

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2023/2

luglio-dicembre 2023 • Anno XXIX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXIX – 2023, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologiatorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2023

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l'acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

ISBN 9788864348032

ISSN 1591-2957

Sommario

| | | |
|---|---|-----|
| Le radici storiche e teologiche della nozione di asilo <i>René M. Micallef s.j.</i> | » | 255 |
| Corridoi umanitari: il bene nel male <i>Marco Colella</i> | » | 277 |
| Sulla «interdisciplinarietà» della teologia morale <i>Pietro Cognato</i> | » | 295 |
| La questione del metodo teologico nella seconda metà del XX secolo <i>Giacomo Canobbio</i> | » | 307 |
| Coscienza, scienza e teologia. Un confronto con la prospettiva di Lonergan <i>Ferruccio Ceragioli</i> | » | 335 |
| <i>Il Metodo in Teologia</i> di B. Lonergan: un contributo per una prospettiva interdisciplinare <i>Valter Danna</i> | » | 355 |
| Implicazioni antropologiche e teologiche sul metodo. Problematicità storiche e opzioni di B. Lonergan <i>Rosanna Finamore</i> | » | 373 |
| Politica ed etica in Franz Rosenzweig e Martin Buber <i>Laura Viotto</i> | » | 391 |
| L'insegnamento di religione a scuola tra il 1923 e il 1984 <i>Federico Zamengo</i> | » | 415 |

RELAZIONI DEL CONVEGNO
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE –
SEZIONE DI TORINO (16 novembre 2022):
LE CHIESE CRISTIANE NELLA SOCIETÀ PLURALE

| | |
|---|-------|
| Le sfide dell'evangelizzazione nella città <i>Rowan Williams</i> | » 433 |
| La situazione dell'Ortodossia di fronte alla sfida dell'evangelizzazione <i>Vladimir Zelinsky</i> | » 445 |
| La sinodalità, nuovo paradigma cattolico dell'evangelizzazione? <i>Luc Forestier</i> | » 457 |

NOTA BIBLIOGRAFICA

| | |
|--|-------|
| O. AIME, <i>La singolarità umana. Contributi per l'antropologia filosofica</i> (Valter Danna) | » 477 |
|--|-------|

RECENSIONI

| | |
|---|-------|
| F. HARTOG, <i>Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo</i> (O. Aime) | » 489 |
| C. BALDI, <i>Caritas. Un lavoro o una missione?</i> (G. Piana) | » 492 |
| O. SANGUINETTI – P. ZOCCATELLI, «Costruiremo ancora cattedrali». <i>Per una storia delle origini di Alleanza Cattolica (1960-1974)</i> (C. Anselmo) | » 495 |
| A. RICCARDI, <i>La guerra del silenzio. Pio XII, il nazismo, gli ebrei;</i> O. DI GRAZIA – N. PIROZZI, <i>La croce e la svastica.</i> <i>Il pontificato di Pio XII tra silenzi e complicità</i> (L. Casto) | » 499 |
| AGOSTINO, <i>L'anima e la sua origine</i> (A. Nigra) | » 505 |

| | | |
|--|---|-----|
| L. CASTO, <i>Storia della Santità in Piemonte e in Valle d'Aosta</i> (R. Savarino)..... | » | 510 |
|--|---|-----|

| | | |
|--|---|-----|
| G. CALACIURA, <i>Io sono Gesù</i> (M. Nisii)..... | » | 513 |
|--|---|-----|

SCHEDA

| | | |
|--|---|-----|
| G. CAVALLOTTO, <i>Il grido dei profeti. Parole senza tempo</i> (F. Mosetto) | » | 519 |
|--|---|-----|

cani che da parte della Chiesa cattolica occorresse evitare di scontrarsi con la Germania di Hitler, perché sarebbe rimasta l'unico baluardo contro l'avanzare del bolscevismo ateo. Si tratta di una tesi suggestiva che non andrebbe scartata a priori: qualcosa del genere dovette essere presente nelle valutazioni degli uomini che operavano in Vaticano, almeno nei primi anni della guerra. La documentazione che però è emersa ultimamente obbliga a ridimensionare molto tale teoria. Soprattutto non può essere la spiegazione di tutto l'agire di Pio XII e dei suoi collaboratori lungo l'intero periodo bellico. La politica dei silenzi ufficiali del papa ha soprattutto altre motivazioni, che il libro di Andrea Riccardi ha illustrato.

Uno studio di autentico valore storico si raccomanda da sé quando il ricercatore riproduce ed esamina con piena onestà intellettuale la documentazione disponibile su eventi e persone, senza una tesi pregiudiziale a monte che si vorrebbe dimostrare come vera. Purtroppo non sembra essere il caso del volume che contiene i due saggi di Nico Pirozzi e Ottavio Di Grazia. In essi infatti, e soprattutto in quello di Pirozzi, c'è una tesi di partenza che motiva la ricerca di documenti e testimonianze utili a dimostrarla: è la tesi della indisponibilità di Pio XII e dei suoi stretti collaboratori in Vaticano a tentare il salvataggio degli ebrei dai furori nazisti; di qui la scelta dei numerosi silenzi davanti agli orrori perpetrati dalla Germania nazista. Ne conseguirebbe una complicità del Vaticano, il quale, benché invitato da diplomatici dei Paesi alleati e anche da alcune nunziature a esprimere una condanna pubblica dei crimini nazisti,

avrebbe preferito non urtarsi con il regime tedesco. Se nel saggio di Di Grazia c'è uno sforzo di ricerca del perché, molto sfumata appare tale ricerca nel saggio di Pirozzi. Preoccupazione comune è di dimostrare che il Vaticano era ampiamente al corrente delle stragi e degli orrori che avvenivano in Europa. Perciò la tesi vecchia, utilizzata dalla prima difesa dell'operato di Pio XII, secondo cui il papa sarebbe stato solo vagamente al corrente della spaventosa realtà in atto ad opera dei nazisti, non ha fondamento secondo i due autori. In realtà affermare questo è aprire una porta già aperta, perché da molti anni più nessuno sostiene questa tesi.

Davanti alla parzialità di un testo come quello appena presentato appare in tutta la sua serietà la ricerca alla base del libro di Andrea Riccardi: uno studio fondamentalmente obiettivo, che ha il merito di apportare nuova luce su anni tra i più travagliati della storia umana e su un pontificato che, almeno nella sua prima parte, appare sempre più nella sua impressionante drammaticità.

LUCIO CASTO

AGOSTINO, *L'anima e la sua origine*, introduzione, traduzione e note di commento a cura di Enrico MORO, testo latino a fronte a cura di Giovanni CATAPANO (Nuovi Testi Patristici 2), Città Nuova, Roma 2022, 316 pp.

Come è noto, Agostino lascia volutamente in sospeso la questione sull'origine dell'anima: non si tratta del fatto che ogni anima abbia origine da Dio – il che è condiviso da tutti gli autori cristiani antichi –, ma del modo speci-

fico in cui tale rapporto abbia luogo, se in maniera mediata o immediata. Anticamente, infatti, si poneva l'alternativa se Dio crei direttamente ogni anima (creazionismo) oppure soltanto l'anima di Adamo, da cui sarebbero derivate le anime di tutti gli altri uomini, similmente a quanto accade per i corpi (traducianesimo). Proprio la reticenza di Agostino a prendere nettamente posizione sul tema, come testimoniato in particolare dalla sua *Epistula* 190, gli attirò le critiche di un sostenitore della creazione immediata delle anime da parte di Dio, Vincenzo Vittore, il quale aveva scritto due libri citando criticamente l'atteggiamento del vescovo di Ippona. Questi, informato dall'amico monaco Renato, fra il 419 e il 420 compose i quattro libri del *De anima et eius origine*, indirizzati il primo allo stesso Renato, il secondo al prete ispanico Pietro – infatuato dalle dottrine di Vittore – e gli ultimi due al medesimo Vincenzo Vittore, da poco convertito al cattolicesimo dalla sua posizione rogitista, affine al donatismo.

È questa l'opera agostiniana recentemente pubblicata e tradotta da Giovanni Catapano ed Enrico Moro per la collana *Nuovi Testi Patristici* di Città Nuova, presentata con il titolo ricavato dalle *Retractationes* (II, LXVI [LXXXIII]) anziché con quello attestato dalla tradizione manoscritta (*De natura et origine animae*). Se per il testo latino Catapano ha ripreso quello dell'edizione di Karl Franz Urba e Joseph Zycha (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 60, pp. 301-419), risalente al 1913, ritoccandolo soltanto in alcuni piccoli dettagli (pp. 28-30), Moro ne ha curato una nuova traduzione italiana, che aggiorna quella di Italo Volpi del 1981 (*Nuova Biblioteca Agostinia-*

na 17/2, pp. 287-479) ed è corredata da puntuali note di commento e da una breve ma densa introduzione (pp. 5-27).

Seguendo l'introduzione di Enrico Moro, il lettore è innanzitutto informato del contesto che ha suscitato la composizione del *De anima et eius origine*, in particolare le *Epistulae* 190 e 202/A, inviate da Agostino al vescovo ispanico Ottato fra il 418 e il 419, e la conseguente ribattuta di Vincenzo Vittore in due libri (pp. 5-13). La seconda sezione dell'introduzione (pp. 14-22), poi, ripercorre sinteticamente il contenuto dei quattro libri dell'opera agostiniana, mentre la terza sezione (pp. 23-27) presenta alcune «osservazioni d'insieme» sul *De anima et eius origine*: soprattutto quest'ultima parte sarebbe potuta essere più ampia e dettagliata, anche per fornire al lettore non specialista ma interessato al tema – penso in particolare a studenti di filosofia o di teologia, non necessariamente esperti del pensiero di Agostino o dei dibattiti interni alla riflessione antropologica antica, classica e patristica – qualche chiave di lettura in più per affrontare le importanti questioni soggiacenti.

In ogni caso, Enrico Moro ha il merito di richiamare l'attenzione sulle fonti di Vincenzo Vittore, sicuramente influenzato da Tertulliano – ma da lui indipendente riguardo all'affermazione dell'incorporeità di Dio e della creazione immediata delle anime (p. 24) – e probabilmente in contatto con gruppi ispanici di matrice priscillianista e in ultima analisi origenista, caratterizzati da un'eccessiva «misericordia» – agli occhi di Agostino – rispetto alla sorte dei bambini morti non battezzati (p. 25). Tuttavia, a mio parere, giustamente il curatore dell'introduzione richia-

ma il fatto che il *De anima et eius origine* non fosse concepito dal suo autore come un'opera antipelagiana in senso stretto, nonostante il ricorrere di temi legati al peccato originale e nonostante la sua collocazione nelle principali edizioni e traduzioni moderne insieme ad altri scritti della disputa contro Pelagio, Celestio e Giuliano di Eclano: «È dunque verosimile che, come a Possidio, anche ad Agostino Vittore non apparisse come un pelagiano; per un assertore del creazionismo, che comunque non negava la trasmissione del peccato d'origine e non misconosceva *tout court* la centralità della grazia [...], il pelagianesimo costituiva probabilmente una deriva potenziale più che una deviazione attuale» (p. 25). Si tratta dunque di un'opera *sui generis*, che tuttavia non ha finora ricevuto la giusta considerazione fra gli studiosi (pp. 26-27) e che il volume qui presentato può contribuire a far conoscere più da vicino.

Per quanto riguarda il testo latino del *De anima et eius origine*, riprodotto a fronte della traduzione italiana e curato da Giovanni Catapano, è condivisibile la scelta di seguire globalmente l'edizione critica di Urba e Zycha, anche a fronte di una relativa uniformità degli undici principali testimoni manoscritti (p. 29), discordanti fra loro soltanto per lezioni minori, tanto che si contano appena trentasette luoghi complessivi nei quattro libri in cui Catapano riporta varianti comunque non particolarmente significative. Nello specifico, il presente volume sceglie di intervenire nove volte sul testo dell'edizione critica del 1913, ripristinando per lo più la consonante *p* nel gruppo *-mpt-* in luogo di *-mt-* (o in un caso *-mps-* in luogo di *-ms-*) e scegliendo lezioni alterna-

tive solo in due occasioni (p. 29): se è migliorativa – oltre a costituire la *lectio difficilior* – il *nitereris* di IV, xxiii, 37 (p. 294) in luogo di *niteris*, la congettura presente in I, xviii, 29, in cui – contro tutti i codici e le edizioni precedenti – viene eliminato il possessivo *mea* dopo *caro*, è forse a mio avviso superflua, in quanto il parallelo con i precedenti *spiritus* e *anima* – senza possessivo – non è così cogente, come neppure l'assenza dell'aggettivo possessivo dopo *os* (p. 102). Rispetto invece alla nuova traduzione italiana di Enrico Moro, risulta a mio parere fruibile, chiara e scorrevole, con un giusto peso dato alle note di commento, molto aggiornate anche per quanto riguarda la bibliografia secondaria.

Entrando poi nel contenuto proprio del *De anima et eius origine*, si possono indicare al lettore alcune tematiche fondamentali dell'opera, utili per inquadrare meglio il pensiero rispettivamente di Agostino e di Vincenzo Vittore e per individuare gli eventuali apporti di questo testo alla riflessione contemporanea.

Innanzitutto, Agostino e Vittore concordano nell'affermazione dell'incorporeità di Dio, ma non sull'incorporeità dell'anima: mentre Vittore è influenzato da una visione stoica sull'anima, probabilmente mediata da Tertulliano, e perciò la considera corporea, il vescovo di Ippona – in continuità con i suoi primi dialoghi, in particolare il *De immortalitate animae* e il *De quantitate animae* –, più platonicamente, sostiene l'incorporeità dell'anima, comunque creata da Dio dal nulla e quindi non dalla sostanza di Dio. In effetti, già fin dall'inizio del libro I (iv, 4-5), scrivendo al monaco Renato, Agostino rimprovera a Vittore la negazione della crea-

zione dell'anima dal nulla e della sua incorporeità (cf. anche II, v, 9 - vi, 1; III, iii, 3 - v, 7) e ritorna ampiamente sul secondo tema soprattutto nel libro IV (xii, 17 - xxi, 35): l'incorporeità dell'anima è fondata sull'incorporeità di Dio – ammessa anche da Vittore –, la cui immagine si imprime solo sull'anima, altrettanto incorporea, pur avendo una forma (IV, xv, 21, con la confutazione dell'esegesi di Vittore della parabola di Lazzaro e del ricco epulone di Lc 16); inoltre, a suffragare la propria tesi, Agostino chiama in causa anche le visioni e i sogni, in cui l'anima raffigura se stessa e ciò che vede solo attraverso *similitudines* di corpi (IV, xvii, 25 - xix, 30; xxi, 34).

Inoltre, nella comprensione dell'uomo in sé, Vittore si mostra come deciso sostenitore di un'antropologia tricotomica, in cui al corpo si affiancano l'anima (comunque corporea) e lo spirito, corrispondenti all'uomo esteriore, interiore e intimo (IV, xiv, 20), mentre Agostino predilige una visione dicotomica dell'uomo: nel rispondere all'ultima obiezione di Vittore (IV, xxii, 36 - xxiii, 37), pur riconoscendo la possibilità di distinguere fra anima e spirito e quindi pur precisando il significato specifico di quest'ultimo nel senso di *mens* (νοῦς), il vescovo di Ippona dimostra la frequente sinonimia dei termini anima e spirito nelle Scritture.

Rispetto invece all'origine delle anime, come si è detto, Agostino ribadisce metodologicamente la propria incertezza: egli non vuole negare la possibilità del creazionismo delle anime sostenuto da Vittore, su cui sospende il giudizio, ma solo l'eventuale conseguenza di considerare le anime come create non dal nulla (I, xix, 32); anzi, ammette che sia l'*animarum propago* che l'*animarum*

insufflatio possono essere sostenute, purché in accordo con le Scritture e con la dottrina della Chiesa (I, xix, 33-34). In particolare, Agostino, contro le obiezioni di Vittore, difende la propria posizione di metodologica ignoranza in una questione così controversa e delicata, non suffragata da testimonianze bibliche univoche e chiare (IV, ii, 2 - xi, 16): il *dossier* scritturistico evocato da Vittore a favore del creazionismo, infatti, viene esaminato da Agostino (cf. I, xiv, 17 - xviii, 29), il quale giunge alla conclusione che certamente ogni anima proviene da Dio, ma è discusso se ciò avvenga direttamente o in modo mediato (*ex propagine*, come nel caso del corpo, o più specificamente *ex traduce*: cf. in particolare I, xiv, 21-23).

Tuttavia, il punto su cui Agostino e Vittore sono tra loro più distanti riguarda il rapporto fra l'origine dell'anima e il peccato originale, con l'opposta valutazione di eventuali meriti prenatali delle anime e della possibilità di salvezza dei bambini morti non battezzati. Più volte il vescovo di Ippona ribadisce l'accoglienza della dottrina del peccato originale da parte di Vittore, ma contesta ampiamente alcuni suoi errori, che lo avvicinano ora ai priscillianisti ora ai pelagiani: fra gli undici errori confutati nel libro III, ben nove riguardano questi temi. Da una parte, infatti, sembra che per Vittore l'anima sia preesistente al corpo e abbia avuto dei meriti, ora buoni ora cattivi, prima di entrare nel corpo ed essere «inquinata a causa della carne» (III, vii, 9 - viii, 11; cf. anche I, vi, 6 - viii, 9; II, vii, 11 - viii, 12): Agostino rifiuta recisamente questa prospettiva, che egli attribuisce ai priscillianisti, recentemente condannati al concilio di Toledo dell'anno 400, nonché agli «antichi eretici» (III,

vii, 9: p. 189), probabilmente pensando agli origenisti o agli gnostici. Dall'altra, Vittore sostiene che i bambini morti non battezzati possano ottenere l'indulgenza dal peccato originale, che sia loro offerto dapprima il «paradiso» e poi promesso il «regno dei cieli» alla resurrezione dei morti – come nel caso del buon ladrone di Lc 23 e di Dinocrate, fratello minore di Perpetua – e che per loro si possa offrire il «sacrificio dei cristiani», sulla base di 2Mac 12,39-45 (III, ix, 12 - xiii, 19; cf. anche I, ix, 10 - xiii, 16; II, ix, 13 - xii, 17): Agostino sostiene che tale errore sia peggiore di quello di Pelagio, in quanto direttamente contrario alle affermazioni di Cristo contenute in Gv 3, 5 e Mc 16, 16 (III, xiii, 19; cf. anche II, xii, 17), e ribadisce, in continuità con le sue opere antipelagiane, che le anime dei non battezzati vengono condannate per il solo peccato originale, non per demeriti prima della nascita né per peccati non ancora commessi ma conosciuti da Dio per prescienza, chiedendosi il perché di tale condanna se l'anima «non è tratta da quell'unica anima, che peccò nel primo padre del genere umano» (I, xiii, 16: p. 77). Qui il vescovo di Ippona propende dunque per il traducianesimo, per evitare di dire – seguendo una prospettiva creazionista – che le anime, create senza nessun peccato, vengano rese peccatrici da Dio, oppure che il peccato originale possa essere sciolto senza il battesimo, o ancora che le anime abbiano peccato in una loro preesistenza al corpo o che vengano condannate per peccati non ancora commessi ma conosciuti da Dio per prescienza, o al contrario che esse non abbiano alcun peccato originale, il che però sarebbe un'affermazione pelagiana. Pertanto, entrambe le possibili

derive degli errori di Vittore – quella priscillianista e quella pelagiana –, a giudizio di Agostino, non sono provocate direttamente dal creazionismo, ma sarebbero più facilmente escluse sulla base dell'ipotesi traduciana.

Al di là delle puntuali controversie fra Agostino e Vittore, a mio avviso il lettore moderno – anche se non specialista di patristica o di filosofia tardoantica – può trarre giovamento dalla considerazione del *De anima et eius origine* sotto molteplici aspetti. Da un lato, infatti, Agostino entra in questioni antropologiche di largo respiro, che possono interessare anche l'uomo contemporaneo, dall'incorporeità dell'anima a «riflessioni di carattere psicologico ed epistemologico» (p. 26), in particolare nel libro IV, come nota Enrico Moro nella sua introduzione: il rapporto fra anima e genere sessuale, la valutazione dei sogni e delle visioni, la consapevolezza metodologica dei limiti della conoscenza umana (IV, xxiv, 38, pp. 298-299: *nec te, quando aliquid nescis, existimes scire, sed, ut scias, disce nescire*; «e, quando non sai qualcosa, non stimare di sapere, ma, per sapere, impara a non sapere»). Dall'altra, fra i punti cruciali del dibattito, viene sollevata la questione della salvezza dei bambini morti non battezzati: il lettore accorto non potrà non notare come di fatto – *mutatis mutandis* rispetto ai presupposti filosofici di fondo – la posizione di Vincenzo Vittore a questo proposito sia simile a quella condivisa dalla riflessione teologica e dalla coscienza ecclesiale contemporanea, volta a «sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza battesimo» (CCC 1261) e a rifiutare l'esclusivismo agostiniano, pur senza negare la dottrina del pec-

cato originale (cf. Commissione teologica internazionale, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, 2007).

In sintesi, è a mio avviso un indubbio merito di Giovanni Catapano ed Enrico Moro aver riportato all'attenzione un'opera di Agostino relativamente negletta, e in particolare averla valorizzata nella sua portata originale, sganciandola dal contesto strettamente antipelagiano in cui le moderne edizioni e traduzioni l'avevano confinata e aprendola con pregevole cura alla considerazione di un più vasto pubblico interessato a questioni antropologiche di più ampia portata.

ALBERTO NIGRA

Lucio CASTO, *Storia della Santità in Piemonte e in Valle d'Aosta* (Studia Taurinensia 53), Effatà, Cantalupa (TO) 2021, 412 pp.

È una raccolta che presenta profili biografici sintetici, ma criticamente vagliati, dei santi e delle sante ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa (120 santi), secondo procedure di canonizzazione variate nei secoli, riguardanti cristiani vissuti o operanti in Piemonte e in Valle d'Aosta dal secolo IV al XX, in epoche in cui il cristianesimo si diffuse e fu accolto dalla maggioranza o dalla totalità della popolazione ivi residente. L'opera consente di conoscere in modo rapido l'ampilissimo patrimonio spirituale e culturale che il cristianesimo qui realizzò nei secoli passati. In un lettore attento, anche non specialista in storia, sorge un interrogativo, peraltro tematizzato e avvertito dall'autore come una difficoltà e da lui puntualmente risolto: il termine «Pie-

monte», qui usato come riferimento – contenitore geografico per descrivere il pluriforme socialmente eterogeneo fenomeno «santità» per la durata di ben diciassette secoli –, non ebbe nel passato il significato che ha nel presente.

La regione nord-occidentale della penisola acquisì infatti l'attuale profilo storico, politico, amministrativo e finanziario culturale attraverso un processo di unificazione prodotto nei secoli e collegato infine con le progressive conquiste della dinastia sabauda. Diversa è la realtà della Valle d'Aosta, che fin dagli esordi del secondo millennio presenta una configurazione più stabile e un profilo talmente unitario con il risultato che nell'ordinamento costituzionale della Repubblica italiana è contraddistinta come regione autonoma.

L'autore riconosce che il titolo esatto della sua opera avrebbe dovuto essere assunto dall'attuale ordinamento giuridico ecclesiale: Regione pastorale piemontese, termine che designa le diciassette diocesi (Aosta compresa) operanti nella regione. Tuttavia, poiché l'esatta pertinenza lessicale non va di pari passo con l'efficacia comunicativa, ha preferito un titolo meno esatto, almeno in una considerazione diacronica, a un altro che ragionevolmente pensa più conforme al comune modo di esprimersi e di conseguenza più immediatamente percettibile dal pubblico.

L'autore sistematicamente colloca i santi e le sante nell'ambiente in cui vissero e operarono, non manca mai nel corso dell'opera costante rapporto tra la biografia e il quadro storico generale con le varianti organizzative del territorio: parte dalle *regiones* e