e virtù cristiane nella vita quotidiana. Tuttavia, ancora per lungo tempo il paradigma del martire è rimasto come impronta insostituibile della santità. Ancora di san Martino di Tours (316-397), uno dei primi santi non martiri, si notava nel testo ufficiale composto per la sua festa: «Anima beata, se la spada non ti ha colpito non hai perso la gloria del martirio». Era la formula con cui si voleva giustificare la sua santità

¹⁵ LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, cap. XLVIII.

nonostante la mancanza del martirio. Qualche decennio più tardi il martirio come modello di santità non avrebbe perduto la sua valenza primaria; san Patrizio (387-460), che seguiva in modo scrupoloso, rigido ed eroico la via della santità, coltivava la speranza che prima o poi avrebbe ricevuto la grazia del martirio¹⁶. In un inno dell'epoca di lui si scrive: *Testis Domini fidelis in lege catholica*, ossia fregiato del titolo riservato ai martiri: «Testimone del Signore»¹⁷.

Tale questione tuttavia non può essere intesa soltanto alla luce della libertà di culto garantito dall'*Editto*, quindi a una quasi rivoluzione nelle espressioni sociali del culto cristiano; essa va vista anche nella prospettiva sociale ovvero tramite le conseguenze sociali ugualmente rivoluzionarie determinate dallo stesso *Editto*. Queste conseguenze furono visibili soprattutto nel mutamento sostanziale della condizione sociale dei cristiani che furono integrati in un mondo che poco prima era loro ostile e, ai loro occhi, contraddittorio. La visione dei cristiani di quel mondo subì una trasformazione. Tutto ciò, diremmo in breve, fu determinato dal passaggio della comunità cristiana, in virtù dell'*Editto*, dalla condizione di setta in cui si era trovata sin dalle sue origini alla condizione di chiesa. E questo in termini sociali e culturali, seguendo i concetti di Troeltsch¹⁸, significava passare dalla «comunione della volontarietà e dell'adesione cosciente», caratterizzata dalla «differenza, di rassegnazione o di ostilità» verso «il mondo, lo Stato, la società» alla comunità, anzi società, distinta dalla «organizzazione prevalentemente conservatrice, relativamente affermatrice del mondo, dominatrice delle masse e quindi per natura universale, cioè intesa a comprendere tutto». L'appartenenza alla setta è il risultato di una scelta, a differenza di quella alla chiesa, i cui membri lo sono per nascita; in termini di spiritualità ciò significa che la setta è una comunità di virtuosi mentre la chiesa è una comunità di fedeli rituali.

Puntualizzava Ernst Troeltsch: «La Chiesa è tenuta a dominare la società e a costringere coattivamente tutti i membri di essa entro la sfera del suo influsso: ma nella sua compagine essa resta indipendente dal fatto che questa sua efficacia raggiunga effettivamente tutti gli individui oppure no. Essa è la grande educatrice dei popoli, e al pari di ogni educatore sa far distinzioni di stadi e di maturità e conseguire il suo scopo con adattamenti e connivenze».

Anche se l'affermazione di Troeltsch è un sorta di *profezia retrospetti-*

¹⁶ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 47.

¹⁷ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 34.

¹⁸ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1949-60 (2 voll.), (ed. originale: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen 1912), I, p. 466.

va essa sintetizza perfettamente il percorso che la Chiesa aveva compiuto nell'arco di meno di un secolo. La cristianizzazione dei pagani si era trasformata nell'assimilazione cristiana del paganesimo; cominciando dal potere che col tempo era diventato il fattore coercitivo della cristianizzazione stessa, cioè ambivalente e paradossale. Pertanto – possiamo ripetere con Talcott Parsons¹⁹ – che già da allora «il grado di religiosità della società cristiana è andato progressivamente declinando per il semplice fatto che la società è diventata funzionalmente un sistema d'azione più altamente differenziato di quanto fosse la Chiesa 'primitiva'».

In altri termini, nel periodo precostantiniano ogni cristiano era esposto al rischio di dare una testimonianza di fede, a volte estrema; la liberalizzazione del culto aveva cambiato il modello di testimonianza della fede e, di conseguenza della santità, perseguibile anche senza la sussistenza della prova del martirio²⁰. La vita virtuosa e l'ascesi, il sacrificare la vita alla Chiesa e alla meditazione mistica cominciano a diventare attributi di santità, attributi però non imposti dal contesto ma di scelta. I santi vengono proclamati per aver svolto un ruolo particolare nella testimonianza di vita secondo i precetti cristiani. Essere scelto come vescovo per volontà popolare, di per sé, come accadeva nei primi secoli (il caso di sant'Ambrogio costituisce l'esempio più suggestivo), era un segno della futura canonizzazione. Infatti, fino al IV sec. tutti i vescovi e i papi sono stati proclamati santi. Al tempo il vescovo era difensore della fede, della comunità e della città analogamente agli eroi antichi. Quindi era anche già santo, o quasi, per il fatto di essere stato eletto vescovo dalla propria comunità. Era una sorta di *vox populi, vox dei* che trova conferma nell'analisi biografica di queste figure, veri e propri carismatici che seppero abbracciare e attuare i precetti evangelici. Sant'Ambrogio ne è una conferma esemplare.

Nell'*Omelia sul povero Naboth (De Nabuthae historia)* predicava:

«Tu non dai al povero del tuo, ma gli dai quello che è suo. Tu ti sei appropriato di quello che è stato dato per l'uso di tutti. La terra appartiene a tutti, non solo ai ricchi; ma sono molto più numerosi quelli che non ne godono di quelli che la sfruttano. Tu paghi dunque soltanto quel che devi, e non si può assolutamente parlare di una generosità non dovuta».

¹⁹ T. PARSONS, *Il Cristianesimo e la moderna società industriale*, in D. Zadra, *Sociologia della religione. Testi e documenti*, Hoepli, Milano 1969, pp. 301-31 (in E. TIRYAKIAN, *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change. Essays in Honor of P. A. Sorokin*, Free Press, New York 1963), p. 305.

²⁰ Cfr. E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligen Kultus in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, pp. 49 e segg.

E non è un caso che i santi, soprattutto di epoca antica, appaiano come santi cittadini giacché il cristianesimo antico si era diffuso prima nelle città (*parrocchia* = in greco *vicinato*). I santi diventano gli eroi delle città romane e questa tradizione si è tramandata fino al Medioevo. In campagna a lungo rimane diffuso il paganesimo ovvero le credenze contadine (ribadiamo: *paganus* = *contadino*) sotto forma di diversi culti agrari.

La venerazione dei martiri si è estesa agli asceti, ai mistici, alle vergini, ai monaci che vengono intesi come trionfatori della fede; persone che hanno vinto le debolezze della carne, che hanno sconfitto il diavolo e i peccati. L'eroismo legato al coraggio estremo dei martiri si trasforma in eroismo quotidiano. I santi diventano testimoni e fautori del Regno di Dio sulla terra. Rinunciare alla vita mondana e vivere nella pace religiosa è diventato un elemento dottrinale della santità. Eremiti, anacoreti, monaci sono esempi nuovi di ricerca di una vita in santità. Questo nuovo modello di via alla santità si diffonde in breve tempo dappertutto: dall'Anatolia e Cappadocia alla penisola Iberica, dalla Tebaide all'Irlanda.

Come nel culto degli eroi si diffonde la credenza secondo la quale grazie alla testimonianza di fede del santo la sua comunità d'origine può partecipare alla grazia divina. La sua tomba, le sue reliquie diventano gli oggetti sacri di tale partecipazione. Nasce il culto con dei riti propri che incidono profondamente nell'integrazione del gruppo. La partecipazione a un culto diventa espressione di doppia appartenenza: simbolica e sociale, sacra e profana.

In altre parole, partecipare a un culto e a un rito dedicato a un santo significava e significa tuttora manifestare un'adesione a valori ritenuti sacri da un gruppo, da una collettività e con esso ritenersi appartenenti a un dato ambiente sociale; in tale senso la comunanza simbolica equivale alla comunanza sociale. Questo asse simbolico-sociale è universale ma era sempre diversificato a seconda della stratificazione sociale e territoriale. In tal senso il culto di un santo diventava un'espressione di appartenenza esclusiva o un'esclusione sociale.

Infatti, basta uno sguardo alla diversificazione categoriale e topografica di tutti i santi, o almeno quelli regolarmente elencati dal calendario cattolico²¹ che comprende ben 1063 santi, per rendersi conto dell'incidenza contestuale nella definizione della figura di un santo.

«Quando cercano santi da proclamare, agli uomini di Chiesa – osserva Luigi Accatoli – viene spontaneo cercarli tra le proprie file o nelle immediate

²¹ Cfr. <http://it.cathopedia.org/wiki/Santo>

vicinanze: ecco perché tra i canonizzati sono così numerosi vescovi e i Papi (un'ottantina), i religiosi e le religiose. È raro che si avvedano di santità che escono da quei modelli, impersonate da sposati, o da uomini e donne che svolgono attività profane. La prevalenza della santità canonica è stata quasi totale dal Concilio di Trento al Novecento, mentre prima c'era più varietà»²².

Questa sua osservazione è corredata da un'interessante e suggestivo grafico da cui risulta un numero totale di santi per area geografica, i flussi della canonizzazione dei santi, diremmo *flussi dei santi*, attraverso i secoli e le aree geografiche, la provenienza sociale o il mestiere dei santi in vita²³. Secondo i dati riportati dalla Comunità di Caresto sulla base di un'indagine eseguita nel 1988 fra tutti i santi il 93% sono celibi e consacrati, gli altri erano sposati.

«A pescare fuori – prosegue Luigi Accatoli – dai conventi e dalle canoniche si è tornati ultimamente: a partire da Pio XI sono stati proclamati beati e santi padri e madri di famiglie e coppie di sposi, uno zingaro spagnolo e una schiava africana (un altro risale ai primi secoli), indiani delle Americhe, catechisti di Papua Nuova Guinea e dell'Africa nera, laici vissuti in ogni tipo di professione. (...)

Per il Giubileo delle famiglie, il 15 ottobre 2000 in Piazza San Pietro fu cantata una 'litania dei santi sposati' composta per l'occasione e in essa furono invocati i santi Zaccaria ed Elisabetta, Gioacchino e Anna, Aquila e Priscilla, (che sono coppie del Nuovo Testamento); Paolino e Teresa, Gregorio di Nissa, Monica, Macrina (che sono dei primi secoli cristiani); Enrico e Cunegonda, Brigida, Francesca Romana, Rita da Cascia, (che appartengono al Medio Evo).

Lasciamo da parte la questione poiché la lista sarebbe molto più lunga e non facile da completare. Vale la pena notare, però, che il primo santo dei tempi moderni, sposato con figli, è stato l'autore dell'*Utopia*, Tommaso Moro, cancelliere del regno inglese, condannato a morte da Enrico VIII e decapitato il 6 luglio nel 1535. È stato canonizzato come martire - fatto sintomatico nel contesto del nostro ragionamento - soltanto nel 1935 da Pio XI. La stessa tragica sorte è toccata poco tempo dopo a John Fisher, suo connazionale e vescovo.

²² L. ACCATOLI, *Due schiavi, molti Papi: il mestiere dei santi*, «Corriere della Sera», Domenica 9 marzo 2014, p. 9.

²³ ACCATOLI, *Due schiavi*, op. cit., La visualizzazione dei dati è a cura di «The Visual Agency», agenzia specializzata nella visualizzazione di dati e informazioni, diretta da Paolo Guadagni e firmata da Giulia De Amicis e Francesco Roveta in collaborazione a Sara Pandini e Benedetta Sala.

In una delle sue lettere alla figlia Margaret scriveva dalla Torre di Londra (Aprile-Maggio, 1534):

«Mia diletteissima figlia,

grazie a Dio la buona salute fisica e la serenità d'animo di cui godo fanno sì che io non abbia bisogno di più di quanto io già non abbia. Supplico Dio affinché vi renda gioiosi nella speranza del Paradiso. Ciò di cui desideravo parlarvi a proposito della vita a venire, ha provveduto Dio stesso ad inculcarlo nelle vostre menti, come ho fede che Egli fa, ed anche meglio, attraverso lo Spirito Santo. Che vi benedica e vi preservi tutti. Scritta col carbone dal tuo affettuosissimo padre che nelle sue umili preghiere non dimentica nessuno di voi: figli, balie, mariti, e mogli dei figli, vostra madre, i nostri amici. Sono costretto a salutarti ora, per mancanza di carta.

Thomas More, Cavaliere

P. S. Imploro nostro Signore affinché preservi l'integrità della mia fede, e non permetta mai che ne viva senza. Non ho mai desiderato, Meg, come ti ho più volte detto, di vivere a lungo, e sarei pronto a lasciare questa vita domani stesso, se Lui mi chiamasse. Grazie a Dio non so di persona al mondo che vorrei fosse biasimata per colpa mia; questa consapevolezza mi dà più gioia di tutte le cose del mondo.

Ricordami al tuo assennato Wyll, ai miei figli, al mio amico John Harys, e a quanti altri tu sai; soprattutto alla mia saggia moglie, e che Dio vi preservi tutti facendo di voi suoi eterni servitori».

In fondo, se prendiamo in considerazione tutte le sue lettere indirizzate alla famiglia, ai parenti, potremmo dire che Tommaso Moro oltre ad essere martire è stato santo e testimone della vita familiare cristiana. Soltanto dai tempi di Pio XI, infatti, si nota un certo cambiamento dei rigidi criteri e attributi canonici della santità introdotti dal Concilio di Trento (1545-1563). Era, se non altro, una risposta all'offensiva protestante contro il culto dei santi. Ma il motivo va cercato non soltanto in questo; il Concilio esprimeva anche la volontà del clero basso e della gente comune che quotidianamente già dai tempi medioevali dovevano affrontare la dolorosa, commerciale e superstiziosa questione delle reliquie, anzi il mercato delle reliquie, una tipologia e topografia di santi protettori, cosiddetti *santi ausiliatori*, anzi le lotte per questi santi, la questione delle indulgenze, le specializzazioni e le competenze quasi *professionali* dei santi e chi sa cosa ancora. Conosciamo, tanto per fare un esempio, le sorti delle reliquie di sant'Agata trafugate dai bizantini e fortunatamente riportate a Catania da due soldati devoti; le sorti

delle reliquie di santa Lucia di Siracusa trafugate dai veneziani che ancora giacciono a Venezia. Sant'Agata è considerata la protettrice delle malattie del seno, santa Lucia degli occhi.

La lista dei santi patroni, protettori e ausiliatori è lunghissima. Va innanzitutto ricordato il gruppo di Quattordici Santi Ausiliatori il cui culto è antichissimo ma si è diffuso dall'apparizione di santi sotto la forma di angeli bambini a un pastorello nel 1445 vicino all'abbazia cistercense di Landheim (Baviera). Il gruppo è composto di santi con distinte mansioni, possiamo dire, mediche quindi invocati nelle preghiere per la guarigione o la protezione: sant'Acacio (o Agazio), invocato contro l'emicrania; santa Barbara, contro i fulmini, la febbre e la morte improvvisa; san Biagio, contro i mali alla gola; santa Caterina d'Alessandria, contro le malattie della lingua; san Ciriaco di Roma, contro le tentazioni e le ossessioni diaboliche; san Cristoforo, contro la peste e gli uragani; san Dionigi, contro i dolori alla testa; sant'Egidio, contro il panico e la pazzia; sant'Erasmo, contro i dolori addominali; sant'Eustachio, contro i pericoli del fuoco; san Giorgio, contro le infezioni della pelle; santa Margherita di Antiochia, contro i problemi di parto; san Pantaleone, contro le infermità di consunzione; san Vito, contro la corea, l'idrofobia, la letargia e l'epilessia.

Quest'ultimo assieme a san Giovanni Battista e san Valentino fa parte di tre santi ausiliatori per le malattie epilettiche²⁴ considerate nell'antichità come *morbus sacer* ovvero la *malattia divina* e, in seguito, nell'ambito cristiano dai nomi dei santi: *il male di san Valente*, *il ballo di san Vito* o *la malattia di san Giovanni*. Il ruolo protettore di san Giovanni Battista in questo tipo di malattie ha una sua origine nella particolare esegesi del frammento dove si trova la descrizione del suo martirio, primo del Nuovo Testamento (s. Marco 6,17-28, s. Matteo 14, 3-11). Riportiamo le parole di san Marco:

«¹⁷Poiché Erode aveva fatto arrestare Giovanni e lo aveva fatto incatenare in prigione a motivo di Erodiade, moglie di Filippo suo fratello, che egli, Erode, aveva sposata. ¹⁸Giovanni infatti gli diceva: "Non ti è lecito tenere la moglie di tuo fratello!" ¹⁹Perciò Erodiade gli serbava rancore e voleva farlo morire, ma non poteva. ²⁰Infatti Erode aveva soggezione di Giovanni, sapendo che era uomo giusto e santo, e lo proteggeva; dopo averlo udito era molto perplesso, e l'ascoltava volentieri. ²¹Ma venne un giorno opportuno quando Erode, al suo compleanno, fece un convito ai grandi della sua corte, agli ufficiali e ai

²⁴ Cfr. J. JAGŁA, *Święte uleczenie. Patroni od epilepsji i hysteriiw sztuce i kulturze Średniowiecza oraz wczesnego Renesansu*, in *Podróznicy, fundatorzy, święci*, red. Tomasz Ratajczak, Wyd. Poznańskiego Przejściół Nauk, Poznań 2008, pp. 201-212.

notabili della Galilea. ²²La figlia della stessa Erodiade entrò e ballò, e piacque a Erode e ai commensali. Il re disse alla ragazza: “Chiedimi quello che vuoi e te lo darò”. ²³E le giurò: “Ti darò quel che mi chiederai; fino alla metà del mio regno”. ²⁴Costei, uscita, domandò a sua madre: “Che chiederò?” La madre disse: “La testa di Giovanni il battista”. ²⁵E, ritornata in fretta dal re, gli fece questa richiesta: “Voglio che sul momento tu mi dia, su un piatto, la testa di Giovanni il battista”. ²⁶Il re ne fu molto rattristato; ma, a motivo dei giuramenti fatti e dei commensali, non volle dirle di no; ²⁷e mandò subito una guardia con l’ordine di portargli la testa di Giovanni. ²⁸La guardia andò, lo decapitò nella prigione e portò la testa su un piatto; la diede alla ragazza e la ragazza la diede a sua madre».

Secondo René Girard l’orribile trama che si svolge dalla richiesta della decapitazione alla presentazione della testa di s. Giovanni è l’effetto della *trance* di tutti presenti provocata dalla danza demoniaca di Salomé²⁵. E questo, in chiave simbolica e antistrutturale, spiegherebbe il fatto che le diverse interpretazioni di questo orribile evento hanno dato origine non soltanto al culto di san Giovanni come protettore degli epilettici ma anche l’intendere la stessa malattia come malessere maniacale (in Francia e Germania la malattia viene chiamata: *la mania di san Giovanni*) o addirittura come *vendetta di san Giovanni*. Di queste ultime nozioni troviamo l’eco della percezione medioevale della malattia come espressione di forze diaboliche, demoniache.

Sappiamo bene, però, che il culto dei santi aveva tante sfumature funzionali quante qualità, ruoli e posizioni che venivano attribuiti ai santi stessi. Gli stessi santi venerati come ausiliatori contro le malattie spesso erano considerati in altri luoghi e ambienti sociali come patroni locali, come protettori dei mestieri e così via. Ad esempio san Cristoforo è finora venerato come protettore dei guidatori, santa Barbara come protettrice dei minatori, san Giorgio come patrono dei cavalieri. Questa stessa diversificazione del culto era da una parte condizionata dal mutabile contesto sociale, esistenziale e culturale, e dall’altra era amplificata dal desiderio legittimato religiosamente di avere una protezione divina tramite i santi intermediari. Non necessariamente la tomba del santo ma la sua reliquia, per quanto fosse piccola e presente nel proprio *habitat*, bastava per assicurarsi la sua protezione. Anche in questo caso contava non soltanto la qualità della potenza spirituale del santo ma anche la quantità dei santi presenti. Da qui nasceva uno sorta di fabbisogno

²⁵ R. GIRARD, *Koziół ofiarny*, Wyd. Łódzkie, Łódź 1991, pp. 199, 210 (*Le Bouc Emissaire*, 1982).

liturgico di reliquie che, in particolar modo nel tardo Medioevo, si era trasformato in un vero e proprio commercio.

Ebbene, risulta ben chiaro dal nostro ragionamento che il culto dei santi costituisce una categoria particolare del culto degli eroi. Quindi, in quanto tale, può essere considerato un'elaborazione cristiana del culto primordiale degli avi che troviamo in tutte le culture e che proprio per questo motivo viene talvolta, ma erroneamente, considerato come forma originale di religione. È un'elaborazione, però, autonoma per cui la sua particolarità, indicata poc'anzi, va intesa non tanto in senso genetico quanto tipologico. In altre parole, si può parlare di un'analogia ma non di un'evoluzione culturale, unilineare e diretta. Soprattutto perché nel culto dei santi non avviene una contaminazione ontologica fra realtà divina e quella umana; i santi rimangono santi, ovvero defunti eccezionali, e non sono mai divinizzati. Questo invece caratterizza il culto degli eroi in cui non esiste una netta differenza fra il *panteon* e il regno di *Hades*. Nel suo ambito ha luogo il processo sia della divinizzazione degli eroi sia dell'antropomorfizzazione degli dei. Era un culto impregnato di euhemerismo.

Inoltre, la differenza di fondo, anche questa di carattere ontologico, sta nel fatto che il culto dei santi è strettamente religioso; è legato a una comunità religiosa. In altri termini, il santo seguiva i valori contenuti nella Sacra Scrittura e il suo culto veniva elaborato dall'ambiente sociale che coltivava questi valori in base al tempo, allo spazio e all'opportunità. Erano eroi cristiani quindi dal punto di vista della dinamica il loro culto rivela un'evidente analogia a quella del culto degli eroi antichi. Nel primo però non era confuso il sacro con il secolare, nel secondo, invece, queste due dimensioni dell'esperienza umana erano intrecciate profondamente. Tutto questo ha una sua logica eziologica: il politeismo antico nel caso del culto degli eroi e il monoteismo nel caso dei santi.

4. *Santo patrono nazionale ovvero sant'Adalberto, san Stanislao e sant'Olaf*

«L'eroe è un uomo che in modo rituale grazie ai suoi meriti durante la vita o per la sua morte ha acquisito una potenza adeguata a un gruppo o a una questione di cui è rappresentante e della quale incarna il valore di fondo»²⁶. È la definizione dell'eroe proposta da Stefan Czarnowski nella sua pregevole analisi su san Patrizio come eroe nazionale. In tale prospettiva concettuale non tutti, anzi pochi santi entrano nella categoria di eroe ovvero possono

²⁶ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 30.

essere considerati santi-eroi. Il primo, sempre secondo Czarnowski, fu san Patrizio considerato in Irlanda apostolo, eroe, santo, fondatore della Chiesa di Irlanda e simbolo dell'identità nazionale. Ma per il fatto che appartiene all'epoca di passaggio fra l'antichità e il Medioevo costituisce in un certo senso un tipo di *santo a sé*.

Gli esempi di culto dei santi-eroi si possono trovare soprattutto con la nascita della *Nuova Europa* (X-XII sec.), cioè la nascita delle nuove società politiche nella parte settentrionale, centrale e orientale del continente europeo grazie alla loro adesione creativa al cristianesimo, nell'arco di tempo dal IX al XII secolo. La *Nuova Europa* è un termine felice per indicare questo periodo in cui avveniva da una parte la cristianizzazione di quei territori dell'Europa che non appartenevano all'antico impero romano e dall'altra un'acculturazione del cristianesimo.

Fu un processo lento e progressivo ma per niente tranquillo e pacifico; segnato da lotte intestine provocate dalle resistenze *pre cristiane* (pagane) sia nel senso religioso sia in quello politico. Di solito il cristianesimo era accettato prima dalla suprema autorità laica, quindi si legava alla struttura del potere politico per poi penetrare nel tessuto sociale. Accogliere la fede cristiana da parte di un sovrano significava allora entrare nell'ambito della *christianitas* e cioè la comunità cristiana e quindi di essere riconosciuti come un'unità politica, indipendente. I rapporti fra i due poteri, statale ed ecclesiastico, si svilupparono secondo il modello carolingio-ottoniano secondo cui il potere ecclesiastico era subordinato al potere statale grazie all'identità di interessi dello Stato e della Chiesa. Col passare del tempo, però, il funzionamento del modello produceva un effetto perverso e cioè il rafforzamento di tutte e due poteri che di conseguenza faceva nascere il conflitto in vari campi della vita pubblica laddove le competenze di due poteri non erano ben definite.

In tale contesto, in cui ancora le roccaforti del paganesimo si facevano notare, appaiano i nuovi santi, i nuovi eroi ma anche i nuovi martiri e quindi anche le nuove leggende. L'aggettivo *nuovi* di cui ci serviamo non ha, però, il significato temporale, cronologico ma anche o forse soprattutto tipologico. Le figure indicate sono tanto *nuove* quanto era *nuova* Europa di allora. Appare allora anche una nuova categoria di santi: santi come patroni nazionali. Erano l'espressione di un nuovo legame sociale che si stava creando, il legame nazionale che sovrastava sia il cosiddetto patriottismo locale sia il legame personale con il sovrano.

Un altro esempio sintomatico di tale processo sono fatti che accompagnano la nascita della Polonia nel X secolo e nel secolo successivo. È un paese, come la maggior parte dei paesi scandinavi e slavi, ad essere cristianizzato per merito della suprema autorità laica. Il sovrano polacco Mieszko,

conosciuto anche con il nome Dagome, ricevette il battesimo nell'anno 966 e avviò delle prime strutture ecclesiastiche che si traducevano nel consolidamento politico-amministrativo del suo paese. In tal modo la data dell'introduzione del cristianesimo in Polonia venne ad indicare la nascita dello Stato polacco, sebbene esistesse già una sua struttura politica come pure tracce di una cristianizzazione sul suo territorio. Si suppone che il ruolo non trascurabile nella conversione di Mieszko avesse avuto la moglie di Dąbrówka (Dubrava) figlia del sovrano boemo Boleslao; «l'ultima principessa cristiana dell'Europa centrale andata in sposa ad un pagano»²⁷. Infatti il battesimo di Mieszko ebbe luogo solo un anno dopo il loro matrimonio. La cerimonia fu celebrata da Giordano (Jordan), cappellano di Dąbrówka, poi divenuto (968) primo vescovo di Polonia con la sede a Poznań²⁸.

In poco tempo, la Polonia per via del contesto geo-religioso di quella regione dell'Europa era divenuta il *baluardo del cristianesimo*. Per quanto debole erano ancora le sue strutture ecclesiastiche esse tuttavia costituivano un valido appoggio alla cristianizzazione dei paesi vicini, in particolar modo quelli del bacino baltico. I vincoli parentali del sovrano cristiano con altre dinastie avevano contribuito alla diffusione del cristianesimo in paesi come la Svezia, la Danimarca e l'Ungheria che si traduceva anche nella diffusione del culto dei santi *antichi* e la nascita del culto dei santi *nuovi*. Basta rammentare due esempi. Adelajde, figlia o forse sorella di Mieszko andò sposa a Geza I (+997), sovrano ungherese che aveva fatto cristianizzare il suo paese, ed era madre di Stefano I (997-1038), il re santo a cui è dovuta la creazione della metropoli di Esztergom, storica sede del primate d'Ungheria. L'altra figlia di Mieszko, Świętosława assieme al marito Eric il Vittorioso, re di Svezia, introdusse il loro regno nel mondo cristiano. Dopo la morte del marito (995) Świętosława andò sposa a Swen, re di Danimarca, dalla cui unione nacque Canuto il Grande, promotore e organizzatore del cristianesimo nel proprio regno.

Anche l'istituzione della metropoli di Gniezno in Polonia, storica sede del primate di Polonia, avvenuta nell'anno 1000, è legata al culto fiorente di un santo contemporaneo, sant'Adalberto, martire per mano dei Prussiani durante la sua missione nelle terre settentrionali della Polonia. Gniezno, allora capitale della Polonia, divenne anche la capitale della provincia ecclesia-

²⁷ Z. SUŁOWSKI, *La prima Chiesa polacca (966-1038)*, in *Storia del cristianesimo in Polonia*, a cura di J. KLÓCZOWSKI, Bologna 1980, p. 339.

²⁸ Cfr. S. HAIN, *Powstanie biskupstwa poznańskiego*, «Nasza Przeszłość», (Kraków) 1969, XXX; pp. 19-42M. BANASZAK, *Charakter prawny biskupów Jordana i Ungera*, «Nasza Przeszłość», (Kraków) 1969, XXX, pp. 43-123.

stica autonoma, sottomessa esclusivamente e direttamente alla giurisdizione della Santa Sede. Sant'Adalberto (in polacco *święty Wojciech*) discendeva da una potente e nobile famiglia ceca imparentata con l'imperatore tedesco. Nel 982 divenne vescovo di Praga. Due volte soggiornò in Italia; presso il monastero di Montecassino e a Roma nel convento dei S.S. Bonifacio e Alessio sull'Aventino. Nel 997 partì dall'Italia per la sua missione in Polonia. Dopo essere stato per breve tempo ospite del sovrano di Polonia, Boleslao l'Intrepido, partì per la Prussia. La missione doveva concludersi di lì a poco, forse dopo una settimana, ma con il suo martirio, avvenuto il 23 aprile 997 presso la foce della Vistola, nei dintorni di Elbląg. Secondo la leggenda, Boleslao l'Intrepido riscattò il corpo del martire, pagando l'equivalente del suo peso in oro, per seppellirlo a Gniezno. La notizia dei tragici eventi colpì le alte autorità e in particolare il pontefice Silvestro II che subito proclamò la canonizzazione di Adalberto e decise nell'anno 999 l'istituzione della sede metropolitana di Gniezno presso la tomba del santo.

La cerimonia di insediamento del primo metropolita Radim-Gaudenzio, fratellastro di Sant'Adalberto e suo compagno nella tragica missione, si svolse nell'anno 1000 in presenza dei legati papali e dell'imperatore tedesco Ottone III, recatosi apposta a Gniezno per rendere omaggio al santo. Fu così che il santo-martire Adalberto divenne allora patrono della Polonia, cioè simbolo di unità politica e territoriale della dinastia dei Piast e allo stesso tempo un ulteriore riconoscimento dell'indipendenza della Polonia cristiana.

Tuttavia, anche in Polonia non mancavano i conflitti generati sia dal contrasto di competenze fra due poteri, ecclesiastico e politico sia – anche se in misura sempre più esigua – dagli oppositori dell'opera di cristianizzazione del paese.

Il sintomo più significativo di tale processo fu il conflitto fra Stanislao da Szczepanów, vescovo di Cracovia, con Boleslao l'Ardito, detto anche il Coraggioso²⁹, re di Polonia. Nel 1079 il vescovo fu ucciso per mano del re che, in conseguenza di ciò, perse la corona. Dopo l'assassinio il corpo del vescovo fu sottoposto alla *truncatio membrorum*. Come vuole la leggenda, tramandata dalle cronache del tempo, i resti del martire, vegliati dalle aquile³⁰, si riunirono miracolosamente³¹. Il corpo fu sepolto nella chiesa di san Michele

²⁹ Nato nel 1058, figlio di Casimiro il Rinnovatore (1034-1058), il sovrano che aveva stabilito la capitale a Cracovia, salì al trono nel 1058 e nel 1076 fu incoronato. Morì nel 1081 in Ungheria dove, secondo la leggenda, si trova «il suo sepolcro in un vecchio convento della lontana Carinzia (oggi in Austria), dove egli si sarebbe ritirato in penitenza» (O. HALECKI, *Storia della Polonia*, Roma 1966, p. 51).

³⁰ È un evidente riferimento simbolico all'aquila bianca, lo stemma della Polonia.

³¹ Cfr. VINCENZO DA KIELCE O.P., *La «Vita Minor» di S. Stanislao Vescovo*, introduzione, traduzione e commento di J. W.W. Woś, Firenze 1979, pp. 64-65.

sulla Roccia, luogo del martirio. Nello stesso anno re Boleslao fu costretto a lasciare il regno e si rifugiò in Ungheria alla corte di re Ladislao, futuro santo, educato in Polonia e salito al trono proprio grazie al re Boleslao.

Si ricorderà che il martirio precede di appena due anni i noti fatti di Canossa, allorquando lo scomunicato imperatore tedesco Enrico IV aveva chiesto il perdono a papa Gregorio VII, fautore della concezione del potere ecclesiastico autonomo e teocratico.

Secondo l'agiografia basata sulle più antiche cronache polacche, il conflitto era di ordine morale; una corrente della moderna storiografia, invece, vede in questo conflitto una motivazione politica³². La prima, diremmo, è un'espressione della *memoria sacra*, la seconda della *storia profana*. Ad ogni modo, non v'è dubbio che, a prescindere dalle cause indirette che provocarono la discordia, questo conflitto non sarebbe scoppiato e soprattutto le sue conseguenze non sarebbero state tanto determinanti se l'atteggiamento fermo del vescovo nei confronti del re, che alcuni anni prima lo aveva posto sulla sede vescovile, non avesse avuto l'appoggio sociale. In questa luce l'importanza politica dell'evento è indiscutibile.

Parimenti trascende l'aspetto meramente religioso la canonizzazione del vescovo avvenuta nel 125 nella basilica di san Francesco ad Assisi. L'evento cadeva proprio nel momento in cui la Chiesa polacca aveva raggiunto l'autonomia e la supremazia sul potere laico secondo i dettami del modello gregoriano. Non a caso fautore della canonizzazione di Stanislao fu il Maestro Vincenzo, detto Kadłubek³³, vescovo di Cracovia (1207-1218), il primo ad essere eletto dal capitolo e non nominato dal sovrano come avveniva prima. Un anno dopo le reliquie del santo furono collocate sull'altare maggiore del duomo di Cracovia e alla cerimonia presenziarono tutti i principi Piast, sovrani dei principati separati e autonomi. Infatti, fin dalla prima metà del XII sec. la Polonia era un organismo politico spartito in regioni governate da principi della stessa dinastia. In tale contesto l'organizzazione ecclesiastica presente in tutti i principati facente parte della metropoli di Gniezno esprimeva in realtà non soltanto un forte legame interregionale ma una forma sostitutiva del potere centrale. In tal modo le strutture ecclesiastiche non solo svolgevano un ruolo di mediazione politica, non favorendo le tendenze separatiste, ma furono la conferma dell'effettiva esistenza del Regno di Polonia.

³² Cfr. G. KACZYŃSKI, M. TEDESCHI, *La chiesa del dialogo in Polonia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1986, pp. 9-11.

³³ VINCENZO KADŁUBEK, autore della *Chronica Polonorum*, è ritenuto primo storico polacco. Cfr. J. W. WOŚ, *Materiali per la storia della Polonia sotto la dinastia Piast*, Firenze 1980, p. 68.

«Quando le reliquie di san Stanislao furono elevate all'altare della cattedrale di Cracovia – scrive Oscar Halecki³⁴ – i polacchi ebbero un secondo patrono, il primo di origine indigena e quella cerimonia, cui parteciparono tutti i principi, anche se in lotta tra loro, ebbe un duplice significato. In sincera fede la nazione credette che si avvicinasse il giorno in cui uno di quei principi della dinastia di Mieszko avrebbe riunito le varie parti del paese, come erano state riunite le membra della vittima di uno di loro antenati, e avrebbe ripreso per sempre le insegne reali di Boleslao» [si tratta di Boleslao l'Intrepido, figlio di Mieszko, primo re di Polonia, incoronato nel 1025 - GJK].

In altre parole, la presenza di tutti i principi alla cerimonia fu intesa come un «atto di espiazione da parte della dinastia»³⁵ e anche come un atto di dimostrazione della volontà di pacificazione interna e di integrazione del regno sotto la tutela spirituale e politica della Chiesa polacca. Infatti, qualche decennio più tardi, i primi passi verso l'unificazione del regno furono compiuti dai metropolitani di Gniezno; in quest'impresa essi riuscirono ad ottenere il consenso e l'appoggio, indispensabile, dell'aristocrazia e il favore papale. Un ruolo integrante come comune sentimento di appartenenza territoriale e politica, nella creazione dello spirito patriottico lo svolse, infatti, il culto di san Stanislao, riconosciuto da tutti come patrono della Polonia. Sul ruolo integrativo del culto del santo concordano anche gli storici che vedono in lui un traditore della ragione di stato, ritenendo l'agiografia tradizionale una *falsa leggenda*.

«Nel culto di san Stanislao si espresse, nel periodo della spartizione, un programma di unificazione delle antiche terre polacche e di restaurazione del regno - osserva Bogusław Leśnodorski³⁶. Si può azzardare un'affermazione, che il culto, essendo uno dei fattori dell'integrazione di tutta la Polonia, si sviluppò separatamente dal ruolo svolto dal vescovo – un rappresentante degli interessi di parte».

La sua importanza simbolica si fa notare in diversi contesti religiosi, sociali e perfino politici. Anche in tempi recenti. Ad esempio, quando Karol Wojtyła, pochi mesi dopo la sua elezione al soglio pontificio, espresse la volontà di recarsi nel suo paese natio (nel giugno del 1979) e desiderava

³⁴ HALECKI, *Storia*, op. cit., pp. 13-14.

³⁵ HALECKI, *Storia*, op. cit., p. 76.

³⁶ B. LEŚNODORSKI, *Rozmowy z przeszłością*, Warszawa 1970, p. 57.

commemorare il nono centenario del martirio di san Stanislao, vescovo, incontrò l'opposizione del governo comunista. Il regime provocò un sorta di «litigio infantile» sulla data del pellegrinaggio papale; non accettò la data proposta dal pontefice nel timore che le manifestazioni religiose assumessero un carattere antigovernativo, fedele alla propaganda che vedeva nel santo il simbolo dell'opposizione al potere statale.

In definitiva sembra chiaro che questo fenomeno si presenta come un'analogia socio-storica al culto di san Patrizio in Irlanda, menzionato prima. Accanto a tanti altri santi-eroi nazionali che si sono distinti per la loro gesta in diverse parti dell'Europa: santa Giovanna d'Arco in Francia, san Nuño Alvarez Pereira in Portogallo, san Nicola di Flüe in Svizzera e tanti altri ancora. Fra questi una categoria distinta è costituita da re-santi, alcuni dei quali sono stati prima menzionati.

Convegno con Andrea Camilleri quando afferma che «non è possibile distinguere tra Europa e cristianesimo»³⁷. I popoli d'Europa non solo hanno un santo fondatore, ma spesso anche un eroe nazionale: santa Giovanna d'Arco in Francia, per citare un esempio. Sono sei i patroni d'Europa e settanta quelli delle singole nazioni europee. Vanno ricordati ancora: san Luigi IX, re di Francia, san Ferdinando III, re di Castiglia, sant'Edvige d'Angiò, regina di Polonia, san Canuto Lavard, duca di Schleswig, santa Margherita, regina di Scozia, sant'Elena Imperatrice, madre di Costantino il Grande, santa Teodora di Costantinopoli, Imperatrice d'Oriente, sant'Edvige, principessa di Slesia, san Casimiro Jagellone, principe di Polonia, santa Kinga (Cunegonda), regina di Polonia.

Un posto particolare in tale contesto occupa la figura di sant'Olaf, re di Norvegia, detto il Legislatore perché civilizzò il suo paese cristianizzandolo³⁸. In lui troviamo la personificazione di tre figure culturali: martire, santo ed eroe.

«Olaf Haraldsson il Voluminoso era un pirata vikingo, di quelli che terrorizzavano l'Europa - scrive Andrea Camilleri, delineando in modo laconico ma incisivo il suo profilo biografico. - Aveva conosciuto il cristianesimo a furia di scorriere nei monasteri inglesi. Nel 1015 dovette tornare in Norvegia per combattere contro l'usurpatore Haakon. Fece una scommessa col fratello

³⁷ <http://www.ilgiornale.it/news/quei-re-cristiani-che-fecero-l-impresa-diventare-santi.html>

³⁸ Cfr. T. GOGOLAK, *Św. Olaf – Rex Perpetuus Norvegiae*, in *Podróżnicy, fundatorzy, święci*, red. Tomasz Ratajczak, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2008, pp. 197-200; M. GAŚSOWSKA, *Kult świętych skandynawskich w krajach nadbałtyckich*, in *Podróżnicy, fundatorzy, święci*, op. cit., pp. 184-196.

Harald, una gara di *drakkar*. La sua nave era più lenta, ma vinse la gara a chi tornava in patria per primo: Harald aveva invocato Thor, mentre Olaf si era rivolto al Dio di cui aveva sentito parlare, Cristo. Olaf morì in battaglia nel 1030 contro i danesi. La storia della sua conversione è emblematica. Per tre secoli l'Europa aveva dovuto difendersi dai vikinghi a Nord, dai magiari a Est e dai saraceni a Sud. I primi due popoli furono cristianizzati (ai magiari pensò santo Stefano, re d'Ungheria) e gli altri divennero l'antemurale d'Europa contro i turchi. I primi avrebbero potuto abbracciare l'islam, con cui erano in contatto da tempo: una religione guerriera e, dunque, più consona al loro temperamento. Invece diventarono cristiani. E, coi nomi di normanni (Francia settentrionale) e variaghi (Russia), liberarono dai musulmani il meridione italico e costituirono la guardia scelta dell'imperatore bizantino, la Roma orientale che per secoli tenne a bada l'aggressività islamica»³⁹.

Sant'Olaf (o anche Olav) è considerato martire; nel *Martilogio Romano* si legge (il 29 luglio): «A Trondheim in Norvegia, sant'Olaf, martire, che, re della sua gente, diffuse nel suo regno la fede cristiana da lui conosciuta in Inghilterra, debellando con scrupolo l'idolatria, ma morì, infine, trafitto con la spada durante un assalto dei suoi nemici».

In termini più esatti storicamente sappiamo che Olaf II nacque nel 995; era vichingo e pertanto, seguendo la consuetudine del suo popolo, prese parte ad alcune spedizioni dirette verso l'Inghilterra e l'Islanda. Fu durante il soggiorno in Inghilterra che conobbe il cristianesimo e in seguito, anche grazie all'influenza del duca di Normandia, Riccardo il Buono, fu battezzato nel 1014 a Rouen dall'arcivescovo Roberto. Dopo la sconfitta dell'usurpatore al trono Haakon nel 1016, durante la battaglia navale, Olaf divenne re del paese. Organizzò il regno seguendo le leggi e le usanze dei cristiani, distrusse il paganesimo; costruì molte chiese e monasteri, invitò sacerdoti e monaci dall'Inghilterra; introdusse il diritto ecclesiastico sul modello anglosassone. Sotto il suo regno la Norvegia visse un periodo di prosperità economica e stabilità politica nonostante le continue opposizioni da parte dei potenti 'jarls', nobili e ribelli pagani. Sconfitto dai nemici in cruenti battaglie, sostenuti anche da Canuto di Danimarca, Olaf fu costretto ad abbandonare la Norvegia. Trovò asilo a Gärðaríke (sull'isola Gotland, allora governata dai russi) dal cognato Jaroslav. Nello stesso anno Canuto di Danimarca veniva proclamato re di Norvegia nel 1028 (Canuto II, il Grande era già re di Danimarca e d'Inghilterra). Due anni più tardi Olaf, con l'appoggio degli sve-

³⁹ <http://www.ilgiornale.it/news/quei-re-cristiani-che-fecero-l-impresa-diventare-santi.html>

desi, ritornò in Norvegia per riconquistare il regno. Però durante la battaglia contro la cosiddetta “Armata dei Contadini” il 29 luglio 1030 a Stiklestad, nei pressi di Nidaros.

Sul luogo della morte fu costruita una cappella in sua memoria e in seguito a Nidaros fu eretta una cattedrale nella quale furono depositate le sue reliquie, ben presto divenute oggetto di venerazione e meta di pellegrinaggi. Sulla scia della fede popolare nei miracoli ottenuti per intercettazione del re sepolto, il vescovo Grimkel decretò, il 3 agosto 1031, la sua venerazione come martire. Il suo sepolcro divenne il santuario più famoso della Norvegia e da lì si sparse in tutta la Scandinavia e nei paesi baltici, mentre il santo nella fede popolare venne amalgamato al dio pagano Thor, allora molto diffuso in Scandinavia.

Per una sorte paradossale, che però nel caso del culto dei santi-eroi non è tanto raro, tutto ciò che re Olaf non riuscì a realizzare durante il suo regno si era compiuto dopo il suo patriottico martirio, ovvero per opera del suo culto. Sant’Olaf divenne una figura-simbolo - simile a san Patrizio e san Stanislao – dell’unificazione e dell’indipendenza nazionale; è importante sia per i cattolici che per i protestanti che dominano il paesaggio confessionale del paese. Lo scrigno con le sue reliquie veniva portato in processione durante la sua festa e la cerimonia dell’incoronazione del nuovo re come simbolo d’intesa fra il potere civile ed ecclesiastico. Oggi, dopo una resistenza da parte della Chiesa Luterana, il 29 luglio è di nuovo festeggiato come festa nazionale, la festa della bandiera norvegese, OLSOK.

5. *Leggenda agiografica*

Gli agiografi attingevano in modo abbondante dalle opere epiche, dalla mitologia, dalle leggende e dalle narrazioni popolari. Le idee, trame del periodo epico e classico sono state elaborate perdendo il loro significato originale in funzione della leggenda agiografica⁴⁰. Ma questa, in quanto espressione della memoria sociale, era elaborata in funzione della comunità cristiana locale o universale, del periodo antico, medioevale e moderno, plebeo e aristocratico e così via. Grosso modo possiamo affermare che gli autori delle *Vite* rivelano tre prospettive nella costruzione della narrazione. La prima segue fedelmente i fatti che riguardano la vita del santo; la seconda esprime

⁴⁰ *La Leggenda Aurea* di Jacopo da Varagine, (1228-1298), italiano, frate domenicano, arcivescovo di Genova, conosciuto anche come Jacopo De’ Fazio, Jacopo da Varazze, Jacopus de Voragine, Jacopo da Voragine).

un approccio piuttosto letterario (cfr. Bernard Shaw su Giovanna d'Arco o Lope de Vega su *Barlan y Josafá*) e, infine, la terza si esprime nel concetto di *leggenda agiografica*.

È proprio questa terza prospettiva che costituisce il nucleo del nostro interesse. Essa affonda, come già accennato, nella tradizione antica e ripropone certi motivi appositamente elaborati nella strutturazione del testo. Si suppone addirittura che in alcuni casi tramite un racconto si confermava una fede popolare e localmente diffusa in un santo che aveva le origini in modo più o meno diretto nel culto di una divinità o di un eroe pagano, origini che sono sfuggiti dalla coscienza religiosa dei devoti. Un contesto favorevole a tale passaggio si era creato per effetto dei *Decreti Teodosiani* (391-392) che condannavano il culto politeista e incitavano alla persecuzione dei pagani. Avveniva allora una superficiale cristianizzazione, una cristianizzazione di facciata dietro la quale si nascondeva uno zelante criptopaganesimo. Si pensa, quindi, che tali origini vadano ricercate nel culto di santa Venere e san Mercurio. Similmente avveniva su altri territori; ad esempio, leggendo i racconti e le relazioni che riguardano la vita e il culto di santa Brigida d'Irlanda si ha l'impressione di leggere una elaborazione cristianizzata di ciò che si conosce sulla divinità celtica Brigida. Di certo, con la scarsità oggettiva di documenti esistenti, tutte le supposizioni rimangono ipotetiche, pur essendo molto probabili. Come pure nel caso di molti martiri che sono stati acclamati tali soltanto perché i loro resti sono stati ritrovati nelle catacombe⁴¹. È una questione che periodicamente viene ripresa dagli storici e teologi; in fondo i decreti emanati dal Concilio di Trento che riguardano l'introduzione di una certa severità nel ripristinare il significato religioso del culto dei santi era dettata implicitamente da simili motivazioni. Ovviamente, le obiezioni a tal proposito nascevano e nascono soprattutto nell'ambiente protestante che, come risaputo non riconosce il culto dei santi. In tale contesto va ricordato anche un movimento teologico - o forse una scuola - fondato dal gesuita belga Jean Bolland nel 1643, conosciuto come dei *bollandisti*, che ha dato inizio a ricerche storiche e teologiche con l'obiettivo di sottoporre il materiale agiografico all'analisi critica (cfr. *Acta Sanctorum*)⁴². Anche il Concilio Vaticano II si è mosso in tale direzione; dal calendario liturgico sono state cancellate a sorpresa due santi il cui culto era diffuso: santa Filomena e san Giorgio, considerati

⁴¹ Cfr. P. SAINTYVESA, *Les saints successeurs des dieux. Essais de mythologie chrétienne*, Emile Nourry, Paris 1909 (I ed. 1907).

⁴² Dal 1882 viene pubblicata la rivista «Analecta Bollandiana» che è un supplemento agli *Acta Sanctorum*.

frutto della fede e della pietà popolare, dunque pura leggenda. Già prima diversi autori facevano notare il fatto che ad esempio nella leggenda di san Giorgio si nascondeva un mito sul vincitore di un drago e salvatore di una principessa. È certo che la leggenda di san Giorgio nella sua versione più antica (di origine greca) non comprendeva (o quasi) la storia di un drago. Tale elemento mitico di chiara impronta pagana è stato inserito molto più tardi, nel Medioevo (forse durante le crociate)⁴³.

Del resto, la lotta con il drago è uno dei tanti elementi presi da racconti, fiabe e opere letterarie antiche e posteriori che ritroviamo in diverse leggende agiografiche. Così è con le narrazioni sugli uomini trasformati in pietre, sulle streghe volanti, sugli animali parlanti e così via. San Girolamo, descrivendo la vita di un martire cristiano, segue *Le metamorfosi ovvero l'Asino d'oro* di Apuleio, il quale del resto si rifà ad un testo greco. Un motivo spesso ripreso e rielaborato è il racconto sull'anello di Policrate (cfr. Erodoto, 3, 39; 40-43). Probabilmente in questo caso l'equazione *ricchezza eccessiva = rovina* (rovina per causa dell'ira degli dei) che costituisce il significato del racconto era visto come una sorta di parabola evangelica sull'equazione *ricchezza = possibile dannazione*. «È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno di Dio», (Matteo 19,24). Sul fronte del tempio di Apollo a Delfi era incisa un'ammonizione «Mai nulla di troppo!». Ambedue i testi esprimevano la stessa matrice etico-religiosa; era un coincidenza troppo suggestiva per non essere ripresa nelle narrazioni agiografiche.

Certe leggende sui santi sono semplicemente delle fiabe popolari come ad esempio la leggenda sui Sette Santi Dormienti (250, Efeso), venerati anche nell'islam. I riferimenti alla leggenda li troviamo anche in letteratura, ad esempio in Toynbee, Tolstoj, Borges, Camilleri. La leggenda su san Cristoforo è un adattamento narrativo delle fiabe orientali, dei poemi irlandesi e del folklore germanico. In molte icone e affreschi bizantini l'immagine del santo viene raffigurata con le fattezze di cinocefalo, secondo la *Passio sancti Christophori martyris*, seguita dalle opere di patristica e dalle leggende medioevali. Secondo queste fonti agiografiche, san Cristoforo sarebbe un cinocefalo che si è convertito al cristianesimo. In tale senso il san Cristoforo Cinocefalo, ovvero santo dalla statura di un gigante uomo-cane che traghetta Gesù bambino attraverso un fiume, presenta, da una parte, i tratti comuni del dio egizio Anubi che traghetta le anime dal regno dei vivi a quello dei morti e, dall'altra, le caratteristiche di un uomo-cane presente nelle mitolo-

⁴³ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., pp. 224, nota 4 e 225, nota 9.

gie di certi popoli. Non è esclusa un'ipotesi che la figura di san Cristoforo fosse anche un retaggio di certi culti pagani legati al sapere popolare sui misteri della stella Sirio che fa parte della costellazione del Cane Maggiore. La festa del santo cade il 25 luglio e cioè nel periodo astronomico indicato come *canicola*, in cui il moto di Sirio coincide con il sorgere e il tramontare del Sole.

Un posto del tutto particolare nell'agiografia francese del Medioevo occupa la figura di Maria Maddalena⁴⁴, l'unica sempre citata in tutti e quattro i vangeli. Essa compare nell'Occidente nel contesto extraevangelico nell'VIII sec. e viene identificata con Maria da Betania, sorella di Marta e di Lazzaro, a differenza della testimonianza evangelica e della tradizione cristiana dell'Oriente. Viene identificata anche con la prostituta convertita da Gesù, idea che comparve soltanto nel Medioevo. Nonostante le testimonianze greche che localizzano la sua tomba prima a Efeso e dopo a Costantinopoli, per i francesi dell'epoca ella era stata sepolta in Provenza (Saint-Maximin-La-Sainte-Baume) dove era arrivata con Marta e Lazzaro (cfr. *Omnipotentis Dei clementia*). La sua tomba diventa meta di pellegrini, anche famosi, fra i quali troviamo molti re.

Ai tempi di oggi sono pervenute ben sette *Vite di Maria Maddalena* (*Vie de Marie Madeleine*). Che immagine viene fuori da queste opere? È considerata la proprietaria del castello di Magdala e contessa di una parte di Gerusalemme. La ricchezza e la libertà l'avrebbero portata alla vita sregolata e immorale. Viene considerata di stirpe reale ma non ebraica; sua madre è discendente del re Davide ma il padre è un convertito siriano. Si crede che sia stata la fidanzata di san Giovanni Battista. Nel XV secolo la sua immagine si trasforma in *femme mondiale*, cioè una donna che racconta la sua storia peccaminosa con rammarico ma in modo troppo dettagliato, considerato il fatto che si trattava sempre di un testo devoto. In seguito, le hanno attribuito un ruolo da protagonista nel tradimento di Giuda. Il motivo era molto venale: l'olio prezioso usato da Maddalena per ungere i piedi di Gesù andava risparmiato e in seguito venduto. Giuda ha tradito Gesù per ricompensare questa perdita di denaro.

Viene anche presentata come protettrice delle donne sterili, come santa che racconta, contempla e piange Gesù. Diventa l'*apostola apostolorum*, evangelizzatrice della Palestina, dell'Europa e della Gallia. «Parlava splendidamente perché le sua labbra hanno baciato i piedi di Cristo», si legge in

⁴⁴ K. DYBEL, *NE DESPERETIS, VOS QUI PECCARE SOLETI: Maria Magdalena w literaturze średniowiecznej Francji*, in *Podróznicy, fundatorzy*, op. cit., pp. 228-234.

un testo⁴⁵. Alla fine la sua immagine come eremita diventa dominante; in essa troviamo l'eco della narrazione *Vita eremitica beatae Mariae Magdalенаe* della seconda metà del IX sec. in Italia meridionale e di cui parla anche Jacopo da Voragine. Il famoso quadro di Giovanni Bellini è una delle più belle espressioni pittoriche di tale immagine.

Tuttavia, il culto di santa Maria Maddalena non ha mai rivelato gli eccessi contrastanti, come accadde in Germania in particolar modo nel XV sec. Se da una parte un autore del mistero della passione *Egerer Fronleichnamspiel* presenta la santa come persona non gradita a Gesù dalla quale si vorrebbe liberare, dall'altra parte essa viene venerata quasi alla pari della Madonna. Un esempio di tale espressione è l'*Ave Maria Maddalena* composto da Libehard, l'abate di Reichenbach:

«Ave Maria Magdalena,
Gratia redemptoris plena,
Dominus dilector et dilectus tuus, Tecum,
Quae fecit in te, faciat mecum.
Benedicta tu in peccatoribus,
Forma paenitentiae viri set mulieribus,
Et benedictus cum matre Dominus,
Noster Iesus Christus, dulcissimus,
Fructus ventris virginei,
Remunerator amoris Tui»⁴⁶.

Un esempio per eccellenza di questo genere di narrazione agiografica sono i testi sulla vita e sul culto di san Patrizio⁴⁷. È una leggenda in cui troviamo quasi tutto, tradizione biblica e ecclesiastica, epica e mitologia del periodo antico, miti, fiabe, riti, feste, credenze irlandesi, di celti, di druidi e di britanni e chi sa cosa ancora. Nel contesto di tali analogie e seguendo le aspettative sociali dei cristiani a lui contemporanei e quelli, soprattutto posteriori, è stata costruita la biografia del santo, religiosa e laica. Egli era di modesta estrazione sociale ma è diventato di origine aristocratica; nel secolo IX *si scoprì* che i suoi antenati erano gli ebrei arrivati in Britannia dopo la distruzione di Gerusalemme; è stato indicato inoltre come zio di san Mar-

⁴⁵ GUILLAUME LE CLERC DE NORMANDIE, *La Vie de Madeleine*, v. 56, in *Le Besant de Dieu von Guillaume le Clerc de Normandie*, ed. E. Martin, Halle 1869, (Biblioteca Vaticana).

⁴⁶ Manoscritto del 1476. Da: E. PINTO-MATHIEU, *Marie-Madelein dans la littérature du Moyen Age*, Paris 1997, p. 64, in DYBEL, *NE DESPERETIS*, op. cit., p. 233.

⁴⁷ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., pp. 52-223.

tino di Tours (316-397); mentre nella genealogia laica era indicato come discendente diretto di Briton, primo re dei britannici; per evitare un evidente contrasto con l'affermazione della sua origine ebraica, Briton è stato riconosciuto come israelita. Già da bambino rivelò delle virtù miracolose e taumaturgiche; domava le bestie selvagge, fece risuscitare il patrigno e la sorella; succedeva che le gocce d'acqua che cadevano dalle sue dita si trasformavano in fuoco; un sacerdote cieco dopo aver battezzato Patrizio riacquistò la vista; la sorgente in cui avvenne il suo battesimo diventò miracolosa. Similmente prosegue la narrazione biografica successiva, sui suoi viaggi, istruzione, sacerdozio, miracoli, lotta contro i pagani, cristianizzazione dell'Irlanda e la morte.

Possiamo constatare, quindi, che tutta la creazione agiografica si era formata nello spirito apologetico e edificante nel senso morale del termine. Con l'estensione sociale e territoriale del cristianesimo essa diventava sempre più universalistica; nella vita intellettuale della società cristiana l'agiografia alla fine ha occupato posto analogo a quello dell'epopea nella società antica.

Inoltre, gli studi linguistici rivelano un interessante fenomeno che consiste nella modifica o addirittura creazione di nuove rappresentazioni religiose sulla base di diverse interpretazioni linguistiche. Come aveva notato Günter Lanczkowski, le modifiche linguistiche delle rappresentazioni religiose sono particolarmente evidenti nel formarsi dei significati dei nomi dei santi⁴⁸, che vanno compresi nel contesto delle etimologie popolari e che fanno parte della *religione del profondo*. Un tipico esempio di tale fenomeno potrebbe essere santa Clara, *Sainte Claire* per i francesi. Solo in virtù della coincidenza fonetica con i termini *clair* (chiaro) e *clairvoyant* (chiaroveggente) essa divenne patrona dei malati agli occhi, loro protettrice e taumaturga; *elle fait qu'on voit claire*.

Un altro esempio che riguarda invece l'area linguistica slava potrebbe essere il nome Geremia che, per l'assonanza con il termine *vipera*, è venerato come il santo domatore delle vipere. Allo stesso modo i serbi hanno eletto san Lazzaro a patrono dei bambini che cominciano a camminare (il verbo *laziti* significa camminare). San Tycho fra i russi è venerato come protettore del bel tempo perché il suo significato viene legato alla parola *tich* che significa piano, tranquillamente.

In modo analogo viene indicato il legame fra il nome di san Valentino e il suo ruolo di protettore contro l'epilessia di cui abbiamo già accennato.

⁴⁸ G. LANCKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, cit. dall'edizione polacca: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Verbinum, Warszawa 1986, p. 56.

Infatti, il nome si presta facilmente all'interpretazione semantica in chiave latina; *vale* (dal latino *valere* = *stare in salute*) era un saluto di commiato corrispondente all'antico *salve* e attuale *ciao*, con il significato: stammi bene. Rivolto al plurale si diceva *valete* (seconda persona plurale dell'imperativo presente). Usato alla fine della frase significava *addio*. Nella lingua spagnola ancora la locuzione è in uso con il significato *bene, va bene o d'accordo*. Non meno suggestiva si presenta l'analisi semantica in chiave germanica; il nome Valentino viene riportato dal verbo *fallen* che significa *cadere, accasciarsi*.

In caso di san Patrizio l'analisi del suo nome doveva servire perfino come prova della sua inesistenza. È stata formulata un'ipotesi secondo cui san Patrizio e san Palladio (408-461), forte del fatto che tutti e due vissero allo stesso periodo in Irlanda, è una persona in quanto Palladio si serviva anche del nome *Patricius*. Inoltre, si presumeva che *Patricius* fosse un titolo e non un nome che veniva attribuito a san Palladio per diventare alla fine un nome del nuovo santo. Secondo Czarnowski tale ipotesi è senza fondamenti storici e linguistici; il termine *Patricius* non è un titolo la cui conferma si trova in una lettera del san Patrizio. Egli usa tale nome per indicare se stesso e, inoltre, dalla descrizione della propria famiglia non si può dedurre che essa era di condizioni modeste. Suo padre era un decurione. «*Ingenuus fui secundum carnem: decurione patre nascor*», vi si legge⁴⁹.

Come evidente, in tutti questi casi si tratta insomma di credenze nate dalla suggestione degli attributi miracolosi dei santi costruiti sul significato filologico che è associato al loro nome; è un ottimo materiale per conoscere la storia della cultura religiosa popolare, non già la storia *vera* dei santi, la *vera agiografia*.

Un esempio in cui si mescolati quasi tutti gli elementi menzionati è la leggenda sulla vita dei santi martiri Barlaam e Josaphat (o Ioasaf). Il primo il pio eremita e il secondo il giovane principe, sono i protagonisti di una sorta di romanzo agiografico che era molto popolare nel Medioevo (dal XI sec.) ma di evidenti origini orientali in cui echeggia la storia della conversione di Sidartha ovvero Buddha⁵⁰. Il racconto è attribuito a san Giovanni Damasceno (676-749) ed è stato incluso da Jacopo da Voragine (Jacopo da Varazze) nella sua *Legenda Aurea* e da Vincenzo da Beauvais nel suo *Speculum historiale*.

Il testo narra del principe indiano (*hindù*) di nome Ioasafat che viene convertito dal eremita Barlaam e diventa il suo compagno. In seguito fa convertire al cristianesimo il padre e i suoi sudditi. In verità, i due nomi menzionati

⁴⁹ CZARNOWSKI, *Kult bohaterów*, op. cit., p. 39

⁵⁰ Cfr. *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, a cura di S. Ronchey e P. Cesaretti, Einaudi, Torino 2012.

provengono dal sanscrito e non sono altro che una metamorfosi semantica del nome di Buddha. Il nome Iosafat proviene da *Budasaf* che a sua volta è un trasformazione del nome sanscrito di Buddha *Bodhisattva*. Il nome Barlaam viene invece dal nome dell'eremita Balahuar e cioè sdoppiamento del Buddha stesso.

6. L'antropomorfizzazione di un mito ovvero Ermete Trismegisto

Ebbene, penso che valga la pena ricordare che pure nella memoria sociale laica ovvero secolare troviamo esempi reali e non solo virtuali dell'antropomorfizzazione di un mito, o forse meglio di una idea. La figura di Trismegisto nella storia intellettuale dell'Europa costituisce un fatto eclatante e quasi incredibile⁵¹. Essa, come vedremo, era originariamente l'espressione di un processo d'antropomorfizzazione che avvenne fuori del cristianesimo, anzi in un certo periodo in opposizione intellettuale alle idee cristiane, ma che con il tempo era stata assimilate come se facesse parte della tradizione euro-cristiana.

Ermete Trismegisto, oggi lo sappiamo con certezza, è una figura mitica legata al dio egiziano Thoth creduto creatore della scrittura, scriba degli dei e con ciò rivelatore della sapienza divina. I greci, basandosi sulle convergenze mitologiche, hanno identificato, il loro dio Ermete (*Mercurio* dei romani) con il dio Thoth come messaggeri degli dei. In seguito lo chiamarono, infatti, Trismegisto che significa *tre volte grandissimo* (*trismégistos – termaxismus*).

Nella tarda antichità cominciarono a circolare diversi scritti con tale nome, specialmente il volume chiamato *Corpus Hermeticum*. In realtà, anche questo è certo, tutti gli scritti divulgati sotto il nome di Trismegisto sono stati scritti dai filosofi-teologi pagani antichi (presumibilmente del II-III sec. d. C.) con l'intento di contrastare le credenze cristiane sempre più diffuse in quel periodo. Esse sono una mescolanza del platonismo, di elementi della teologia cristiana e veterotestamentale e di gnosi mistico-magica orientale che si può interpretare come una forma di rivelazione precristiana e il suo presunto autore come profeta pagano. In tale senso vennero ritenuti autentici da diversi *auctoritates* cristiani fra i quali troviamo S. Agostino e soprattutto Lattanzio, consigliere dell'imperatore Costantino il Grande. La sua influenza e dei suoi sostenitori seguaci fu decisiva per la storia successiva, in quanto, presso il concilio di Nicea del 325, vinse la dottrina filoermetica con

⁵¹ Cfr. G. J. KACZYŃSKI, *Realtà come costruzione mitologica*, «Laos» (Catania), 2004, anno XI, 1 (Gennaio-Giugno), pp. 98-100.

la sua idea di convivenza di umano e divino su quella ariana, opposta che separava le due realtà quindi si opponeva alla divinità di Cristo.

Ficino, che ha tradotto *Corpus Hermeticum*, considerava quel volume più ricco dei testi di Mosé perché faceva chiari riferimenti alla rivelazione nuotestamentale parlando dell'incarnazione del *Logos*, anticipando il *Discorso sulla Montagna* e delineando la salvezza dell'uomo per mezzo del *figli di Dio*. Trismegisto divenne un *priscus theologus*, un profeta *ante litteram* e il suo *Corpus Hermeticum*, un testo fondamentale nel Rinascimento, creando addirittura una specie di stile di pensiero chiamato *ermetismo* senza il quale non è possibile comprendere la gran parte del pensiero di quel periodo. Perfino nelle dispute con i vari correnti riformatori veniva considerato come un valido riferimento teologico, di solito rifiutato dai seguaci della Riforma. Infatti uno dei più abili sostenitori e difensori dell'unitarismo (socinanesimo) in Polonia, Samuel Przypkowski, riferendosi alle affermazioni che richiamavano Platone e Trismegisto per difendere il dogma sulla Trinità, scriveva: «A che cosa mirerebbero queste parole, forse che nell'interpretazione comune della Santissima Trinità Platone e Trismegisto siano più chiari della Sacra Scrittura»⁵². Tutto ciò spiega un fatto insolito di dedicare a Trismegisto un mosaico sul famoso pavimento della Cattedrale di Siena con la scritta: *Hermes Mercurius Trismegistus Contemporanus Moysi*. Non sarà assurdo presumere che se egli fosse vissuto nel periodo paleocristiano sarebbe stato incluso nella leggenda agiografica.

7. Conclusioni

Santo subito! – gridavano i partecipanti alla messa funebre di Giovanni Paolo II in Piazza San Pietro l'8 aprile del 2005 fra i quali il gruppo di pellegrini venuti dalla Polonia si notava di più. Il giorno 27 aprile 2014 il desiderio popolare si è avverato. Giovanni Paolo II, assieme a Giovanni XXIII, è stato proclamato santo. È stato un evento per molti aspetti unico nella storia, evento senza precedenti, eccezionale ma allo stesso tempo sintomatico.

È stato eccezionale perché non si era mai verificata la canonizzazione di due papi durante la stessa cerimonia e perfino – fatto ancor più interessante – davanti a due papi, uno emerito e l'altro in carica.

È stato un evento sintomatico per motivi di natura teologica e sociale. Nella santificazione di Giovanni Paolo II si sono verificate certe tendenze

⁵² *Anonymi Dissertatio de Pace et Concordia Ecclesiae*, Eleutheropoli, Typis Godfridi Philadelphi, Anno MDCXXXVIII, p. 84.

teologiche tradizionali ma anche alcune nuove. Da una parte è stata mantenuta la storica tradizione di attribuire in maggioranza la santità a persone che hanno dedicato la loro vita alla Chiesa in qualità diremmo di *funzionari del culto*, o semplicemente di *religiosi*, dall'altra parte, però, come traspare dall'immagine di Giovanni Paolo II socialmente costruita e diffusa, dentro e fuori dall'ambiente ecclesiastico, non troviamo nel suo profilo come santo soltanto virtù religiose ma anche in gran parte virtù civili, secolari. In parole semplici, nella sua immagine santa c'è molto di Karol Wojtyła; laico impegnato nel sociale, operaio, attore, intellettuale, poeta e patriota. E non è una coincidenza accidentale ma significativa; è proprio durante il suo pontificato che il concetto di santità, inteso in modo più esteso e aperto a tutti, ad essere applicato nel processo di canonizzazione. È stato lui il fautore della riforma del processo di canonizzazione, per renderlo meno *bizantino*, meno pedante e più teologico, più trasparente e semplice e soprattutto aperto socialmente (fra l'altro nel 1983 ha eliminato la figura del cosiddetto *Avvocato del Diavolo* istituita nel lontano 1587). I santi proclamati durante il suo pontificato, moltissimi (esattamente 482), rappresentano diversi ambienti sociali nei quali si sono distinti, spesso nell'esperienza della vita quotidiana, come uomini virtuosi, ispirati dai valori evangelici; laici impegnati nelle opere di carità, sposati e coniugi, madri di famiglia, medici, regine e così via.

Durante la messa di canonizzazione una delle preghiere dei fedeli è stata letta da Marie Simone Pierre, suora francese guarita dal Parkinson a giudizio della Chiesa per intercessione di Giovanni Paolo II. Tale fatto è stato riconosciuto qualche tempo prima come miracolo dalla Congregazione per le Cause dei Santi durante il processo di beatificazione di Giovanni Paolo II (la proclamazione è avvenuta il primo maggio del 2011). La preghiera letta in francese da Suor Marie conteneva l'invocazione affinché «Dio per intercessione di san Giovanni Paolo II susciti tra gli uomini di cultura, di scienza e di governo la passione per la dignità dell'uomo, e faccia sì che in ogni persona venga servito Gesù risuscitato e vivente»⁵³.

È vero che ancora i miracoli intesi come intercessione del *venerabile* (futuro beato o santo) costituiscono un attributo probatorio nella definizione della santità, ma anche questo può essere inosservato nel caso della *canonizzazione equipollente*, introdotta dagli ultimi due papi, Benedetto XVI e Francesco, secondo la quale un cristiano viene proclamato santo sulla base del suo culto riconosciuto da molto tempo vivo in una Chiesa locale e nella pietà popolare. Inoltre, sempre di più il concetto stesso di santità è definito

⁵³ <http://www.ilfattoquotidiano.it/2014/04/27/canonizzazione-papi-giovanni-paolo-ii-e-giovanni-xxiii-diventano-santi-ora-per-ora/965194/#foto-via-della-conciliazione>

sulle presunte virtù eroiche, insomma sull'eroicità della vita di un cristiano, nelle quali vengono meditati i valori civili, laici e secolari. Tale fenomeno non è altro che una manifesta influenza della *religione diffusa*⁵⁴ nell'ambiente cattolico in cui echeggia senz'altro il concetto di eroe, di uomo eccelso, di *heros*.

⁵⁴ Cfr. R. CIPRIANI, *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma 1988.