

italia FRANCESCANA

RIVISTA DELLA CONFERENZA ITALIANA DEI MINISTRI PROVINCIALI
DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI

QUADRIMESTRALE
ANNO LXXXIX, N. 2, MAGGIO-AGOSTO 2014

ISSN 0391-7509

Editoriale

IN MEMORIAM

Roberto Zappa
Francesco: il figlio. Una intervista (im)possibile

CONTRIBUTI

Wiesław Block, *Il costituirsi della nascente fraternitas minoritica. La narrazione della Vita Beati Francisci di Tommaso da Celano*

Orlando Todisco, *L'esistenza tra libertà e trascendenza. Fecondità teoretica del progetto francescano*

Giovanni Spagnolo, *Elogio della disobbedienza. La Chiara d'Assisi di Dacia Maraini*

Mons. Francesco Montenegro, *Evangelizzazione: annuncio e rinnovamento. Visione ecclesiale dell'evangelizzazione*

VATICANO II E CAPPUCCINI

Carlo Calloni, *vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II.*

III sessione: 14 settembre – 21 novembre 1964

RASSEGNE

Mons. Paolo Martinelli, *Presentazione del volume di R. Burigana, Un cuore solo. Papa Francesco e l'unità della Chiesa,*

Francesco Di Ciaccia, A proposito di Vittoria Colonna.

Note a margine del volume di Raffaella Martini, Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità

CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI. VITA E ATTIVITÀ

XV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani (Mascalucia, 25-30 agosto 2014)

Inaugurazione dell'«Opera Padre Alberto Beretta» (Bergamo, 17 maggio 2014)

V Incontro dei Centri di studio cappuccini d'Europa (Roma, 25-26 settembre 2014)

RECENSIONI

LIBRI

Recensioni varie www.italiafrancescana.it

18.00

2014 · 2

italia FRANCESCANA

ITALIA FRANCESCANA - anno LXXXIX - n. 2, maggio-agosto 2014

Poste Italiane S.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3 - Roma



italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana
dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale
anno LXXXIX - n. 2, maggio-agosto 2014
www.italiafrancescana.it

italia

FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini
quadrimestrale, anno LXXXIX, numero 2, maggio-agosto 2014
ISSN 03917509

Amministrazione

CIMPCap

via Card. Guglielmo Massaia, 26 - 00044 Frascati (RM)

tel. (06) 94286601 - fax (06) 94286644

e-mail: cimpcap@ofmcap.org

P.IVA e codice fiscale 04874861000

Direzione

FF. MM. Cappuccini

Giudecca, 194 - 30133 Venezia

tel. 041.5224348 - fax 041.5212773

e-mail: angelo.borghino@fraticappuccini.it

Direttore responsabile

Fra Virgilio Di Sante ofm cap

Direttore editoriale

Fra Angelo Borghino ofm cap (Venezia)

Consiglio di redazione

Fra Antonio Belpiede

Fra Carlo Calloni

Fra Fabrizio Congiu

Fra Mario Cucca

Fra Luciano Lotti

Fra Paolo Martinelli

Fra Matteo Siro

e-mail: italia.francescana@fraticappuccini.it

Hanno collaborato a questo numero

Wiesław Block, Carlo Calloni, Giampiero Cognigni, Antonio Maria Dell'Abate, Andrea Gentile, Alberto Lobba, Enrico Maiorano, Luca Mantovani, Mons. Paolo Martinelli, Mons. Francesco Montenegro, Pietro Sirianni, Giovanni Spagnolo, Claudio Todeschini, Orlando Todisco, Roberto Zappa

Autorizzazione del Tribunale di Teramo n. 379 del 26.07.1995

Poste Italiane Spa Spedizione in Abbonamento Postale - D.L. 353/2003

(conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1 comma 2 - DRCB - Roma

Abbonamento annuo € 50.00

versato su conto corrente postale intestato a CIMP Cap Associazione

n. 91277376 Codice IBAN IT23 1076 0103 2000 0009 1277 376

Stampato da Città Nuova Tipografia della P.A.M.O.M. - Roma

Tel. 066530467 - e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it



Associato all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana

Sommario

Editoriale p. 199

IN MEMORIAM

ROBERTO ZAPPA

Francesco: il figlio. Una intervista (im)possibile » 206

CONTRIBUTI

WIESŁAW BŁOCK

Il costituirsi della nascente fraternitas minoritica.

La narrazione della Vita Beati Francisci di Tommaso da Celano » 217

ORLANDO TODISCO

L'esistenza tra libertà e trascendenza. Fecondità teoretica del progetto francescano . . » 235

GIOVANNI SPAGNOLO

Elogio della disobbedienza. La Chiara d'Assisi di Dacia Maraini » 261

MONS. FRANCESCO MONTENEGRO

Evangelizzazione: annuncio e rinnovamento. Visione ecclesiale dell'evangelizzazione . » 271

VATICANO II E CAPPUCINI

CARLO CALLONI

I vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II.

III sessione: 14 settembre – 21 novembre 1964 » 279

RASSEGNE

MONS. PAOLO MARTINELLI

Presentazione del volume di R. Burigana, *Un cuore solo. Papa Francesco*

e l'unità della Chiesa, » 305

FRANCESCO DI CIACCIA

A proposito di Vittoria Colonna. Note a margine del volume di Raffaella Martini,

Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità » 315

CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI. VITA E ATTIVITÀ

<i>XV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani</i> (Mascalucia, 25-30 agosto 2014)	»	329
<i>Inaugurazione dell'«Opera Padre Alberto Beretta»</i> (Bergamo, 17 maggio 2014)	»	339
<i>V Incontro dei Centri di studio cappuccini d'Europa</i> (Roma, 25-26 settembre 2014)	»	347

RECENSIONI

LIBRI

ORLANDO TODISCO, <i>Nella libertà la verità. Lettura francescana della filosofia occidentale</i> (Andrea Gentile)	»	353
RAFFAELLA MARTINI, <i>Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità</i> (Giovanni Spagnolo)	»	356
<i>Fonti agiografiche dell'Ordine francescano</i> , a cura di Maria Teresa Dolso (Carlo Calloni)	»	358
GIANCARLO MUSICÒ, <i>Rapito dalla bellezza. Un commento spirituale del film Fratello Sole Sorella Luna</i> (Pietro Sirianni)	»	361
RAFFAELE RUFFO, <i>Francesco d'Assisi. Un santo dai mille volti</i> (Giovanni Spagnolo) .	»	363
GIANLUIGI PASQUALE, <i>San Francesco d'Assisi. All'aurora di un'esistenza gioiosa</i> (Giovanni Spagnolo)	»	366
BERNARDINO ANGELO BARBAN, <i>Beata Mamma Rosa. Testimone della bontà in famiglia</i> (Giovanni Spagnolo)	»	368

AUTORI

Wiesław Block, ofmcap (Prov. di Varsavia), si è specializzato in Teologia spirituale presso l'Università cattolica di Lublino. Insegna presso l'Istituto Franciscano di Spiritualità nella Pontificia Università Antonianum di Roma.

Collegio S. Lorenzo da Brindisi, GRA km 66,050 – 00163 Roma

wieslawb112@gmail.com

Carlo Calloni, ofmcap (Prov. di Lombardia), licenziato in Storia ecclesiastica, è Postulatore generale per le cause dei santi dell'Ordine cappuccino.

carlo@ofmcap.org

Francesco Di Ciaccia, laureato in filosofia, saggista e scrittore, già ordinario di Lingua e letteratura italiana e latina, ha diretto le Collane «Minima Franciscana» e «Minima Mediolani». Numerose le opere pubblicate.

Mons. Paolo Martinelli, ofmcap (Prov. di Lombardia), ha conseguito il dottorato in Teologia ed è docente di teologia presso l'Università Gregoriana e presso l'Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum. È autore di alcune monografie e di diversi contributi su varie riviste teologiche. Dal giugno 2014 è vescovo ausiliare dell'Arcidiocesi di Milano.

P. le Velasquez, 1 – 20148 Milano

paolo.martinelli@fraticappuccini.it

Mons. Francesco Montenegro, è arcivescovo dell'Arcidiocesi di Agrigento dal 2008; è Presidente della Commissione Episcopale per le migrazioni e della Fondazione "Migrantes". Papa Francesco ha reso pubblica la sua nomina a Cardinale il 4 gennaio 2015.

Giovanni Spagnolo, ofm cap (Prov. Palermo), è specializzato in Spiritualità francescana e laureato in Lettere moderne. Ha diretto le riviste *Fiamma Serafica*, *Continenti* e *Notiziario cappuccino*, ed ha all'attivo numerose pubblicazioni, saggi ed articoli, soprattutto a carattere storico-agiografico.

Convento Frati Cappuccini, piazza Cappuccini, 1 – 90129 Palermo

spagnolo.giovanni@alice.it

Orlando Todisco, ofmconv, è docente di storia della filosofia francescana al Seraphicum di Roma. I suoi saggi più notevoli si dispongono su due linee teoriche: la metafisica medioevale e l'umanesimo critico della filosofia contemporanea.

Pontificia Facoltà "San Bonaventura", Via del Serafico 1 – I 00142 Roma

OTodisco@ofmconv.org

Roberto Zappa †, ofmcap (Prov. del Piemonte), ha operato nell'ambito della formazione dei frati cappuccini e nell'assistenza dei laici francescani. Per due mandati è stato Ministro provinciale della Provincia cappuccina di Alessandria. Sorella morte lo ha incontrato il 16 agosto 2014 a 54 anni di età.

Il secondo fascicolo dell'annata 2014 di **ITALIA FRANCESCANA** esce privo della sezione "Approfondimenti" che costituisce, di consueto, la sezione propriamente tematica di ogni numero della rivista. La mancata acquisizione di contributi previsti sul tema della paternità-figliolanza - in ideale prosecuzione con il primo fascicolo dell'anno, dal titolo *Nel segno del padre* - ha reso obbligata tale scelta, in considerazione anche del notevole ritardo sui tempi di uscita dovuto a tale inconveniente. Di questo ci scusiamo vivamente con i lettori. Con tutto ciò, il fascicolo esce con il suo consueto numero di pagine, con l'offerta di più testi distribuiti nelle varie sezioni.

Aprire il fascicolo un breve 'testo teatrale' che, sotto forma di immaginaria intervista, mette a tema il desiderio di Francesco di Assisi di essere guardato e riconosciuto come "figlio", anche nella consapevolezza del suo essere "padre" per molti discepoli. Il suo autore, fra Roberto Zappa, frate cappuccino della Provincia di Piemonte, ha incontrato la morte il 16 agosto 2014 a 54 anni di età, dopo alcuni mesi di malattia, accolta e abbracciata offrendo a chi gli stava intorno una testimonianza di fede certa e lieta. La 'consegna' di tale testo ai lettori della rivista vuol essere - **in memoriam** - segno di viva gratitudine per fra Roberto: il suo essere 'figlio' e 'discepolo' l'ha reso capace di una intensa paternità spirituale, fino alla fine.

La sezione **CONTRIBUTI** è costituita da quattro testi. Sulla scorta della *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano il contributo di Wiesław Block, ofmcap, studioso di spiritualità francescana, delinea il costituirsi della prima *fraternitas* minoritica intorno alla persona di Francesco d'Assisi; analizzando tale testo, in comparazione con altre fonti biografiche, l'Autore cerca di dare un volto preciso a questo primo gruppo di frati, riconoscendo in quei primi compagni dell'Assisiata, di cui viene segnalato il nome, valenze simboliche che incarnano aspetti caratteristici della nascente fraternità minoritica. Il secondo contributo, del filosofo francescano Orlando Todisco, ofmconv, considera il valore dell'esistenza dell'uomo tra libertà e trascendenza, riconoscendo nel "pensare francescano" una fecondità teoretica che origina dalla proposta di "una libertà creativa di segno oblativo", fondata in una ontologia dell'essere come dono, da donare a propria volta; un pensare, quello francescano, che offre 'correttivi' al

pensiero occidentale di matrice greca nella sua versione moderna di sapere tecnico-scientifico. Nel terzo contributo, in una sorta di recensione-critica, Giovanni Spagnolo, ofmcap, legge l'ultimo libro che la scrittrice italiana Dacia Maraini ha dedicato alla vicenda biografica di santa Chiara d'Assisi, dal titolo "Elogio della disobbedienza", cogliendo nella "disobbedienza" ai canoni maschilisti e ai luoghi comuni del tempo la vera novità "rivoluzionaria" di Chiara d'Assisi. Senza tralasciare i punti controversi nell'interpretazione di alcuni passaggi biografici relativi alla Santa assisiata, l'Autore riconosce la validità letteraria del libro della Maraini, ponendosi tra coloro che attribuiscono alla scrittrice onestà intellettuale. Il quarto contributo propone l'intervento tenuto da S.E. Mons. Francesco Montenegro, Arcivescovo di Agrigento, nell'ambito della XV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani, svoltasi a Mascalucia (CT) dal 25 al 30 agosto 2014, su cui si dà notizia più avanti. Il presule - di cui il 4 gennaio 2015 papa Francesco ha reso pubblica la nomina a Cardinale - si è soffermato sul valore ecclesiale dell'evangelizzazione interloquendo con gli uditori, in sintonia con gli stimoli offerti su tale tematica da papa Francesco. Il testo, rivisto dall'Autore, mantiene lo stile vivace del parlato.

Nella sezione **VATICANO II E CAPPUCINI**, sulla scia di altri due contributi già apparsi sulla rivista, si riporta il terzo contributo di fra Carlo Calloini, ofmcap, storico e Postulatore generale delle cause dei santi dell'Ordine cappuccino, dedicato alla presenza e all'apporto dei vescovi cappuccini al Concilio Vaticano II durante la terza sessione, svoltasi tra settembre e novembre del 1964.

Nella sezione **RASSEGNE** viene anzitutto offerta la presentazione del volume del prof. Riccardo Burigana, storico e studioso di ecumenismo, *Un cuore solo. Papa Francesco e l'unità della Chiesa* (Edizioni Terra Santa, Milano 2014) svolta da Mons. Paolo Martinelli, ofmcap, Vescovo ausiliare di Milano, il 30 ottobre 2014 nella chiesa milanese di San Sepolcro. Il secondo testo, ad opera del prof. Francesco Di Ciaccia, propone alcune note di lettura in margine alla densa e ricca monografia di Raffaella Martini, *Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità* (Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2014), che costituisce il primo volume della nuova serie della collana "Centro Studi Cappuccini Lombardi", diretta dallo storico fra Costanzo Cargnoni.

Nella sezione **CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCINI. VITA E ATTIVITÀ** si dà resoconto di tre eventi. Anzitutto la XV Convocazione Fraterna

Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani, svoltasi a Masciucchia (CT) dal 25 al 30 agosto 2014 sul tema: *“Perché stessero con lui e per mandarli a predicare”*. Alla cronaca dell’evento, che si celebra normalmente ogni due anni, si aggiungono due “pezzi giornalistici” sugli interventi svolti dai relatori invitati alla Convocazione: fra Mauro Jöhri, Ministro generale dei Cappuccini, e Mons. Francesco Montenegro, Arcivescovo di Agrigento. Il testo del presule siciliano è riportato nella sezione “Contributi”. In secondo luogo si dà notizia dell’inaugurazione ufficiale dell’*Opera Padre Alberto Beretta*, mensa per i poveri dei frati Cappuccini di Bergamo, dedicata a padre Alberto Beretta, sacerdote cappuccino, medico e missionario in Brasile, avvenuta il 17 maggio 2014 alla presenza del vescovo di Bergamo, Mons. Francesco Beschi. Una breve presentazione di eventi legati alla figura di padre Alberto è offerta da fra Claudio Todeschini, ofmcap, vicepostulatore della causa di canonizzazione di padre Alberto. Infine, si dà resoconto del V Incontro dei Presidi dei Centri di studio tenuti dai Cappuccini in Europa, svoltosi a Roma nei giorni 25-26 settembre e organizzato dal Segretariato Generale della Formazione dell’Ordine cappuccino. All’ordine del giorno la riflessione sulla metodologia formativa e didattica dei centri di studio, le sfide e le opportunità del “Processo di Bologna”, la *Ratio studiorum* per l’Ordine, le possibili prospettive di collaborazione tra Province e centri di studio cappuccini.

La sezione **RECENSIONI - Libri** offre la consueta presentazione di alcuni volumi di diverso tenore.



Illustrazione di copertina tratta dal volume *Francesco d'Assisi attraverso l'immagine*, a cura di S. Gieben e V. Criscuolo, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1992; tale volume riproduce un codice medievale che si trova nel Museo Francescano in Roma (Codice inv. nr. 1266). L'immagine rappresenta san Francesco che, lasciato tutto, dà inizio all'Ordine dei frati minori. Nella numerazione progressiva delle immagini, la figura corrisponde al n. 26, a p. 16 'verso' del codice.

Roberto Zappa*

FRANCESCO: IL FIGLIO Una intervista (im)possibile

Intervistatore (I): Salve, Francesco!

Francesco (F): Pace e Bene a te, fratello!

I: Era da tanto che desideravo parlarti. Ti ho inseguito dappertutto: su libri di storia, riviste di spiritualità, biografie, articoli di giornale... una roba da matti. Cavolo, non mi sembra vero di incontrarti.

F: Bene. Eccomi qui.

I: Il fatto è che adesso... Ecco sono un po' ehm, emozionato... Avrei così tante cose... tante domande... Sì, insomma... Non so bene da che parte cominciare questa intervista impossibile.

F: Coraggio. Sono pronto a tutto.

I: Beh allora comincio... dall'inizio. Dunque, vediamo (Consulta un quaderno di appunti): Qual è stato il più grande desiderio che ha guidato la tua vita? Ciascuno nelle sue scelte è sempre spinto da un sogno predominante. Io credo che anche per te sia stato così. Ti sembrerà una domanda banale, ma sai, qui da noi si dicono così tante cose su di te... Ognuno ha la sua opinione, la sua interpretazione, la sua...

F: Essere figlio.

* Fra Roberto Zappa, frate cappuccino della Provincia di Piemonte, ha incontrato sorella morte il 16 agosto 2014 a 54 anni di età, dopo alcuni mesi di malattia. In occasione dell'unificazione delle Province cappuccine del Piemonte e di Alessandria, avvenuta il 12 maggio 2014 presso il convento di Novara, fra Roberto, guardiano del convento, mi aveva affidato un testo su Francesco d'Assisi e sul suo desiderio di essere figlio, chiedendomi se ritenevo utile pubblicarlo su *Italia Francescana*. Alla sua richiesta avevo subito accondisceso. Il testo che ora viene pubblicato sia segno di viva gratitudine e di orante memoria per fra Roberto [*nota del Direttore*].

I: Eh, scusa?

F: Essere figlio. Senza dubbio.

I: Ma io... Ecco: sono sorpreso.

F: Bene, la sorpresa è il sale della vita. Con sua sorella: la santa meraviglia.

I: Ah, sì certo... Intendevo dire... Credevo che – lo dicono tutti i tuoi biografi – che il tuo più grande desiderio fosse quello di diventare cavaliere... la gloria di questo mondo. Da giovane si capisce... poi invece...

F: No, la cosa è più semplice: io volevo soltanto essere figlio. Ho sempre voluto solo questo: dall'inizio alla fine.

I: Non sono sicuro di avere... ehm, afferrato.

F: Hai ragione anche tu. Provo a spiegare. Vedi, io ho avuto un padre ingombrante, un grand'uomo.

I: Pietro di Bernardone.

F: Proprio lui, Pietro. E come capita a tutti i figli di un padre importante, anche per me i problemi non sono mancati fin da subito. Vedi, Pietro di Bernardone era un personaggio molto in vista in Assisi. Un mercante abile e innovativo, audace e instancabile. Commerciava tessuti fino in Provenza e in Francia, tanto che in pochi anni riuscì ad accumulare una vera fortuna. Soldi che prestava ad interesse, moltiplicando ancora di più non solo le sue entrate ma anche la sua influenza in città e nel contado.

I: Era anche un banchiere. Uno dei primi.

F: Sì. Appunto, come dicevo: un uomo importante, che agli occhi di me bambino risultava ancora più imponente, forte, inarrivabile. Di lui avevo una sorta di sacro timore. Provavo nei suoi confronti una sconfitta ammirazione e... amore, sì, amore mescolato a soggezione. Lo vedevo come un dio; onnipotente come un dio. Le rare volte in cui lui mi teneva in braccio, mi sentivo in paradiso.

I: Allora era un padre affettuoso.

F: Le rare volte, ho detto. Più che affettuoso era assente. E tuttavia proprio per questo incombeva su di me come da una lontananza mitica e io vivevo nell'attesa del suo ritorno e dei suoi racconti. Allora appena sceso da cavallo, ancora coperto di polvere, baciava mia madre e, senza smettere di lanciare ordini alla servitù, mi afferrava tra le sue braccia poderose e mi valutava con un sorriso da mercante: se ero bello, pulito, pasciuto, se ero cresciuto abbastanza. Tra le sue mani callose e dure mi sentivo come una merce, con il segreto timore di essere giudicato di scarsa qualità e dunque scartato, gettato via. Poi, dopo quell'esame severo, mi attirava a sé e mi stampava un bacio umido sulla fronte, il suo timbro di proprietà, il sigillo della sua approvazione, parziale certo, provvisoria, in attesa della prossima dogana.

- I:* Mmm... Non sembra gran che come rapporto filiale. Detto così, a me verrebbe un po' l'angoscia.
- F:* Hai ragione, ma il racconto non rende l'idea. La cosa è più complessa: io temevo quella valutazione, ma insieme la desideravo. Volevo essere pesato da lui, passare attraverso il crogiolo bruciante del suo giudizio, perché solo così potevo essere certo del mio essere qualcosa di valore, qualcuno che, crescendo, avrebbe potuto avvicinarsi e assomigliare a quella immagine tremenda e radiosa che era mio padre. Ero un bambino ambizioso. Quando si ha un genitore importante o moltiplichi le tue ambizioni oppure ti rassegni all'anonimato, a non essere nessuno. Essere figli di un padre di successo è una delle imprese più difficili e insidiose del mondo.
- I:* È così anche oggi.
- F:* A meno che...
- I:* A meno che?
- F:* A meno che cambi di prospettiva e per così dire, viri di 180 gradi. Forse qualcuno riesce a farlo anche da piccolo. Io no, non del tutto. Per me l'imitazione era l'unica strada. Per me essere figlio significava assomigliare a mio padre in tutto e per tutto. E così compiacerlo, perché lui fosse fiero di me. Ma è stata un'illusione di breve durata.
- I:* Volevi essere come tuo padre: un mercante?
- F:* Mi ci sono buttato a capofitto, ma non ho trovato me stesso.
- I:* Non ti piaceva, è questo che vuoi dire? Non eri tagliato per quel mestiere?
- F:* No, no. Mi piaceva, ahimè anche troppo. Ero diventato bravo ed ero ancora un ragazzo. Sapevo distinguere la qualità dei tessuti al tatto e all'olfatto prima ancora di valutarli con gli occhi. Anche il fondaco per me non aveva segreti: lo frequentavo fin da bambino, con quegli odori pesanti, con gli impasti collosi delle diverse tinture che contenevano in sé il miracolo dei colori. Ma lo frequentavo come un padrone non certo come la masnada di servi che vi sguazzava dentro dal mattino alla sera. Ero al di sopra delle comuni miserie che affliggono l'umanità. E quando mio padre mi scorgeva dietro il banco di vendita giù alla bottega, a contrattare ferocemente e a tirare sul prezzo, beh, gli brillavano gli occhi. Finalmente guardava suo figlio, vedeva il suo erede.
- I:* Non capisco. Eri sulla buona strada. Cosa è successo?
- F:* Ho scoperto che non sarei mai diventato bravo come lui.
- I:* E perché mai? Eri giovane, promettente: stavi imparando.
- F:* Perché Pietro era un lupo e io no.
- I:* Un lupo? Vuoi dire un uomo duro, col pelo sullo stomaco, avido, inesorabile?

- F:* Anche questo, sì. Ma soprattutto mio padre era il commercio. Si identificava totalmente con il suo essere mercante; era una cosa sola con l'azzardo dei traffici, con il tintinnare delle monete, con la violenza delle contrattazioni, con l'orgasmo del guadagno smodato, con il disprezzo per i deboli e i falliti. Per lui più che un mestiere il commercio era la vita. Da parte mia, compresi ben presto che non si trattava di una vocazione ma di un dovere morale, di un obbligo dinastico, di una fatica sterile, improduttiva. Con quel lavoro guadagnavo mio padre ma perdevò me stesso. A poco a poco il mio stare a bottega divenne un passatempo mal sopportato, un'occupazione per ammazzare il tempo.
- I:* Comprendo: il vangelo cominciava a fare breccia nel tuo cuore.
- F:* Il vangelo? No, piuttosto Artù e i suoi cavalieri; Lancillotto e Ginevra; Orlando e la battaglia di Roncisvalle.
- I:* Ah!
- F:* Io a quei tempi non volevo ancora essere né pecora né agnello, mio caro, ma un leone.
- I:* Un leone?
- F:* Sì, insomma: un cavaliere. Nobile e forte come un cavaliere: un paladino della giustizia che se la ride dei guadagni ma che insegue la gloria. Al contrario nelle canzoni di gesta i mercanti erano esseri spregevoli, lupi da eliminare senza l'onore delle armi. Non l'avrei sopportato, assolutamente.
- I:* Ah, ecco: lo vedi che siamo arrivati al punto: la tua brama di gloria, il tuo desiderio di essere cavaliere.
- F:* Sì certo, ma ancora una volta: proprio per riuscire a essere figlio.
- I:* Spiegami, perché questo mi sembra un passaggio decisivo, ma alquanto oscuro.
- F:* È piuttosto semplice: se non puoi raggiungere la tua meta con un percorso rettilineo, giragli intorno e raggiungila per un altro versante. Se non riuscivo a uguagliare mio padre nella sua ferocia di mercante, l'avrei superato intraprendendo il cammino della gloria cavalleresca. Avrei partecipato magari a una crociata, mi sarei fatto onore, avrei conseguito sul campo un titolo nobiliare. Mio padre sarebbe stato fiero di me al di là delle sue stesse previsioni.
- I:* E Pietro?
- F:* Mio padre prese un abbaglio. In questa decisione di cambiare vita non percepì la mia debolezza ma solo la mia forza. Mi appoggiai pienamente con tutti i suoi ingenti mezzi economici, perché in fondo il sogno di tutti i padri è che i figli li superino decretando così la loro grandezza. Solo che la mia strada - allora non lo potevo ancora immaginare - mi avrebbe portato in una direzione totalmente opposta alla sua. Mi comprò un cavallo, un'armatura di ferro cesellato, le migliori armi disponi-

bili sulla piazza. Il giorno che per la prima volta salii in arcione tutto bardato con la lancia in resta, mi guardò ammirato ed esclamò: "mio figlio!".

I: E tu?

F: Io ero orgoglioso certo, ma anche imbarazzato. Perché fino a quel momento non avevo fatto niente, non avevo dimostrato nulla. Mi sentivo addosso una grande responsabilità, mi pesava ancora più dell'armatura. Però in quel momento avevo reso felice mio padre. Avrei voluto fermare quell'attimo. Sì, davvero, mi sarebbe bastato: un momento di pienezza che poi di fatto rimase insuperato. Ma naturalmente questo è impossibile e sarebbe stato ingiusto.

I: Perché ingiusto?

F: Perché non ero ancora un figlio ma solo l'immagine di un figlio. Non ero veramente io ma solo la proiezione provvisoria e parziale di due desideri che si erano accidentalmente incontrati in quel punto: quello di mio padre e il mio. Non poteva durare. La vita invoca realtà.

I: Però intanto eri un cavaliere.

F: No, anche questo non è corretto. Un cavaliere deve essere consacrato sul campo da un altro cavaliere. Deve aver dimostrato il suo valore in battaglia o in imprese di coraggio. Io allora ero solo un apprendista, un semplice postulante, un'ipotesi di cavaliere in attesa dell'occasione giusta. Ma questa condizione provvisoria mi offriva fin da subito dei vantaggi. E io non ebbi scrupolo di approfittarne.

I: Sono curioso, racconta.

F: Vedi, un cavaliere lo deve essere soprattutto nel cuore. Tutti i più famosi autori della mia epoca ne convenivano. La nobiltà è un fatto interiore e si dimostra mediante le virtù cavalleresche: il coraggio certo, ma anche la cortesia, l'aiuto e la misericordia verso i poveri e i diseredati. Ti ho già detto che io non mi sentivo un lupo o un avvoltoio, piuttosto un leoncello sazio in vena di favori. Avevo sempre desiderato aiutare i poveri, mi sembrava bello e giusto, ma lo facevo di nascosto per timore di mio padre che non avrebbe capito la mia indebita generosità che, dal suo punto di vista io credo, era contro natura. Ma adesso, come aspirante cavaliere mi potevo permettere una simile follia. Così da allora in poi, quando un bisognoso entrava nel negozio per questuare, non lo cacciavo via, anzi lo accoglievo volentieri e apertamente gli consegnavo una moneta. Mio padre mi osservava, ma il suo iniziale cipiglio di protesta si trasformava quasi subito in un cenno d'intesa come si fa tra uomini d'affari. "Bravo", mi trasmetteva il suo sguardo complice "Così si comporta un cavaliere! Che tutti vedano la nobiltà del figlio di Pietro di Bernardone, di Francesco, il mio principe ereditario!".

- I*: Molto ehm... astuto da parte tua... Ma poi arrivò il momento di imbarciarle sul serio quelle armi. Ti imbarcasti in tutta una serie di campagne militari, se non sbaglio. Almeno così raccontano i tuoi biografi.
- F*: Un po' esagerato in effetti. Tentai qualche impresa al seguito di un paio di baroni della zona ma non mi distinsi in nessuna di esse. Erano parate a cavallo, scaramucce insignificanti. Finché arrivò la guerra vera e fu tutta un'altra storia. Non ne parlo volentieri perché fu un indecente bagno di sangue. E poi scoprii in quella infausta occasione la differenza abissale tra le battaglie cantate e quelle combattute. Scoprii di essere totalmente inadatto alla violenza proprio mentre incrociavo incredulo le armi con un altro mio simile, giovane come me, come me impaurito a morte e urlante. Finché, sbalzato di sella, non mi ritrovai a naufragare come un fuscello cieco in mezzo alla tempesta del massacro.
- I*: Fu la battaglia di Assisi contro Perugia. Veniste sconfitti e tu fatto prigioniero con centinaia d'altri.
- F*: Passai un anno intero rinchiuso nelle segrete di Perugia. E sai una cosa? Fu lì che compresi che i figli non sono tutti uguali. L'avevo già intuito fin dalla mia infanzia, ma nel buio di quella prigione, la luce sinistra di questa rivelazione mi accecò con la sua estrema evidenza. I nostri catturatori ci divisero da subito in due categorie: i figli di qualcuno e i figli di nessuno, che erano la grande maggioranza. Questi ultimi, dai quali non si poteva ottenere alcun riscatto, che non avevano alle spalle una famiglia facoltosa e che dunque non valevano niente sul mercato della guerra, vennero fatti uscire nel mezzo della notte e nessuno li vide più. Gli altri, noi, i fortunati, non parlammo mai di questo esodo notturno: non ci sembrava il caso di aggiungere un altro peso a quello già doloroso delle nostre catene.
- I*: Poi arrivò la liberazione.
- F*: Mio padre pagò. Io ne fui contento ma come si è contenti in un sogno. Pensai che per la prima volta nella sua vita di mercante Pietro di Bernardone avesse pagato una cifra enorme per una merce avariata. Sì, perché così mi sentivo: malato dentro, inutile, stanco... Un Lazzaro fatto uscire dal sepolcro contro voglia, un Figlio Prodigo riluttante a ritornare a casa.
- I*: Fu un periodo di transizione. I tuoi biografi parlano di malattia, di depressione, ma alla fine ricuperasti la gioia di vivere.
- F*: Gioia? Forse, non so. Direi piuttosto una sorta di euforia. Come chi è scampato da un naufragio: è felice di essere vivo ma si accorge ben presto che il mondo attorno a lui è completamente cambiato. Comunque in questo processo di guarigione venni molto aiutato da mia madre e anche mio padre - devo dire - fu ammirevole. Mai un rimprovero, mai un accenno alla disfatta. Da uomo pratico qual era mi incitava a reagire

e a riprendere il mio ruolo nella società di Assisi. “Adesso sei un eroe” mi diceva “Fai fruttare questo titolo di onore. Vale più del denaro sonante. Fallo circolare con destrezza e tutte le porte si apriranno davanti al figlio di Pietro di Bernardone tornato dalla guerra!”

I: Già, perlomeno le porte delle sale dei banchetti. Scusa se mi permetto, non vorrei essere irriverente: ma come cominciò questa storia di Francesco re delle feste? Non suona un po’ strano dopo la prigionia e la crisi esistenziale? Fu una reazione vitalistica di segno opposto, una ricerca dell’oblio o che altro?

F: Ah, sì, le feste! A dir la verità mi piacevano anche prima – prima della maledetta guerra voglio dire – con la differenza che da ragazzo le frequentavo con leggerezza facendo sfoggio delle vesti di papà e della mia voce tenorile adatta alle ballate provenzali. Poi invece – da adulto improvvisamente invecchiato – mi ci buttai dentro con la foga compulsiva di un nevrotico. Probabilmente allora non me ne rendevo conto ma guardando le cose a posteriori, mi sembra che quell’eccesso di vita mondana costituisse per me l’ultima possibilità di rendere onore a mio padre.

I: Ma Pietro non era certo un uomo mondano. E allora come spieghi la cosa? In che senso lo potevi onorare così?

F: Beh, ammettiamolo: come figlio avevo fallito su tutti i fronti: non ero un lupo per uguagliarlo nella ferocia mercantile; non ero un leone per superarlo nell’avventura della cavalleria; allora sarei diventato un camaleonte o forse una cicala per stupire con il canto e i colori. Oppure addirittura un animale nuovo, un leviatano mai visto e meraviglioso capace di sorprendere e di fare parlare di sé. Dovevo distinguermi, capisci? Non potevo assolutamente permettermi di ripiombare nella mediocrità. Dopotutto ero un eroe, no? Allora era giusto ostentare le mie medaglie. E così feci: cominciai a vestirmi in modo bizzarro, mischiando stoffe preziose a pezze senza valore; organizzai cene da re alle quali invitavo anche i derelitti; mi comportavo da giullare e facevo l’originale lungo le vie di Assisi. Portavo uno scettro d’argento e tutta la migliore gioventù della città mi acclamava e distendevano i loro mantelli sotto i miei piedi.

I: Ehm... notevole! E tuo padre?

F: Osservava. Non appariva deluso, piuttosto curioso. “Dove andrà a parare questo mio figlio?” si domandava. Magari era anche vagamente preoccupato, ma finché mi vedeva allegro e in salute era anche lui soddisfatto. D’altra parte ero sulla bocca di tutti. I nobili mi invidiavano per i mezzi economici di cui disponevo e il popolino mi esaltava per le mie generosità regale. Alle mie feste non mancava nessuno, compresa la masnada di amici e il codazzo di amiche che pendevano letteralmen-

te dalle mie labbra. E la soddisfazione di Pietro si palesava per il fatto che lui – certamente non avvezzo a spendere – mi riempiva generosamente la borsa ogni volta che stendevo la mano. Penso che lo facesse a ragion veduta: in anticipo sui tempi aveva intuito il potere enorme della pubblicità o come si diceva allora della ‘pubblica fama’. Il giorno prima gli assisani partecipavano ai miei banchetti, il giorno dopo – almeno quelli più facoltosi – passavano in negozio per aggiornare il loro guardaroba. Non so se mi spiego: ero diventato l’arbitro dell’eleganza per un’intera città. Il ‘brand’ Francesco andava alla grande.

I: Ma non eri felice.

F: Certo che no. Passata l’euforia o la sbronza, balzavo a cavallo e percorrevo tutto il contado di Assisi, i boschi e le campagne in cerca di pace. Fu in una di quelle occasioni che mi imbattei in un lebbroso. Scartai di lato per non investirlo e poi mi accinsi a dare di sprone per allontanarmi in fretta. Infatti non sopportavo la vista dei lebbrosi, mi facevano ribrezzo. Ma accadde qualcosa di inaspettato, una sorta di rivolta interiore, di rivolgimento viscerale. Ancora una volta non fu il vangelo a muovermi – almeno non lo fu direttamente – piuttosto la memoria del mio antico desiderio: di essere cavaliere. E dunque non pauroso, non villano. Scesi da cavallo, mi avvicinai e gli porsi una moneta.

I: I tuoi biografi raccontano che lo abbracciasti e lo baciasti sulla guancia.

F: No, non esageriamo; fui molto più prudente. Ma quello che i miei biografi non sanno è che tra me e quell’uomo devastato si svolse un dialogo silenzioso che per me ebbe la forza di una rivelazione. Il lebbroso dopo aver accettato il denaro, mi guardò intensamente con quei suoi occhi pesti e mi domandò: “Chi sei?”. La domanda mi sorprese. E poiché non avevo una risposta convincente a portata di mano, risposi con il mio modo abituale di presentarmi: “Sono il figlio di Pietro di Bernardone” dissi. Al che, dopo una lunga pausa di silenzio, l’altro ribattè: “Io sono un figlio di Dio”. E io rimasi lì come paralizzato mentre lo sconosciuto si voltava e riprendeva il suo cammino zoppicante. Era già buio quando rientrai a casa.

I: Mmm... Hai parlato di una rivelazione. Quale fu esattamente? Riconosciesti forse in quell’uomo il Signore Gesù? È questo che vuoi dire?

F: No, no. Allora ero ancora cieco per queste cose. Ma vidi abbastanza. Compresi in un baleno che ogni essere umano vive un dramma profondo: è un figlio di Dio e non lo sa. Non lo sa o non lo vuole sapere. Perché questa consapevolezza causerebbe troppe conseguenze nel nostro modo di interpretare la vita. Preferiamo ostentare una parentela meno impegnativa, ad esempio: Francesco, figlio di Pietro di Bernardone. Capisci? Giochiamo al ribasso per timore di toccare il cielo. E io, con tutte le mie astuzie, ero il più abile dei bari. Mi prese un senso di

scoramento: non ero riuscito a realizzare il mio desiderio di essere un degno figlio di mio padre, come avrei potuto diventare un figlio di Dio? Come aveva fatto quell'uomo, un lebbroso? Da dove gli veniva quella sapienza? Non riesco a capire: dovevo diventare come lui: povero, devastato nel corpo, emarginato da tutti? Mi sembrava tutto così assurdo. Inutile aggiungere che quello notte non chiusi occhio.

I: Credo che qui siamo davvero alla svolta. Lo racconti anche nel tuo Testamento: l'incontro con i lebbrosi. Quando dici che da quel momento: ciò che dapprima ti era amaro, in loro compagnia, ti si trasformò in dolcezza di anima e di corpo. Cominciasti a frequentare i lebbrosi. Volevi imparare alla loro scuola. E questo alla fine successe per davvero.

F: Sì, ma prima occorre aggiungere un altro incontro senza del quale questo sarebbe rimasto monco. Devi sapere che il mio percorso non fu così lineare. Capivo e non capivo. Mi esaltavo e mi deprimevo. Cercavo i lebbrosi e poi ancora li fuggivo. Finché giunsi alla mia destinazione, la casa di tutti i figli.

I: La chiesetta di San Damiano.

F: Non la chiesetta, Colui che la abitava. Lo ricordo come se fosse oggi. Durante una mia solita scorribanda a cavallo era scoppiato un furioso temporale. Già tutto fradicio di pioggia mi rifugiai in quel rudere di chiesa non sospettando che fosse già occupata. Alla luce dei lampi, infatti, vidi un volto che mi fissava. Feci per estrarre la mia daga, ma poi mi accorsi che era solo un'immagine dipinta, un crocifisso di legno colorato appeso alla parete di fondo. Mi avvicinai incuriosito e osservai che era un'opera di pregio, un crocifisso appunto di tipo bizantino, un Cristo intronizzato sulla croce dagli enormi occhi aperti e luminosi. Ebbi l'impressione che mi guardasse. Non era un morto. Era un vivente. Fui certo - non so come - che avesse qualcosa da dirmi. Voleva comunicare. Caddi in ginocchio.

I: Ti chiese di riparare la sua casa che stava rovinando. Ti indicò la via: fece di te un restauratore.

F: Sì certo. Ma prima ancora mi fece capire che era lui il Figlio che stavo cercando. Voglio dire: quello che stavo cercando di essere; quello che desideravo diventare per essere me stesso. In Gesù, in quell'uomo crocifisso eppure sovraneamente vivo, io contemplai "il più bello tra i figli dell'uomo", il fondamento di ogni umana possibilità di trovare la propria singolare identità, di realizzare in pienezza la propria esistenza in quanto figli del Padre e quindi fratelli di tutti e di ciascuno. Compresi finalmente che Pietro di Bernardone era solo la proiezione opaca, il fantasma, di una paternità originaria alla quale tutti tendiamo come assetati nel deserto della vita. E Gesù, il Figlio, mi mostrava la via per ritornare a casa. Una via fatta di amore obbediente, di gioioso rinnega-

mento di sé, di libertà. E così, nella mia immensa ignoranza, lo pregai. Lo pregai di rivelarmi il Padre, di illuminarmi nelle mie tenebre, di darmi tutto il discernimento necessario per non smarrire la traccia di quel tesoro di bellezza che proprio lui, il Signore, mi aveva fatto scoprire tra le rovine di quella chiesetta abbandonata. Ma dovrei dire piuttosto – ormai è abbastanza chiaro – tra le rovine di me stesso.

I: Eri tu insomma la casa da ricostruire? Siamo noi?

F: La nostra identità frammentata, sì, questa occorre innanzitutto ricostruire: per diventare figli. Non i figliastri di una natura matrigna; non i figli a rischio di ripudio di un padre commerciante e padrone come lo era il mio; ma i figli generati e custoditi dall'amore eterno di Dio così come Gesù ce l'ha mostrato in tutta la sua esistenza di uomo. In modo tale da abitare questa casa che è il mondo non da servi o da forestieri ma da eredi, familiari tra di noi, sorelle e fratelli senza distinzione o barriere. Quello allora mi parve il messaggio fondamentale, l'evangelo del crocifisso risorto. Benché ancora nella forma grezza dell'intuizione, ebbi la certezza di aver trovato la risposta decisiva alla mia domanda di salvezza. Senza saperlo formulare con esattezza, sentii echeggiare nel mio cuore quelle parole che poi appresi essere contenute nel salmo secondo: "Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato". Non mancava che darle esecuzione.

I: Cioè la parte più difficile.

F: All'inizio fu molto liberante, addirittura divertente. Lessi quella parola del vangelo che invita a spogliarsi di tutto e di donare i propri beni ai poveri e cominciai a fare il matto: regalavo la roba di mio padre appena fuori dalla sua bottega, mettevo all'asta le mie suppellettili e i miei abiti e il ricavato lo distribuivo ai poveri. Vendetti anche le mie belle armi e il cavallo. Nel giro di pochi giorni non avevo più nulla. La città di Assisi era in festa. Senza saperlo avevo inventato i saldi. Il fatto è che mio padre ne sapeva anche di meno. Confesso infatti qui il mio stratagemma o, se preferite, la mia vigliaccheria, l'ultima in verità. Per rendere possibile questa mia impresa approfittai dell'assenza di Pietro che si era recato nella marca di Ancona per affari. Ma non dite che lo rovinai, non sarebbe giusto: gli svuotai solo il negozio, non certo le casse. Il vero problema – inutile negarlo – è che gli spezzai il cuore.

I: Detto così non suona bene.

F: No, infatti. Però a mia discolpa dico che era l'unico modo. Almeno l'unico modo che ho saputo escogitare allora per liberarmi dalle mie catene, un nodo che mi legava a mio padre, fatto dall'intreccio di affetto e paura, di rispetto e dovere, di privilegio e impotenza, talmente intricato da non poter essere sciolto se non da un taglio netto. L'unico modo anche per liberare lui, Pietro di Bernardone, dalla sua pretesa di con-

trollare tutto, di avere capito tutto di sé, tutto della vita, tutto di suo figlio e di non aver più bisogno lui stesso di un Padre, di una luce, di una guida, di un conforto, di un perdono, di un qualcosa insomma a cui aggrapparsi che non fossero il suo ingegno, le sue casse piene di argento e i suoi depositi di stoffa. Se ho agito in questo modo non fu solo per recuperare la mia identità di figlio di Dio, ma anche la sua. E in questo modo mi sono assunto in pieno anche il mio dovere di essergli figlio per davvero: rivelandogli cioè cosa comporta una paternità degna dell'uomo: la cura affettuosa non disgiunta dall'accettazione del conflitto e della differenza, finanche della separazione.

I: Mmm... Buone intenzioni che non ebbero un esito felice.

F: Non in questo mondo. La scena al Vescovado di Assisi fu davvero drammatica, una dura prova per entrambi.

I: Tuo padre alla fine ti convocò in giudizio per diseredarti.

F: Non riusciva più a capirmi. Non gliene faccio una colpa. Era spinto anche dai suoi soci in affari, dai parenti che vedevano prendere corpo una possibile e insperata eredità, dal podestà che non aveva apprezzato i disordini di piazza che le mie gesta avevano provocato. Ma più di tutto, io credo, Pietro sperava con il suo gesto estremo di farmi ravvedere; che la sua minaccia di ripudio mi aprisse gli occhi e mi guarisse dalla mia follia. Ma fu tutto inutile. Avevo deciso da tempo alla luce del Crocifisso e accettai di buon grado di essere trascinato davanti al vescovo come un malfattore, senza difendermi, semplicemente dichiarando la mia nuova fede.

I: Ma quel gesto di spogliarti nudo non fu esagerato?

F: Fu necessario. Non si trattava solo di restituire a mio padre i beni di sua proprietà che reclamava a gran voce, ma anche di mostrare apertamente che lì per me si attuava il passaggio a una vita nuova. Moriva l'uomo vecchio, il figlio di Pietro di Bernardone e nasceva l'uomo nuovo: un figlio di Dio. Fu come un secondo battesimo, o meglio la professione di quel battesimo che fino a quel momento avevo ignorato. Finalmente potevo esclamare: "Padre nostro che sei nei cieli" non solo come un modo di dire o di pregare ma come l'unica realtà che dava sostanza al mio essere nel mondo. Cominciavo a camminare come un figlio, nella libertà dei figli di Dio. Il mio desiderio iniziava a prendere forma. Potevo camminare nudo seguendo le orme di Colui che si era spogliato della sua divinità per amarmi. Intuivo che il percorso sarebbe stato difficile e lungo, ma in quel momento, pur piangendo e sanguinando nell'anima, ero felice.

I: Il cammino fu davvero così arduo?

F: Il Signore mi donò dei fratelli. Compresi quasi subito che non si può essere figli da soli. In loro compagnia - con i miei cavalieri della tavola

rotonda – tutto fu più semplice. Nella mia nuova condizione di povero mi scoprii immensamente ricco. Le persone che potei invitare alle mie feste – la festa della vita – furono infinitamente di più rispetto ai vecchi tempi. Dio mi concedeva un credito illimitato e io – devo dire – ne ho approfittato alla grande per invitare proprio tutti.

- I:* Perché tutti potessero almeno assaporare il gusto di essere figli.
- F:* Esattamente. Vedo che hai capito: figli amati, attesi da sempre, accolti con gioia. È questa la cosa più importante.
- I:* E così siamo ricondotti all'inizio della nostra intervista. Il cerchio si chiude.
- F:* Beh, diciamo che il cerchio rimane aperto. Il cerchio della fraternità evangelica dove non ci sono più padri terreni ma solo figli, sorelle e fratelli. Anche madri, certo, se questo significa coltivare l'ospitalità del cuore e la gratuità del servizio vicendevole. Ma soprattutto figli che obbediscono all'unico Padre del cielo, e discepoli che imparano dall'unico maestro Gesù Cristo.
- I:* Eppure, Francesco, oggi molti guardano a te come a un padre e a un maestro.
- F:* Sì, comprendo. Non mi sottraggo a questa responsabilità. Si può anche essere padri e maestri ma – come dicevo – solo in seconda battuta, senza mai dimenticare di essere comunque figli e discepoli. Figli lo si è per sempre, dal giorno della nascita a quello della morte. Ricordati che in cielo noi entreremo solo come figli. E questa consapevolezza ci impedisce di essere arroganti e di installarci in posizioni di potere. È il segreto della 'minorità', quella che ho imparato da Gesù, il figlio obbediente, e che ho cercato di trasmettere con tutte le mie forze e anche con la mia debolezza di povero uomo. Più di questo non saprei dire.
- I:* Hai già detto abbastanza. Anzi io credo che tu abbia detto tutto. Rimane solo – se ti piace – per noi la tua benedizione.
- F:* Il Padre vi benedica e vi protegga. Io ho fatto la mia parte di figlio. Il Signore vi insegni a fare la vostra. Figli semplici e consapevoli; fratelli e sorelle tra di voi e con il mondo intero; umili, generosi, pieni di fiducia. Figli adulti capaci di cantare la vita come bambini e di guardare al futuro come si guarda il cielo di Dio: con ammirazione e gioia, con lo stupore dei santi. Per intravedere in ogni cosa la meravigliosa paternità che custodisce e abbraccia l'universo intero.

Wiesław Block

IL COSTITUIRSI DELLA NASCENTE *FRATERNITAS* MINORITICA.

La narrazione della *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano

La *Vita beati Francisci*¹ di Tommaso da Celano è la prima opera agiografica interessata a descrivere la vita, conversione e santità di frate Francesco, come anche le vicende dei suoi primi compagni². Venne scritta non per l'iniziativa personale dell'agiografo abruzzese, ma su richiesta di papa Gregorio IX (1227-1241), il quale pochi anni prima, come cardinale Ugolino, essendo impegnato come responsabile della ortodossia della nascente *fraternitas* minoritica, conobbe personalmente frate Francesco³. Il lavoro ebbe termine e forse venne anche approvato dallo stesso papa Gre-

¹ Utilizzo le seguenti sigle: *Vita del beato Francesco* (VbF), *Anonimo Perugino* o *Primordi o fondazione dell'Ordine* (*De inceptione vel fundamento ordinis et actibus illorum fratrum minorum qui fuerunt primi in religione et socii b. Francisci*) (AnP), *Leggenda dei tre compagni* (3Comp), *Memoriale nel desiderio dell'anima* o *Vita seconda* (Mem), *Leggenda maggiore* (LegM).

² In rapporto alla storiografia dei primi *fratres*, cfr. E. GRAU, *Die ersten Brüder des hl. Franziskus*, in *Franziskanische Studien* 60 (1958) 132-144; A. FORTINI, *Gli uomini di Assisi compagni del santo*, in *Nuova vita di san Francesco*, Assisi 1959, 273-314; P. BREZZI, *Francesco e i laici del suo tempo*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV Convegno internazionale della S.I.S.F. (Assisi, 15-17 ottobre 1976), Assisi 1977, 169-172; *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno internazionale della S.I.S.F. (Assisi, 17-19 ottobre 1991), Spoleto 1992; W. BLOCK, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi. Temi e figure della fraternità minoritica*, EDB, Bologna 2013.

³ Il Prologo della *Regola bollata* lo ricorda come "governatore, protettore e correttore" dell'Ordine dei Frati Minori.

gorio già il 25 febbraio 1229 a Perugia⁴ o comunque prima del 25 maggio 1230. Avendo tra le mani il manoscritto, il committente dovette meditare il suo contenuto con grande attenzione; esso conteneva, infatti, la vita e le gesta del suo grande amico Francesco, che in questo momento – poco meno di quattro anni dalla sua morte – era il nuovo santo della cristianità.

Tommaso da Celano, oltre alla persona del Santo, dedicò tanto spazio alla memoria dei primi compagni del giovane Assisiato, dipingendo nel primo *Opuscolo* la graduale crescita del gruppo dei *Penitenti d'Assisi* e la loro trasformazione in fraternità ufficialmente approvata dalla Chiesa. Sono tre i momenti significativi che hanno segnalato la nascita della *fraternitas*⁵. L'accento iniziale viene messo sui primi sei seguaci, che precedono la prima della profezia sul futuro dell'Ordine. Insieme con Francesco costituivano il nucleo iniziale di sette frati, numero significativo, di un forte valore biblico e simbolico (cfr. *VbF* 24-25). La venuta dell'ottavo personaggio diede la possibilità di pianificare la prima spedizione fuori d'Assisi (cfr. *VbF* 29), perché essendo otto – come sottolinea la narrazione del testo – potevano adempire il dettato evangelico, andando due a due nelle quattro direzioni della terra. Nel terzo momento, al gruppo dei *Penitenti* si associarono gli ultimi quattro (cfr. *VbF* 31), cosicché, giunti al numero apostolico di dodici, si recarono a Roma⁶.

1. LETTURA DEL RACCONTO DELLA VITA BEATI FRANCISCI

L'agiografo all'interno del primo *Opuscolo* della *VbF* caratterizza la primitiva fraternità minoritica attraverso la descrizione delle persone che, una dopo l'altra, si sono aggiunte. Stranamente non ha fornito un elenco completo dei nomi e neanche descritto ogni compagno. Anzi, oltre Fran-

⁴ La data del 29 febbraio del 1229 come data dell'approvazione della *VbF* da parte di papa Gregorio IX viene indicata solamente dal codice parigino latino 3817 della Biblioteca Nazionale di Parigi; cf. *Fr. Thomae de Celano Vita prima S. Francisci*, in *Analecta francescana* X, Quaracchi 1926-1941, IV, XI, XIV e 115. La questione dell'attendibilità di questa data è stata discussa tante volte: cfr. J. R. H. MOORMAN, *The Sources for the Life of s. Francis of Assisi*, Manchester 1940; E. BIHL, *Contra duas novas hypotheses prolatas a J. R. H. Moorman adversus Vitam I S. Francisci auctore Thomae Celanensis cui substituere vellet sic dictam Legenda 3 socio-rum*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 39 (1946), 22.

⁵ Cfr. R. MICETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della «minoritas»*. La «Vita beati Francisci» di Tommaso da Celano (Nuovi studi storici 66), Roma 2004, 143-144.

⁶ Similmente, anche se con alcune differenze, le altre fonti agiografiche (cfr. *3Comp*, *AnP* e *LegM*) sottolineano le stesse o molto simili tappe di crescita della primitiva fraternità: cfr. W. BŁOCK, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi*, 37-45.

cesco, ne troveremo solamente tre: Bernardo, Egidio e Rufino⁷. Degli altri si danno solo alcune, poche e sobrie note.

1.1 *I primi sette frati (VbF 23-25)*⁸

Il capitolo decimo del primo *Opuscolo*⁹, diviso in tre paragrafi, presenta gli inizi della predicazione del giovane Francesco e descrive l'arrivo dei primi sei compagni.

1.1.1 *Francesco predica il Vangelo e annuncia la pace (VbF 23)*

Pare che il Celano abbia congiunto in un capitolo la descrizione della predicazione di Francesco e l'arrivo dei primi compagni, per sottolineare che la loro conversione non è altro, che uno dei primi frutti della predicazione di Francesco:

Da allora, con grande fervore ed esultanza, egli cominciò a predicare la penitenza, edificando tutti con la semplicità della sua parola e la magnificenza del suo cuore. La sua parola era come fuoco bruciante, penetrava nell'intimo dei cuori, riempiendo tutti di ammirazione. Sembrava totalmente diverso da come era prima: tutto intento al cielo, disdegnava guardare la terra. E, cosa curiosa, iniziò la sua predicazione proprio dove, fanciullo, aveva imparato a leggere, e dove poi ebbe la prima gloriosa sepoltura, così che un felice inizio fu coronato da una fine ancor più lieta. Insegnò dove aveva imparato e terminò felicemente dove aveva incominciato.

In ogni suo sermone, prima di comunicare la parola di Dio al popolo, augurava la pace, dicendo: «Il Signore vi dia la pace!». Questa pace egli annunciava sempre sinceramente a uomini e donne, a tutti quanti incontrava o venivano a lui. In questo modo otteneva spesso, con la grazia del Signore, di indurre i nemici della pace e della propria salvezza, a diventare essi stessi figli della pace e desiderosi della salvezza eterna (VbF 23)¹⁰.

⁷ Analogicamente, anche le altre leggende non daranno mai un elenco completo dei nomi dei primi compagni di Francesco. Nella maggior parte delle testimonianze, il loro numero risulta uguale a quello degli apostoli: dicono gli agiografi che, quando il Santo si presentò davanti a papa Innocenzo III, aveva con sé undici o dodici frati (cfr. *3Comp* 46, *LegM* 3, 7-8, *AnP* 31).

⁸ Citeremo il testo italiano dalle *Fonti francescane. Nuova edizione*, a cura di E. CAROLI, Padova 2004.

⁹ Il titolo di questo capitolo è la migliore introduzione al suo contenuto: *Francesco predica il Vangelo e annuncia la pace. Conversione dei primi sei frati*.

¹⁰ *Exinde cum magno fervore spiritus et gaudio mentis coepit omnibus poenitentiam praedicare, verbo simpliciter sed corde magnifico aedificans audientes. Erat verbum eius velut ignis ar-*

Dopo un non facile lavoro, quello della riparazione della chiesa di Santa Maria della Porziuncola e, in seguito, dopo l'ascolto del Vangelo, Francesco lasciò l'abito di eremita, vestì una semplice tunica in forma di croce (cfr. *VbF* 21-22) e cominciò – come annota il Celano – con grande fervore ed esultanza a predicare il Vangelo. Il messaggio trasmesso con tanta vitalità e commovente sincerità penetrava l'intimità dei cuori degli ascoltatori¹¹. La sua prima predicazione avvenne nella stessa chiesa dove alcuni anni prima apprese i primi insegnamenti scolastici e dove, dopo la morte, riceverà la sua prima sepoltura, la chiesa di san Giorgio¹². La predicazione di carattere penitenziale fu rivolta a tutte le persone che il giovane convertito incontrava. Oltre all'invito alla penitenza e alla conversione, Francesco rivolgeva agli ascoltatori l'augurio di pace. Il suo annunzio portò ben presto risultati inaspettati e non previsti: l'arrivo dei primi compagni. L'ultima frase del brano, infatti, presenta coloro che finora sono stati lontani dal Signore, anzi odiavano la pace e non si sforzavano per ottenere la salvezza. Ora, dopo la predicazione di Francesco, con la grazia del Signore, sono diventati i figli della pace. Con questa osservazione il Celano introduce alla seconda e terza parte del capitolo, dedicata a questi nuovi *fili pacis*.

1.1.2 Conversione dei primi due seguaci (*VbF* 24)

L'arrivo dei primi seguaci deve essere considerato come il frutto diretto, ma non programmato, della predicazione di Francesco. Le fonti concordano sul fatto dell'assoluta spontaneità circa l'arrivo dei primi frati. Sarebbe inutile cercare in essi un minimo riferimento a inviti e sollecitazioni, oltre alla generica esortazione alla penitenza. Luigi Pellegrini sotto-

dens, penetrans intima cordis, et omnium mentes admiratione replebat. Totus alter videbatur quam fuerat, et caelum intuens dedignabatur respicere terram. Et mirum certe quia ibi coepit primitus praedicare, ubi, cum adhuc esset infantulus, didicerat legere, in quo etiam loco sepultus est honorifice primum, ut felix initium felicior consummatio commendaret. Ubi didicit, ibi et docuit, et ubi coepit, ibi feliciter consummavit. In omni praedicatione sua, priusquam convenientibus proponeret verbum Dei, pacem imprecabatur dicens: «Dominus det vobis pacem». Hanc viris et mulieribus, hanc obviis et obviantibus semper devotissime nuntiabat. Propterea multi, qui pacem oderant pariter et salutem, Domino cooperante, pacem amplexati sunt toto corde, facti et ipsi filii pacis et aemuli salutis aeternae.

¹¹ Sulla tematica della primitiva predicazione di Francesco, come predicatore laico, si veda: A. MICETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della «minoritas»*, 138-140.

¹² Quando Tommaso da Celano alcuni anni dopo redigeva la *Legenda ad usum chori* spostò la prima predicazione di Francesco ad un periodo successivo, cioè dopo l'approvazione pontificia.

linea che la conversione alla scelta evangelica radicale è presentata piuttosto come reazione spontanea di alcuni ad un'altrettanta radicale testimonianza. Questo evento rappresentò per il giovane Francesco una sorpresa, perché egli da parte sua non programmava nessun reclutamento allo scopo di fondare un'istituzione religiosa¹³.

Il primo tra coloro che seguirono l'uomo di Dio fu un abitante d'Assisi, devoto e semplice di spirito. Dopo di lui frate Bernardo, raccogliendo questo messaggio di pace, corse celermente al seguito del Santo di Dio per guadagnarsi il regno dei Cieli. Egli aveva più volte ospitato Francesco nella sua casa; ne aveva osservato e sperimentato la vita e i costumi e, attratto dalla sua santità, cominciò a riflettere seriamente, finché si decise ad abbracciare la via di Francesco. Lo vedeva passare le notti in preghiera, dormire pochissimo e lodare il Signore e la gloriosa Vergine Madre sua, e, pieno di ammirazione pensava: «Veramente quest'uomo è un uomo di Dio!» Si affrettò, perciò, a vendere tutti i suoi beni, distribuendo il ricavato ai poveri, non ai parenti, e, trattenendo per sé solo il titolo di una perfezione maggiore, mette in pratica il consiglio evangelico: *Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che hai, dallo ai poveri, e avrai un tesoro in Cielo poi vieni e seguimi!* Fatto questo, vestì l'abito e condivideva la vita di san Francesco, e stette sempre con lui, fino a quando, cresciuti di numero, con l'obbedienza del pio padre, fu inviato in altre regioni.

La sua conversione a Dio servì di modello per tutti quelli che vennero dopo di lui: dovevano vendere i loro beni e distribuire il ricavato ai poveri. La venuta e la conversione di un uomo così pio riempirono Francesco di una gioia straordinaria: gli parve che il Signore avesse cura di lui, donandogli il compagno di cui ognuno ha bisogno e un amico fedele (*VbF 24*)¹⁴.

¹³ Cfr. L. PELLEGRINI, *Storia e geografia del «reclutamento» francescano della prima generazione*, in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno internazionale della S.I.S.F. (Assisi, 17-19 ottobre 1991), Spoleto 1992, 10-11.

¹⁴ *Inter quos quidam de Assisio, pium ac simplicem spiritum gerens, virum Dei devote primo secutus est. Post hunc frater Bernardus, pacis legationem amplectens, ad mercandum regnum caelorum post sanctum Dei cucurrit alacriter. Hic enim frequenter susceperat beatum patrem hospitio, cuius vitam et mores intuitus et expertus, refectusque sanctitatis eius odore, concepit timorem et salutis spiritum parturivit. Videbat eum tota nocte orantem, rarissime dormientem, laudantem Deum et gloriosam Virginem matrem eius, mirabatur atque dicebat: «Vere hic homo a Deo est». Accelerat proinde vendere omnia sua et pauperibus, non parentibus elargitus est ea, et perfectioris viae titulum apprehendens, sancti Evangelii consilium adimplevit: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et veni sequere me». Quo facto, vita et habitu sancto Francisco associatus est, eratque cum eo semper, quousque multiplicatis fratribus, cum obedientia pii patris ad alias transmissus est regiones. Eius namque ad Deum con-*

La *Vita beati Francisci* presenta i primi due compagni di Francesco e non attribuisce a Bernardo il prestigio del primo compagno. Accanto al giovane Francesco, invece, pone come primo compagno un uomo che seguiva devotamente il Santo e che era di origine assisana, semplice d'animo e pio. Egli appare talmente "semplice" che l'agiografo non ne fa neppure il nome¹⁵. Luigi Pellegrini ipotizza a tal proposito che l'esperienza di questo compagno dei primi tempi sia stata di breve durata, tanto da lasciare solo il ricordo del fatto ma non il nome del protagonista¹⁶. Con grande probabilità questo personaggio non era noto a frate Tommaso, il quale si aggiunse alla primitiva fraternità alcuni anni più tardi e l'informazione della esistenza di tale persona gli era probabilmente pervenuta da qualcuno dei primi frati, forse dallo stesso Bernardo¹⁷.

È interessante notare che questa notizia non viene in seguito ripresa letteralmente da nessun'altra fonte agiografica¹⁸, però in altre due fonti di grande rilievo per la ricostruzione degli inizi della fraternità minoritica – il *De inceptione* e la *Leggenda dei tre compagni* – si propone un scenario molto simile a quello della *VbF*, perché accanto a Francesco appaiono sempre due seguaci.

a) Il *De inceptione*

Il *De inceptione*¹⁹ fornisce significative informazioni e propone una vera e propria "correzione" rispetto all'ordine degli avvenimenti visti nella *Vi-*

versio forma exstitit convertendis in venditione possessionum et elargitione pauperum. Sanctus Franciscus vero de tanti viri adventu et conversione gavisus est gaudio magno valde, eo quod Dominus videretur eius habere curam, dans ei socium necessarium et amicum fidelem.

¹⁵ Cfr. W. BLOCK, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi*, 111.

¹⁶ Cfr. L. PELLEGRINI, *I luoghi di frate Francesco*, Milano 2010, 11.

¹⁷ Né la prima *Vita* né altri fonti dicono altro su questo «devoto e semplice» personaggio, che seguì per primo la strada indicata dal giovane Francesco; cfr. L. PELLEGRINI, *I luoghi di frate Francesco*, 10-12.

¹⁸ Può darsi che questo compagno così "semplice" non sia stato menzionato più, poiché non entrava nella prospettiva che gli agiografi volevano trasmettere a proposito degli inizi della primitiva fraternità. Oppure è anche possibile che quest'uomo abbia presto lasciato Francesco e sia ritornato alla sua vita precedente, e per questo motivo non viene più ricordato; cfr. W. BLOCK, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi*, 112.

¹⁹ Il *De inceptione* (Anonimo Perugino), composto tra il 1240 e il 1241 probabilmente da frate Giovanni da Perugia, amico di frate Egidio. L'opera si presenta come una narrazione storica con una finalità parenetica, impregnata d'insegnamenti e motivi ascetici che la mantengono molto vicina al genere agiografico; per questo si potrebbe definire come una cronaca agiografica; cfr. F. URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche di s. Francesco e s. Chiara d'Assisi (sec. XIII-XIV)* (Saggi 7), Assisi 2002, 186. Il *De inceptione* non gode di una tradizio-

ta beati Francisci. Il Celano, infatti, diceva che Francesco ascoltò il Vangelo da solo e successivamente arrivarono i primi due seguaci. Il *De inceptione*, in parallelo anche al *Testamento*, colloca prima l'arrivo dei compagni e poi, insieme a loro, la lettura del Vangelo²⁰:

Vedendo e udendo queste cose, due uomini di Assisi, ispirati dalla visita della grazia divina, si appressarono umilmente a lui. Uno di questi era frate Bernardo, l'altro frate Pietro. Gli dissero con semplicità: «Noi vogliamo d'ora in poi stare con te e fare quello che fai tu. Spiegaci dunque che cosa dobbiamo fare dei nostri averi». Francesco, esultando per il loro arrivo e il loro desiderio, rispose affettuosamente: «Andiamo a chiedere consiglio al Signore» (*AnP* 10).

In questa ottica non viene data nessuna precedenza, si parla di due uomini che ispirati dalla grazia divina sono venuti da Francesco. Solo in un secondo momento si dirà il nome di entrambi, frate Bernardo e poi frate Pietro. Nella seconda parte del racconto, dopo aver consultato il Vangelo e ascoltato la spiegazione fatta dal sacerdote, si sottolinea la gioia di Francesco che esclamò: «Questa sarà la nostra regola e quindi disse ai compagni: «Andate e mettete in opera il consiglio che avete udito dal Signore»» (*AnP* 11). Il *De inceptione* mette in evidenza che non solo Bernardo - di nuovo diversamente dalla *VbF* - ma ambedue i frati andarono per vendere quello che possedevano, ma il secondo era troppo povero e non aveva nulla da vendere:

Frate Bernardo si allontanò e, siccome era ricco, vendette tutte le cose che possedeva, ricavandone molto denaro. Frate Pietro invece era povero di beni terreni, ma già ricco dei beni spirituali. Fece dunque anche lui conforme al consiglio avuto dal Signore. E dopo aver radunato i poveri della città, cominciarono a distribuire fra loro il denaro ricavato dalla proprietà messa in vendita (*AnP* 11).

ne manoscritta ricchissima. Il più famoso di questi manoscritti è quello di Perugia, che fu conservato nella chiesa di San Francesco al Prato e si trovava in un codice miscelaneo che conteneva la *Vita II* di Egidio, *Dicta* e *Miracula*. La presenza, tra essi, proprio dell'*Anonimo Perugino* - un opuscolo per sé estraneo alla vera biografia e storia postuma del beato Egidio - fa pensare facilmente a un'origine comune dei testi; cfr. F. ACCROCCA, «*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco*». *Un'introduzione alle fonti biografiche di san Francesco*, Padova 2005, 61.

²⁰ Cfr. M. BARTOLI - A. MARINI, *Da Assisi al mondo. Storie e riflessioni del primo secolo francescano* (Quaderni di francescanesimo 3), Trapani 2010, 29-30.

Con grande probabilità frate Pietro non può essere identificato con Pietro Cattani²¹. Pietro “povero di beni terreni” è molto diverso dal *dominus* Pietro, per il quale Francesco aveva un particolare rispetto²². Infatti – come annota Giordano da Giano – non lo chiamava *frater* ma *dominus* perché era letterato e di nobile origine²³. Egli studiò a Bologna e, fattosi frate, divenne il primo “vicario” di Francesco²⁴. Invece il Pietro descritto dal *De inceptione* apparteneva ad un ceto basso della società assisana, e non si poteva dire di lui che avesse venduto tanto, dal momento che possedeva poco o nulla. Per questo motivo frate Pietro va identificato con un personaggio del quale non sappiamo nulla di più. La sua figura, però, si avvicina assai al primo seguace di Francesco del quale parlava il Celano nella *Vita beati Francisci*.

b) La *Leggenda dei tre compagni*

Un'altra opera che, nella descrizione dell'incontro dei primi due frati con Francesco, mostra significative somiglianze con la *Vita beati Francisci* e con il *De inceptione*, è la *Leggenda di tre compagni*²⁵. Il testo precisa che il

²¹ Grazie al paziente lavoro di Arnaldo Fortini è stato risolto il problema delle origini assisane di Pietro Cattani. I documenti rintracciati nell'Archivio Comunale di Assisi e nel duomo di San Rufino gli permisero di ricostruire parte dell'albero genealogico della famiglia Cattani oriunda di Assisi; cfr. A. FORTINI, *Nuova vita di s. Francesco d'Assisi*, II, Assisi 1959, 276-280.

²² Lorenzo Di Fonzo sottolinea che *l'umile Pietro*, non era sacerdote, né tanto meno canonico della cattedrale di Assisi; gli undici soci e il Santo andati a Roma per l'approvazione della regola erano tutti laici; cfr. L. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del secolo XIII. Rapporti letterari e testo critico*, in *Miscellanea Franciscana* 72 (1972) 440.

²³ «Poiché frate Pietro era colto e nobile, il beato Francesco per sua cortesia, onorandolo, lo chiamava “signore”. E questo rispetto reciproco rimase tra loro, tanto oltre mare che in Italia» (Giordano 12).

²⁴ Alcuni tra gli studiosi sostengono che Pietro Cattani era, addirittura, canonico di San Rufino; ma questo dato, dopo le accurate ricerche di Arnaldo Fortini - che consultando le liste dei membri del capitolo nell'Archivio della cattedrale non ha trovato nessun accenno a Pietro Cattani - pare che non sia più sostenibile; cfr. A. FORTINI, *Nuova vita di s. Francesco d'Assisi*, 278.

²⁵ Secondo recenti studi, la *Leggenda dei tre compagni* è frutto di una redazione avvenuta in più tempi. Si possono distinguere almeno due fasi. La prima corrisponde ai sedici capitoli iniziali dell'opera, redatti tra il 1244 e il 1246, quindi immediatamente prima del *Memoriale*: utilizzando soprattutto il testo del *De inceptione*, consultando forse anche il materiale raccolto ad Assisi in seguito alla richiesta del nuovo ministro generale Crescenzo da Iesi. La seconda fase corrisponde agli ultimi due capitoli, che raccontano la morte e la

primo seguace di Francesco fu *messer* Bernardo e solamente il giorno successivo si avvicinò a loro frate Pietro:

Alla sera convenuta, il beato Francesco si recò dunque alla casa di Bernardo con grande esultanza di cuore, e rimase con lui tutta quella notte. Tra le altre cose, *messer* Bernardo gli disse [...]: «Fratello, io voglio distribuire, nel modo che a te sembrerà opportuno, tutti i miei beni temporali, per amore del mio Signore che me li ha dati». E il santo a lui: «Di buon mattino andremo in chiesa e per mezzo del libro dei Vangeli conosceremo quello che il Signore insegnò ai suoi discepoli». Sul far del giorno si alzarono e con un altro uomo di nome Pietro, che ugualmente desiderava diventare loro fratello, si recarono alla chiesa di San Nicolò, vicina alla piazza della città di Assisi. Entrati per farvi orazione, poiché erano dei semplici che non sapevano trovare le parole evangeliche riguardanti la rinuncia al mondo, pregavano devotamente il Signore affinché si degnasse di mostrare loro la sua volontà alla prima apertura del libro. [...]. Allora il beato Francesco – che ad ogni apertura del libro rendeva grazie a Dio, il quale per tre volte mostrava apertamente di confermare il proposito e il desiderio da lui lungamente vagheggiato – disse ai due uomini, cioè a Bernardo e a Pietro: «Fratelli, questa è la vita e la regola nostra, e di tutti quelli che vorranno unirsi alla nostra compagnia. Andate dunque e fate quanto avete udito». Andò *messer* Bernardo, che era assai ricco, e dopo aver venduto quello che possedeva e averne ricavato molto denaro, distribuì ogni cosa ai poveri della città. Anche Pietro eseguì il consiglio divino secondo le sue possibilità. Privatisi di tutto, entrambi indossarono l'abito che il santo aveva preso poco dinanzi, dopo aver lasciato quello di eremita. E da quell'ora vissero con lui secondo la forma del santo Vangelo, come il Signore aveva indicato loro (3Comp 28-29).

Anche in questo caso frate Pietro che “desiderava diventare il loro fratello” non può essere identificato con Pietro Cattani, nobile e ricco. Infatti, l'appellativo di riguardo usato verso persone di nobile origine viene applicato solamente a *messer* Bernardo e se in questo brano si trattasse di Pietro Cattani, sicuramente anche lui avrebbe avuto il diritto di esser chiamato con questo titolo. Però nella narrazione offerta dalla *Legenda* la posizione sociale di Pietro pare inferiore a quella di Bernardo, perciò non gli viene dato l'appellativo di *messer*. La sua descrizione si addice di nuovo al primo seguace di Francesco menzionato nella *Vita beati Francisci*: «Il primo tra quelli che seguirono l'uomo di Dio fu un abitante di Assisi, devoto e semplice di spirito» (VbF 24). Forse il “Pietro” della *Legenda* e del *De in-*

canonizzazione di Francesco. La data di composizione di questi capitoli si può collocare dopo il capitolo generale di Parigi (1266); cfr. F. URIBE, *Introduzione alle fonti*, 214.

ceptione è davvero da identificare con il «semplice e devoto» abitante di Assisi della *VbF*.

Tommaso da Celano, in ogni caso, non volle sottacere la presenza di quell'uomo "semplice e pio", lo ricorda senza riportare il suo nome. Uno dei probabili motivi per cui l'agiografo non ricorda il nome di questo personaggio così significativo potrebbe essere il desiderio di Tommaso di presentare Bernardo e la sua conversione come esemplare: era infatti un uomo nobile e ricco che ha seguito Francesco toccato dalla sincera predicazione del giovane Assiate. Una persona di ceto alto della società assisana si fa povera secondo le esigenze del Vangelo e la sua radicale scelta della povertà verrà sottolineata con il tempo da tutta la tradizione agiografica²⁶.

1.1.3 Altri quattro compagni (*VbF* 25)

Nell'ultima parte del decimo capitolo della *Vita beati Francisci* vengono menzionati altri quattro compagni che si aggregarono al piccolo gruppo dei primi compagni, però solo di due di loro il testo riporta il nome.

Presto venne alla sequela di Francesco un altro cittadino di Assisi, elogiato per la sua vita, che chiuse poco dopo ancor più santamente di come l'aveva incominciata. Seguì poi frate Egidio, uomo *semplice, retto e timorato di Dio*, che, in tutta la sua lunga vita, praticò la santità, la giustizia, la pietà, lasciando esempi di obbedienza perfetta, lavoro manuale, amore al raccoglimento e alla contemplazione religiosa. Dopo di lui arrivò un terzo, e finalmente il loro numero divenne sette con frate Filippo, al quale il Signore aveva toccato e purificato le labbra con il carbone ardente, così che parlava di Dio con spirito mirabile. Interpretava la Scrittura, spiegando il significato più recondito, senza aver studiato nelle scuole, simile a

²⁶ Queste le fonti agiografiche che presentano Bernardo di Quintavalle come il primo frate che andò da Francesco a chiedere di condividere la sua stessa esperienza: «Il primo di loro fu Bernardo, di santa memoria» (*3Comp* 27); «Frate Giovanni, compagno del venerabile padre Egidio, che raccolse molte di queste informazioni sia da frate Egidio stesso che da frate Bernardo, di santa memoria, primo compagno del beato Francesco» (*Lettera di Greccio* 1); «Il primo di loro fu il venerabile Bernardo che, reso partecipe della vocazione divina, meritò di essere il primogenito del beato padre, perché primo nel tempo e primo nel privilegio della santità» (*LegM* 3, 3); «Il primo frate che mi diede il Signore è stato frate Bernardo, che per primo incominciò a seguire e portò a compimento nella maniera più perfetta la perfezione del Vangelo, distribuendo ai poveri ogni suo avere» (*CAss* 12); «Conobbi anche il primo (frate che Francesco ricevette all'Ordine), cioè frate Bernardo di Quintavalle, col quale abitai un inverno nel convento di Siena» (*Salimbene*, 218).

coloro che i principi dei Giudei disprezzavano come ignoranti e illetterati (*VbF* 25)²⁷.

Nell'elenco dei compagni proposto da Tommaso da Celano, anche il terzo arrivato non è ricordato con il proprio nome. Di questo "cittadino di Assisi", però, si dà una precisa descrizione: «degnò di ogni elogio per la sua vita, che chiuse poco dopo ancor più santamente di come l'aveva incominciata» (*VbF* 25). Grazie a tale nota descrittiva, questo compagno inominato potrebbe essere identificato come Pietro Cattani, il quale nel 1220 diventò vicario di Francesco e poi, poco dopo, morì alla Porziuncola il 10 marzo 1221²⁸. La perplessità che sorge qui è ovvia, perché il Celano non aveva indicato a questo punto del racconto il nome di Pietro Cattani. Un personaggio molto importante per la prima generazione minoritica, scelto da Francesco stesso come suo primo vicario e morto pochi anni prima della stesura della *VbF*, la cui memoria era ancora molto viva tra i frati, non viene indicato con il suo nome nel racconto della prima biografia del Santo di Assisi. Il silenzio del Celano pare che non sia casuale e in tale presentazione dei primi compagni di Francesco deve esserci una certa e precisa intenzione dell'autore.

a) Frate Egidio

Il secondo nome che appare in questa parte del brano è quello di frate Egidio, il quale risulta come quarto arrivato. Però, nella descrizione di lui, a differenza di quella relativa a frate Bernardo, non si trova nessun accenno alla conversione; l'agiografo insiste sulla santità e semplicità della sua vita e anche sulla lunga durata della sua esistenza.

²⁷ *Statim autem vir alter civitatis Assisii eum secutus est, qui valde in conversatione laudabilis exstitit, et quod sancte coepit sanctius post modicum consummavit. Hunc vero post non multum temporis, sequitur frater Aegidius, vir simplex et rectus ac timens Deum, qui longo tempore durans, sancte, iuste ac pie vivendo, perfectae obedientiae, laboris quoque manuum, vitae solitariae, santctaeque contemplationis nobis exempla relinquit. His autem alio uno apposito, frater Philippus septenarium numerum adimplevit, cuius Dominus munditiae calculo labia tetigit, ut loqueretur de ipso dulcia et melliflua eructaret, Scripturas quoque sacras intelligens et interpretans, cum non didicerit, illorum imitator effectus est, quos idiotas et sine litteris fore Iudaeorum principes causabantur.*

²⁸ La morte di Pietro Cattani è testimoniata anche dalla scritta sulla lapide ben conservata sulla parete esterna della Porziuncola: *Anno Domini MCCXXI, VI. idus martii, corpus fratris P. Catanii qui hic requiescit, migravit ad Dominum. Animam cuius benedicat Dominus. Amen*; su Pietro Cattani si veda: C. SCHMITT, *I vicari dell'Ordine francescano da Pietro Cattani a frate Elia*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, 235-263.

b) Frate Filippo Longo

Proseguendo il racconto, oltre alla narrazione sull'arrivo dei seguaci, Tommaso da Celano fa un preciso calcolo matematico sull'attuale numero dei membri del crescente gruppo radunato attorno a Francesco: "dopo di lui arrivò un altro, e finalmente il loro numero divenne sette con frate Filippo". In questo modo il numero dei primi seguaci viene completato da altri due: un altro compagno innominato e quindi Filippo Longo, come settimo, contando Francesco come primo: 1) Francesco; 2) Uomo pio e semplice di Assisi; 3) Bernardo; 4) Innominato; 5) Egidio; 6) Innominato; 7) Filippo Longo.

Secondo il modello biblico e della filosofia neo-platonica allora predominante, i numeri sono sacri, perché permettono di capire l'ordine delle cose e le leggi del cosmo creato dal Signore²⁹. Nella Bibbia, fonte assai importante per l'agiografia, ci sono moltissimi casi di uso simbolico dei numeri. Seguendo il racconto di Celano, ritroviamo a questo punto il numero simbolico di sette, che indica completezza, perfezione. Pare che Celano volesse dire che questi primi sette frati rappresentano simbolicamente tutto quello che dovrebbe assumere in sé la fraternità minoritica. Tra questi sette, oltre Francesco, sono indicati e chiamati per nome solamente tre frati, anche se - come abbiamo visto - si potrebbe tentare di identificare altri due: frate Pietro (semplice e pio) e Pietro Cattani. Secondo l'osservazione di Raimondo Michetti, che poi riprenderemo, la presenza di questi tre frati acquista un valore strettamente simbolico e la loro caratterizzazione appare avere una precisa e ben chiara finalità programmatica.

c) Il gruppo di Dodici

La *Vita beati Francisci* non indica nessun altro nome del gruppo dei primi seguaci di Francesco. Annota solamente che ancora prima di partire per la predicazione esortativa e penitenziale "entrò nella comunità religiosa un altro uomo pieno di bontà, così il numero fu portato a otto" (*VbF* 29). Anche questo numero può essere capito nel suo valore simbolico: otto frati sono partiti a due a due verso i quattro punti cardinali della terra, ossia in tutte le direzioni del mondo.

In seguito si legge che durante il tempo della predicazione si erano aggiunti "altri quattro uomini degni e virtuosi" (*VbF* 31). Anche questa cifra acquista un forte significato simbolico perché fa arrivare la *fraternitas* al numero di dodici frati, quelli che andarono da papa Innocenzo III per

²⁹ Cfr. S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005, 177-180.

chiedere l'approvazione del loro modo di vivere³⁰. A riprova di ciò, il titolo del tredicesimo capitolo della *VbF* annota: "Quando ebbe undici frati scrisse la prima regola, approvata da Innocenzo III". Tommaso così arriva al punto cruciale della sua narrazione sugli inizi della fraternità minoritica. Il gruppo costituito da dodici frati, semplici penitenti di Assisi, si reca da papa Innocenzo III e con la sua approvazione³¹ comincia un'altra tappa di quel "nuovo gruppo apostolico"³². Senza dubbio, l'obiettivo di presentare la primitiva fraternità francescana come uno specchio di quella apostolica influisce tantissimo sulla metodologia usata dal Celano.

2. IL SIMBOLICO RUOLO DEI TRE COMPAGNI

Gli unici tre compagni di Francesco indicati con i loro nomi: Bernardo, Egidio e Filippo, rappresentano, secondo la giusta osservazione di Raimondo Michetti, tre figure simboliche che incarnano tre punti caratteristici della nascente fraternità minoritica.

2.1 *Messer Bernardo – simbolo della conversione*

Bernardo, nobile abitante di Assisi, nato negli ultimi decenni del XII secolo, ospitò il giovane Francesco nel suo palazzo³³, e in seguito a questo

³⁰ Cfr. W. BLOCK, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi*, 21-23.

³¹ Questo incontro infatti costituiva una sorta di "approccio istituzionale" del tratto iniziale percorso da Francesco e dai suoi confratelli; con l'approvazione orale della loro forma di vita la piccola fraternità dei penitenti assisani ricevette il diritto di esistere all'interno della Chiesa cattolica, allacciando un legame speciale con il suo vertice. Fu forse anche in quest'occasione che il gruppo assunse il suo nome definitivo di *fratres Minores*, superando anteriori indeterminanze terminologiche e ambiguità identificative; cfr. G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2006, 29-30.

³² La *Leggenda dei tre Compagni* e la *Leggenda maggiore* affermano lo stesso numero dei frati: «Vedendo il beato Francesco che il Signore accresceva i suoi fratelli in numero e in meriti – erano ormai in dodici, perfettamente concordi nello stesso ideale –, si rivolse agli undici, lui che era il dodicesimo, guida e padre del gruppo [...]» (3Comp 46); «Sempre in quei giorni, si unirono a loro quattro persone dabbene, sicché raggiunsero il numero dodici. [...]» (LegM 3, 7-8:); invece il *De inceptione* parla di tredici frati, a somiglianza di Gesù, capo dei dodici apostoli: «Vedendo il beato Francesco come la grazia del Salvatore accresceva i suoi frati di numero [...]. [...] prese con sé i dodici frati e si misero in viaggio verso Roma» (AnP 31).

³³ Osserva Michetti che il motivo della conversione di *messer* Bernardo non è legato al fatto di frequentare i luoghi solitari di Francesco o con Francesco, e neppure perché aveva

incontro diventò – intorno al 1208-1209 – uno dei primi membri della nascente *fraternitas* minoritica. L'episodio della sua conversione, maturata in un contesto di amicizia personale con Francesco e sigillata nel momento dell'adempimento del comando evangelico: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che hai, dallo ai poveri, e avrai un tesoro in Cielo poi vieni e seguimi!" (Mt 19,21), servì all'agiografo per fare di lui una figura esemplare, un vero modello di conversione offerto ai Minori degli anni trenta del secolo XIII; egli vendette i beni non per arricchire la sua famiglia, ma per darli ai poveri secondo la descrizione della regola minoritica. La sua radicale scelta di povertà era quindi destinata ad impressionare il lettore e ad evidenziare la *novitas* clamorosa dell'evento francescano³⁴.

2.2 Frate Egidio – simbolo della condotta quotidiana del frate minore

La seconda figura che nella narrazione del Celano acquista il valore simbolico è frate Egidio. Nel momento della composizione della *Vita beati Francisci* Egidio era diventato ormai un frate non soggetto a tanti spostamenti, ma stabile presso l'eremo di Cetona, dove si ritirò nel 1226, subito dopo la morte di Francesco. Ed è a partire da questa nuova condizione, sedentaria e non più "nomade", che viene presentata la vicenda di Egidio. L'immagine data dall'agiografo non si riconduce allora al passato, ma è piuttosto recente e contemporanea al momento della sua descrizione.

[...] frate Egidio, uomo semplice, retto e timorato di Dio, che, in tutta la sua lunga vita, praticò la santità, la giustizia, la pietà, lasciandoci esempi di obbedienza perfetta, lavoro manuale, amore al raccoglimento e alla contemplazione religiosa.

Un così solenne elogio applicato a quel semplice frate e l'uso del passato nella maggior parte delle traduzioni, aveva suscitato tra gli studiosi il sospetto che si trattasse di un'aggiunta all'originaria redazione della *Vita* fatta dopo la morte di frate Egidio, avvenuta nel 1262. Lo affermano anche le *Fonti Francescane*: "Questo elogio è certamente interpolato, non poteva scriverlo il Celanese nel 1229"³⁵. La nuova traduzione della *VbF*

visto i gesti di amore e di misericordia rivolti ai lebbrosi e ai poveri. Bernardo rimase affascinato perché osservò tutta la notte – a casa sua – un Francesco immerso nella preghiera rivolta a Dio e alla Vergine: «lo vedeva passare le notti in preghiera, dormire pochissimo e lodare il Signore e la gloriosa Vergine Maria» (*VbF* 24); cfr. R. MICHETTI, *Francesco d'Assisi e il paradossso della «minoritas»*, 148.

³⁴ Cfr. L. PELLEGRINI, *Storia e geografia del «reclutamento»*, 8-9.

³⁵ *Fonti francescane*, 266, nota 49.

proposta da Daniele Solvi offre, invece, una diversa soluzione. Solvi fa presente che il verbo latino all'indicativo presente *relinquit* è attestato solamente nel manoscritto M³⁶ – come del resto avevano segnalato anche i Padri di Quaracchi nella loro edizione critica – mentre gli altri codici riportano una forma del passato, l'indicativo perfetto *reliquit*³⁷. E anche se l'edizione critica di Quaracchi aveva optato per la forma del presente (*relinquit*), le traduzioni hanno seguito la maggioranza dei manoscritti traducendo al passato³⁸. Solvi, invece, opta per la forma verbale presente:

Non molto tempo dopo lo seguì frate Egidio, uomo semplice e retto e timorato di Dio, che a lungo perseverando nella sua vita santa, giusta e pia ci lascia esempi di perfetta obbedienza, di lavoro manuale, di vita solitaria e di santa contemplazione³⁹.

Hunc uero post non multum temporis sequitur frater Aegidius, uir simplex et rectus ac timens Deum, qui longo tempore durans, sancte, iuste ac pie uiuendo, perfectae obedientiae, laboris quoque manuum, uitae solitariae, sanctaeque contemplationis nobis exempla relinquit⁴⁰.

Stefano Brufani, nell'edizione critica dei *Detti* di frate Egidio, appoggia la traduzione proposta da Solvi e così argomenta tale scelta:

Gli editori di Quaracchi, ritennero che la maggior parte dei manoscritti avessero trasmesso una innovazione, con probabilità indotta dopo la morte di frate Egidio. Per ipotizzare che l'intera pericope sia stata inserita in un secondo momento si dovrebbe ammettere la possibilità che tutti i testimoni superstiti della *Vita beati Francisci*, tra i tanti che dovettero circolare prima del decreto del capitolo di Parigi del 1266 con il quale si ordinò la distruzione delle legende e prebonaventuriane, siano derivati da un subarchetipo o da una seconda redazione che aveva inserito quella pericope egidiana, mentre nessun testimone sarebbe derivato, direttamente o indirettamente, dall'originale che sarebbe stato privo di quel brano. È evidente l'alta improbabilità di tale ipote-

³⁶ Si tratta di un manoscritto che si trova nella Biblioteca della Facoltà di medicina di Montpellier.

³⁷ Cfr. *Analecta Franciscana*, X, 21.

³⁸ Ecco la traduzione inglese: «And after no long time he was followed by brother Giles, a simple, upright and God-fearing man who by his long continuance in holiness and his righteous and pious life has left us examples of perfect obedience, of manual toil also, of solitary life, and of holy contemplation».

³⁹ *La lettura francescana*, II: *Le vite antiche di san Francesco*, a cura C. LEONARDI, commento di D. Solvi, Milano 2005, 69, 71.

⁴⁰ *Analecta Franciscana*, X, 21.

si che comunque non avrebbe il confronto della controprova di almeno un manoscritto privo di quella presunta aggiunta⁴¹.

L'agiografo abruzzese elenca quattro precisi aspetti della condotta spirituale di Egidio: la perfetta obbedienza, il lavoro manuale, la vita solitaria e la santa contemplazione; nessun accenno, invece, all'esperienza itinerante che pure aveva contrassegnato per molto tempo il suo cammino. Sono quattro elementi indicativi per come dovrebbe essere svolta la quotidiana condotta di un frate minore.

2.3 Frate Filippo – simbolo di un predicatore minoritico

L'ultima figura-simbolo messa in rilievo da Tommaso da Celano è quella di frate Filippo. L'attenzione dell'agiografo è rivolta essenzialmente al modo di predicare del settimo personaggio del gruppo:

[Frate Filippo], al quale il Signore aveva toccato e purificato le labbra con la pietra della purificazione, così che parlava di Dio con infinita dolcezza. Comprendeva e interpretava anche la Sacra Scrittura, senza aver studiato nelle scuole, diventando simile a coloro che i principi dei giudei disprezzavano come ignoranti e illetterati (*VbF* 25).

Filippo, secondo la notizia lasciataci dalla lettera *Munificentiae Conditoris* del 18 agosto 1228, sostituì frate Pacifico nell'incarico di visitatore delle monache di San Damiano e degli altri ventitré monasteri poveri.

Perciò anche noi, provvedendo alle figlie nostre con sollecitudine paterna, accolte le preghiere di frate Pacifico, devotissimo a Dio e a voi, a cui il peso sembrava ormai insostenibile, abbiamo stabilito per speciale mandato del sommo Pontefice, di assegnarvi come visitatore frate Filippo, a noi carissimo, radicato nell'intimo del nostro cuore, religioso e timorato di Dio, ordinandovi a tenore della presente lettera in virtù di stretta obbedienza, che accogliendo lui come un servo di Dio, con la dovuta venerazione e come uno che per voi ha sopportato tante tribolazioni e fatiche, attendiate in tutto ai suoi salutari ammonimenti e comandi, adattandovi a tutti i precetti e beneplaciti di lui, come uno che ha potestà pienissima, sapendo che non revocheremo mai nulla di quelle cose che avrà stabilito di ordinare o per punire o in altro modo⁴².

⁴¹ S. BRUFANI, *Introduzione*, in EGIDIO D' ASSISI, *Dicta*, edizione critica a cura di S. Brufani, Spoleto 2013, 24, nota 80.

⁴² RINALDUS DE IENNE, *La lettera «Munificentiae Conditoris»* (18 agosto 1228), in L. OLIGER, *De origine regularum ordinis S. Clarae*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 5 (1912) 445-446 (trad. propria).

La predicazione di frate Filippo è caratterizzata da una santa “ignoranza” e rafforzata dall’ispirazione divina, a somiglianza della semplice predicazione fatta dagli apostoli, secondo quanto dice il testo degli Atti degli Apostoli:

Vedendo la franchezza di Pietro e di Giovanni e rendendosi conto che erano persone semplici e senza istruzione, rimanevano stupiti e li riconoscevano come quelli che erano stati con Gesù (*At 4, 13*).

Filippo diventa, nell’ottica del primo agiografo, l’immagine perfetta del frate minore in quanto predicatore, conoscitore delle Sacre Scritture che, con infinita dolcezza, è in grado di trasmettere le parole di spirito e vita ai suoi ascoltatori.

3. CONCLUSIONE

Sin dall’inizio il gruppo dei frati che si riunì attorno a Francesco era molto vario. Questa ricchezza e diversità delle persone è rimasto come segno caratteristico della fraternità minoritica di tutti i tempi. Ritroviamo allora tra i seguaci di Francesco sia ricchi che poveri, laici ma anche sacerdoti, persone colte che sapevano leggere e altre che, non sapendo di lettere, adoravano con semplicità la croce; ci sono stati coloro che per tutta la vita hanno solo lavorato con le proprie mani, come anche persone istruite che hanno esercitato unicamente un lavoro intellettuale. La proposta fatta dal primo biografo di Francesco, che scelse tra i vari frati della primitiva fraternità tre figure-modello, era indirizzata a tutti questi seguaci del Serafico Padre. Il ritratto che l’agiografo abruzzese offre di questi tre frati-simbolo non si limita a semplici accenni, ma prosegue come una meditata rappresentazione dei caratteri fondanti della nascente fraternità minoritica. La conversione alla vita di povertà, senza nulla di proprio, la perfetta obbedienza, il lavoro manuale, la predicazione semplice e ispirata dalla forza divina, e – infine – la contemplazione, sono stati e dovevano rimanere i valori fondamentali dell’intero edificio del nascente carisma minoritico. Tommaso da Celano – conclude Michetti – voleva proporre attraverso questi tre compagni, tre percorsi esemplari e differenti, che dovevano esprimere, nel loro complesso, la varietà di situazioni dell’identità minoritica nel futuro⁴³.

⁴³ Cfr. R. MICHETTI, *Francesco d’Assisi e il paradosso della «minoritas»*, 144-147.

SOMMARIO

Il testo della *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano delinea il costituirsi della prima *fraternitas* minoritica intorno alla persona di Francesco d'Assisi, un primo nucleo di una realtà di fratelli che, di lì a pochi anni, sarebbe diventato un Ordine numeroso. L'Autore analizza il testo di questa prima fonte biografica, in comparazione con altre, cercando di dare un volto preciso a questo primo gruppo di frati, di cui solo per alcuni si segnala il nome, lasciando nell'anonimato altri. I compagni dell'Assisiati ricordati con il proprio nome verrebbero ad assumere nel racconto del Celano la valenza di "figure simboliche" che incarnano aspetti caratteristici della nascente fraternità minoritica.

The Vita beati Francisci written by Tommaso da Celano gives us a clear picture of how the early minoritic fraternities developed around the figure of Francis of Assisi: a little nucleus of just a few brothers that within a few years would become a flourishing Order. In the present contribution, the author analyses the text of this first biography and compares it with other texts, in an effort to bring to life these first friars. For some of them we have a name, whilst the others remain 'known only to God'. The first companions of the Seraphic Father who do come down to us by name are those whom Celano chooses to be symbolic figures, incarnating, and so bearing witness, to the values of the newly-born minoritic group.

Orlando Todisco

L'ESISTENZA TRA LIBERTÀ E TRASCENDENZA. Fecondità teoretica del progetto francescano

La scienza ha umiliato l'uomo dimostrando con Copernico che egli abita su un pulviscolo disperso nell'universo, con Darwin che non è il sovrano della vita, con Marx che è un fascio di rapporti sociali, con Nietzsche che non dispone di alcun punto fermo, con Freud che non è padrone neppure a casa sua. Non si può però negare che, più che umiliare, questi discorsi aprono orizzonti, nuovi e più fecondi. Infatti, Copernico vuole che l'uomo sappia che la terra non è centro dell'universo; Darwin che si guardi alla vita non chiudendosi ai millenni di storia e di esseri; Marx che ci si sottragga alla forza alienante delle contraddizioni sociali; Nietzsche che non si idolatri il mondo oggettivo, ritenendolo vero; Freud che non si segua la coscienza soggettiva, esecutrice più che protagonista di suggestioni, che nascono altrove.

Ora, siffatte operazioni di dilatazione degli spazi e di inveramento di posizioni parziali, in nome di cosa hanno luogo? Quale la sorgente dello spirito esplorativo dell'umanità? La libertà o il potere? L'apertura o il dominio? Certo, l'impulso immediato è dato dai problemi che si è chiamati a risolvere – dunque dal potere di tentarne la soluzione. Ma in ultima analisi, gli stessi problemi, che ci angustiano, da cosa sono suscitati? In breve, quale il volto originario dell'essere umano? Copernico si è lasciato guidare da una visione cosmica ben più ampia di quella tolemaica; Darwin dalla concezione della vita dotata di un'infinita forza creativa; Marx da una visione di vita non più individualistica; Nietzsche dalla verità incarnata nell'Oltreuomo; Freud da una coscienza più ampia di quella dell'io. Che senso ha a livello teoretico quest'ampliamento d'orizzonte? O anche, qual

è l'intuizione teorica in questo concentrico fuoco critico intorno a posizioni consolidate? È possibile parlare di 'falsa coscienza' senza contraddirsi? In nome di cosa si ritiene falsa la coscienza, se non in quello della stessa coscienza? E come può la coscienza decifrare le proprie falsificazioni se non è pensata nella verità? Ma quale verità? Come intenderla? La risposta è decisiva, e cioè per denunciare le finzioni o procedere nell'opera di demistificazione la coscienza non può pensarsi nel falso, senza germi di verità. Ora, la verità, che in qualche modo orienta e insieme si cerca, come qualificarla?

Il percorso che la scuola francescana apre è di esaltazione di Dio, senza la pretesa di definirne il volto, se non qualificandolo come segnato dalla 'libertà creativa'¹. Ora, quale la ricchezza teoretica di questo assunto fondamentale di carattere filosofico-teologico? La massa sterminata degli eventi, di varia portata e colore, non è riconducibile a un qualsiasi impianto categoriale che, stringendo i molti nell'uno, porterebbe all'impoverimento della loro pluralità. L'orizzonte non si lascia rappresentare né tradurre da un qualche specifico sistema razionale. È indeterminato e indeterminabile. Ma significa forse questo che le sue configurazioni siano da intendere come 'indifferenti' o neutrali, o invece che, qualunque volto assumano, esse sono conclusivamente 'sensate' o positive? Ebbene, la tesi francescana è per un verso a favore della suprema libertà creativa di Dio e per l'altro a favore della positività finale di tutto ciò che accade – la libertà creativa divina è di segno oblativo. Un atteggiamento originale, non presuntuoso e insieme ottimista, nel senso che per un verso ritiene che l'origine sia segnata dalla libertà e dall'altro, rivendicandone l'aspetto positivo, ritiene che questa si esprima donando, non prendendo, a testimonianza della liberalità divina. Qui non c'è spazio per l'irrazionale, inteso come caotico o casuale, perché Dio è somma razionalità. Dunque, all'origine la libertà creativa di segno oblativo – e dunque l'amore partecipativo – i cui disegni sono realizzati in forme supremamente razionali. Libertà e razionalità insieme, l'una però alimento dell'altra, nel senso che la razionalità è la veste espressiva della libertà creativa, e questa alimentata da un amore essenzialmente oblativo di disegni, il cui ultimo perché si perde nella trascendenza stessa di Dio. Ora, quale l'indole di questa libertà creativa di segno oblativo? E quale la cascata di conseguenze che quest'atteg-

¹ DUNS SCOTUS, *Reportationes Parisienses* I, d. 10, q. 3, n. 4: «Propterea, sicut non est alia causa quare voluntas vult nisi quia voluntas est voluntas, ita non est alia causa quare voluntas vult necesario vel contingenter, nisi quia voluntas est voluntas, nam haec est immediata: voluntas vult». Mt 20,16: «Non posso fare delle mie cose quello che voglio?».

giamento filosofico-teologico provoca nella lettura del mondo? Il francescano rivendica un suo spazio teoreticamente fecondo.

1. L'INDOLE DEL PENSARE FRANCESCANO IN COMPAGNIA DI HEIDEGGER E DI BONAVENTURA

Riflettendo sul pensare contemporaneo, Heidegger afferma che un certo stile filosofico è al capolinea. Pensare ancora in quella direzione - ribadirne la prospettiva - equivale a intendere ancora «la verità nel senso 'naturale' della tradizione come la concordanza, dimostrata nell'essente, ma anche nella misura in cui la verità è interpretata come la certezza del sapere circa l'essere»². Siamo all'anima del sapere 'tecnico', la cui potenza è tale da dare un nuovo modo d'essere alle cose e all'uomo. La tecnica non è un semplice fare, è la produzione di un mondo a disposizione dell'uomo, altro dalla natura o *physis* come originario germogliare. Questo nuovo mondo è provocato, commissionato dall'uomo, per il quale tutto il resto è solo un 'fondo' da impiegare, da mettere a regime della ragione, come un deposito di beni da amministrare e consumare. L'uomo stesso è diventato un funzionario della tecnica o anche è diventato «colui che impiega il 'fondo' - allora l'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo più come 'fondo'»³. Constatando che il *regnum hominis* si sta rovesciando in forme di irrecuperabile dissipazione di risorse, non si può non tentare di sottrarsi alla violenza di tale corrente e ricominciare a prendersi cura di sé. Come? Attraverso la meditazione, liberata da forme approssimative e consolatorie, grazie a cui «mettersi sulla strada del ritorno verso un luogo a partire dal quale soltanto si apre originariamente lo spazio entro cui ogni nostro fare e non fare di volta in volta si muove»⁴. L'uomo si è costruito la sua abitazione, sottraendosi all'aperto, alla radura, alla Lichtung, inconsapevole che questa non è a nostra disposizione, ma si offre nascondendosi, nel senso che consente l'epifania degli enti ritirandosi, al modo del Zim-zum ebraico - teoria secondo cui Dio si ritrae per fare spazio a qualcosa d'altro da sé. «Questo resta nascosto. Accade per caso? Accade solo in seguito ad una trascuratezza del pensiero umano? O accade perché il nascondersi, l'ascoltà, la Lete, appartiene all'a-letheia, non come una semplice aggiunta, ma

² M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia*, in ID., *Tempo ed essere*, Napoli 1980, 177.

³ M. HEIDEGGER, *Saggi e conferenze* (La questione della tecnica), Milano 1976, 20-21.

⁴ M. HEIDEGGER, *Saggi e conferenze*, 43.

come il cuore dell' *Aletheia*?»⁵. L'umanità ha obliato 'il nascosto', inebriata del 'disponibile', di ciò che è alla nostra portata. Occorre aprire un altro sentiero. Heidegger vuol metterci «su un cammino che porta, alla fine della filosofia, al compito del pensiero», e cioè ad attivare un altro stile, un'altra sensibilità, nell'assunto che «la manifestatività possibile di ciò che è non si esaurisce nel dimostrabile», anzi «l'insistenza sul dimostrabile sbarra il cammino verso ciò che è»⁶. Occorre uscire dalla presunzione di ritenere importante o significativo solo ciò che è razionalmente dimostrabile o manipolabile. A tale scopo è necessaria una nuova "educazione al pensiero", che consenta di esperire «ciò che non abbisogna di alcuna prova per divenire accessibile al pensiero»⁷.

Bonaventura ha interpretato in maniera analoga la situazione del suo tempo, proiettando lontano e in profondità lo sguardo. Come Heidegger, egli invita alla meditazione, persuaso che la verità «non può essere vista con chiarezza se non da quelli che sono capaci di entrare nel silenzio intimo della mente (*ad intimum silentium mentis*)»⁸. Egli, infatti, ben distingue il discorso della ragione scientifica dal discorso della ragione sapienziale, l'uno espressione del nostro sforzo esplorativo ai fini del controllo delle cose, il secondo il risultato del comune impegno, sostenuto e illuminato dalla sapienza divina, conquista e dono insieme. Entrambi necessari e insieme da collegare per evitare che il reale si risolva nelle categorie profane di una razionalità monodimensionale. Egli ha accusato l'aristotelismo averroista di una triplice cecità – *triplex caecitas vel caligo* – a causa sia del suo implicito immanentismo che per l'esclusione dell'idea di Dio creatore, ritenuta 'costosa e inutile', come sostengono gli attuali 'naturalisti'⁹. La circolarità, originariamente pagana, chiude il pensare su se stesso, al punto che i suoi sostenitori risultano «insuperbisti della propria scienza diventando luciferini»¹⁰. Il suo obiettivo è di aprire le creature a una trascendenza non estranea alla loro struttura, persuaso che «*verbum divinum omnis creatura*»¹¹ – anche le cose son parole, scrigni di sillabe divine –, nel senso che come la parola è il luogo del pensiero, dando vita alla 'veritas exprimens' o verità come espressione, così ogni creatura è sede di un messaggio da decifrare – Pascal dirà che «tutte le cose coprono qualche

⁵ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia*, 179.

⁶ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia*, 180.

⁷ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia*, 180.

⁸ *De scientia Christi* IV, *Solutio obiectionum*, n. 26.

⁹ *Collationes in Hexaëmeron* VI, n. 4.

¹⁰ *Collationes in Hexaëmeron* IV, n. 1.

¹¹ *Commentarium in librum Ecclesiastes*, c. 1, p. 9.

mistero; tutte le cose sono veli che coprono Dio». Le idee non si sovrappongono alle cose, ma si incarnano in esse, in una sorta di identificazione tra 'idea' e 'similitudo expressiva'¹². «Tutte le creature di questo mondo (...) sono ombre, risonanze e pitture di quel primo Principio potentissimo, sapientissimo e ottimo, di quell'origine eterna, di quella luce e pienezza, dico, di quell'arte efficiente, modellatrice e ordinatrice (...) sono in una parola, idee-modello o più precisamente copie, proposte alle anime ancora rozze e sensoriali, perché (...) si innalzino alle cose intelligibili»¹³. A buon diritto è stato notato che «come le nostre parole si incarnano nella voce o nello scritto, così la ratio aeterna s'incorpora nelle cose come la loro intrinseca ratio regulans et motiva, partecipando ad esse quell'essere che è essenzialmente, nella sua origine eterna, Verbum, la Parola divina, in cui il Padre si esprime nel Figlio»¹⁴. L'alleanza dell'uomo con Dio passa attraverso l'alleanza con il mondo, costituita dalla coniugazione della scienza o conoscenza delle costanti legali dei fatti, con la sapienza o insieme di idee trascendenti la datità del dato. I due versanti sono distinti, non separati, l'uno aperto all'altro. «In altro modo – si legge nel *De scientia Christi* – raggiunge quelle idee il sapiente (*sapiens*) e in altro modo lo scienziato (*sciens*): lo scienziato le raggiunge come cause motrici (*moventes*), il sapiente invece come significati acquietanti (*quietantes*); e a questa sapienza nessuno perviene se prima non è mondato dalla giustizia della fede»¹⁵. Verità fattuali e verità sapienziali insieme: questo il binomio che Bonaventura coniuga per trarsi fuori dall'aristotelismo averroista, espressione di una ragione egemone e oggettivante.

È questa un'operazione soltanto umana? Heidegger nella seconda fase della sua produzione filosofica sposta l'accento dal soggetto (Dasein) all'Essere. Egli riconosce che «con l'ego cogito di Cartesio – dice Hegel – la filosofia mette per la prima volta piede sulla terra ferma, dove essa può essere a casa. Se con l'ego cogito come *subiectum* in senso eminente viene raggiunto il *fundamentum absolutum*, allora questo significa che il soggetto è l'*ypokeimenon* trasposto nella coscienza, ciò che è veramente presente, che nel linguaggio della tradizione porta il nome alquanto indeterminato

¹² *Collationes in Hexaëmeron* XIV, n. 4.

¹³ *Itinerarium mentis in Deum* II, n. 11.

¹⁴ P. PRINI, *Il senso del messaggio francescano*, Padova 2000, 34.

¹⁵ *De scientia Christi* IV, Respondeo ob. n. 2: "Ad illud quod obiicitur, quod mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figuratur etc.; dicendum quod ad hoc quod cognoscat per aeternas rationes, non oportet quod in illis figuratur, nisi in quantum cognoscit sapientialiter. Aliter enim attingit illas rationes sapiens et aliter sciens: sciens attingit illas ut moventes, sapiens vero ut quietantes, et ad hanc sapientiam nemo pervenit, 'nisi primo per fidei iustitiam emundetur'".

di sostanza»¹⁶. Il cammino dell'umanità come la marcia del popolo eletto verso la terra promessa è forse da ricondurre a tale 'ego cogito', ai suoi disegni, alle sue velleità? Parlando dell'attuale cammino occidentale egli dice che si tratta di un cammino che va ben al di là dei progetti umani, è di segno destinale, sicché un possibile nuovo giorno non può dirsi nostra esclusiva conquista, ma dono, da noi intercettato e interpretato. «L'Essere che eventualmente ci si rivolge di nuovo – scrive Vattimo – conducendo il pensiero al di là dell'oblio metafisico, non potrà più avere i caratteri del principio, dell'autorità, del fondamento, che gli appartenevano nella precedente metafisica, giacché sia il darsi di queste caratteristiche sia il loro dissolversi non sono solo 'errori' dell'uomo (soggetto di fronte a un essere-oggetto, lì fuori) ma destino dell'essere stesso»¹⁷. «Il compito del pensiero – così Heidegger conclude il saggio – sarebbe allora l'abbandono del pensiero che si è avuto finora a favore della determinazione della cosa (Sache) del pensiero»¹⁸. Cosa è l'Essere, la 'cosa del pensiero'? «Essa nomina ciò con cui nel presente caso il pensiero ha che fare, nel linguaggio di Platone *to pragma autò*»¹⁹.

Bonaventura non ha probabilmente detto altro quando parlando del pensare sapienziale ha aggiunto che questo non è ipotizzabile senza la forza illuminante della fede, grazie a cui si stringe il rapporto con la fonte delle creature²⁰. Egli apre la *Reductio artium ad theologiam* citando san Giacomo che nel primo capitolo della *Lettera* afferma che tutto è dono di Dio, rilevando che Dio è «la fonte di ogni illuminazione e... da quella sorgente di luce si diffondono copiosamente molteplici luci»²¹. Con la consapevolezza teologica che la storia è guidata da Dio sia pure in forme misteriose – l'uomo è artefice di storie ma solo Dio è protagonista della storia – Bonaventura opta per un'interpretazione conclusivamente ottimistica dell'avventura temporale, ma senza alcuna pretesa di venirne razionalmente a capo.

Quale allora il volto nascosto della storia e la fonte delle creature che non ricadano nel razionalismo ma che, senza negarne la positività, l'inseriscano in un diverso orizzonte; che non alimentano la conoscenza ma,

¹⁶ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia*, 169.

¹⁷ G. VATTIMO, *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano 2012, 161.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia*, 181.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia*, 168.

²⁰ *De scientia Christi* IV, Respondeo ob. n. 2: «et ad hanc sapientiam nemo pervenit, 'nisi primo per fidei iustitiam emundetur».

²¹ *De reductione artium ad theologiam* n. 1: «Omne datum optimum et donum perfectum desursum est a Patre luminum».

pur senza scoraggiarla, la trascendano, con un panorama che stupisce la ragione senza mortificarla, perché immette in *un territorio non dominabile razionalmente e insieme ottimistico?*

2. L'EROS COME DIRITTO-AD-AVERE E LA MATRICE GRECA DEL PENSARE 'POTESTATIVO'

È bene rilevare che la filosofia occidentale presa dalla logica del conoscere come via privilegiata per controllare prima e trasformare poi la realtà e dunque preso dal problema del 'potere' ha immaginato Dio in molti modi, che si risolvono nell'attributo di onnipotenza, di causa efficiente, di fondamento ultimo o di primo motore. La filosofia non ha mai definito Dio come 'amore', così come né il Corano né l'Antico Testamento hanno identificato la fonte delle creature con l'amore; anzi, neppure i Vangeli. Per imbatterci in una tale definizione, bisogna attendere la prima Lettera di san Giovanni, dove è detto che "Dio è amore". Come spiegarlo?

Se le radici del pensare occidentale sono greche, allora è lì, nella filosofia greca, che occorre andare per una buona risposta e intendere perché 'amore' non appartenga agli dei pagani, che non amano o meglio si disinteressano delle nostre vicende, e sia stato posposto a quello di onnipotenza per quanto concerne il volto di Jahvé come del Dio degli evangelisti. Ebbene, per i greci e in particolare per Platone l'amore o eros è bisogno, mancanza di qualcosa, ricerca dell'altro senza del quale non si è come si era - il mito dell'androgino. Il movimento attivato da eros va dall'imperfetto verso il perfetto, dall'informe alla forma, dal basso verso l'alto, dall'ignoranza verso il sapere, dunque essenzialmente ascensivo e possessivo o acquisitivo nel senso che si esprime nella ricerca di ciò che non si ha. L'eros, infatti, è figlio di mancanza o 'Penia' e di Poros (= uscita, soluzione, strada). Agitato da ciò che non ha, eros attiva un movimento che si può controllare, ma non impedire che sorga e ci scuota - è la prova irrefutabile della nostra impotenza. In principio dunque la mancanza, a buon diritto definita 'passione', nel senso che si tratta di un moto d'animo che si subisce e che si può educare, ma non impedire che sorga o cancellare, un 'attributo' alimentato dall'emozione e dall'incostanza. Inteso come 'passione' e dunque come bisogno e mancanza, l'eros non appartiene agli dei. Il motore immobile di Aristotele è amato, non ama, e cioè cercato come vertice della perfezione; gli dei di Epicuro banchettano negli 'intermundia', disinteressandosi delle vicende umane.

Su questo sfondo si spiega la centralità della ragione. Il suo compito è di disciplinare le passioni nel contesto di quella legalità universale e necessaria, a cui anche la vita della *polis* si richiama. Prima che amante, l'uo-

mo è definito razionale, dotato di Logos, e solo in modo conseguente al fatto di essere razionale è detto amante. Solo una ragione forte può far fronte a quell'impulso sfrenato - eros - che la mancanza suscita e la filosofia cerca di guidare nell'arduo ingorgo di passioni contrastanti. Qui è la forza che conta: o quella del potere politico o quello della ragione filosofica, o meglio, conta la forza che scaturisce dalla loro coniugazione, nel senso che il potere politico, ritenendosi 'fondato' o offrendo una prospettiva indiscutibilmente 'vera' - è il ruolo della filosofia - giustifica l'uso della forza nei riguardi dei riluttanti. Come altrimenti far fronte ai problemi di sopravvivenza se non ponendo in ordine tutto, assegnando un posto alle singole cose e al potere politico il diritto di far valere le sue 'buone ragioni'? Da qui la verità come potere e il potere come verità. «Proprio nella grande eredità metafisica greca era contenuta anche la premessa per l'identificazione tra verità, autorità, potere politico: la Repubblica platonica prevedeva che la suprema autorità dello stato fosse esercitata dai filosofi, cioè da chi aveva accesso alle verità ultime»²². Chi riflette sul carattere universale e necessario del sapere filosofico che, in quanto tale, lascia fuori ciò che è particolare o soggettivo, comprende che con la nascita della filosofia si apre una pagina che prevede il primato dell'universale sul singolare, del necessario sul contingente e dunque un 'sapere' che esclude la singolarità del singolare o le qualità variabili delle cose ai fini del loro controllo, nel contesto della concezione dell'uomo funzionario della specie, con un'individualità breve e illusoria. Ciò che è soggettivo va compresso e vissuto nel privato, dove tutto è permesso - si pensi alla gamma delle possibili espressioni dell'eros cui Platone fa riferimento nel Fedro - mentre nel pubblico ci si desoggettivizza a favore delle esigenze generali della polis. Quanto ci costituisce come soggetto «si maschera nella sfrenatezza delle pulsioni vitali, scatenandosi nel mondo dei bisogni, oltrepassandone la determinatezza reale fino ad alienarsi negli indomabili giuochi dell'immaginario»²³. È la sfera del 'privato'.

Con l'età moderna si prolunga questa lezione platonica con una radicalità che ne lascia inalterata l'anima ispiratrice e ne moltiplica le modalità esplorative e realizzative. Galileo con la riduzione del reale a quantità perché possa essere misurabile; Cartesio con le idee chiare e distinte, progettate sul modello del sapere matematico, perseguono come «ideale direttivo quello di chiudere tutto entro lo schema del principio di ragion sufficiente, riportando ogni cosa a espliciti nessi di fondazione»²⁴, secon-

²² G. VATTIMO, *Della realtà*, 192.

²³ P. PRINI, *Il messaggio francescano*, 51.

²⁴ G. VATTIMO, *Della realtà*, 158.

do l'assunto di Leibniz, per il quale non c'è nulla che non abbia la ragione sufficiente. Siamo nel cuore della realizzazione della metafisica, intesa come pensiero che per Heidegger «si compie nella razionalizzazione (tendenzialmente) totale del mondo; ma proprio come tale, essa è anche quella vicenda nel corso della quale, alla fine, 'dell'essere non ne è più nulla' in quanto esso è tutto dissolto nell'assoggettamento degli enti al potere di disponibilità della tecnica, che finisce per imporsi anche (conformemente alle descrizioni critiche dell'alienazione) sul soggetto, che diventa anch'esso elemento 'disponibile' dell'universale imporsi della Ge-stell»²⁵.

Siamo al termine di un percorso plurimillenario. E allora, di cosa quest'avventura è testimone e compendio? Quale fascio problematico si è imposto sin da principio, per far fronte al quale si è fatto ricorso prima alla ragione mitica, poi a quella teologica, poi a quella filosofica e finalmente a quella scientifico-tecnica? Quale il filo rosso di questa storia infinita? Solo rispondendo a quest'interrogativo si potrà ipotizzare un altro percorso. Essendo l'essere più fragile e indifeso tra gli esseri naturali, privo di istinti come risposte rigide agli stimoli, l'uomo ha elaborato un sapere come potere, grazie al quale ha cercato di far fronte alle ondate di violenza, provocate dalla natura o generate dalla ricerca dissennata da parte dell'uomo stesso di ciò che non ha ma che desidera avere, in preda dunque a passioni incontrollate. Minacciato da forze ostili, fuori di sé, intorno a sé e dentro di sé, l'uomo ha creato forme di assicurazione, individuali e sociali, che la filosofia ha argomentato e la politica tradotto in norme operative ai fini di una convivenza pacifica e progressiva. La concezione dell'uomo che sorregge questa parabola plurimillennaria vede in primo luogo l'uomo come bisogno da soddisfare e dunque come vuoto da colmare conquistando, prendendo, dominando. In fondo eros è cifra di questa concezione attiva e affannosa, animata dal diritto-ad-avere, avanzato da colui che si considera mancante di cose o bisognoso di soddisfazioni. Lo sfondo è l'inevitabile 'bellum omnium contra omnes', per il cui contenimento la violenza politica o repressione si impone. La storia ruota attorno alla 'forza', il cui volto pluriforme si esprime sia contenendo l'onda sopraffattrice della natura, sia moderando lo sfruttamento del debole da parte del forte – cos'è la riduzione dell'uomo a funzionario della tecnica o, nella storia, le molte forme di sfruttamento da cosa sorgono? – sia impedendo la nascita di quelle forme totalitarie, sia politiche che culturali, che non sono che l'esaltazione del diritto-ad avere, senza condizioni e senza frontiere?

In questo contesto si comprende il ruolo della ragione, quale macchina di regole e di principi con cui mettere ordine in ciò che è pubblico – come

²⁵ G. VATTIMO, *Della realtà*, 160-161.

altrimenti intendersi ed evitare scontri o sovrapposizioni? – e come cifra della forza inviolabile, la verità, intesa appunto come *orthotes* o concordanza tra ciò che diciamo e la realtà intorno a cui maturano i nostri progetti operativi. Si stabilisce subito il nesso verità-potere, cui sono riconducibili norme e istituzioni. Verità e potere, questo il binomio che ha retto la storia e che riteniamo intangibile, per cui una cosa siamo autorizzati a imporla se vera e purché vera, trascurando il fatto che al primo posto non è la verità ma il ‘potere’, senza del quale si cade nel disordine. La verità, più che precedere o ispirare il potere, lo giustifica e lo fortifica. Piegando la ragione, la verità dispone ad accettare il potere. «Riconoscere il nesso verità-autorità-potere come una costante antropologica insuperabile vorrebbe solo dire - molte voci ci spingono in questa direzione - prepararci a condurre una nuova guerra di religione, ripetendo uno schema ‘naturalistico’, tanto naturalistico che non avrebbe nemmeno senso porlo alla base di una scelta consapevole e di un progetto di azione. Se progettiamo, è perché consideriamo quel legame contingente, modificabile. (...) La pretesa di autorità da parte di chi possiede, o ritiene di possedere o di aver scoperto, la verità – una verità – è solo una violenza a cui ci siamo abituati in un certo mondo, entro una certa tradizione culturale e politica»²⁶.

3. IL FRANCESCANO È PER UN NUOVO INIZIO. L’ARDUO PASSAGGIO DALL’EROS ALL’AGAPE

Nella consapevolezza che la storia vissuta fin qui non sia addebitabile a decisioni soltanto umane, e la storia che si auspica che sorga non possa dirsi unicamente frutto di intuizioni filosofiche, ci chiediamo se non sia necessario operare il passaggio dall’avere all’essere, dal bisogno di prendere alla gioia di dare, nel quadro di una conversione radicale e di nuova alleanza con la fonte dell’essere. La difficoltà del passaggio è alimentata dal fatto che la ragione, di cui si dà per scontato il primato, mai sazia degli spazi conquistati, conosce eros, non agape. Ecco la prima operazione che per lo più non viene messa in luce. Negandolo come sorgente, l’amore appare come eros da controllare o come bisogno da soddisfare, forza sotterranea della storia e delle sue contraddizioni. In principio il logos, rete razionale, attraverso cui tutto deve passare. *Ebbene, è qui che occorre intervenire e chiedersi se in principio si debba porre il logos come ratio o invece il logos come amore oblativo*, e cioè forza espressiva della libertà creativa, aprendo un altro capitolo di storia, non più nella direzione dell’eros che si espande

²⁶ G. VATTIMO, *Della realtà*, 192.

prendendo e dominando, ma nella direzione della donazione, dilatando le sponde dell'essere nel tempo e nello spazio. Pascal nel *Discorso intorno alle passioni dell'amore* scrive: «I poeti non hanno avuto ragione a dipingerci l'amore come cieco. Bisogna togliergli la benda e rendergli la gioia degli occhi»²⁷, e cioè la gioia di alimentare la creatività come anima dell'essere. In questo senso e in questo contesto la Scuola francescana ha da offrire un contributo altamente significativo.

L'essenziale della versione francescana del messaggio cristiano è stato chiaramente espresso da Max Scheler, per il quale l'amore «si rivela proprio nel fatto che il nobile si abbassa all'ignobile, il sano all'ammalato, il ricco al povero, il bello al brutto, il buono e santo al cattivo e al volgare, il messia ai pubblicani e ai peccatori, e questo senza la paura antica di perdere, facendo ciò, e di diventare meno nobile, ma nella più strana convinzione di guadagnare l'eccelso, di divenire simile a Dio, proprio nell'esecuzione di questo 'umiliarsi', di questo discendere, di questo perdersi»²⁸. È il trascendimento dell'eros, che non ha luogo ridimensionando la potenza o misconoscendo il proprio ruolo, bensì denunciando l'occultamento del senso originario dell'uomo e della sua dimensione divina, ai fini del recupero della creatività di carattere oblativo, conseguente al recupero della sua dignità. Egli non è il mendicante, all'angolo della strada, in balia della folla che lo motteggia o lo compassiona. Egli è colui che va per le strade ad invitare al banchetto delle nozze²⁹. Occorre recuperare la coscienza della nostra capacità creativa, vincere l'antica paura di perdere donando e di sperimentare che possiamo più di quanto pensiamo. Il tema della creatività non è stato ancora sufficientemente esplorato secondo il ventaglio plurale dell'essere. Non si dà solo la direzione del fare e del possedere. Occorre aprire la strada della creatività, mettendo a frutto l'immaginazione e la consapevolezza dei bisogni dell'altro, non solo o prioritariamente di segno materiale. È un cambio di guardia radicale, o un vedere con altri occhi, rendendosi conto dell'occultamento falsificante dell'essere dell'uomo ad opera della civiltà del fare³⁰. Il cambio di paradigma è impegnativo: la logica oblativa prima di quella possessiva; l'altro prima dell'io; il potere come servizio prima che come dominio; l'amore come attenzione all'altro,

²⁷ B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Milano 1978, 290.

²⁸ M. SCHELER, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, Milano 1938, 75-76.

²⁹ Significativo l'episodio della vedova di Iarefta ed Elia.

³⁰ *Leggenda dei tre compagni* IV, 11, in *Fonti Francescane*, Padova 1990, 1407: «Facendo violenza al proprio istinto, Francesco smontò da cavallo, offrì al lebbroso un denaro, baciandogli la mano»; è l'inizio del nuovo capitolo, o meglio, del disoccultamento della dignità dell'essere, sommersa dal peso dell'avere.

non come sfruttamento dell'altro. È una nuova prospettiva, entro cui ripensare le altre, modificandone la fonte ispirativa. È agevole forse elaborare e condividere questo nuovo registro, o invece l'incidenza del paradigma dominatorio e possessivo ci ha segnati in profondità rendendoci inabili a pensare altrimenti?

4. DIFFICOLTÀ DEL CAMBIO DI PARADIGMA DA 'POTESTATIVO' IN 'OBLATIVO'

Quanto questo cambio di paradigma risulti arduo si impone se pensiamo a come il popolo ebraico abbia fatto cadere progressivamente la forza liberante dell'amore divino, che pure costituiva il nucleo della prima delle dieci 'parole' o comandamenti: "Io sono il tuo Dio". Perché questa autoproclamazione da parte di Dio? Quale la sua portata? Quale la chiave che Dio stesso offre perché sia riconosciuto come Dio, non confuso con gli dei falsi e bugiardi? Il significato di questo fondamentale comandamento è legato alla sua forza liberante dalla schiavitù e dunque come essenzialmente antiidolatratico³¹, nel senso che la voce non è ingannatrice e dunque è autentica se è liberante dalla schiavitù, qualunque sia la forma che questa possa assumere. Non si dà altra spia per capire se si tratta di un vero o di un falso Dio che la capacità di liberare da tutte le dipendenze come dalle forme autoritarie. Ebbene, questo tratto essenziale e qualificante della 'prima parola' resta nell'ombra, mentre viene in primo piano e con forza assolutizzante la sua onnipotenza. Quanto poi questo tratto si rifletta nella politica di questo popolo e nella sua condotta è superfluo notarlo. Il Dio della libertà diventa il dio della potenza. Quanto questo assunto sia onnivolgente risulta anche dal rilievo che pur avanzando l'ipotesi che la creazione comporti una sorta di 'contrazione' del divino – la tesi del Zimzum – la prima conclusione cui l'ebreo perviene non riguarda la libertà dei singoli, che devono dar prova di essere a immagine di Dio, né che il volto di Dio non è prioritariamente potenza, ma libertà e donazione di libertà. È del tutto estraneo il sospetto che l'accettazione della morte da parte di Gesù possa essere suprema testimonianza di rispetto del carattere divino della libertà degli uomini. Si comprende allora perché, in quanto testimone non di potere ma di potenza senza potere, Cristo sia la contestazione dell'anima sotterranea dell'impianto dottrinale di questo popolo di carattere dominatorio. È quanto san Paolo proclama allorché scrive che 'la de-

³¹ *Esodo* 20, 4-6: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo né di quanto è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io il Signore sono il tuo Dio».

bolezza di Dio è più forte della forza degli uomini', aggiungendo che tutto ciò è di scandalo per i giudei oltre che cifra di follia per i greci. La libertà, se non entra nell'alveo della Legge, dunque traduzione di potenza e forza, è per questo popolo debolezza, da deprecare, non da esaltare, dunque non tratto originario dell'essere, ma sua degenerazione.

A chiarimento ulteriore della difficoltà di aprire questo nuovo capitolo, chiediamoci come mai gli Apostoli solo a partire dalla Resurrezione di Cristo abbiano cominciato a comprenderne il messaggio; e, in modo più radicale, come mai i capi dei farisei e dei sadducei siano rimasti ostili o indifferenti alla sua testimonianza di un nuovo modo di pensare e di agire. Avendo interpretato l'elezione divina non solo come liberazione dalla schiavitù egizia, ma anche come elevazione sugli altri popoli, dunque come potenziamento politico – ecco il paradigma del potere – il popolo ebreo pensava e agiva entro quest'ottica. L'Onnipotente ha affidato la bussola della storia a questo popolo, il quale dunque spera di emergere e di conquistare quell'indipendenza che lo renda guida e punto di riferimento degli altri popoli. Ogni volta che devia dal retto cammino, la potenza minacciosa di Dio è interpretata come richiamo a questa sua missione. Questo popolo non attende un Messia che riveli che Dio ama e perdona, ma confermi che è potente e gli assicuri la liberazione da ogni forma di dipendenza sia politica che religiosa perché possa finalmente assolvere alla sua missione di guida dell'umanità. È il Dio guerriero, che dà sicurezza, padrone della storia universale, il Dio atteso e invocato³². Nonostante gli insegnamenti continui di amore verso il prossimo – se hai qualcosa contro il fratello, lascia l'offerta sull'altare e riconciliati prima con lui – riflesso inequivocabile dell'amore del Padre verso tutti, e nonostante i molti miracoli e il bene profuso a conferma dell'autorevolezza della sua proposta, Gesù viene condannato a morte in quanto contrasta e indebolisce le attese politiche e religiose del popolo. Il paradigma del potere si è conficcato nelle sue carni. Anzi, il fatto di processarlo e condannarlo a morte non

³² Quanto questo paradigma sia congenito al popolo ebraico è confermato dal rilievo che una delle ragioni della condanna, nel 1656, da parte della comunità ebraica di Amsterdam del *Trattato teologico-politico* di Spinoza è da riporre nella critica da parte del filosofo della teocrazia ebraica a favore di una forma politica di convivenza che mettesse termine alle guerre di religione. Da notare che, a differenza di Th. Hobbes che proponeva lo Stato Leviatano, dotato di potere assoluto che condiziona la protezione dei sudditi alla loro totale obbedienza, Spinoza, interrompendo una delle linee maestre della tradizione ebraica, propone una forma di democrazia, rispettosa della libertà dei cittadini. Egli non intende negare il principio di autorità politica, ma sottoporlo a una legittimazione diffusa in base alla quale il diritto di definire quello che è nell'interesse di tutti spetta al popolo, non a un monarca o a inviato di Dio. Cf. S. NADLER, *Un libro forgiato all'inferno*, Torino 2014.

conferma forse che il potere appartiene ai custodi della Legge e che Cristo, che li contesta, non è l'inviato del Dio onnipotente? Non si vede se non ciò che rientra o si allontana da tale paradigma potestativo. Perfino gli apostoli hanno bisogno della sconvolgente scossa della Resurrezione per modificare l'orizzonte, e della discesa dello Spirito per comprendere la logica del Padre che 'fa piovere sui giusti e sugli ingiusti'. Proprio perché proietta la luce intorno a sé e avvolge l'esistenza nel suo insieme, tale paradigma cede terreno con estrema cautela e difficoltà. Le categorie del 'fare e dell'avere' hanno represso e umiliato l'infinito desiderare che ci costituisce. La sfrenatezza delle pulsioni vitali trova spazio nel mondo dei bisogni, moltiplicati oltre l'immaginario e presto consumati. La storia non è passata invano. È sorta e si è affermata una sorta di ontologia rovesciata, non più dell'essere, ma del fare e dell'avere, difficile da scuotere, perché ha preso significato e volto nel mondo dell'alienazione, oggettivo e oggettivante, o meglio nel mondo di cose e di strumenti, e l'uomo è ridotto a un fascio di funzioni. È l'eros che si è concretizzato nel paradigma del potere e ha svelato la sua logica, anche se non ancora tutte le sue potenzialità.

Consapevole della *radicalità di tale paradigma erotico-potestativo*, il francescano non lo rinnega ma lo contestualizza entro la logica dell'amore oblativo, dando vita a una coniugazione di nuova fattura, che non lascia cadere alcunché, ma ripensa e rimodella tutto. È un'operazione metafisica, volta a ritrovare la finalità primaria e irrinunciabile dell'esistenza, recuperando, al di qua dell'insicurezza esistenziale dell'avere e del fare, la logica originaria del nostro essere, riflesso dell'indole oblativa della fonte dell'essere. Non si tratta allora di affidarci unicamente alla volontà del soggetto, né di recuperare gli antichi valori attraverso una loro 'ri-fondazione', che ripeta l'organigramma argomentativo della tradizione. Qui, con Heidegger, ribadiamo che è insufficiente un'iniziativa soltanto umana, perdendo di vista il peso della storia e il gioco delle contraddizioni che ha luogo al suo interno. Il richiamo è all'Essere stesso, perché ci rivolga ancora il suo sguardo e additi il sentiero che conduce oltre l'oblio metafisico grazie a una sorta di rinnovata coniugazione tra eterno e tempo, divino e umano.

5. LA LIBERTÀ OBLATIVA PARADIGMA FRANCESCO DI UNA NUOVA CIVILTÀ?

Quale, dunque, il volto del paradigma che si vorrebbe costruire per un cambio di stile di pensiero e di vita? Dato il loro profondo collegamento, libertà e amore stanno o cadono insieme, nel senso che l'autenticità dell'amore dipende dall'indole della libertà, come l'autenticità della libertà dipende dall'indole dell'amore, il che significa che sia l'una che l'altro assu-

mono il volto della sorgente da cui promanano. L'una non si risolve nell'altro, ma l'uno non è senza l'altra. Si comprende allora perché l'amore in senso oblativo sia la spia dell'autenticità francescana della libertà in esercizio. Come allora coniugare queste due categorie, dando luogo a un paradigma in grado di ispirare un'altra storia? Bonaventura propone la rilettura del libro della Scrittura come 'reparativus' del mondo, oscurato, - 'quasi emortuus et deletus' - dalla civiltà del puro fare, ritrovando quel peso ontologico che fa reale e consistente il nostro essere e quel significato che fa delle creature la voce stessa di Dio, nella coralità fraterna di tutte le creature³³. A tale scopo, il richiamo è alla fonte ispirativa, costituita dall'assunto giovanneo, secondo cui "Dio è amore" e "ama per primo" (1 Gv 4,19), con la conseguenza che, essendo espressione di tale amore, l'essere si rivela a chi lo ama. Siamo al volto della sorgente che distendendosi avvolge ogni cosa svelandone il segreto originario, variamente occultato nella storia, ma non cancellato. Tra le molte indicazioni, a sostegno basta il richiamo a quella prima onda divina - l'atto creativo - non commista ad altro, grazie a cui le cose sono³⁴. Il mondo, senza quel gesto, sarebbe rimasto nel nulla, al quale è pur sempre esposto³⁵. È grazie a quell'atto creativo, non di carattere puntuale, ma processuale, che la creatura permane nell'essere, lasciando una scia dietro di sé, espressione di una creatività³⁶, che conferma che Dio «est in rebus per potentiam»³⁷. Il che significa che la progettualità che è propria delle creature è il rivestimento di Dio nel tem-

³³ P. PRINI, *Il senso del messaggio francescano*, 52.

³⁴ *Ordinatio* II, d. 1, q. 5, n. 30: «Creatio est productio totius esse creati in esse, non praesupposita aliqua parte eius».

³⁵ *Reportationes Parisienses* II, d. 1, q. 3, n. 3: «Secundo modo est ordo naturae inter aliquid et nihil, ita quod res, quae non habet esse nisi ab alio per creationem, circumscripto illo alio, manet sub negatione».

³⁶ *Ordinatio* II, d. 1, q. 5, n.21: «Illud quod proprie dicitur inesse alicui, et sine quo illud non potest esse sine contradictione, est idem sibi realiter; relatio autem ad Deum proprie inest lapidi, et sine ea non potest esse lapis sine contradictione; ergo illa relatio est eadem realiter lapidi...».

³⁷ *Reportationes Parisienses* I. d. 37, q. 2, n. 16: «Si (Deus) consideratur ut causans, efficiens et conservans, si est in rebus per potentiam...». Il richiamo non è alla presenza personale di Dio nelle cose, così come il sole che riscalda e dà vita non è presente se non attraverso la sua forza causale: «Item ens quanto est virtuosius et efficacius, tanto magis potest agere in distans, et hoc per formam, secundum quam distat; igitur cum Deus sit perfectissimum non potest concludi de eo per rationem actionis, quod sit simul cum aliquo effectu causato ab ipso, sed potius quod distet... Sol enim, qui est agens naturale maioris virtutis, potest agere in passum ab ipso distans generans animalia et plantas, et hoc per formam secundum quam distat...».

po³⁸, grazie a cui lo spessore ontico delle creature si carica di un singolare spessore semantico, al punto che per Bonaventura «la creazione è un immenso sacramento»³⁹. In quanto espressione del Dio che dona in libertà, per primo, non mosso da interesse alcuno – ecco la potenza del motivo che per molti è contro la creazione – il mondo conferma che è cifra di libertà oblativa, con un tasso di significato aggiuntivo proprio perché voluto tra gli infiniti possibili – ecco il significato della sua onnipotenza. Siamo alla logica dell'essere, prioritaria e fondativa, che esplose nel mistero della Trinità dove l'essere è totalmente dono, e si trova confermata nell'atto creativo del mondo, che ha luogo quando vuole e come vuole⁴⁰. È questo il volto del paradigma francescano, entro cui ripensare il paradigma potestativo o dominatorio, della tradizione, immettendo la logica della necessità entro la logica della libertà, la logica del dominio entro la logica del servizio⁴¹. Non è fuori luogo leggere l'intera Rivelazione come commento e chiarimento delle implicazioni dell'atto creativo come atto oblativo, in quanto aiuta a intenderne la sorgente e a identificarla con quella logica che non ha presupposti e non soggiace a condizioni, e dunque superba espressione della libertà creativa. È una pagina nuova e fondamentale che l'uomo nella sua plurimillennaria storia di autopotenziamento non ha conosciuto e che fatica a condividere perché la ritiene irrealistica – se Dio è tutto perché il mondo come altro da Dio? Solo Dio poteva rivelarla e, per renderla persuasiva, l'ha testimoniata nel tempo incarnandola. Cosa significa amare finanche i nemici (Mt 5, 46) se non che l'amore è autentico quando è senza misura e cioè non soggiace ad alcuna condizione, e dunque la sua libertà è suprema e intangibile? È un'onda che scende a valle trascinandolo nel suo alveo tutti i detriti che ossificandosi tentano di stringerla entro le categorie della storia pregressa. Perché espressione di libertà e dunque di trascendenza, quest'onda creativa è liberatrice, da riporta-

³⁸ *Quaestiones Quodlibetales XXI*, n. 15: «Sed secundum fidem et veritatem dicendum est quod Deus habens providentiam generalem de omnibus, regit res secundum quod natae sunt regi».

³⁹ J.-G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris 1961, 44.

⁴⁰ *Ordinatio I*, d. 42, q. u., n. 9 – VI, 343: «Alio modo 'omnipotens' accipitur proprie theologice, prout omnipotens dicitur qui potest in omnem effectum et quodcumque possibile (...) ita – inquam – immediate quod sine omne cooperatione cuiusque alterius causae agentis, et hoc modo videtur omnipotens esse credita de primo efficiente, et non demonstrata...».

⁴¹ *Reportationes Parisienses I*, d. 42, q. 2, n. 4: «Quod autem sic sit tantum credita (l'omnipotenza in senso teologico) et quod non possit probari per rationem naturalem, probatur quia philosophi solum innitentes rationi naturali non potuerunt secundum principia sua hoc ponere, quia posuerunt causam primam necessario agere».

re dunque costantemente alla sorgente, perché non perda la sua potenza e la sua trasparenza. Quale il significato del rinvio costante al Padre da parte di Gesù se non di impedire di interpretare in modo autoreferenziale ciò che metteva in atto ma di intenderlo come 'dono' del Padre, e cioè come espressione di quella potenza d'amore che non conosce ostacoli e limiti di sorta? Quanto i contemporanei fossero lontani dal volto autentico di questa sorgente, libera e oblativa, risulta dal fatto che riportavano tutto entro il cuneo della storia esperita - non è costui figlio del carpentiere (Mt 13, 37)? E la condanna a morte non doveva forse confermare la sua terrestrità, al pari di ogni altro figlio di Adamo? Eppure, Gesù non desiste dal chiamare in causa costantemente il Padre, fino all'ultimo respiro sulla croce. Quale il significato della risposta di Gesù a Filippo: 'chi vede me vede il Padre'? Egli è la visibilità del Padre invisibile "la mia dottrina non è mia" (Gv 7,16)⁴².

6. LA CREATIVITÀ VOLTO SEGRETO DELLA LIBERTÀ OBLATIVA

Proseguendo la descrizione del nuovo paradigma, non si può non rilevare che la creatività è strettamente legata alla libertà, rivelandosi elemento essenziale, in quanto espressione di una tensione esistenziale, da tener desta, non mortificandola. La storia, comunque interpretata, è conferma della creatività umana, protezione della libertà, sia in quanto ne scaturisce e sia in quanto l'alimenta. A tale scopo occorre muoversi su un duplice fronte, su quello della propria soggettività in quanto espressione della vitalità dell'io, e su quello più ampio della concezione dinamica dell'essere, entrambi di sapore heideggeriano-francescano.

Il primo aspetto muove dal modo d'essere del soggetto, storico e singolare, inteso come 'Dasein', da vivere nella sua insufficienza e motilità. Il suo trascendimento avviene per lo più nel nome di un salto verso il 'sum-mum bonum', non dissociabile dal pericolo di consolidare l'istinto del possesso, lasciando inattuata la soggettività con le sue effettive virtualità, non resa consapevole della sua strutturale mobilità e del baratro dell'inautentico, in cui tale salto potrebbe gettarla. La premessa heideggeriana che impedisce siffatto trascendimento è la concezione del soggetto come Dasein, il cui essere è-da-essere. «L'essere dell'Esserci" - scrive Heidegger - non è soltanto un ente che si presenta tra gli altri enti. Esso, onticamente,

⁴² Inoffuscabile Isaia (55,6-9): «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le mie vie le vostre vie. Oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tano le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri i vostri pensieri».

è caratterizzato da questo: per lui nel suo essere ne va di questo essere stesso. Alla costituzione dell'essere dell'Esserci appartiene allora che esso, nel suo essere e rispetto a questo, importi un rapportarsi all'essere. E questo, di nuovo, si comprende sempre nel suo essere. Questo ente è caratterizzato dal fatto per cui con e attraverso il suo essere, questo gli è aperto. La comprensione dell'essere è, nel contempo, una determinazione dell'essere dell'Esserci»⁴³. Ciò che qui vien messo in evidenza non è l'autopercezione o il carattere autoposizionale del pensiero rappresentativo. Ciò che viene alla luce è l'essere di questo ente - l'uomo - come "aver da essere" e quindi come ciò che esige un presa di posizione, una 'decisione'. L'essere è originariamente 'aperto' e obbliga l'in-deciso a decidere. Il problema allora non riguarda l'indole del *summum bonum* ma l'indole della nostra relazione con esso, su cui è facile equivocare assecondando la piega concupiscentiale e dominatoria che ci abita. Il rivolgersi a Dio compreso come *summum bonum* alimenta uno stile falsante se il perseguimento della sua trascendenza coincide con il rifiuto dell'ente mondano e quindi con l'oblio della vita fattizia o anche con la 'rimozione della temporalità', appiattita sul modello della 'visione' e dunque della 'presenza'. Il che accade se si interpreta la finitezza o la contingenza come ciò che essendo deficitario è da saltare, fuggendo lontano. Ed è quanto il francescano rigetta, affermando senza equivoci che il modo d'essere contingente è un modo d'essere positivo⁴⁴, quale chiamata al suo dover essere più proprio, con le sue incertezze e cadute nell'inautentico, e non invece un modo d'essere negativo, nel senso che rinvierebbe a ciò da cui è mosso, cui portarsi trascurando ciò che è. Ciò che con questa linea viene smarrito è il rapporto plurivoco che l'uomo è chiamato a istituire con se stesso, grazie a cui non lasciarsi sopraffare dall'appetitus o cupiditas possidendi. Il che è da contestare anche se ciò che crediamo di aver raggiunto è il *summum bonum*, ritenendo che la nostra concupiscenza diventi così concupiscentia bona, perché attratta non più dalle *res temporales* ma da quelle spirituali e trascendenti. Perdendo il suo carattere di autoriflessività e decadendo a puro appetitus, l'uomo si ritrova in balia dell'altro da sé, da cui è dominato e, se infinito, acquietato o meglio assorbito. Ciò che qui vien meno è il carattere di 'motilità' del *Dasein* heideggeriano, che caratterizza il nostro esse-

⁴³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1953, 22-23.

⁴⁴ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d.39, q. u., a. 5, n. 35: «Dico quod coningentia non est tantum privatio vel defectus entitatis, sicut est deformitas in actu secundo qui est peccatum; imo contingentia est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alius modus». E nel *De primo Principio* c.4, n. 6: «Non dico hic contingens quodcumue quod non est necessarium nec sempiternum, sed cuius oppositum potest fieri quando illud fit».

re più proprio, e il fascino dell'itineranza francescana, opacizzata da un 'futuro' che crediamo di anticipare, sul presupposto della fiducia in se stesso. In questo contesto di corsa verso il *summum bonum* ciò che vien meno è la creatività, come quotidiana attenzione alla propria progettualità e dunque alla costruzione della pedana, ardua e conflittuale, del vivere e del pensare.

Ciò che va precisato è che questo atteggiamento passivo-possessivo implica il grave passaggio dalla 'pistis' o 'fides per speculum et in aenigmate' alla 'visio' e alla 'fruitio', l'uno dello stato itinerante, l'altra della beatitudine finale, con il risultato gravoso secondo cui se nella prima ipotesi restano inalterate l'insufficienza e l'erranza saggiate nella e attraverso la creatività, nella seconda ipotesi prevale la presenza e dunque il *bonum* che soddisfa e acquieta, provocando un rassicurante rapporto rappresentativo con la *res* ricercata. La creatività, più che a un immotivato attivismo o a una strutturale motilità, ci consegna a noi stessi, non soddisfatti nella presenzialità del presente, mai al sicuro, perché non è possibile vantare una definitiva autoidentità, dal momento che questa è sempre in fieri, ma non senza una direzione.

Volendo accennare all'ontologia che soggiace a questa duplice prospettiva pensiamo all'impianto gerarchico di matrice greca con cui la filosofia si è affermata e che spegne alla radice la creatività, e all'ontologia biblica nella versione francescana. L'universo greco ha un taglio naturalmente aristocratico, nel senso che alcuni sono nati a stare in alto, altri invece in basso. L'alto e il basso, destra e sinistra, alludono a dei luoghi naturali di differente valore. È una gerarchia delle cose, da rispettare perché la natura è fonte ispirativa sia delle cose che della polis e dunque dell'etica. C'è una struttura naturale che nulla vale a scuotere. O anche, una perfezione naturale, sicché la dignità morale di un essere si confonde con i suoi talenti naturali. È nella logica della natura che i filosofi stiano in alto, i guerrieri nel mezzo, i contadini in basso, come accade al corpo umano, rispetto al quale il logos è nel capo, il coraggio nel timo e l'amore delle cose materiali nel ventre. È un ordine che va rispettato. Qui non c'è spazio per la creatività come fondo dell'essere e sua valutazione, e se c'è, è irrilevante ai fini della problematizzazione della scala gerarchica. Il che invece accade con l'ontologia biblica nella versione francescana. Questa, infatti, mettendo al centro la volontà creatrice, invita a ritenere qualificante la propria creatività, come suggerisce la parabola evangelica dei talenti, secondo cui siamo giudicati non in base ai nostri talenti naturali, ma in base a quanto progettiamo e realizziamo. Più che i talenti in sé, conta la loro messa in opera, confermando che la creatività personale è il tratto essenziale dell'essere. La virtù non è il prolungamento o il riflesso della natura, le cui forze conducono a un determinato esito. Cos'è il passaggio aristotelico dalla

potenza all'atto se non la teorizzazione del naturalismo etico, secondo cui la virtù è un riflesso della natura e cioè ne prolunga l'equilibro - si sottrae agli estremi? Con il cristianesimo inizia un'altra epoca. Il criterio di giudizio non è costituito dalla natura ma dalla libertà creativa. A supporto del carattere innovativo della creatività come tratto essenziale dell'agire etico Kant nei *Fondamenti della metafisica dei costumi* nota che i doni naturali - bellezza, memoria, intelligenza, forza... - non sono moralmente buoni, ma indifferenti, dal momento che la loro valutazione dipende da come vengano vissuti, se al servizio del bene comune o invece del proprio potere. Il che non è senza l'impegno a contrastare sia la pigrizia e sia l'egoismo. La creatività come impegno operativo del nostro essere è la parola più moderna del vocabolario filosofico e insieme la più francescana. È rivoluzionaria.

7. IL PRIMATO FRANCESCANO DEL SOGGETTO E LA FUNZIONE DEL 'TERZO'

È ovvio che la radicalità della libertà creativa, propria della scuola francescana, comporti il privilegiamento del singolare nella sua singolarità e dunque l'abbandono del carattere neutro dell'essere e dei suoi derivati. Sono le risultanze del suo primato. La fonte ispirativa dell'essere e del pensare non è costituita dalla physis o natura, il cui primato viene frontalmente criticato, bensì dal soggetto, la cui libertà creativa ne ribadisce la responsabilità sia del mondo che della storia. La physis non è divina. Non si dà il divino neutro o impersonale. Il mondo è creato e solo il suo creatore è Dio. Un mondo vien meno - quello della natura impersonale - e un altro sorge - quello del soggetto. Il primato della 'natura' viene contestato in nome del primato del soggetto, voluto nella sua singolarità, a immagine di Dio stesso. Tale primato, però, più declamato che realisticamente sostenuto, si è trovato presto sconfessato, in quanto, pur tra titubanze e impoverimenti, è stato ripensato entro la luce di un pensare, sorto in altro contesto e con altre finalità, come il pensare greco, un pensare di carattere 'essenziale', 'universale' e dunque de-soggettivizzante. Infatti, il primato della ragione e il conseguente dispiegamento di verità sostantive portano alla subordinazione del soggetto a qualcosa di metasoggettivo, ricadendo nel primato del 'neutro' e dunque dell'impersonale. È il percorso che nel medioevo avrà i caratteri del pensare aristotelico-averroista e che nella modernità si verrà affermando sotto forma di Io trascendentale.

La forza della proposta francescana va colta a questo livello, e cioè nel contestare questo percorso, restituendo al soggetto la sua singolarità e il compito di essere voce delle creature in lode al creatore. Cos'altro è il primato della libertà creativa se non la contestazione del primato della razionalità in nome del primato della libertà, che fa tutt'uno con la stessa venuta al mondo dell'uomo? «Initium (...) ergo ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit»⁴⁵, con la puntualizzazione dello stesso Agostino che 'initium' non si identifica con 'principium': con questo si allude alla creazione del mondo, con quello alla nascita di qualcuno che è a sua volta iniziatore di qualcosa. Da qui il collegamento tra natalità e libertà creativa. «Con la creazione dell'uomo - commenta Arendt - il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo naturalmente solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, non prima»⁴⁶. Grazie alla libertà, al centro viene rimessa la rete intersoggettiva, spazio privilegiato del messaggio cristiano. Se nella prospettiva greca è il cosmo nel suo insieme che è divino, mentre la soggettività individuale è breve e illusoria, destinata a sciogliersi nel tutto a vantaggio della soggettività della specie o della vita nelle molte forme che costituiscono il cosmo, immaginato come 'animale vivente' o 'fuoco sempre vivente' (*aei zoon* - Eraclito); nella prospettiva cristiana al centro di tutto c'è il soggetto, ogni soggetto, nella sua concretezza storica, destinato non a perdersi come un frammento in un cosmo neutro ed eterno, ma a vivere senza fine con la sua soggettività in un contesto intersoggettivo. Prospettiva altamente suggestiva - il colpo di genio del cristianesimo (Nietzsche). Tra tutte le dottrine circa l'immortalità, quella cristiana insiste più d'ogni altra sul carattere personale e pienamente carnale del nostro futuro, ben oltre la semplificazione dell'immortalità della sola anima. Al centro il soggetto nella sua concretezza storica di anima e di corpo, che riabbraccia quanti ha amato nel tempo. Anzi - e qui il vertice della vetta - noi stessi risplenderemo in base all'amore diffuso, vera sostanza dell'essere umano. È il senso del 'corpo glorioso', come della tesi paolina secondo cui tutte le virtù tramonteranno, non però l'amore', quale cerchio magico che tiene insieme come moscerini in un raggio di sole. Ma quale questo raggio, e quale la sua forza?

Qui si ha la soluzione del problema che ha afflitto la filosofia a partire dal buddismo allo stoicismo, secondo cui l'amore ha un carattere emotivo, passionale e contingente, da lasciar fuori dalla stabilità delle relazioni sociali che altrimenti perdono di peso e di significato. Ora, cambia il regi-

⁴⁵ *De civitate Dei* XII, 20, 4.

⁴⁶ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bologna 1964, 129.

stro interpretativo. Nel contesto cristiano l'amore diventa eterno ed eternizzante a opera del soggetto. È una vera rivoluzione, perché indica quale sia il ruolo del soggetto e come e perché la rete dell'intersoggettività sia davvero preziosa. Quale, infatti, il percorso lungo il quale l'amore da pura passione diventa luce e calore eterno? La condizione preliminare è il darsi di un 'terzo' - l'amore o è intersoggettivo o è solo emozione - che garantisce la stabilità della relazione tra i due. Quale questo terzo? Fondativamente è 'Dio'. Infatti, l'amore cristiano è 'amore in Dio' e cioè prende forma nello spettro dell'amore divino, di cui è partecipazione. È Scoto che, mettendo in luce il carattere aperto della carità, contro i ritorni egoistici, sottolinea lo spazio del 'terzo' che tiene insieme e simultaneamente apre lo spazio esistenziale, impedendo che si incurvi su se stesso. Scoto ne dice l'essenziale allorché scrive che «chi ama con perfezione desidera che il suo diletto sia amato»⁴⁷, mentre è disordinato se l'ama d'amore escludente. Da qui il desiderio che 'l'amato sia coamato da altri'. L'altro dunque «è colui che è in grado di coamare perfettamente e ordinatamente con me il Diletto. (...) in tal modo io lo amo (...) in vista del destinatario che desidero sia da lui co-amato assieme a me. E nel desiderare che tale destinatario sia da lui amato, io gli desidero il bene in sé, cioè il bene che gli spetta per giustizia»⁴⁸. È la via per far fronte al diffuso cliché dell'amore di carattere provvisorio e dunque da lasciare ai margini delle cose che contano. Cos'è l'eroismo stoico se non la capacità di estinguere la passione dell'amore in tutte la gamma delle sue espressioni, dando luogo all'atarassia quale forma di rispetto delle cose, da lasciare nella loro autonomia? Da questa angolazione Schopenhauer ritiene che la malattia dell'Occidente, che consiste nell'amore per la vita, è da affrontare con la medicina dell'Oriente, la terra della 'noluntas', spegnendo cioè ogni forma di amore, essendo questo il rivestimento di un inganno originario? La lezione cristiana al contrario mostra che l'amore è quanto di più alto e stabile è possibile concepire, a condizione che si alimenti e insieme sostenga quel 'terzo' nel quale gli amanti si amano. È la presenza del 'terzo' che fa emergere la povertà dell'amore esclusivo, per cui chi ama non vuole avere accanto a sé altri co-amatori - «questo accade nei gelosi quando amano la loro donna». Senza titubanze Scoto aggiunge: «Tale atteggiamento non è ordinato né perfetto»⁴⁹. Non c'è altra via per Scoto per sciogliere i grumi egoistici che appesantiscono il cammino che la 'carità' come amore di Dio e in Dio, dal

⁴⁷ *Ordinatio* III, d. 28, q. u., n. 2-3.

⁴⁸ *Ordinatio* III, d. 28, q. u., n. 3.

⁴⁹ *Ordinatio* III, d. 28, q. u., n. 3.

momento che "in base ad essa io ti desidero il bene che ti spetta per giustizia".

Quanto questa proposta sia illuminante risulta dal fatto che senza il darsi del terzo - un progetto di idee da condividere e sviluppare, un figlio da educare, e dunque qualcosa che faccia uscire dal faccia a faccia attraverso una finestra su un mondo altro da noi ma da noi condiviso - l'unione tra due risulta fragile e provvisoria, e l'amore, per quanto intenso, presto si indebolisce e svanisce. La caduta del 'terzo' è la fonte dell'instabilità relazionale. La funzione del 'diavolo' come cifra della separazione è quella di indebolire il 'terzo' fino a scolorirne i caratteri, e cioè di persuadere che la funzione del terzo è ideologica e seduttiva, dannosa per la propria autonomia e libertà. E così la messa in crisi dell'"amore in Dio" porta alla mortificazione dell'amore, minandone la stabilità e l'apertura. È un impoverimento del quadro complessivo, dal momento che la rete delle relazioni non viene più interpretata alla luce della 'resurrezione della carne', che è un'autentica fornace d'amore⁵⁰. Cos'è, infatti, la resurrezione della carne se non la liberazione dell'amore?⁵¹ Se l'amore è eterno e per esserlo deve rivolgersi a ciò che è eterno, perché non amare il corpo se, secondo la promessa cristiana, risplenderà eternamente assieme alla sua anima? Il cristiano non trascura il versante sensibile delle creature, anzi esige che venga amato in profondità e in totalità, con amore agapico e amore erotico insieme, senza mai dissociare l'uno dall'altro. Il che significa che si prende donando e si dona prendendo, con l'esito di dilatare l'orizzonte dell'essere nella condivisione di azioni e di progetti. L'amore dunque è un'esperienza metafisica, declinata nella pluralità delle forme della temporalità con l'unico tratto invariante costituito dall'aggancio dell'eterno. Oltre a questa compenetrazione dei molti aspetti dell'essere, si impongono elementi tipici del 'sentire cristiano', in particolare il rispetto dell'altro, di cui si riconosce il primato, oltre qualsiasi imposizione, nel bene come nel male, e dunque la sacralità dello spazio entro cui ognuno deve esprimersi come può e sa. Alla luce della libertà creativa si recupera il peso dell'amore, non ricondotto all'ambito passionale, perché viene dall'eterno e va verso l'eterno, essenzialmente 'oblativo' e con un 'movimento intenzionale' che porta oltre la superficie, l'amore di-

⁵⁰ Cf. L. FERRY - L. JERPHAGNON, *La tentation du christianisme*, Paris 2009, 100 dove si dice che il prendere sul serio il terzo elemento o amore in Dio, che equivale alla parte divina del nostro essere, non riconducibile all'anima, significa che è possibile amare "sans modération" alla luce della resurrezione della carne.

⁵¹ L. FERRY - L. JERPHAGNON, *La tentation du christianisme*, 101: «La promesse de la résurrection libère l'amour».

venta indicatore della direzione dell'esistenza, costituita dalla logica della libertà creativa di segno oblativo.

8. CONCLUSIONE: IL PARADIGMA DELLA LIBERTÀ E SUO TRASCENDIMENTO MISTICO

Il paradigma, tracciato fin qui ai fini del ripensamento dell'ereditata tradizione di pensiero e di vita, abilita a progettare un nuovo futuro, ma non autorizza a pensarlo adeguato e sufficiente a portare il peso della storia. Un alone di oscurità avvolge non solo la fine della storia ma anche il suo inizio, non solo il bene ma soprattutto il male. L'azione risoluta che tale paradigma libertario esercita è contro l'ansia dominatoria della ragione, segnando sia la ragione teologica che la ragione filosofica di un consapevole non-sapere, cui la libertà allude, con riferimento all'ambiguità della storia, abitata da forze contraddittorie, che si sottraggono a qualsiasi impianto categoriale. Qui il non-sapere si impone come importante al pari del sapere.

Posto nel cuore dell'essere, la libertà autorizza una duplice opzione, quella per il bene e quella per il male, per l'essere e per il niente di essere. La scelta ha un carattere abissale che si sottrae a qualsiasi razionalizzazione, pena la sua mortificazione. La sua drammaticità sta nel fatto che non è possibile ignorare la presenza del male nel mondo, e che la glorificazione del bene è solo un capitolo di un romanzo ben più complesso e drammatico, come ampiamente ha mostrato Dostojewski. «Nel cuore stesso della libertà dell'essere si apre l'abisso del Niente originario e la vertigine del Male in sé. Nell'essere in cui Dio celebra infinitamente la propria Potenza infinita e la propria volontà buona, egli non potrà cancellare la possibilità del Male»⁵². Siamo nel cuore del mistero dell'Essere, là dove la tragicità dell'essere è inscritta dialetticamente nel cuore della libertà divina. «L'incondizionatezza dell'essere, il suo non dipendere da nulla per essere, comporta la possibilità assoluta del suo non-essere; la pienezza della dignità o desiderabilità dell'essere comporta la possibilità dell'indegnità, ossia dell'essere senza alcuna ragione d'essere, come 'il male gratuito' o 'la sofferenza inutile'»⁵³. Se è agevole intendere l'essere che si identifica con sé stesso o che attraverso le molte forme si differenzia da sé, non è agevole intendere l'essere che si oppone a sé. Nessuna prospettiva è in grado di cogliere e chiarire questo nodo. Siamo all'ambiguità dell'essere.

⁵² P. PRINI, *Il senso del messaggio francescano*, 72.

⁵³ P. PRINI, *L'ambiguità dell'essere*, Genova 1989, 41.

La ragione rientra in tale cono di luce e di tenebra, con timore e tremore. Quella che il Cusano ha chiamato 'coincidentia oppositorum' e dunque coesistenza dei contraddittori o esperienza simultanea dell'Essere e del Nulla, si trova in Bonaventura sotto forma più generale come struttura del conoscere in genere, che vede insieme positivo e negativo, simile e dissimile, secondo l'asserto per il quale "non scitur aliquid perfecte nisi cognoscatur eius oppositum". Anche se limitata al conoscere, la relazione tra luce e tenebra anche in Dio è profonda. Certo, questo mutuo richiamo 'de necessitate' dell'essere e del-non-essere ha un fine specifico e cioè mostrare sì la connessione tra gli opposti ma soprattutto il primato del positivo sul negativo, e dunque del simile sul dissimile, dell'uno sui molti, dell'atto sulla potenza. Qui è assente l'esperienza del nulla e del male come possibilità assoluta e gratuita, propria dell'età contemporanea. Il clima entro cui Bonaventura pensa è segnato da un ottimismo che permea la costruzione rispetto a cui il male e il nulla sono ferite profonde ma su un corpo sostanzialmente positivo e su uno sfondo di luce. La consapevole impotenza di venire a capo dei misteri abissali del reale lo porta a parlare della 'caligo magna' o grande oscurità, approdo conclusivo, costituito dall'equazione tra 'excaecatio' e 'summa illuminatio', dal momento che guardando alla sorgente non ci resta che immergerci in essa, per ritemperare le forze con cui far fronte alle rinascenti difficoltà del vivere e del pensare.

SOMMARIO

L'assunto generale è che il segreto dell'essere è nella libertà come sorgente e nella libertà come fonte ispirativa della ricerca. Il suo chiarimento ha luogo attraverso tre passaggi. I. Si cerca di mettere in chiaro l'indole del pensare occidentale di matrice greca, rilevando che il suo carattere originario di segno impersonale e universale si ritrova confermato nella modernità sotto forma di sapere scientifico-tecnico, di cui la volontà di potenza è la sua traduzione esistenziale più adeguata. II. Si cerca poi di mettere in chiaro l'indole del pensare francescano, ispirato al dettato biblico, traducibile oggi in volontà di libertà, a condizione che si parta dall'ontologia dell'essere come dono, da donare a propria volta. III. La proposta francescana consiste nella libertà creativa di segno oblativo, caratterizzata per un verso dalla coniugazione tra volontà di potenza o sapere scientifico-tecnico e volontà di libertà o sapere filosofico-teologico, e per l'altro dall'abbandono in Dio, nella cui mani di padre è la nostra storia.

Here the starting point is the assumption that the secret of being lies in freedom, both as source and inspiration for exploration. And here the question is articulated in three steps. Firstly it is necessary to reaffirm that in the Western world our way of thinking is rooted in the Greek civilisation and that its original character, impersonal and universal, is in our modern world to be found in the form of scientific-technical knowhow, in which the search for power is surely the truest explanation. Secondly, attention is turned to the Franciscan attitude, born and nurtured by the Scriptures; this can be interpreted as a desire for freedom on condition that this freedom be rooted ontologically as a gift from God – a gift which, in turn, is to be given freely to others. The concluding point illustrates the Franciscan proposal: this is a proposal of creative freedom, the fruit of self-offering, characterized by the linking of desire for power (or scientific-technical knowhow) with a desire for freedom (philosophical and theological knowledge). And underlining wholehearted abandonment in the hands of God, the father of our story.

Giovanni Spagnolo

ELOGIO DELLA DISOBBEDIENZA. La Chiara d'Assisi di Dacia Maraini

Nell'affollato universo degli studi e delle pubblicazioni che si rifanno al francescanesimo, larga eco ha avuto la pubblicazione di una biografia assai originale riguardante la vicenda straordinaria di Chiara d'Assisi¹, da sempre considerata, anche dai non addetti ai lavori, l'alter ego di Francesco, una declinazione al femminile dell'ideale evangelico, vissuto dal Poverello, soprattutto per quanto riguarda l'interpretazione della povertà più nuda e radicale².

L'originalità di questo che potremmo chiamare "romanzo biografico", "romanzo epistolare" o, se vogliamo, "diario dell'anima" sulla vicenda umana e spirituale di Chiara d'Assisi, è dovuto anzitutto al fatto che è scaturito dalla penna di Dacia Maraini, la scrittrice italiana forse più cono-

¹ D. MARAINI, *Chiara d'Assisi. Elogio della disobbedienza*, Rizzoli, Milano 2013 [d'ora in poi: *Chiara di Assisi* seguito dal numero della pagina]. Il libro della Maraini ha avuto, sia sulla carta stampata, soprattutto nelle pagine culturali dei giornali, che sul web, recensioni numerose e di segno opposto. Segnaliamo a questo proposito quella, assai polemica, di B. SARTORINI, *Dacia Maraini si occupa (malissimo) di Santa Chiara*, pubblicata il 22 gennaio 2014 sul sito dell'Unione Cristiani Cattolici Razionalisti www.uccronline.it e quella del 17 luglio 2014 di L. D'AMBROSIO pubblicata in www.patrialetteratura.com.

² Sul rapporto di Francesco con Chiara, e le donne in generale, cf. J. DALARUN, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi* (I libri di Viella, 2). Postfazione di Giovanni Miccoli, Roma 1994.

sciuta nel mondo, grazie alla sua sensibilità nell'indagare il mondo delle donne, come dimostrano alcuni dei suoi scritti, tradotti in venti Paesi³.

Certamente l'attenzione che Dacia Maraini ha riservato a Chiara d'Assisi, e alla straordinaria rivoluzione da lei operata nella società del suo tempo, nonostante la reclusione nel microcosmo del monastero di san Damiano, s'inserisce nel contesto della sua frequentazione ultraventennale delle mistiche cristiane, *in primis*, e poi in quel suo lungo amoroso indagare su protagoniste femminili memorabili⁴.

Nonostante Dacia Maraini preferisca descrivere se stessa come una scrittrice 'dalla parte delle donne' piuttosto che 'femminista', «il suo impegno politico e artistico e la sua opposizione ai ruoli di genere che reprimono le donne e le rendono vulnerabili all'abuso e alla violenza permettono di celebrarla *in her life and in her art as in the fullest sense feminist, a feminism that is humane, complex, and uncompromising*»⁵.

Molto ha giocato, nel dare vasta eco alla pubblicazione di questo nuovo scritto di Dacia Maraini, la sua nota e più volte dichiarata "laicità"⁶ che

³ Per la biografia e la bibliografia di Dacia Maraini, cf. il sito www.daciamaraini.com e la voce *Maraini, Dacia* in www.treccani.it [Enciclopedie on line]. Sul canale *You Tube* si possono trovare diversi momenti di presentazione del libro su Santa Chiara in varie città e istituzioni culturali italiane. Cf., ad esempio, quella effettuata nella libreria "Mondadori" di Andria (BA) del 3 novembre 2013 e quella di Padova del 6 maggio 2014 con l'intervista all'Autrice a cura di Bruno Aymone. Una interessante e approfondita lettura critica dell'opera della scrittrice è quella di P. DI PAOLO, *Le stagioni di Dacia Maraini. Lo stile dell'anatra*, in www.italialibri.net.

⁴ Tra le principali opere della Maraini, dedicate a figure femminili, ricordiamo: *L'età del malessere* (1963); *Dialogo di una prostituta con un suo cliente* (1978); *Isolina* (1980); *Lettere a Marina* (1981); *La lunga vita di Marianna Ucrìa* (1990); *Veronica: meretrice e scrittrice* (1992); *Memorie di una ladra* (1993); *Cercando Emma* (1996); *Dolce per sé* (1997); *Buio* (1999); *Piera e gli assassini* (2004); *Colomba* (2004); *Ho sognato una stazione* (2005); *I giorni di Antigone* (2006); *La ragazza di via Maqueda* (2009); *L'amore rubato* (2012); *Una suora siciliana* (e-book); *I digiuni di Santa Catarina da Siena* (2000).

⁵ Cf. l'articolo di A. SANNA, "Protofemminismo" e "femminismo": *Veronica Franco e Dacia Maraini*, nota n. 3: "nella sua vita e nella sua arte come femminista nel senso più pieno, un femminismo che è umano, complesso e intransigente", in www.linguaromana.byu.edu/pdf/lingua_romana_v11i2_8_Sanna.pdf. Sempre a proposito del "femminismo" della Maraini, cf. G. Ferroni, *Storia della letteratura italiana. Il Novecento*, Einaudi-Element, Milano 1991, 709: «Un posto a sé occupa Dacia Maraini, che in una fitta produzione ha rappresentato le contraddizioni della condizione femminile, con una sovrabbondante partecipazione ideologica in senso 'femminista' raggiungendo un grande successo di pubblico col recente *La lunga vita di Marianna Ucrìa*, 1990».

⁶ Un'idea della religiosità di Dacia Maraini possiamo desumerla dall'intervista concessa a G.R. Ricci a proposito del film di Pier Paolo Pasolini *Salò e altre ipotesi*. Vale la pena

non le ha impedito, tuttavia, di varcare con grande rispetto non solo la soglia del monastero di san Damiano ma, soprattutto, quella dell'anima di Chiara, raccogliendo in questa storia, letterariamente bellissima e molto interessante, valori importanti anche per oggi come il silenzio e la meditazione.

L'escamotage adottato dalla Maraini per spiegare, e in un certo senso giustificare, la sua narrazione della vicenda biografica di Chiara d'Assisi, è l'inedito e originale carteggio con una ragazza dei nostri giorni, certa Chiara Mandalà, «studentessa siciliana, di un piccolissimo paese alla falde dell'Etna chiamato Santo Pellegrino»⁷, alla ricerca della verità storica e spirituale sulla santa di cui porta il nome⁸.

La Chiara Mandalà che si rivolge alla scrittrice è una delle tante ragazze di oggi che ha con il cibo un rapporto conflittuale: «Sono così magra che mi faccio tenerezza da sola»⁹, rapporto che sfocia inesorabilmente nell'anoressia dichiarata come forma di odio verso il proprio corpo: «Chiara digiunava. Anch'io digiuno»¹⁰. Ma, oltre che sul digiuno, è sulla verginità che si stabilisce il filo diretto che unisce la Chiara Mandalà di oggi alla Chiara d'Assisi di ieri: «Chiara era vergine. Io sono vergine. Non perché abbia fatto voto di castità, o per ubbidire a una legge della Chiesa, ma

riportare integralmente due passaggi dell'intervista: «D - Qualche tema meno generale. Come vedi, all'interno di Salò e dei film precedenti, i rapporti tra Pasolini e la religione cattolica? Si può cogliere una certa intuizione del peccato, un certo interesse per il cristianesimo...

R - Proprio per il suo carattere in fondo irrazionale Pasolini era abbastanza influenzato da fenomeni come il cattolicesimo, che razionalmente rifiutava ma che sentimentalmente subiva. E questo si ritrova, credo, in tutti i suoi film. Il suo è un tipico rapporto sentimentale con la religione: perché lui non era religioso.

D - La religione diveniva un fatto irrazionale, emotivo...

R - Sì, una religione irrazionale, mistica, emotiva e anche rituale. È molto importante il momento rituale. Non so se tu hai visto *La ricotta*: ne *La ricotta*, e anche nel *Vangelo [secondo Matteo]*, c'è un rapporto sentimentale con Cristo. Addirittura di identificazione. Non solo, ma lui dà il Vangelo come se fosse vero, non lo discute, non lo storicizza: lo illustra, mettendoci dentro una carica di identificazione sentimentale e personale. E in questo torno a quello che dicevo prima: Pasolini, pur nella sua grande capacità intellettuale, aveva con la realtà un rapporto fuori da moduli razionali» (Cf. G.R. Ricci, *Salò e altre ipotesi. Incontro con Dacia Maraini*, in www.pasolini.net). In *Chiara d'Assisi*, ci sembra proprio di rintracciare quella "religione irrazionale, mistica, emotiva e anche rituale" che la Maraini individuava nell'amico e compagno di lavoro Pasolini.

⁷ Chiara d'Assisi, 9.

⁸ «Per dirla tutta vorrei che lei scrivesse qualcosa sulla Chiara di quell'epoca per farmi capire qualcosa della Chiara di oggi. Le chiedo troppo?» (*Chiara di Assisi*, 14).

⁹ Chiara d'Assisi, 17.

¹⁰ Chiara di Assisi, 19-20.

per inappetenza sessuale e forse per pura noia. Il sesso mi sembra sgangherato e prevedibile. L'amore un sogno irraggiungibile»¹¹. Sia il digiuno che la verginità sono custoditi dal silenzio, infatti Mandalà ribadisce: «Chiara invocava il silenzio. Ed io abito nel silenzio» per sfuggire a «voci prive di significato»¹², cioè di senso.

Altro snodo essenziale nella corrispondenza Mandalà-Maraini sembra essere quello che sarà il cuore e il midollo dell'esperienza clariana: la povertà, con una differenza: «Chiara ha scelto la povertà assoluta [...]. Io non ho scelto la povertà. Io l'ho subita. Ma non provavo rancore verso mio padre che non ha saputo arricchirsi. Ho accettato la mia povertà quasi come una virtù. E in questo mi riconosco in Chiara di Assisi»¹³.

Alla fine la Maraini cede all'assalto perseverante della giovane siciliana e ammette: «Inutile dire che sono stata contagiata. Ora sono immersa nella lettura e mi sembra di scivolare piano piano dentro un'epoca lontanissima eppure forse più vicina di quanto pensiamo»¹⁴.

La gioia della Mandalà si traduce in un incoraggiamento alla scrittrice in procinto di scrivere la biografia tanto desiderata e attesa: «Ma si ricordi di non voltarsi mai. Altrimenti Chiara verrà risucchiata nel regno delle ombre. E invece merita di tornare fra di noi, con il suo corpo ammalato, con la sua testa pensante, con i suoi piedi timidi e determinati. Piedi nudi, si ricordi, piedi nudi anche d'inverno, su quelle pietre diacce»¹⁵.

Un altro aspetto che Dacia Maraini approfondisce nel suo libro, dedicandovi riflessioni multiple e ipotesi svariate, è quello della «silenziosa e devastante malattia»¹⁶ che ha segnato il corpo di Chiara, conseguenza di un silenzio imposto, e «che la tormentò per circa trent'anni, dal 1224 fino alla morte. Un'affezione di cui si sa poco - forse una grave forma di artrite reumatoide - che la costrinse per lo più all'immobilità, senza peraltro scalfire la sua preziosa influenza; sia presso le consorelle, sia nel mondo esterno»¹⁷.

Ma forse il discorso sulla malattia è da ricollocare nel solco della «profonda e originale vocazione di Chiara»¹⁸, alla domanda senza risposta che la Maraini si pone con forza: «da dove veniva quella furibonda voglia di

¹¹ *Chiara di Assisi*, 22.

¹² *Chiara di Assisi*, 22.

¹³ *Chiara di Assisi*, 23.

¹⁴ *Chiara di Assisi*, 39.

¹⁵ *Chiara di Assisi*, 39-40.

¹⁶ *Chiara di Assisi*, 51.

¹⁷ Cf. M. Marantonio in www.lundici.it/2013/12/chiara-di-assisi-elogio-della-disobbedienza-di-dacia-maraini.

¹⁸ *Chiara di Assisi*, 64.

povertà e di silenzio, di reclusione e di preghiera»¹⁹ che, dai trenta ai cinquantanove anni, la priverà di quel movimento che, sicuramente, l'avrebbe portato a uscire da san Damiano e a spargere a piene mani i semi del vangelo per le strade del mondo, come ella stessa aveva consigliato a Francesco?²⁰

Naturalmente la Maraini non indaga, perché non rientra nel suo orizzonte narrativo, quelli che Lotario Hardick chiama "I fondamenti naturali" della santità della protagonista della sua biografia, ricollegandoli all'eredità materna: «La madre, Ortolana, è chiamata dal biografo 'albero' e 'radice' di cui Chiara è un frutto santo e un ramo benedetto»²¹. Anche altri sono convinti dell'importanza della madre nel percorso di santità di Chiara d'Assisi, radicato e fondato nella fede, nell'ascolto della Scrittura e nella contemplazione del mistero di Cristo povero e crocifisso, scoperto da Francesco²².

Non è senza particolare meraviglia che la Maraini riferisca della vita di grande austerità vissuta da Chiara nel monastero di san Damiano, attingendo alla fonte principale che è il *Processo di canonizzazione di Santa Chiara* dal quale si apprende che, oltre la Quaresima e altri tempi forti dell'anno liturgico, anche "el lunedì, el mercoledì, el venerdì non mangiava nessuna cosa"²³.

Anche l'atteggiamento penitenziale ha in Chiara, come del resto in Francesco, radici profonde e motivazioni spirituali che superano l'orizzonte psicologico e comportamentale entro cui la Maraini sembra confinarlo. Infatti, «si potrebbe applicare all'esperienza spirituale di san Da-

¹⁹ Chiara di Assisi, 64.

²⁰ Cf. ad esempio: FF 1205 e 1845 in cui leggiamo il passaggio biografico in cui Francesco chiede a frate Silvestro e a sorella Chiara, di "indagare la volontà di Dio su questo punto", se si dovesse cioè dedicare alla contemplazione o alla predicazione itinerante.

²¹ Cf. L. HARDICK, *La spiritualità di S. Chiara*, Milano 1986, 43ss.

²² Cf. C. FRUGONI, *Storia di Chiara e Francesco*, Torino 2011, 102: «Chiara, educata dalla madre, possedeva una fede profonda, radicata: su questa modulava la propria scala di valori, vestendo ad esempio più che modestamente per ricordare a se stessa la solidarietà con i diseredati attraverso l'indigenza presa a modello, di Cristo e della Madonna». Vedi anche su questo argomento: C. GENNARO, *Chiara d'Assisi*, Magnano 1995, pp.58-66. Per una informazione generale sull'influsso operato nel cuore di Chiara dalla testimonianza evangelica radicale di Francesco, cf. C. PAOLAZZI, *Francesco per Chiara*, Milano 1993.

²³ Cit. in *Chiara di Assisi*, 80. Il *Processo di canonizzazione di Santa Chiara*, preceduta dalla *Bolla di papa Innocenzo IV a Bartolomeo, vescovo di Spoleto*, si trova nella Sezione Quarta delle *Fonti Francescane* e occupa i numeri dal 2919 al 3148. La rielaborazione e le note sono della clarissa Chiara Augusta Lainati, una delle più passionante e competenti studiose di Chiara d'Assisi.

miano quanto Chesterton, con il suo noto humor, ci dice allo scopo di rendere spiegabile la vita di Francesco: “un uomo non si rotola nella neve per amor di un sistema...né si priva del cibo in nome di un principio astratto e impersonale... E’ tutto un altro impulso quello che lo spinge a tali imprese e ad altre simili. Le farà se ama... (Francesco, Chiara nel nostro caso) fu un amante. Fu un amante di Dio...; non amava il cristianesimo; amava Cristo”»²⁴.

Con grande sensibilità e attenzione femminile, inoltre, Dacia Maraini raccoglie dalle testimonianze rese dalle clarisse al *Processo*, una serie di atteggiamenti, un vero e proprio *bouquet* di fiori di campo, le virtù di Chiara, “*humile, benigna et amorevole*” con le sue sfumature di tenerezza materna²⁵. Riprendendo la testimonianza di suor Pacifica de Guelfuccio a proposito dell’abbadessa Chiara che «comandava cum molto timore et umiltà, et lo più delle volte più presto voleva fare lei che comandare ad altre»²⁶, la Maraini scrive acutamente: «Lei non comandava. Supplicava. E otteneva quello che voleva. Ovvero la pace della comunità, il silenzio, il lavoro comune, la preghiera, i sacrifici, il controllo di sé, la pacifica convivenza»²⁷. L’umiltà di Chiara non conosce confini: era noto il suo amore verso i poveri prima ancora di varcare la soglia di san Damiano dove, da abbadessa, non disdegnò di lavare e baciare i piedi alle “serviziali” di ritorno dalle strade infangate della questua, anche a rischio di essere colpita in bocca per una mossa maldestra²⁸.

Ripercorrendo con la Maraini la parabola biografica di santa Chiara non possiamo non apprezzare l’accurata ricostruzione storica, in cui questa vicenda si è svolta e incarnata, e l’analisi psicologica - che la scrittrice non trascura, ovviamente dal suo osservatorio critico - del mondo delle donne viste come fonte del male assoluto, in una ostinata descrizione impregnata di misoginia, sullo sfondo di “tanti secoli di teorie razziste”, complici gli scritti dei Padri della Chiesa che peraltro esaltano la verginità come unica risposta e sublimazione per salvare «questa rara arte del

²⁴ Cit. in R.C. DHONT, *Chiara, madre e sorella*, Milano 1980, 58, n. 38.

²⁵ *Chiara di Assisi*, 83. Testimoniò sora Benvenuta da Perugia: «Oltre che questo, essa beata Chiara dava l’acqua alle mani de le Sore, e la notte le copriva per lo freddo» (FF 2946). E sora Agnese ha riferito che «se la predicta madonna Chiara alcuna volta avesse veduta alcune delle Sore patère qualche tentazione o tribolazione, essa madonna la chiamava secretamente e con le lacrime la consolava, et alcuna volta le si gettava ai piedi» (FF 3073).

²⁶ Cf. FF 2934.

²⁷ *Chiara di Assisi*, 79-80.

²⁸ *Chiara di Assisi*, 82. “Amava molto li poveri” (FF 2926). Vedi racconto completo in FF 2975, nel racconto di sora Filipa de Messere Leonardo de Ghislerio.

vivere»²⁹. Eppure, nonostante questo *background*, Chiara riesce a intercettare l'interesse della scrittrice che da sempre si è occupata del "corpo imprigionato", del "corpo velato", del «corpo mutilato, ma anche gioioso e abitato da una sensualità segreta e pronta alla sublimazione»³⁰.

La Maraini non nasconde del resto la sua ammirazione per la giovane assisana che, «antesignana della difesa dei diritti delle donne», è riuscita a mettere in pratica «quello che molte donne avrebbero voluto e non hanno potuto fare: conciliare una adesione formale alle regole misogine disposte dall'alto con una prassi di libertà. Una libertà non dettata da egoismi e vendette, ma da una fedeltà ancora più profonda alle proprie scelte religiose»³¹. Inoltre «la volontà di Chiara è adamantina. Nella sua lunga reclusione non ha ceduto neanche un istante allo sconforto, alla malattia, alle difficoltà, ai dubbi. E non si può fare a meno di ammirarla»³².

Ma è soprattutto a proposito del *Privilegio della Povertà*³³ che Chiara si è mostrata, scrive la Maraini, «vitalissima e ferrea donna per la sua crudele fedeltà a se stessa e alle sue scelte»³⁴, come documentano le parole registrate nel processo: «*Et mai non podde essere inducta né dal papa né dal vescovo Hostiensi che recevesse possessione alcuna. Et lo Privilegio de la povertà, lo quale era stato concesso, lo honorò con molta reverentia, et guardavalo bene et con diligentia, temendo de non lo perdere*»³⁵. Una scelta, quella di Chiara, che l'aveva portata a sperimentare «la meravigliosa libertà di essere nudi al mondo»³⁶, una nudità spirituale che genera gioia, come afferma con grande convinzione la Maraini: «Sono sicura che Chiara conoscesse la gioia e sapesse comunicarla alle sorelle»³⁷, e la mette in comunione con tutte le creature³⁸.

²⁹ A questo argomento sono dedicate molte pagine del libro della Maraini. Cf. in modo particolare le pp. 88-95; p. 98 (con un elenco dettagliato dei Padri della Chiesa che si sono occupati della donna con il comune denominatore della misoginia), pp. 101, 104, 109.

³⁰ *Chiara di Assisi*, 124.

³¹ *Chiara di Assisi*, 102-103.

³² *Chiara di Assisi*, 160.

³³ Sul *Privilegium Paupertatis*, dato forse a voce in un primo momento a Chiara da Innocenzo III e poi confermato da Gregorio IX e Innocenzo IV, cf. la breve storia in L. HARDICK, *La spiritualità di Santa Chiara*, 11-12, n. 36.

³⁴ *Chiara di Assisi*, 181.

³⁵ FF 2980 (Testimonianza di sora Filippa).

³⁶ *Chiara di Assisi*, 132.

³⁷ *Chiara di Assisi*, 176.

³⁸ Emblematico, in questo contesto, è lo speciale rapporto che Chiara inferma, costretta nel suo pagliericcio, ha con «una gatuccia» che si abitua a porgerle per il verso giusto una tovaglietta di cui ha bisogno (cf. FF 3066 - Testimonianza di sora Francesca de Messere

Naturalmente nella vita di Chiara rimane un punto di merito “rivoluzionario” fondamentale che è quello di avere scritto, per la prima volta nella storia della spiritualità cristiana, lei donna una Regola per donne, affermando con forza tre punti, “non negoziabili” si direbbe oggi: la fedeltà a san Francesco, l’altissima povertà e l’unione fraterna che la Maraini descrive come «rifiuto di ogni gerarchia interna»³⁹. Quella di Chiara, se vogliamo rimanere nella fascinazione letteraria del sottotitolo che Dacia Maraini ha dato al suo lavoro, *Elogio della disobbedienza*, alla luce delle Fonti Francescane, non può che essere invece un inno alla fedeltà nei confronti del Poverello d’Assisi, di cui si considerava la “pianticella”⁴⁰ e le cui parole ella ha voluto incastonare, come perle preziose, nella sua Regola⁴¹. Del resto, come leggiamo nel racconto del celebre sogno riferito al *Processo* da sora Filippa, Chiara nel latte offertole da Francesco «*ce se vedeva tucta, come quasi in uno specchio*»⁴² un modo per ribadire la specularità delle due esperienze spirituali. Concetto espresso in modo sintetico in una godibile e agile biografia di Santa Chiara, pubblicata per l’ottavo centenario della fondazione delle Sorelle Povere di san Damiano⁴³.

Volendo ulteriormente approfondire gli spunti di riflessione, che la lettura della biografia clariana di Dacia Maraini offre a piene mani, si aprirebbero nuovi fronti ermeneutici e nuovi percorsi critici. Vogliamo tuttavia cogliere ancora alcune affermazioni della scrittrice che testimoniano, qualora ce ne fosse bisogno, della sua onestà intellettuale come quando, a proposito della liberazione della città di Assisi dall’assalto dei saraceni al

Capitaneo da Col de Mezzo). Da questo episodio Dacia Maraini trae lo spunto per un *excursus* interessante sui rapporti di Chiara e Francesco, e dei cristiani in generale, con gli animali (cf. *Chiara d’Assisi*, 185ss.).

³⁹ *Chiara d’Assisi*, 131. Sulla storia e l’interpretazione della Regola di santa Chiara restano attuali: L. IRIARTE, *La regola di Santa Chiara*, Milano 1988 e J. GARRIDO, *La forma di vita di Santa Chiara*, Milano 1989.

⁴⁰ Nel suo *Testamento* Chiara si definisce “*pianticella del padre santo*” (FF 2838).

⁴¹ Cf. a questo proposito il capitolo VI della *Regola di Santa Chiara* (FF 2787-2791).

⁴² FF 2995. Vedi anche *Chiara d’Assisi*, 120: «Un sogno coraggioso e bellissimo, che sarebbe facile e volgare trasformare in un simbolico atto erotico. Bisogna ricordare inoltre che latte e sangue erano due parole molto utilizzate nel linguaggio metaforico religioso di allora». Assai interessante e suggestiva è l’esegesi che di questo sogno ha fatto Chiara Frugoni nel suo *Storia di Chiara e Francesco*, 159-172.

⁴³ Cf. G. PASQUALE, *Chiara d’Assisi. Biografia*, Cinisello Balsamo 2012, 8: «Perché, deve essere detto subito, non vi è santa Chiara senza san Francesco, ma non vi è, nemmeno san Francesco senza santa Chiara: i due sono stati e rimangono inevitabilmente inseparabili».

soldo di Federico II, in forza della preghiera eucaristica di Chiara⁴⁴, la Maraini scrive: «Per credere ai miracoli bisogna avere il cuore puro e ritenere che il mistero superi la logica degli eventi»⁴⁵. Molto suggestiva è poi l'immagine di Chiara come fiamma orante che la scrittrice evoca riportando la testimonianza di sora Benvenuta da Perugia: «Una fiamma la circondava come se bruciasse viva. E in effetti Chiara bruciava. Bruciava di passione religiosa, bruciava di febbre emotiva, bruciava d'amore non riamato»⁴⁶.

Quasi alla conclusione del suo libro, riprendendo la formula dell'epistolario con la sua corrispondente Chiara Mandalà, la Maraini, nel descrivere gli ultimi giorni di Chiara d'Assisi, riprende la voce che avrebbe parlato a madonna Ortolana, in preghiera e incinta della futura santa: «*Tu partorirai uno lume che molto illuminerà il mondo*»⁴⁷. E in realtà Chiara è diventata, per la sua valenza semantica e la forza semeiotica, sinonimo di luce, in forza del messaggio che la sua vita ha significato. Una vita che diventava, «specchio di vita» e «ammaestramento e scuola di sapienza», sia dentro che fuori dal monastero di san Damiano⁴⁸.

Dacia Maraini ha suggellato nel segno della povertà, propedeutica alla libertà, la luce di Chiara, individuando proprio in questo aspetto l'attualità della verità del suo messaggio: «E sono verità talmente rivoluzionarie che possono funzionare anche oggi, come stimolo a bandire ogni forma di proprietà meccanica e irrispettosa, carnale e amorosa. E questo costitui-

⁴⁴ Al *Processo* sono molte le testimonianze che rievocano la liberazione del monastero di san Damiano, e quindi di Assisi, dall'assedio da parte di Vitale di Aversa al comando delle truppe dell'imperatore Federico II (cf. FF 2985 con la documentata nota 52). La testimonianza più diffusa sull'accaduto è quella di sora Francesca de Messere Capitaneo da Col de Mezzo, che riporta il particolare della «*cassetta dove era el santo Sacramento del Corpo del nostro Signore Iesu Cristo*» che assicura Chiara della sua protezione (cf. FF 3060).

⁴⁵ *Chiara d'Assisi*, 192. Più avanti leggiamo: «Il sacro ha bisogno di silenzio e di accettazione» (p. 227).

⁴⁶ *Chiara d'Assisi*, 207. Sora Benvenuta, nella sua testimonianza, afferma di aver visto nel luogo dove Chiara era solita ritirarsi in preghiera «*uno grande splendore, in tanto che credette fusse fiamma de foco materiale*» (FF 2960), cui fa eco sora Amata de Messere Martino da Coccorano: «*quando essa tornava da la orazione, la faccia sua pareva più chiara e più bella che 'l sole. E le sue parole mandavano fora una dolcezza inenarrabile, in tanto che la vita sua pareva tutta celestiale*» (FF 3002).

⁴⁷ *Chiara d'Assisi*, 240. Il particolare è riferito al *Processo* da sora Filippa che l'aveva appreso dalla viva voce di «*essa madonna Chiara*» (FF 2994).

⁴⁸ L'espressione è presa dalla *Bolla di canonizzazione di Santa Chiara Vergine* del papa Alessandro IV in cui si parla di lei come di «*vasello di umiltà, arca di castità, fuoco di carità, dolcezza di bontà, fortezza di pazienza, mediatrice di pace e comunione d'amicizia: mote nelle parole, dolce nell'azione e in tutto amabile e gradita*» (FF 3298).

rebbe una originale medicina per i mali di questi tempi di nevrosi del possesso e del consumo»⁴⁹.

Non possiamo, concludendo, non condividere l'acuta analisi della società contemporanea, inviluppata nell'uso predatorio della creazione e delle creature, fatta dalla Maraini e soprattutto la terapia da lei suggerita perché, infine, «se riuscissimo, seguendo le indicazioni di Chiara, a mettere in discussione il principio che l'amore dia diritto al possesso dell'altro, sarebbe già una bellissima conquista»⁵⁰ e potremmo davvero capire che «non importa quanto si vive, ma con quanta luce dentro»⁵¹. *Quod est in votis!*

SOMMARIO

In questo articolo l'Autore, in una sorta di recensione-critica, legge l'ultimo libro che la scrittrice italiana Dacia Maraini ha dedicato alla vicenda biografica di santa Chiara d'Assisi (1193 - 1253) suscitando, com'era inevitabile, giudizi di segno opposto. Lo scopo dichiarato dell'originale composizione letteraria della Maraini è quello di presentare l'esperienza di una donna del Medioevo, Chiara d'Assisi, decryptando attraverso un'indagine psicologica filtrata dal contesto storico, quelli che potrebbero essere gli atteggiamenti utili a una ragazza di oggi che la interpella. Soprattutto la Maraini coglie nella "disobbedienza" ai canoni maschilisti e ai luoghi comuni venati di misoginia del suo tempo, la vera novità "rivoluzionaria" di Chiara d'Assisi etichettata *tout-court* nel libro come "antesignana della difesa dei diritti delle donne", con la libertà di essere povera per privilegio. Al di là di quelli che possono essere i punti controversi nell'interpretazione di alcuni passaggi biografici relativi alla Santa assisana, l'Autore riconosce la validità e la bellezza letteraria del libro della Maraini, ponendosi tra coloro che attribuiscono alla scrittrice retta intenzione e onestà intellettuale.

⁴⁹ Chiara d'Assisi, 247.

⁵⁰ Chiara d'Assisi, 247.

⁵¹ Cf. R. VECCHIONI, *Il mercante di luce*, Torino 2014, 14.

Mons. Francesco Montenegro

EVANGELIZZAZIONE: ANNUNCIO E RINNOVAMENTO. Visione ecclesiale dell'evangelizzazione¹

Se Cristo oggi tornasse, cosa troverebbe? Se tornasse, dopo 2000 anni, troverebbe ancora morte e odio spacciati per religione o per affermazione di diritti; guerre combattute per interessi delle multinazionali; angherie nel mondo del lavoro, violenze a motivo del sesso e del denaro; malattie infettive permesse dalle logiche senza scrupolo delle lobby dei farmaci. Troverebbe bambini affamati, usati, armati, assetati, abbandonati; uomini accecati dalla smania del denaro e dell'apparire ad ogni costo. Troverebbe tanta solitudine e un'interminabile fila di 'vuoti a perdere' o 'esuberanti' come li chiama il FMI, schiacciati dai "faraoni di oggi".

Potrebbe trovarsi stipato sul fondo di un barcone d'immigrati, o in un campo profughi. Potrebbe morire di sete in Africa, o trovarsi coinvolto nel traffico di bambini, fornitori di organi o condannati a lavorare nelle miniere o far divertire sessualmente coloro che si definiscono civili. Potrebbe giocare tra i liquami dei ghetti delle periferie delle nostre città, o trovarsi ricoverato in un ospedale del terzo mondo, dove si muore per malattie banali curabili con un semplice antibiotico o una vaccinazione di poco costo... invece.

¹ Il testo riprende l'intervento svolto da S.E. Mons. Francesco Montenegro, Arcivescovo di Agrigento, nell'ambito della XV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani, il 26 agosto 2014 a Mascalucia (CT). Il testo è stato rivisto dall'Autore.

Insomma, rischierebbe ancora una volta di morire tra l'indifferenza dei più, anche di chi si sente pio e religioso, sempre condannato dagli Erode, i Pilato o i sacerdoti del tempio moderni: le multinazionali, i mercanti d'armi, i capi della mafia vecchia e nuova che gestiscono il mercato della droga e della prostituzione, o quello dell'acqua.

Se tornasse ci inviterebbe, come due millenni fa, a credere nella possibilità di un mondo diverso. Ci parlerebbe ancora di cieli nuovi e terra nuova, e ci chiederebbe di essere il nuovo sale e il nuovo lievito del nuovo mondo che è già cominciato con la sua Risurrezione. Ci parlerebbe con l'ardimento di chi vuole aprire nuovi varchi attraverso cui far sgorgare l'energia della Pasqua. Continuerebbe a ripeterci, senza sconti ammorbidenti, la necessità dell'amore, quell'amore capace di dare i frutti anche fuori stagione (fico del Vangelo), da non confondere con quello mellifluido e di poca durata com'è di moda oggi. Questa sarebbe la sua proposta di allora e di oggi sempre affascinante, originale, imprevedibile. Ce lo chiederebbe ancora perché 2000 anni di cristianesimo non possono essere passati inutilmente. Ci inviterebbe a non sbriciolare la fantasia della carità con progetti mignon e insignificanti, ma a reagire alla rassegnazione, alla stanchezza, allo scoraggiamento, all'abitudine, alla mediocrità. Ci chiederebbe di non spendere il meglio delle nostre energie per nostalgiche cose – quelle che si vivono nelle nostre comunità – che non riescono non solo ad aprire nuovi sentieri ma nemmeno a suscitare stupore e interesse, neppure agli addetti ai lavori.

Tenterebbe di convincerci che progettare oggi nuovi percorsi pastorali è molto di più che restaurare pezzi d'antichità, "*schemi noiosi*", ritinteggiare o sostituire pezzi arrugginiti di una vecchia macchina, ma aprire "*nuove strade*", anche se rischiose, e giocare tutto per innovativi "*metodi creativi*".

«Non possiamo continuare a impastare paglie e argilla sulle sponde del Nilo, nelle nostre piccole aziende a conduzione familiare: le parrocchie. Bisogna passare il Mar Rosso» (T. Bello). L'amore è sempre rischio!

Ci inviterebbe a imitare gli antichi e valorosi naviganti di un tempo che programmavano i loro viaggi a tavolino, ma poi, durante il viaggio, dimostravano la loro abilità nel saper sfruttare il vento, anche se questo significava inventare immediatamente rotte diverse da quella previste.

Vorrebbe che ci convinciamo che non è possibile vivere di semplice sopravvivenza o di soddisfatta ripetizione di antichi riti e formule, ma in quanto figli del fuoco e del vento, di stare dentro il nostro tempo, da appassionati e amorevoli testimoni, con una forte voglia di profezia, di speranza, e con un chiodo fisso: l'uomo.

Affermava Garaudy: «Tutta la vita di Gesù ci meravaglia. Egli non gioca mai nessuno dei ruoli che ci si attenderebbe da Lui. Nulla nella sua vita

è routine. Egli rompe tutte le nostre logiche abitudinarie, infrange tutte le regole del gioco».

Comprendete che in questa situazione evangelizzare è molto più di raccontare le cose di Dio ma è proclamare con forza Gesù, è farlo incontrare con gli uomini, è rivelare ad ogni persona che Dio le è vicino e la ama immensamente e concretamente. È essere "Chiese di frontiera", capaci di stare sempre dalla parte dell'uomo che vive, che soffre e che muore. Evangelizzare è «raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità» (Paolo VI).

Come? Diceva Gandhi: «Il miglior modo di predicare il vangelo è viverlo. Una rosa non ha bisogno di prediche: diffonde il suo profumo ed è questa la sua predica. Fate che la vostra vita "parli" come una rosa. Persino il cieco, che non vede la rosa, ne viene attratto».

Quando lottiamo per i diritti umani, la libertà, la dignità, quando sentiamo che è un ministero della Chiesa preoccuparsi di coloro che hanno fame, che non possono andare a scuola, che soffrono l'emarginazione, non ci stiamo allontanando da questa promessa di Dio. Perciò la Chiesa sa che salva il mondo quando si mette a parlare anche di queste cose (Romero).

Papa Francesco ripetendo con forza il "duc in altum" (prendi il largo) di Gesù, ci chiede di puntare la prua della Chiesa verso le periferie esistenziali. Si tratta cioè di rivolgerci là dove "c'è sofferenza, sangue versato, cecità che desidera vedere, prigionieri di tanti cattivi padroni"; o verso i luoghi abitati "da tutti coloro che sono segnati da povertà fisica e intellettuale"; o dove c'è "chi sembra più lontano, più indifferente", o dove "Dio non c'è"; o verso "le periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo"; "o coloro per i quali Gesù è venuto: "gli ultimi". Accredita poi le sue parole affermando che: "La realtà la si capisce meglio non dal centro, ma dalle periferie".

Egli, uomo dal cuore libero come il poverello d'Assisi, parla così della Chiesa: «La cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto».

Sono parole rivoluzionarie che fanno saltare in aria l'impegno acrobatico ma spesso improduttivo della pastorale di conservazione, che ancora nostalgicamente contraddistingue le nostre comunità ecclesiali o le famiglie religiose. A una Chiesa "autereferenziale", il papa preferisce una Chiesa «ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti».

Papa Francesco ci sta ricordando che la logica del Vangelo è una logica capovolta: gli ultimi diventano primi e i primi ultimi. Maria, dopo il suo sì convinto di Nazareth, a casa di Elisabetta, sentendosi protagonista di una storia nuova, ha parlato della rivoluzione già iniziata: «Ha rovesciato dal trono i potenti, ha rialzato da terra gli oppressi. Ha colmato i poveri di beni, ha rimandato i ricchi a mani vuote» (Lc 1,52-53). Con la semplicità e chiarezza che lo distingue, il Papa ci insegna che, se Dio è venuto per gli ultimi, è di loro che ci dobbiamo prendere cura se davvero vogliamo incontrarLo. Dio ama “nascondersi” e papa Francesco ci sta invitando - non ridete - a giocare a nascondino (ma è un gioco serio!) per trovarLo. Frei Betto ha detto: «Noi lo cerchiamo nel tempio, Lui si trova nella stalla; lo cerchiamo tra i sacerdoti, si trova in mezzo ai peccatori; lo cerchiamo libero, è prigioniero; lo cerchiamo rivestito di gloria, è sulla croce ricoperto di sangue. È seduto sulle scale delle nostre portinerie, aspettando un tozzo di pane».

Lo ha dimostrato venendo a Lampedusa. Isola che è spazio degli ultimi; è l'ultimo fazzoletto di terra dell'Europa, è l'ultima speranza per gli immigrati, è l'ultimo interesse delle istituzioni. Lì ho potuto sperimentare in diretta quanto davvero le sorti degli ultimi gli stiano a cuore.

Hanno fatto discutere alcune sue espressioni a proposito di persone che vivono situazioni irregolari, problematiche o disagi che noi sbrigativamente definiamo 'sbagliate'. Come se il Papa volesse rivoluzionare il deposito della Chiesa o, addirittura, tradirlo. Il suo intento invece è ben altro. Deve cambiare - ci dice - l'atteggiamento; cioè, di fronte alle difficoltà, agli errori, alle scelte sbagliate l'atteggiamento della Chiesa non può essere solo quello della condanna in nome di una verità più grande. Nell'intervista alla *Civiltà Cattolica* ha detto: «Invece di essere solo una Chiesa che accoglie e che riceve tenendo le porte aperte, cerchiamo pure di essere una Chiesa che trova nuove strade, che è capace di uscire da se stessa e andare verso chi non la frequenta, chi se n'è andato o è indifferente. Chi se n'è andato, a volte l'ha fatto per ragioni che, se ben comprese e valutate, possono portare a un ritorno, ma ci vuole audacia, coraggio». Lontano non è chi non viene da noi, ma chi noi non avviciniamo. È più facile affermare un principio, una norma, una verità senza chiedersi cosa vive o cosa ha vissuto chi la deve applicare. Chi crede davvero sa che l'unica cosa che salva è l'amore e non la condanna, l'accoglienza e non il disprezzo. Una Chiesa non attenta alle periferie rischia di diventare lei stessa periferica, lontana cioè da Dio e dall'uomo.

È una sfida affascinante, anche se ancora non completamente condivisa. È diffusa l'idea che la fede sia una cosa e la vita un'altra cosa. Qui s'incepisce il dinamismo della fede e così non si edifica né la città di Dio né

quella degli uomini. La speranza del cristiano non è soltanto attesa di un bene futuro ma è impegno affinché quel bene diventi presente.

I poveri sono sacramento di Cristo. "Sono il Dio alla pari con l'uomo" (A. Bello). Essi cambiano volto, pelle, ma, qualunque aspetto abbiano, sono sempre "la carne sanguinante di Cristo". Papa Francesco ci sta proponendo nuove vie: quelle della logica del donare senza aspettare nulla in cambio, dell'amare dando davvero vita e non solo parlando di carità; dello spalancare il cuore ma anche le porte delle case.

Uno spiritual negro recita così: «Tutti i figli di Dio hanno un paio d'ali; perché non tutti hanno un paio di scarpe? Tutti i cristiani mangiano il pane celeste dell'Eucaristia; perché non tutti mangiano il pane terreno? Tutti siamo destinati alla casa di lassù, la stanza di sopra; perché non tutti hanno una casa quaggiù? ».

A Lampedusa ha fatto una domanda: "Chi ha pianto per loro?" Parla degli immigrati, ma la domanda può valere per ogni povero.

Diceva Pascal: «Se non potete darmi l'Eucarestia, fate entrare un povero nella mia stanza; perché, se non posso comunicare con il capo, voglio comunicare almeno con il corpo». Un detto ebraico recita: «Il Messia non verrà se non quando l'ultimo povero si sarà seduto a tavola».

Devono farci pensare parole come: «Quando la Chiesa diventa chiusa, si ammala. Pensate a una stanza chiusa per un anno; quando tu vai, c'è odore di umidità, ci sono tante cose che non vanno. Una Chiesa chiusa è la stessa cosa: è una Chiesa ammalata. La Chiesa deve uscire da se stessa. Dove? Verso le periferie esistenziali, qualsiasi esse siano, ma uscire». «Un cristiano, se non è rivoluzionario, in questo tempo, non è cristiano! ». - «Non esiste un cristianesimo 'lowcost' ». «La bandiera dei poveri è cristiana. La povertà è al centro del Vangelo».

La figura e il ministero di papa Francesco si stanno modellando su quelli del poverello d'Assisi. Il bacio dato dal papa in Piazza S. Pietro all'uomo col volto sfigurato ha fatto esclamare: 'È come San Francesco'. È stato anche detto: 'Francesco non è un nome. È un progetto di Chiesa, povera, semplice, evangelica e spogliata di tutto il suo apparato'.

Sono convinto che la presenza dei religiosi in un territorio non ha solo un significato escatologico, non è soltanto pura e semplice testimonianza di una vita 'oltre'. Ci siete per offrire uno stile di vita che è contestazione di qualcosa che manca in questa società. Dove c'è violenza e prepotenza voi siete chiamati a essere ponte e artefici di progetti di comunione. Dove è accentuata l'indifferenza, la competizione, il calcolo voi testimoniate la possibilità della solidarietà e della gratuità. Voi ci siete per riorganizzare la speranza, per aiutare a guardare la vita nella prospettiva di Dio. Dovete essere portatori di coraggio, di vigore, di immaginazione, di audacia e non di pesantezza, timore, routine, ripetizione. Non potete accontentarvi

né del poco, né della mediocrità, né di volare raso terra. Non sono queste le misure della santità. Agostino parla di ali d'aquila.

La vostra chiamata esige – come Francesco – di vivere con passione, di convertirvi in uomini appassionati per quel Dio che si è appassionato per questo nostro mondo da trasformarlo in regno suo. Francesco è un uomo attuale, osate e siate audaci come lui. La fraternità non sia per voi un rifugio sicuro. Tradireste il pensiero di Francesco. È vero che la storia è cambiata, ma ciò che lui ha insegnato resta attuale. Non abbassate mai il capo e non chiudete mai gli occhi, come lui guardate lontano, ma con amore. Lui è stato un rivoluzionario perché ha impastato vita e Vangelo. Egli ha guardato al futuro ed è stato il lievito dell'umanità. Questa è la vostra novità. La sua forza sono state la povertà e la fraternità. Non vivete di nostalgie, non camminate dietro la storia ma dentro di essa. Lanciate il vostro cuore avanti e poi inseguite. Che la vostra sia la mistica degli occhi aperti, quella seria, non ingenua, che aiuta a vedere e capire le cose come sono. Il vangelo testimonia che soltanto spiritualità forti, radicate nell'esperienza e nella vita dei poveri, saranno alternative vere e durature che permettono di mantenere vivo il carisma iniziale. La vostra vita sia orientata e guidata dalla misericordia; guardate il mondo con questa prospettiva, così come lo guarda Dio.

Roger Schutz affermava: «I religiosi sono quelli che tengono le braccia allargate e non le rinserrano mai, per non stringere a sé uno solo, ma per poterli stringere tutti», in modo particolare coloro che vivono in situazione di bisogno, aggiungo io. Si dovrebbe poter dire del religioso ciò che è detto del profeta: “non è un calcolatore né un opportunista; semmai è un imprudente”.

La vita religiosa non è una funzione all'interno della Chiesa, è fermento, è una forma di vita, segnata da quel ‘sì sine modo’ di Cristo. Essa vi fa uomini di “prima linea” (Giovanni Paolo II). Vi tocca portare - come Mosè - Dio in mezzo agli avvenimenti dolorosi e gioiosi del suo popolo. Aiutare gli uomini a passare il Mar Rosso, sentendo per loro, come Lui, grande compassione. Avere la capacità di vedere Dio che soffre, di riconoscerLo in ogni uomo, soprattutto in chi subisce il potere dei faraoni di oggi. Per una buona vita ci vuole un po' di pazzia, un po' di poesia e un po' di eroismo. Così dovete essere. È la ricetta della santità.

Il vostro fondatore è stato un folle, un poeta, un eroe. Con la vostra presenza, non si sbiadisca mai, vi tocca anticipare il futuro aiutando la Chiesa ad essere “banchetto dei poveri, degli storpi, degli zoppi, dei ciechi” (Lc 14,13), di quanti nel mondo sono considerati vuoti a perdere ed esuberanti.

Per essere fedeli alla vostra vocazione, sentite il brivido dell'energia rivoluzionaria del Magnificat. È canto di lode ma è anche altro: proposta di un mondo nuovo che è già iniziato. Fate circolare lo spirito e il fremito

delle Beatitudini. Detestate la sufficienza nell'amore, per non diventare omicidi dei fratelli. Direbbe l'Abbè Pierre: "Siamo stufi di essere partigiani di cause inferiori a quelle dell'universo". Seminate però semi di fraternità e di gioiosa audacia.

Quale Chiesa, allora? Una Chiesa, evento dello Spirito, che sa che non può non essere a servizio del mondo. Che fa dell'amore per l'uomo il suo credo. Chiesa dell'incontro, del dialogo, *"dalle porte aperte"*, che scende per strada *"con dolce e confortante gioia"*, che parla *"con audacia ... anche controcorrente"* e che grida la profezia e scandalizza con i gesti dell'amore. Aperta al mondo, soprattutto a quello della violenza, delle periferie, della mafia, della povertà, o di chi non ha mai sentito parlare di Dio. Che accetta il rischio della ferialità e non la sicurezza del *"prestigio"*, che non si vuole ammalare di quell'*"accidia egoista che fa vivere ogni attività senza spiritualità"* e che evita *"il pericolo della mondanità che è tremenda corruzione con apparenza di bene"*. Chiesa che sa che rischia la decadenza se si dimentica dei poveri.

Chiesa che crea, anche rischiando, solidarietà attorno al fratello ferito, e mette a disposizione il proprio tempo, le proprie cose. Che si commuove dinanzi alla triste solitudine del lebbroso e lo guarisce toccandolo; che piange, senza vergognarsi, con la mamma che accompagna il figlio defunto, che partecipa alla gioia di due sposini di Cana e non permette che la festa finisca malamente. Che aspetta e cerca il figlio che si allontana da casa e fa festa quando torna. Che spezza con competenza e devozione il pane della vita e, con altrettanta competenza, riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine di Cristo povero e sofferente e li circonda di simpatia e amicizia. Che considera il povero come ricchezza, perché è convinta che, assieme all'Eucaristia, fa parte del testamento lasciatole dal suo fondatore. Chiesa che si occupa delle cose di Dio, sapendo che a Dio stanno a cuore le cose degli uomini. Che ha un fuoco sempre acceso per scaldare, del pane fresco da offrire, la luce accesa e la porta aperta per i viandanti stanchi.

Chiesa che offre un amore misurato, perché dare meno è egoismo e dare di più è offesa. Che serve come il sale che dà sapore sciogliendosi, come la candela che fa luce consumandosi, come il lievito che fermenta mescolandosi con la farina, come il chicco che si fa grano marcendo. Chiesa che non vuole *"conquistare"* ma che ama servendo e che serve amando, perché una Chiesa che non serve, non serve a niente.

Una Chiesa che si pone perciò in modo nuovo di fronte al mondo: nuovo nell'amarlo, nel valorizzare i suoi progetti, i suoi desideri, le sue interpretazioni, la sua voglia di vivere, di lavorare, di costruire il futuro. Che prega usando la Bibbia e il giornale. Chiesa che custodisce la verità, senza cadere *"nella cura ostentata della dottrina"*, perché il suo compito è rivelare

l'amore. Chiesa che esce nelle piazze a tutte le ore del giorno e ha la pazienza di aspettare che il grano germogli nonostante la zizzania. Che è seminatrice di speranze più che di paure, che sa dire sì anziché no, alzati e cammina invece che rinuncia, gettate di nuovo le reti anziché non ho tempo per te.

Chiesa che percorre instancabilmente le Samarie di oggi (cultura, economia, politica, mass media, quartieri e strade della città), costellate di pozzi (dove s'incontra la samaritana), affiancate da marciapiedi (cieco nato), ricche di alberi (Zaccheo), cosparse di case (Simone il lebbroso) e dove non mancano le piscine (malato di Betzata). Che conosce palmo a palmo, sia la strada che da Gerusalemme va a Gerico (Samaritano), sia quella di Emmaus (viandanti senza speranza). Che mette insieme i gesti sacramenti con quelli dell'amore (Pietro e Giovanni e lo storpio). Che non conta i praticanti, ma i credenti.

Chiesa che preferisce la strada perché è qui che s'incontrano la povertà, la sofferenza, il disagio e l'abbandono, e anche perché qui risuona in modo diverso la Parola che parla di giustizia, di povertà, di amore, di servizio, da ciò che succede nei luoghi dove si riesce a farla diventare soft, dolce, indolore, calmante, e dove si resta prigionieri di una *"cura ostentata della liturgia"* o zavorrati da *"drappaggi spirituali o pastorali"*. «Lungo la strada è cominciata la Chiesa; lungo le strade del mondo, la Chiesa continua. Non occorre, per entrarvi, né battere alla porta, né fare anticamera. Camminate e la troverete; camminate e vi sarà accanto; camminate e sarete nella Chiesa» (Mazzolari).

Chiesa che per non perdere *"la freschezza originale del Vangelo"*, non si lascia gravare da *"un eccessivo clericalismo"*. Chiesa non abbruttita dal *"pesimismo sterile"* o dalla *"gloria umana"*, ma bella di speranza, di accoglienza, di misericordia, di festa e di compagnia. Che non è preoccupata di dare risposte ad ogni costo, perché non sempre le ha, ma che ha anche il coraggio di tacere e di chiedere aiuto.

Chiesa che non offre un Dio congelato e definitivo, ma vivo, presente, accanto, in cammino, che parla, imprevedibile e giovane. Chiesa che sa parlare più di Lui che del diavolo; del cielo che dell'inferno; della bellezza che del peccato; dell'amore che delle norme; del bene che del male; di ciò che è bello fare che di quello che è proibito; dell'oggi e del futuro che del passato.

Nel *"Quo vadis"*, un soldato domanda a Pietro: *"Cosa portate voi cristiani? La Grecia ha portato la bellezza, Roma il diritto, e voi?"*. *"Noi portiamo l'amore"*, rispose Pietro. È il sogno da mettere in comune.

Carlo Calloni

I VESCOVI CAPPUCINI AL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II. III sessione: 14 settembre – 21 novembre 1964

1. PREMESSA

Il 14 settembre 1964, festa dell'Esaltazione della Croce, si apriva la terza sessione del Concilio Vaticano II. L'Ordine cappuccino sarà presente con cinquantadue padri.

I mesi che seguirono la chiusura del secondo periodo (4 dicembre 1963) furono carichi di eventi straordinari. Papa Paolo VI dal 4 al 6 gennaio 1964 si recava pellegrino in Terra Santa, visitando i luoghi ma soprattutto incontrando i patriarchi delle chiese ortodosse e armene, i rappresentanti delle comunità non cristiane, il re di Giordania e le autorità israeliane. Vertice e culmine del viaggio fu lo storico incontro con il Patriarca di Costantinopoli Atenagora. Si trattava del primo incontro dopo il Concilio di Firenze (1439), che aveva illuso la cristianità per la ritrovata unità¹. Pro-

¹ Il Concilio convocato nel 1417 a Basilea da Papa Martino V in ossequio al decreto *Frequens*, fu trasferito da Papa Eugenio IV nella più vicina Ferrara nel 1438 e in seguito, a causa della peste, a Firenze. Si chiudeva in sordina nel 1445 a Roma. Il periodo di Firenze vide un riavvicinamento tra Roma e Costantinopoli. La stessa disposizione dei posti a sedere, dove il Papa non stava al centro dell'assise, ma semplicemente come il primo della fila dei Vescovi di rito latino fa intravedere un clima per una possibile ritrovata unione. Infatti, il 6 luglio 1439 fu pubblicato il decreto *Laetentur coeli*, sottoscritto da latini e greci e che, di fatto, riconosceva il primato della Sede Apostolica di Roma e trovava un'unità dogmatica su alcuni punti controversi: il *Filioque*, la dottrina sul Purgatorio, la questione

grammato all'ultimo momento su richiesta del patriarca Atenagora, l'incontro di tutte le "sante Chiese di oriente e occidente" da tenersi a Gerusalemme, fu accolto con entusiasmo dal Segretariato per l'Unità dei cristiani, presieduto dal Cardinale Agostino Bea, S.J.² producendo nei mesi a seguire la grande spinta a procedere nello sviluppo del documento sull'ecumenismo, *Unitatis redintegratio*.

La speranza volava alta e in quei giorni tutto sembrava possibile, ma il lavoro era ancora molto e non sembrava possibile, come invece sperava Paolo VI, chiudere il Concilio al termine del terzo periodo. Molti padri conciliari si rendevano conto che fare le cose in fretta non avrebbe portato buoni frutti. C'era bisogno di tempo, di confronto, di riflessione, di decisioni prese il più possibile collegialmente. I tentativi di ridurre il numero dei documenti già programmati o in via di sviluppo o già in discussione, il cosiddetto piano Döpfner³, pur suscitando più di qualche entusiasmo, alla prova dei fatti, quando i padri conciliari si riunirono per dare avvio al terzo periodo conciliare, veniva poco alla volta messo da parte⁴.

delle Sacre Specie. Una riunificazione sul piano dottrinale mentre erano mantenute le differenze liturgiche. Successivamente si raggiunse l'intesa anche con siri, copti e armeni. In realtà l'accordo rimase in buona parte sulla carta. Fu più che altro il tentativo disperato dell'imperatore bizantino, Giovanni VIII Paleologo, di ottenere l'aiuto dall'Occidente contro i turchi che tenevano sotto assedio Costantinopoli. L'impero cadrà, infatti, il 29 maggio 1453. In questo clima i risultati del Concilio non furono ratificati, anzi; già al ritorno a Costantinopoli della delegazione bizantina, due terzi dei vescovi e dignitari firmatari (21 su 31) ritrattarono l'appoggio e negarono l'accordo, anche per via delle rimostranze delle comunità bizantine le quali, piuttosto che rinunciare alle proprie tradizioni liturgiche e teologiche sottomettendosi alla "tiara" papale, preferivano "il turbante" per certi versi più tollerante.

² Nato a Riedböhringen, oggi frazione di Blumberg (Germania), il 28 maggio 1881. Entrato nella Compagnia di Gesù, fu ordinato sacerdote il 25 agosto 1912 completando gli studi alla Pontificia Università Gregoriana. Dal 1924 fu professore di Sacra Scrittura e dal 1930 al 1949 Rettore del Pontificio Istituto Biblico. Confessore di papa Pio XII dal 1945 alla morte di lui, 1958. Papa Giovanni XXIII lo creava cardinale nel concistoro del 14 dicembre 1959. Nel 1960 fu nominato Presidente del Segretariato per la Promozione dell'Unità dei cristiani, carica che mantenne fino alla morte avvenuta a Roma il 16 novembre 1968 e che lo rese una figura di spicco nello sviluppo dell'ecumenismo e del dialogo ebraico-cristiano.

³ Julius Agust Döpfner (1913-1976), cardinale, fu Vescovo di Würzburg, 1948-1957, poi Arcivescovo di Berlino, 1957-1961 e in seguito Arcivescovo di Monaco e Frisinga, 1961-1976.

⁴ La fonte, come ho già indicato nel precedente articolo pubblicato nel n. 2013-1 di *Italia Francescana*, restano gli Atti delle sessioni conciliari in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, 32 voll., Città del Vaticano 1979-1999 [da ora citato AS]. Tra gli studi: G. ALBERIGO, ed., *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., ed. italiana a cura di A. Melloni, Bologna

Il nodo principale era rappresentato dallo schema sulla Chiesa e in particolare sulla dottrina della collegialità⁵. Tante erano le domande e le osservazioni: c'era da ripensare e modificare l'insegnamento del Vaticano I sul primato del Papa? Quale allora la libertà di azione e l'autorità del Papa? Ne erano diminuite? Papa Montini il 13 maggio 1964 interveniva - ed era la prima volta di un pontefice a concilio aperto - inviando all'apposita Commissione tredici suggerimenti per «evitare, per quanto possibile, interpretazioni erronee nel futuro»⁶. Era l'inizio di quella peculiare modalità d'intervento di Paolo VI che passerà sotto il nome di "matita rossa"⁷.

La discussione sulla collegialità e quindi sull'autorità del papa era all'inizio, e molto realisticamente Paolo VI ne comprendeva tutta la portata. Appena un mese e mezzo prima dell'apertura del terzo periodo conciliare, papa Paolo VI pubblicava la sua prima Enciclica, la *Ecclesiam Suam*,⁸ scritta interamente di suo pugno. Nella trattazione il papa evitava di parlare di collegialità e di usare l'espressione "popolo di Dio" - vi compariva una sola volta - mentre insisteva sulla parola "dialogo". Ciò che, però, maggiormente risaltava era l'inciso del paragrafo 35. Il papa dichiarava di non voler togliere la libertà di discussione e di deliberazione del Concilio, ma allo stesso tempo affermava che al momento opportuno sarebbe intervenuto su tali deliberazioni⁹.

Se la collegialità era uno dei problemi più scottanti, altri si stavano affacciando nell'aula conciliare di San Pietro. Se, da una parte, il documento sull'ecumenismo sembrava andare bene, dall'altra, quello su ebrei e libertà religiosa incontravano molti ostacoli se non addirittura una dura resistenza. Procedevano tra alterne vicende lo schema sui vescovi, sui laici, sulla

1995-2001; J. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Belknap Press of Harvard University Press, 2008 (traduzione italiana: *Che cosa è successo nel Concilio Vaticano II*, Milano 2010).

⁵ La dottrina sulla collegialità si era condensata nel terzo capitolo dello schema sulla Chiesa: *Sulla struttura gerarchica della Chiesa*.

⁶ AS V/2, 508.

⁷ L'iter e i vari interventi di Paolo VI si trovano in *Paolo VI, problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989. In particolare il contributo di Giovanni Caprile alle pp. 587-697.

⁸ Pubblicata il 6 agosto 1964, nel sottotitolo dichiarava "Per quali vie la Chiesa Cattolica debba oggi adempiere il suo mandato".

⁹ PAOLO VI, *Ecclesiam Suam*, 6 agosto 1964, n. 35: «Noi ci asteniamo di proposito dal pronunciare qualsiasi Nostra sentenza, in questa Nostra Enciclica, sopra i punti dottrinali relativi alla Chiesa, posti ora all'esame del Concilio stesso, cui siamo chiamati a presiedere: a così alto e autorevole consesso vogliamo ora lasciare libertà di studio e di parola, riservando al Nostro apostolico ufficio di maestro e di pastore, posto alla testa della Chiesa di Dio, il momento e il modo di esprimere il Nostro giudizio, lietissimi se ci sarà dato di offrirlo in tutto conforme a quello dei Padri conciliari».

Rivelazione, mentre il decreto, che poi diventerà la Costituzione pastorale *Guadium et Spes*, circolava in più redazioni. Lo schema sulla Chiesa, come abbiamo già accennato, affrontava un percorso a dir poco a ostacoli.

Mentre il Concilio si apprestava a celebrare il suo terzo periodo, il mondo esterno sembrava essere molto più oscuro di due anni prima, alla sua apertura. L'assassinio del Presidente degli Stati Uniti d'America, John Fitzgerald Kennedy, il 22 novembre 1963, la caduta di Nikita Krusciov, secondo la liturgia comunista nel sostituire i propri capi, il 13 ottobre 1964, e la battaglia di Algeri che portò all'abbandono della colonia africana da parte della Francia nell'estate del 1962,¹⁰ erano veri e propri terremoti che squassavano il clima mondiale. Tuttavia, a San Pietro i circa 2.200 vescovi presenti alla Santa Messa di apertura della nuova sessione erano ottimisti e le speranze di un mondo in pace e riconciliato erano forti.

La Santa Messa presieduta da Paolo VI e concelebrata da 24 prelati di 19 differenti paesi, qualcosa che la maggioranza dei presenti non aveva vissuto se non il giorno della loro ordinazione sacerdotale, rendeva visibile la volontà di Paolo VI di mettere in pratica la riforma liturgica secondo le norme conciliari contenute nella *Sacrosanctum concilium*, promulgata l'anno precedente, ma soprattutto mostrava al mondo come la Chiesa era il luogo dove tutti i popoli avrebbero trovato la vera pace.

Il Concilio proseguiva lasciando ampio spazio alla speranza e soprattutto accelerando sulla necessità del dialogo all'interno della stessa Chiesa. Paolo VI, nel suo discorso di apertura, ricordava come oggi «sul quadrante della storia è venuta l'ora in cui la Chiesa, che in noi si esprime e da noi riceve struttura e vita, deve dire di sé ciò che Cristo di lei pensò e volle [...]». La Chiesa deve definire se stessa, deve cavare dalla genuina coscienza la dottrina che lo Spirito detta». Il papa proseguiva il suo discorso invitando i padri conciliari a riprendere il discorso interrotto al Vaticano I e a concluderlo definendo la dottrina «sulla natura e funzione dei successori degli Apostoli, dell'Episcopato cioè, della cui dignità e del cui ufficio la maggior parte di voi, Venerabili Padri, anzi di noi, Fratelli reverendissimi, siete e siamo, per benigno volere di Dio, insigniti»¹¹.

Prima di andare per il mondo, il papa chiedeva di definire la propria identità e soprattutto chiedeva di definire la natura e la funzione dei Successori degli Apostoli in relazione e in comunione con il Successore di Pietro.

¹⁰ Il 5 luglio 1962 l'Algeria proclamava la sua indipendenza dopo una guerra durata dal 1 novembre 1954 al 19 marzo 1962.

¹¹ Discorso di apertura del terzo periodo in *Enchiridion Vaticanum I*, Bologna 1985¹³, nn. 246-248.

2. IL CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE

Nel periodo di sospensione del Concilio l'Ordine dei Frati Minori Cappuccini aveva celebrato il suo LXXV Capitolo generale. Dal 15 al 26 maggio 1964 i 119 padri capitolari¹² - dei previsti 125, all'appello mancavano l'ex Ministro generale padre Donato da Welle, anziano e malato, i due delegati dalla Provincia di Varsavia, i due delegati della Provincia Boemo-Morava e il Custode dell'Ungheria, ai quali fu negato dalle autorità comuniste il visto per venire in Italia - si erano ritrovati a Roma.

Il 18 maggio 1964 il Capitolo generale, sotto la Presidenza del Cardinale Ildebrando Antoniutti¹³, Prefetto della Congregazione dei Religiosi, aveva eletto i sei Definitori generali e il giorno successivo tra questi scelse il Ministro generale. Risultò eletto alla prima votazione padre Clementino da Vlissingen¹⁴ con 97 voti. Il Definitorio generale fu completato con l'elezione del settimo Definitore generale e del Procuratore generale dell'Ordine.

3. VESCOVI CAPPUCCINI PRESENTI AL CONCILIO

Guidati dal nuovo Ministro generale, il gruppo dei Padri conciliari cappuccini contava 7 Arcivescovi, 40 Vescovi e 4 Prefetti Apostolici per un totale di 52 presenze. Erano assenti 1 Cardinale, 6 Vescovi e 3 Prefetti Apostolici.

Di seguito riportiamo l'elenco dei presenti.

Ministro generale

1. Padre Clementino da Vlissingen (Giovanni Francesco Maria Schuttijser) († 1988).

¹² *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* 80 (1964) 121-152 [d'ora in poi *Analecta*]. La Relazione del Ministro generale uscente, p. Clemente da Milwaukee, è allegata in fogli separati al medesimo numero di *Analecta* con la nota di non renderla pubblica al di fuori dell'ambito dell'Ordine.

¹³ Nato a Nimis (Udine-Italia) il 3 agosto 1898, fu ordinato sacerdote il 5 dicembre 1920 entrando nel servizio diplomatico della Santa Sede, servendo nelle Nunziature di Albania, Canada e Spagna. Creato Cardinale da Papa Giovanni XXIII nel concistoro del 19 marzo 1962, fu nominato da Papa Paolo VI Prefetto della Congregazione dei Religiosi il 26 luglio 1963. Morì il 1° agosto 1974 in un incidente stradale nei pressi di Bologna.

¹⁴ Nato l'11 febbraio 1909 e morto il 3 giugno 1988. Fu Ministro generale dal 1964 al 1970.

Arcivescovi:

2. AMBROSI Giovanni (Giacinto da Trieste) († 1965). Arcivescovo Emerito di Gorizia e Gradisca (Italia). Provincia Veneta.
3. ATHAIDE Romualdo Basilio (Domenico da Bandra) (†1982). Arcivescovo di Agra (India). Commissariato dell'India.
4. EVANGELISTI Giuseppe (Bartolomeo da Porretta) († 1976). Arcivescovo di Meerut (India). Provincia di Toscana.
5. MARANTA Aristide (Edgar da Poschiavo) († 1975). Arcivescovo di Dar-es-Salaam (Tanzania). Provincia Svizzera.
6. MARINONI Luigi (Giovanni Crisostomo da Clusone) († 1970). Vicario Apostolico Emerito di Asmara (Eritrea), già Vicariato Apostolico di Eritrea. Provincia di Lombardia.
7. Van den HURK Antonio Enrico (Ferrerius da Heesch) († 1989). Arcivescovo di Medan (Indonesia). Provincia di Olanda.
8. Van der BURGAT Giovanni Marino (Ercolano da Overasselt) († 1976). Arcivescovo di Pontianak (Indonesia). Provincia di Olanda

Vescovi:

1. AURRECOECHEA PALACIO Michele (Saturnino da Villaverde) († 1997). Vicario Apostolico di Machiques (Venezuela). Provincia di Castiglia.
2. BAMPI Giulio (Candido da Caixas) († 1978). Ausiliare di Caixa do Sul (Brasile). Provincia Rio Grande do Sul.
3. BAUD Alfonso Celestino Maria (Basilio da Bellevaux) († 1981). Vescovo di Berberati (Repubblica Centrafricana). Provincia di Savoia.
4. BAUMGARTNER William (Apollinare da College Point) († 1970). Vicario di Guam poi Vescovo di Agana-Guam. Provincia NewYork-New England.
5. BORTIGNON Bartolomeo (Girolamo da Fellette) († 1992). Vescovo di Padova. Provincia Veneta.
6. BOSSI Adolfo Luigi (Adolfo da Sesto San Giovanni) († 2002). Vescovo titolare di Parnassensis, Coadiutore della Prelatura *nullius* di São José do Grajaú (Brasile). Provincia di Lombardia.
7. CARTY Ettore (Ettore da Ledeghem-lez-Courtrai) († 1972). Vescovo Emerito di Lahore (Pakistan). Provincia Flandro-Belgica¹⁵.
8. CHAMBON Toussaint (Leone da Saint Pierre-du Champ) († 1987). Vescovo di Bossangoa (Rep. Centrafricana). Provincia di Lione.

¹⁵ Mons. Ettore Catry fu Vescovo di Lahore dal 1928 al 1946, anno in cui si dimise rientrando in Provincia.

9. CROUS Y SALICHS Camillo (Placido da Calella) († 1985). Vicario Apostolico di Subundoy (Colombia). Provincia di Catalogna.

10. DELAERE Leone (Teobaldo da Gullegem) († 1983). Vescovo di Molegbe (Congo - Repubblica democratica). Provincia Flandro-Belgica.

11. DE VITO Alberto (Corrado da Provvidenti) († 1970). Vescovo di Lucknow (India). Provincia di Bologna.

12. FENECH Giuseppe (Francesco Saverio da Floriana) († 1969). Vescovo di Jhansi (India). Provincia di Malta.

13. GARCIA RODRIGUEZ Argimiro (Alvaro da Espinosa) († 1991). Vicario Apostolico di Tucupita (Venezuela). Provincia di Castiglia.

14. GUAMAIN Luigi Maria Antonio [Ludovico] (Samuele da Saint Pierre de l'Isle) († 2010). Vescovo di Moundou (Ciad). Provincia di Tolosa.

15. GOMEZ VILLA Costantino (Zefirino da La Aldea) († 1981). Vicario Apostolico di Caroní (Venezuela). Provincia di Castiglia.

16. GRIMM Pietro (Graziano da Jügesheim) († 1972). Vescovo di Tsinchow (Cina) Espulso dalla Cina nel 1952. Amministratore Apostolico di Sibolga (Indonesia). Provincia Rehano-Westfalica.

17. HARTL Carlo (Guglielmo da Laufen) († 1977). Vicario Apostolico di Araucania (Cile). Provincia di Baviera.

18. HOFFMANN Enrico Alfredo (Bernardino da Siewiller) († 1979). Vescovo di Gibuti. Provincia di Strasburgo.

19. KOKOV Giuseppe (Simone da Sekirovo-Baltagia) († 1974). Amministratore Apostolico di Sofia e Plovdiv (Bulgaria). Provincia di Bressanone.

20. LARRAÑAGA LASA Ignazio (Gregorio da Aldaba) († 1975). Vescovo di Pingliang (Cina). Espulso dalla Cina nel 1953. Provincia di Navarra-Cantabria-Aragona.

21. LIMA DOS SANTOS Antonio (Gaetano Maria da Altamira) († 1970). Vescovo di Ilhéus (Brasile). Provincia Picena.

22. MAGLIACANI Irzio (Luigi da Castel del Piano) († 1976). Vicario Apostolico di Arabia e Yemen. Provincia di Toscana.

23. MARADAN Marcello (Oliviero da Cerniat) († 1975). Vescovo di Port Victoria o Seychelles. Provincia Svizzera.

24. MARI Settimo (Eusebio da Trasacco) († 1965). Vicario Apostolico di Riohacha (Colombia). Provincia dell'Abruzzo.

25. MARZI Domenico (Adalberto da Spello) († 2001). Prelato *nullius* dell'Alto Solimões (Brasile). Provincia Umbra.

26. MESSMER Leone (Adolfo da Wingen) († 1987). Vescovo di Ambanja (Madagascar). Provincia di Strasburgo.

27. MINALI Alessandro (Cesario da Colognola al Piano) († 1969). Prelato *nullius* di Carolina (Brasile). Provincia di Lombardia.

28. NIEDHAMMER [y YAECKLE] Luigi (Matteo da New York) († 1970). Vicario Apostolico di Bluefields (Nicaragua). Provincia di New York-New England.

29. OLANO Y URTEAGA Angelo (Leone da Alzo) († 1970). Emerito di Guam. Provincia di Navarra-Cantabria-Aragona.

30. O'SHEA Patrizio Paolo (Timoteo Phelim da Clondrohid) († 1979). Vescovo di Livingstone (Zambia, già Nord Rodhesia). Provincia di Irlanda.

31. PERSON Urbano (Urbano Maria da Lanarvilly) († 1994). Vicario Apostolico di Harar (Etiopia). Provincia di Parigi.

32. RAEYMAECKERS Alfonso (Felicissimo da Westmeerbeek) († 1978). Vescovo di Lahore (Pakistan). Provincia Flandro-Belgica.

33. RAYMUNDOS Giorgio (Timoteo da Tinos) († 1970). Emerito di Santorini (Grecia). Provincia di Parigi.

34. ROIG Y VILLALBA Vincenzo (Vincenzo da Guadasuar) († 1977). Vicario Apostolico Valledupar (Colombia). Provincia di Valencia.

35. SANSIERRA ROBLA Giuseppe (Idelfonso Maria da Santa Fe) († 1980). Vescovo Ausiliare di San Juan De Cuyo (Argentina). Commissariato dell'Argentina.

36. SOLA Y FARRELL Giovanni (Matteo da S. Llorenç Savall) († 1973). Vicario Apostolico Emerito di Bluefields (Nicaragua). Provincia di Catalogna.

37. TESTA Albino (Zenone da Vertova) († 1982). Vicario Apostolico di Asmara (Eritrea). Provincia di Lombardia.

38. VALDÉS SUBERCASEAUX Massimiliano (Francesco Giuseppe da San Miguel) († 1982). Vescovo di Osorno (Cile). Provincia di Baviera¹⁶.

39. Van VALENBERG Enrico Giuseppe (Tarcisio da Asten) († 1984). Vicario Apostolico Emerito di Pontianak (Indonesia). Consultore di Propaganda Fide. Provincia di Olanda.

40. ZOHRABIAN Giovanni (Cirillo da Erzerum) († 1972). Vicario ausiliare emerito di Cilicia (Armenia), Libano. Provincia di Palermo¹⁷.

Prefetti Apostolici:

1. HINTRINGER Isidoro (Ermenegildo da Losenstein) († 1990). Prefetto di Jamusi (Cina). Provincia di Tirolo del Nord.

2. MALENFANT Giuseppe Emilio (Geronimo da Saint Eloi) († 1970). Prefetto di Benares-Gorakhpur (India). Provincia del Canada Orientale.

¹⁶ Il 25 settembre 1998 è stata introdotta la Causa di beatificazione.

¹⁷ Il 22 marzo 1985 è stata introdotta la Causa di beatificazione.

3. SCHMIDT Martino Edoardo (Firmino da Catherine) († 2005). Prefetto di Mendi (Papua Nuova Guinea). Provincia Pennsylvanica.

4. SWARBRICK Francesco (Albano da Blackburn) († 1971). Prefetto di Jullundur (India). Provincia di Gran Bretagna.

Risultavano assenti dieci padri conciliari appartenenti all'Ordine: un Cardinale, sei Vescovi e tre Prefetti Apostolici:

1. BARBIERI Alfredo (Antonio María da Montevideo), Cardinale († 1979). Arcivescovo di Montevideo (Uruguay). Commissariato dell'Argentina.

2. BRANS Leonardo Trudo (Matteo da Strijp) († 1969). Vicario Apostolico emerito di Medan. Provincia di Olanda.

3. BUYSE Marcello (Ruggero da Izegem) († 1974). Vescovo di Lahore (Pakistan). Provincia Flandro-Belgica.

4. LANZO Luigi (Egidio da Caraglio) († 1973). Vescovo di Saluzzo (Italia). Provincia del Piemonte.

5. LONATI Giuseppe (Emiliano da Brescia) († 1971). Prelato di São José do Grajaú (Brasile). Provincia di Lombardia.

6. PANAL RAMIREZ Francesco (Leopoldo da Ubrique) († 1970). Vescovo di La Vega (Repubblica Dominicana). Provincia di Andalusia.

7. POLI Giuseppe (Angelo da Casola Valsenio) († 1970). Vescovo di Allahabad (India). Provincia di Bologna.

8. CANYES Eduardo (Marcellino a Villafranca) († 1989). Prefettura di Leticia (Colombia). Provincia di Catalogna.

9. GAMBOA Iginò (Michele da Arruazu) († 1965). Prefettura di Aguatico (Ecuador). Provincia di Navarra.

10. PEREZ Giuseppe (Gaspere da Orihuela) († 1965). Prefetto di San Andrés y Providencia (Colombia). Provincia di Valencia.

4. L'INCONTRO CON IL MINISTRO GENERALE

Nel solco della recente tradizione anche il nuovo Ministro generale invitava con lettera personale i padri conciliari cappuccini, i loro segretari e accompagnatori, a un incontro fraterno presso il Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi in Urbe. L'invito era per la domenica 11 ottobre 1964.

Le cronache¹⁸ ci testimoniano che la maggior parte degli invitati rispose gioiosamente e, tranne alcune rare eccezioni, si ritrovò alla data e all'o-

¹⁸ *Analecta* 80 (1964) 282-284.

rario stabiliti nel refettorio del Collegio dove padre Clementino da Vlissingen, Ministro generale, dopo la lettura del Vangelo, secondo la tradizione e le consuetudini dell'Ordine, salutava i presenti rivolgendolo loro un breve discorso.

«Nolite timere ne vos multis verbis detineam» esordiva il Ministro generale tranquillizzando il suo uditorio ed evidenziando che non era né il luogo né il momento per un lungo sermone. Mantenendo la promessa, dopo un breve saluto e l'augurio per un buon andamento dei lavori conciliari, rivolgeva ai presenti, più che un discorso, una sua riflessione sulle missioni e sui missionari. Ed era più che logico trattare questo tema. La stragrande maggioranza dei padri conciliari erano Vescovi in terra di missione. «Quoniam plerique vestrum episcopi missionales estis, visum est mihi aliqua verba de Missionibus nostris ad vos facere»; inoltre, il Capitolo generale, appena concluso, aveva approvato una mozione che chiedeva di istituire alcune Commissioni per rivedere e rinnovare nello spirito conciliare le norme della legislazione propria dell'Ordine¹⁹ e in particolare l'ambito delle missioni.

In data 7 luglio 1964 il Ministro generale aveva proceduto sia alla nomina della Commissione Capitolare per la revisione e l'aggiornamento della legislazione dell'Ordine sia alla doppia costituzione del Segretariato generale per gli Studi e del Consiglio generale per le Missioni. A quest'ultimo organismo affidava compiti precisi «quod res omnes ad Missiones Ordini set consilia Superioribus Generalibus exhibeat (de numero Missionum et Missionariorum, de condizione materiali et economica, ect...) atque novum Statutum pro Missionibus schema praeparet, approbationis Capituli Generalis submittendum»²⁰.

Nel clima di rinnovamento dettato dal Concilio occorreva prendere atto della necessità di una revisione e riformulazione, oltre alla legislazione propria e al testo delle Costituzioni, di due degli ambiti fondamentali dell'Ordine: gli studi accademici e la missione. Certamente il primo ambito portava con sé anche l'aspetto, non secondario, della formazione iniziale, delle tappe della stessa e dell'ambito accademico, mentre il secondo

¹⁹ *Analecta* 80 (1964) 134 e 146.

²⁰ Lettera Circolare del Ministro generale in *Analecta* 80 (1964) 155. Il Consiglio generale delle Missioni risultava così composto: Presidente P. Francesco Solano da Zurigo, Definitore generale; Membri: Mons. Tarcisio Van Valemberg, Vicario Apostolico Emerito di Pontianak (Indonesia) e Consultore di Propaganda Fide, P. Anastasio da Utrecht, P. Bernardo da Poppi, P. Casimiro da Perarolo, P. Eginio da Monaco, P. Metodio da Nembro, P. Serafino da Postioma, P. Walberto da Emmen.

non poteva non tener conto delle mutate condizioni e modalità di “fare missione” e dei futuri documenti conciliari.

Nel discorso rivolto ai padri conciliari cappuccini durante l’incontro dell’11 ottobre 1964, è dunque l’ambito missionario quello che interessa maggiormente al Ministro generale. Come già rilevato in un precedente articolo apparso su questa rivista²¹, la stragrande maggioranza dei vescovi cappuccini presenti al Concilio era data da vescovi “missionari” ed è naturale che il Ministro generale ponga la sua attenzione su questo ambito e sui cambiamenti che lo stanno interessando²².

Se l’anno precedente, nella giornata mondiale per le Missioni, il papa aveva ordinato alcuni vescovi per le terre di missione, all’apertura del terzo periodo qualcosa è in maturazione o è già cambiato. In un futuro molto prossimo anche la stessa fisionomia e struttura di Propaganda Fide cambierà. Non sarà più la Congregazione ad avere il compito di assegnare i territori per la missione, ma sarà il vescovo diocesano il primo responsabile per l’evangelizzazione. Un modo differente di rapportarsi anche con gli antichi Ordini religiosi, quali era anche quello dei Cappuccini, che tanto avevano fatto per la prima evangelizzazione.

Con un mondo che stava cambiando, con tante nazioni africane che maturavano o erano in procinto di maturare la loro indipendenza mettendo fine all’epoca coloniale, anche l’Ordine dei Cappuccini sentiva la necessità di rivedere la propria struttura missionaria. Non sorprende, quindi, che il Ministro generale nel suo intervento ponga alcune considerazioni ed evidenzi i passi da compiere nell’Ordine per mantenere viva e forte l’azione missionaria pur nelle mutate condizioni.

Che cosa in concreto dice padre Clementino da Vlissingen nel suo discorso? Prima di tutto afferma che sarà suo impegno procedere con cura alla riflessione sulla missione e sui missionari che, sottolinea con forza, «sunt veri Capuccini, pauperes, semplice vitam agentes, apostoli». Impegno attuato, come abbiamo già accennato, con la costituzione del Consiglio generale delle Missioni.

In secondo luogo dice di essere a conoscenza di quanto siano pochi i missionari e le risorse economiche e di quanto invece sia grande la neces-

²¹ Si veda *Italia Francescana* 88 (2013) 113-134.

²² Dalla statistica dell’anno 1963 pubblicata in *Analecta* 80 (1964) 32-35, risulta che sono circa 1.200 i frati cappuccini “missionari” a fronte dei 110 frati “locali”. Il numero dei sacerdoti diocesani “locali” è di circa 300 mentre i seminaristi diocesani sono 250. Ricordo che sotto il nome di “Missione” la statistica dell’Ordine elenca ben 48 Circoscrizioni o diocesi affidate all’Ordine. Solamente 4 di queste ultime non hanno un Vescovo cappuccino, ma ben 3 sono diocesi cinesi dal cui territorio il Vescovo è stato espulso.

sità di missionari e di denaro. Il Ministro generale evidenzia come questo stato di fatto è lamentato sia dalle relazioni che annualmente giungono alla Curia generale sia dalle informazioni da parte dei Superiori regolari delle Missioni. Alla fine non può che presentare il proprio rammarico per non avere sempre e prontamente risposto positivamente a tali richieste. La costituzione del Consiglio generale delle Missioni, osserva, è e sarà uno strumento per conoscere e quindi per distribuire al meglio le risorse.

Continuando nel suo intervento il Ministro generale ricorda come le missioni cappuccine hanno avuto un grande sviluppo seguendo l'intuizione di Padre Bernardo Christen da Andermatt († 1909) "una Provincia - una Missione". Un programma che esige però di essere rivisto e riattualizzato poiché, nel momento attuale, ha verificato che ci sono missionari impegnati in missioni affidate a una Provincia differente da quella alla quale appartengono o presenti in diocesi il cui vescovo non appartiene all'Ordine. A suo parere le mutazioni, che sono intervenute, non potranno che spingere verso una maggiore collaborazione interprovinciale e il neonato Consiglio generale delle Missioni potrà avere un ruolo determinante nell'aiutare a risolvere le possibili incomprensioni. Con forza evidenzia come nel prossimo futuro sarà di grande utilità far sì che le parti interessate stipulino delle convenzioni o si attivino per firmare degli accordi precisi tra i Superiori Ecclesiastici dell'Ordine o i Superiori Ecclesiastici non dell'Ordine e i Superiori regolari della missione. Al termine indica una norma ben precisa: ogni convenzione o accordo dovrà essere approvato dal Definitorio generale.

Infine, chiede che il Consiglio generale delle Missioni sia informato dalle "Eccellenze Reverendissime" di quanto sta accadendo nelle missioni e invita tutti i Vescovi a partecipare all'incontro, al quale sarebbe stato presente anche il Consiglio generale delle Missioni, già programmato per il 12 novembre 1964²³.

Il saluto e il discorso di padre Clementino da Vlissingen, asciutti e pragmatici, così differenti da quelli briosi e punteggiati di fine ironia del suo predecessore, padre Clemente da Milwaukee, segnalano e individuano le preoccupazioni che l'Ordine stava vivendo in un momento di reale

²³ Con lettera del 17 novembre 1964, il Ministro generale informava i Ministri provinciali, i Commissari provinciali, i Superiori Regolari e i Segretari provinciali delle Missioni dell'avvenuto incontro al quale avevano partecipato anche molti padri conciliari. Tre gli argomenti trattati: "Relazioni tra il Superiore ecclesiastico cappuccino con l'Ordine e la Provincia", "Come la Provincia provvede con giustizia e carità, alle sue Missioni" e infine "Perché un nuovo Consiglio generale delle Missioni". Un ampio stralcio dei relatori e della discussione si trova in *Analecta* 80 (1964) 349-354.

cambiamento, evidenziando tuttavia l'esistenza di un grande Ordine missionario e di eminenti figure di cappuccini missionari.

Certamente una visione di Chiesa e di mondo si stava chiudendo e il nuovo era ancora in abbozzo. Si può ben comprendere, al di là del carattere e della personalità del nuovo Ministro generale, il timore e la preoccupazione nell'affrontare un percorso di cui non si conoscevano ancora tutte le insidie; ma ugualmente emergeva la conoscenza della grande storia dell'Ordine e della sua tradizione da cui attingere le forze e le energie per essere ancora una volta a servizio di Cristo e della sua Chiesa.

C'è inoltre la consapevolezza che non dimenticando e non tradendo la propria storia si è nelle migliori condizioni per affrontare i cambiamenti e le sfide. Non è il *novus* a fare paura, paura che porta inevitabilmente a rinchiusersi nel recinto delle proprie "sicure tradizioni"; ciò che è da temere - qui occorre molta attenzione e vigilanza - sulla scorta di volere il nuovo per il nuovo, è l'insidia che porta a distruggere i legami e i segni visibili della propria storia. Segni e legami che vanno ricompresi nell'oggi, ma mai possono essere tout-court elusi o, peggio, cancellati. Il difficile è sempre quello di riconoscere come lo Spirito del Signore segna e lega a Lui per un per sempre, con un'identità che resta sempre uguale, non muta nella sostanza, pur mutando nelle parole e nei modi per presentarla e viverla.

5. GLI INTERVENTI AL CONCILIO DEI VESCOVI CAPPUCCINI

Sfogliando gli indici degli Atti delle Sessioni del Terzo periodo conciliare²⁴, si evince, come si è già annotato per i precedenti due periodi, che i padri conciliari cappuccini non intervennero in maniera massiccia, pur tuttavia non fecero mancare la propria voce. Molte volte sottoscrissero interventi o osservazioni presentate dalle Conferenze Episcopali Nazionali, altre volte aderirono firmando gli interventi scritti di altri Padri conciliari o delle Conferenze Ecclesiastiche Regionali e, in quanto religiosi, firmando dichiarazioni comuni presentate su argomenti riguardanti la vita religiosa.

Di seguito segnalerò gli interventi più significativi dei vescovi cappuccini, non mancando di evidenziare gli argomenti e le problematiche presentate. Non ho organizzato la seguente rassegna per temi o secondo una classifica per numero d'interventi, ma seguendo l'ordine di presentazione dei padri conciliari cappuccini come al paragrafo 2 di questo articolo. In alcuni casi segnalerò in nota la necessità di un maggiore approfondimen-

²⁴ Vedi nota 4.

to della personalità del vescovo cappuccino o delle proposte o osservazioni presentate.

Prima di entrare nel merito dei singoli interventi segnalo che il Ministro generale, padre Clementino da Vlissingen, non ha mai preso la parola durante la terza sessione conciliare, limitandosi a sottoscrivere alcune proposte e osservazioni presentate a nome dei Superiori generali presenti²⁵.

Sono solamente sette, dei cinquantadue padri conciliari cappuccini, a prendere la parola in aula o presentare delle *animadversiones* scritte. Nella seguente e breve rassegna mi limiterò a segnalare gli interventi più significativi o i padri conciliari più "interventisti".

Tra questi ultimi si evidenzia Mons. Domenico Romualdo Basilio Athaide, arcivescovo di Agra in India, tenendo presente che in molte occasioni il prelado cappuccino prese la parola a nome dei vescovi della Regione Indiana.

Il suo primo intervento riguarda lo schema sulla Chiesa. In esso egli domanda come è possibile organizzare le parrocchie in territori che hanno differenti riti, osservando che lo schema al n. 4 chiede l'istituzione di parrocchie proprie per ogni rito. Ciò - domanda il prelado cappuccino, non senza un certo buon senso - deve essere fatto sotto la giurisdizione di un solo Ordinario? In secondo luogo osserva che lo schema afferma che i religiosi o le associazioni latine presenti in regioni orientali devono istituire case o Province di rito orientale. Di conseguenza domanda se valga anche il contrario: religiosi e associazioni di rito orientale in ambito latino debbono istituire Province e case di rito latino. Inoltre Mons. Athaide avverte la necessità di porre attenzione a non confondere la *Ecclesia Catholica* con la *Ecclesia latina*. Evidenzia, infatti, il pericolo di sovrapporre le due realtà e di eludere l'esistenza della "Chiesa orientale". Infine, annota il desiderio che si giunga all'equiparazione del titolo di Patriarca orientale con quello di *Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus*²⁶.

Più esortativo e carico di speranza, dove la dignità della persona umana è da riconoscere come la base per vivere la pace tra gli uomini di questo mondo, è l'intervento riguardante il n. 20 dello schema sulla "Chiesa nel mondo di questo tempo". Dopo aver citato e ricordato uomini di pace, da papa Giovanni XXIII con la *Pacem in terris*, dal Mahatma Gandhi a Martin Luther King recentemente ricevuto in udienza da Paolo VI²⁷, fino a John Fitzgerald Kennedy, conclude il suo intervento pregando Dio affin-

²⁵ AS, III/VI, 90. 220 e III/VII, 662.

²⁶ AS, III/V, 110-111.

²⁷ L'incontro era avvenuto il 18 settembre 1964.

ché raduni gli uomini di tutte le stirpi, creati a Sua immagine in fraterna comunione²⁸.

In un altro intervento²⁹, che in parte sarà riproposto a nome della Conferenza Nazionale dell'India³⁰, Mons. Athaide invita i Superiori a vigilare affinché sia tutelata la vita religiosa dei collaboratori e delle collaboratrici – si legga delle religiose consacrate – non imponendo tempi e modi troppo pesanti nel dare il proprio apporto alle opere apostoliche e pastorali. Nello stesso intervento invita a una celebrazione sobria sia al momento della vestizione e dell'entrata in noviziato, sia della professione temporanea. Osserva che molte volte, dopo una fastosa celebrazione, “le novizie” o le “professe” scelgono un'altra strada rispetto a quella della vita religiosa, appena abbracciata e festeggiata.

Infine, nel quarto intervento, prima di riproporre quanto ha enunciato nell'intervento preso poco sopra in considerazione, Mons. Athaide avanza una richiesta: nel documento sul “Rinnovamento della Vita religiosa” sia inserito un articolo che riporti uno schema o un modello che aiuti ad adeguare e rivedere le Costituzioni, gli Statuti e i Direttori delle Congregazioni o Istituti religiosi³¹, secondo i documenti conciliari.

Mons. Antonio Enrico Van den Hurk, Arcivescovo di Medan in Indonesia, nel suo unico intervento sullo schema “*De vita et ministerio sacerdotum*”, lamenta l'assenza della riflessione sulle modalità con le quali il sacerdote deve interagire con i tanti e molteplici compiti a lui affidati. Ma ancora più grave, afferma il vescovo cappuccino, nulla è detto di ciò che è la peculiarità del sacerdote: annunciare il Vangelo a cattolici e non cattolici, amministrare i sacramenti, collaborare con i laici, amministrare i beni temporali e, rincarando il suo disappunto, nulla è detto su come equilibrare il lavoro pastorale e la vita interiore. Al termine del suo intervento chiede di inserire nel documento un esplicito invito ai sacerdoti perché collaborino con i laici, obbediscano al proprio vescovo e siano aperti all'aiuto ad altre diocesi che mancano di sacerdoti³².

Mons. Camillo Crous y Salichs, Vicario Apostolico di Subundoy (Colombia), in una *animadversio* sullo schema *De Ecclesia* osserva la necessità di specificare e evidenziare meglio i tre “tempi” della Chiesa: pellegrina e militante; penitente e purificante; gloriosa e regnante, poiché il testo pre-

²⁸ AS, III/V, 714.

²⁹ AS, III/VI, 476.

³⁰ AS, III/VII, 466.

³¹ AS, III/VII, 466.

³² AS, III/IV, 654-655.

sentato li enuncia ma solamente in maniera indiretta quando parla delle anime purganti e di quelle regnati con Cristo³³.

Tra i vescovi "interventisti" Mons. Alberto De Vito, Vescovo di Lucknow (India), è da collocare al primo posto di questa speciale classifica. Sono ben otto i suoi interventi, in aula e scritti³⁴. Interventi che spaziano dallo schema sulla Rivelazione a quello sull'Apostolato dei laici o al più discusso schema sulla Chiesa nel delicato punto sui *munera* dei Vescovi.

Ciò che però attrae la nostra attenzione è il richiamo alla chiarezza quando si vuole dare una definizione di una qualsiasi realtà. Una vera e propria richiesta per una *explicatio terminorum* prima di iniziare una qualsiasi discussione. Solo così, avverte il nostro presule, il dialogo sarà chiaro e privo di confusione.

La lunga premessa serviva a Mons. De Vito per introdurre la sua osservazione e, indirettamente, indicare la confusione prodotta dagli schemi preparati o dagli interventi in aula quando usavano i termini *missio* e ciò che è *missionarius*. Perché, afferma, nello schema sulla missione tutto *l'orbe terrarum*, comprese le regioni cattoliche, sono considerate *missio*. Così facendo non si spiega come mai il papa indirizzi messaggi particolari alle missioni e ai missionari³⁵.

L'intervento, lungo e complesso, continuava poi entrando in alcune problematiche concrete incontrate da molti vescovi missionari. In particolare proponeva una coordinazione delle attività missionarie, sotto la "presidenza" della Santa Sede, attraverso il confronto/incontro istituzionale tra le Conferenze Episcopali nazionali e/o regionali e i Superiori degli Istituti religiosi. Lo scritto termina con la presentazione di un testo emendato sulle attività missionarie e sulla cultura, non dimenticando la liturgia e l'arte cristiana³⁶.

Tra gli otto interventi di Mons. De Vito, oltre a quello poco sopra evidenziato, segnalo quello tenuto in aula conciliare durante la XCVII sessione generale. Esso prende in esame lo schema sull'Apostolato dei laici, osservando che quanto detto e scritto su tale tema non poteva ottenere la sufficienza perché scritto e detto con tempi ed espressioni per lo più al negativo. Esortava a far sì che la dottrina sulla partecipazione dei laici al

³³ AS, III/III, 515.

³⁴ Gli interventi si trovano in AS, III/III, 452; AS, III/IV, 88; AS, III/IV, 571; AS, III/VI, 514; AS, III/VI, 736; AS, III/VII, 609; AS, III/VII, 834-835; AS, III/VIII, 718.

³⁵ AS, III/VI, 514-516.

³⁶ L'intervento di Mons. De Vito dovrebbe essere studiato con maggiore attenzione poiché evidenzia alcune delle linee pastorali che andranno in seguito sviluppandosi.

sacerdozio di Cristo, «quod est fundamentum laicorum, clariori ad inflatiori modo enuncietur»³⁷.

Interessanti sono le proposte avanzate per la riflessione e l'approfondimento della natura teologica del presbiterato e delle relazioni tra Cristo e il presbitero e tra i presbiteri e il vescovo, così come la richiesta di definizione del compito dei presbiteri che sono parroci o la collaborazione dei presbiteri con il vescovo sia in campo spirituale sia nelle attività temporali. Non manca, infine, tra queste proposte, la riflessione sulla santità del sacerdote o la richiesta per avere dei principi che guidino la pastorale³⁸.

Da ultimo ricordo l'intervento scritto sulla "Chiesa nel mondo contemporaneo" nel quale Mons. De Vito enuncia le sue osservazioni ai numeri 21-23 dello schema, ponendo l'accento sull'amore coniugale, sulla non liceità della sterilizzazione, sul numero dei figli, sull'uso della pillola, passando poi alla condanna della posizione di chi afferma che non è cultura tutto ciò che si oppone alle leggi di Dio e della Chiesa, portando a difesa della sua tesi la dura condanna di Galileo Galilei. Il suo intervento continua con l'appello a dare dei principi etico-sociali per l'ambito economico e si conclude con l'esortazione a convertire non tanto con "il materiale" quanto con l'animo evangelico del Cristo povero³⁹.

Mons. Carlo Hartl⁴⁰, Vicario Apostolico di Araucania (Cile), ha un unico intervento. È uno scritto che prende in esame la proposizione n. 13 dello schema *De institutione sacerdotali*, annotando che «placet modus moderatus quo studium linguae latinae praecipitur». Partendo dalla recente pubblicazione della Costituzione Apostolica *Veterum Sapientia*⁴¹ di papa

³⁷ AS, III/IV, 88.

³⁸ AS, III/IV, 571.

³⁹ AS, III/VII, 240-241.

⁴⁰ È aperta in fase diocesana la Causa di beatificazione e canonizzazione.

⁴¹ Riporto l'espressione della Costituzione Apostolica che giustifica l'intervento del Papa, in traduzione italiana, a favore della lingua latina: «Ed è necessario che la Chiesa usi una lingua non solo universale, ma anche immutabile. Se, infatti, le verità della Chiesa Cattolica fossero affidate ad alcune o a molte delle lingue moderne che sono sottomesse a continuo mutamento, e delle quali nessuna ha sulle altre maggior autorità e prestigio, ne deriverebbe senza dubbio che, a causa della loro varietà, non sarebbe a molti manifesto con sufficiente precisione e chiarezza il senso di tali verità, né, d'altra parte si disporrebbe di alcuna lingua comune e stabile, con cui confrontare il significato delle altre. Invece, la lingua latina, già da tempo immune da quelle variazioni che l'uso quotidiano del popolo suole introdurre nei vocaboli, deve essere considerata stabile ed immobile, dato che il significato di alcune nuove parole che il progresso, l'interpretazione e la difesa delle verità cristiane richiesero, già da tempo è stato definitivamente acquisito e precisato». Ciò che preoccupa maggiormente Mons. Hartl sono le disposizioni che seguono il breve proemio

Giovanni XXIII⁴² e, pur rilevando come la lingua latina è un efficace e ottimo mezzo per mantenere e promuovere l'unità della Chiesa e conservare l'unione con il Sommo Pontefice, osserva che non sempre i vescovi missionari, come lo è lui, possono metterla integralmente in pratica. Per dare forza alla sua affermazione rileva che se è difficile imporre ai sacerdoti "latini" di conoscere la lingua cinese, così è difficile imporre ai sacerdoti "cinesi" la lingua latina. Annotando con sottile ironia di non dimenticare, caso mai qualcuno non se ne sia ancora accorto, che «regionem Siniarum occupare quartam parte mundi!». Conclude chiedendo di lasciare alla discrezione e giudizio dei vescovi il discernimento sul modo e sulla misura di insegnare la lingua latina⁴³.

Dei tre interventi, tutti in lingua francese, di Mons. Urbano Person, Vicario Apostolico di Harar (Etiopia), il più interessante, a mio parere, è il primo che interessa lo schema *De Episcoporum munere*⁴⁴. Dopo aver fatto osservare la correttezza dell'affermazione iniziale, dove si scrive che i vescovi sono inseriti nella vita della Chiesa, dichiara la sua profonda delusione perché *l'incipit* non trova continuazione nei paragrafi successivi che ritornano allo stile giuridico nel rappresentare e definire i vescovi e i loro *munera*. Continuando nella sua riflessione, Mons. Person sollecita a far sì che il documento evidenzi e presenti tutti i presbiteri nel loro essere ministri di Gesù Cristo per il bene dei fedeli. Con fine tratto e delicatezza, proseguendo nel suo intervento, invita ad evitare di scrivere che il vescovo deve animare i sacerdoti, perché tale azione compete allo Spirito di Cristo. Il vescovo ha il compito sì di educare i suoi sacerdoti a lasciarsi condurre dallo Spirito, ma solamente quando lui stesso ha imparato a lasciarsi condurre⁴⁵.

Ultimo prelado cappuccino che prendiamo in considerazione è l'armeno Mons. Cirillo (Giovanni) Zohrabian († 1972), Vicario ausiliare emerito di Cilicia (Armenia). Due i suoi interventi, entrambi presentati in forma scritta. Il primo sullo schema *De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*⁴⁶.

e che possono essere riassunte nell'obbligo ai Seminari, diocesani e religiosi di insegnare la lingua latina, ma non solo, anche di predisporre corsi di studio per la lingua greca. La Costituzione istituisce anche l'Accademia di Studi Latini.

⁴² Pubblicata il 22 febbraio 1962.

⁴³ AS, III/VIII, 297.

⁴⁴ Il primo pone alcune osservazioni allo schema *De Episcoporum munere* (AS, III/II, 430-431), ed è quello che prendiamo in considerazione, il secondo sullo schema *De Revelatione* (AS, III/III, 485) e il terzo sul sacerdozio (AS, III/IV, 622); avanzano alcune proposte di modifica strutturale e terminologica.

⁴⁵ Cf. AS, III/II, 431.

⁴⁶ AS, III-II, 778-779.

In esso si appella ai padri conciliari perché tra i doveri-compiti del vescovo diocesano sia indicato quello di promuovere la “scuola libera non statale” perché sia garantita una educazione cristiana. Ricordando le differenti condizioni nelle quali si trova ad operare la Chiesa e, soprattutto, rilevando che non sempre la Chiesa gode della situazione italiana dove ha la garanzia di un spazio nella scuola, con grande patos e dopo aver considerato che «insufficiens est scholam liberam habere solummodo in urbe residentiali episcopi», sollecita l’istituzione della scuola libera «in omnibus locis etiam minimis dioeceseos suae iurisdictionis»! Per dare forza alla sua proposta osserva che anche altre entità, fra queste anche alcune forze politiche italiane, hanno le loro scuole ed è per questo che con forza chiede che oltre al vescovo anche i parroci promuovano la “scuola libera”: «ideo obligatio ista tangit a qualiter parochorum inter limites paroeciae». Al termine, come già in altri interventi durante il primo e secondo periodo conciliare, ricorda la storia del popolo armeno e delle sofferenze che ha e sta vivendo.

Nel secondo intervento Mons. Cirillo Zohrabian rifiuta il nuovo testo contenuto nello schema *De Ecclesiis Orientalibus* riguardante i matrimoni misti chiedendo di sostituirlo con il vecchio testo. La sua richiesta è sostenuta da un lettera-disposizione che a suo tempo aveva inviato la Congregazione delle Chiese Orientali⁴⁷.

Termino questa breve carrellata degli interventi dei vescovi cappuccini con una curiosità. Cercando nell’indice analitico degli *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, Mons. Francesco (Albano) Swarbrick († 1971), Prefetto Apostolico di Jullundur (India), troviamo il rimando a Albano da Blackburn. È l’unico caso tra i presuli cappuccini a non essere indicato con il proprio cognome e nome di battesimo, ma con la dicitura tipica in uso nell’Ordine, dove al nome seguiva il luogo di nascita⁴⁸.

6. CONCLUSIONE

Il terzo periodo del Concilio, che aveva visto le turbolenze della “settimana nera”⁴⁹ con le fibrillazioni dovute alla triplice decisione di Paolo VI di rinviare il voto sullo schema di base sulla libertà religiosa, di chiedere al Concilio di accogliere i suoi 19 emendamenti per il decreto sull’ecume-

⁴⁷ AS, III-II, 864-865.

⁴⁸ AS, Indice, 477.

⁴⁹ Sono i giorni immediatamente precedenti la chiusura del terzo periodo, 16-21 novembre 1964.

nismo e infine, di aggiungere alla *Lumen gentium* una Nota previa, si chiudevano il 21 novembre con la promulgazione solenne di tre documenti: *Lumen gentium*, *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis redintegratio*.

Un assaggio della “settimana nera” lo si era vissuto il 5 novembre, il giorno prima della presentazione dello schema sulle missioni che tante critiche aveva suscitato, molte anche da parte dei vescovi cappuccini intervenendo di persona o, nella maggior parte dei casi, appoggiando interventi di altri padri conciliari o delle loro Conferenze regionali; a sorpresa Paolo VI presenziava di persona nell’aula conciliare, raccomandando di approvare il testo.

Mai era successo dal Lateranense V⁵⁰ che un papa fosse presente di persona a una sessione dei lavori. Perché Paolo VI lo fece? Doveva forse dimostrare il suo interesse per l’attività missionaria della Chiesa - era imminente il suo viaggio a Bombay - e così mostrare ai tanti vescovi missionari un’attenzione particolare e una vicinanza significativa? Oppure voleva sottolineare ancor più di essere uno di loro e quindi la sua presenza in aula non doveva essere letta come un’istanza superiore? O infine, era un appoggio al cardinale Grégoire-Pierre Agagianian⁵¹, Presidente della Commissione che aveva preparato il testo dello schema? Impossibile sapere con certezza. Ciò che produsse il suo intervento fu l’allargamento del fosso tra il papa e l’assemblea conciliare. Infatti, il giorno seguente, 6 novembre, i padri conciliari, dando inizio a tre giorni di discussione, decisero a maggioranza schiacciante⁵² di rinviare lo schema alla Commissione incaricata perché fosse riveduto e ampliato.

⁵⁰ Convocato da Papa Giulio II nella basilica di San Giovanni in Laterano per il 19 aprile 1512 si aprì effettivamente solamente il 3 maggio dello stesso anno. Alla morte di Giulio II, 21 febbraio 1513, il Concilio proseguì con Leone X († 1521), che lo chiuse il 16 marzo 1517.

⁵¹ Nato a Akhaltsikhe (Georgia) il 18 settembre 1895; ordinato sacerdote il 23 dicembre 1917, Rettore del Pontificio Collegio armeno di Roma dal 1932 al 1937; Vescovo titolare di Comana di Armenia l’11 luglio 1935 fu eletto Patriarca di Cilicia degli Armeni dal Sinodo armeno il 30 novembre 1937 con il nome di Krikor Bedros (Gregorio Pietro) XV; il 18 febbraio 1946 fu creato cardinale del titolo di San Bartolomeo all’Isola da papa Pio XII; Prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide dal 18 luglio 1960 al 19 ottobre 1970 (dal 15 agosto 1967 gli era stato mutato il nome in Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli). Il 25 agosto aveva rinunciato al Patriarcato trasferendosi definitivamente a Roma. Promosso a Cardinale Vescovo di Albano il 22 ottobre 1970, muore a Roma il 16 maggio 1971 dove risposo nella chiesa di san Nicola da Tolentino adiacente al Pontificio Collegio Armeno.

⁵² Votarono a favore del rinvio in Commissione 1601 padri conciliari, i voti contrari furono 311.

Le cronache ci testimoniano che mentre Paolo VI veniva trasportato fuori da San Pietro in sedia gestatoria attraverso la fila di vescovi, molti di questi applaudevano, alcuni solo per obbligo e altri, invece, non applaudevano affatto. Il papa era cosciente di avere condotto il Concilio all'approvazione della costituzione sulla Chiesa e del decreto sull'Ecumenismo, ma allo stesso tempo aveva dovuto pagare un prezzo altissimo: la perdita di fiducia di molti vescovi.

Nel discorso di chiusura Paolo VI aveva pronunciato un'espressione che aveva lasciato meravigliati, per non dire negativamente sorpresi, i padri conciliari. Dicendosi lieto per la promulgazione del decreto sulla Chiesa che non «aveva apportato nessun cambiamento all'insegnamento tradizionale»⁵³, aggiungeva un'espressione che fece crescere più di qualche paura. Parlando della natura della Chiesa, egli affermava che era “insieme monarchia e gerarchia”, usando la parola monarchia conosciuta dai manuali di teologia preconciliari, ma sconosciuta da tutti i documenti del Vaticano II⁵⁴.

E per sottolineare il primato papale, Paolo VI, a poco più di metà del discorso passava a parlare di Maria e del nuovo titolo a lei concesso “Madre della Chiesa”⁵⁵, ben sapendo quante difficoltà aveva avuto da parte della Commissione dottrinale per introdurlo nel capitolo VIII della *Lumen gentium*. Tra i partecipanti, poi, si faceva sempre più frequente e angosciata la domanda sul prossimo periodo conciliare, ritenuto quello di chiusura: sarebbe stato simile a quello che si stava ora chiudendo?

I vescovi cappuccini, come il resto dell'episcopato mondiale, facevano ritorno alle proprie sedi in tempo per assistere al pellegrinaggio del Papa in India⁵⁶. Una visita spirituale per incontrare i poveri, gli indigenti, gli orfani, quelle “caste” che più avevano bisogno del conforto e della vicinanza del papa. Una visita fatta in assoluta semplicità. Il viaggio fu un successo facendo emerge lo spessore e la grandezza di Paolo VI, pastore e guida sicura della Chiesa e al tempo stesso autorità morale capace di dialogare con il mondo, troppo spesso paragonato al suo immediato predecessore e per questo giudicato freddo e lontano dalla gente.

⁵³ PAOLO VI, *Discorso di chiusura del terzo periodo*, in *Enchiridion Vaticanum*, I, Bologna 1985, n. 283.

⁵⁴ PAOLO VI, *Discorso di chiusura del terzo periodo*, n. 289.

⁵⁵ PAOLO VI, *Discorso di chiusura del terzo periodo*, nn. 297-325. È da annotare che il discorso su Maria Vergine occupa circa il 40% dell'intero intervento ed inoltre il Papa non parlò affatto del decreto delle Chiese Orientali e solamente in un passaggio citò il Decreto sull'Ecumenismo.

⁵⁶ Dal 2 al 6 dicembre 1964.

Ci rifacciamo ancora una volta Mons. Zenone Albino Testa, Vicario Apostolico di Asmara, che già ci ha accompagnati nei due precedenti periodi, per cogliere da lui e dalla sua sensibilità quali furono i sentimenti, le preoccupazioni e i compiti che i padri conciliari portavano con sé rientrando nelle loro sedi al termine del burrascoso terzo periodo conciliare.

La lettera pastorale che indirizza per la Quaresima 1965⁵⁷ porta come sottotitolo un'espressione di Paolo VI pronunciata nel discorso per la chiusura del secondo periodo conciliare: "Il primo dono che noi possiamo fare al popolo di Dio"⁵⁸: la riforma liturgica⁵⁹.

Nelle 14 cartelle non vi è nessun accenno alle vicende e alle discussioni vissute al Concilio. Mons. Testa si adopera per spiegare e illustrare al meglio lo spirito, il perché e come deve essere attuata la nuova riforma liturgica, premettendo a tutto questo il compito al quale sono chiamati i sacerdoti perché tutti, vescovo compreso, abbiamo «il desiderio e la volontà di mettere in pratica quanto non è più desiderio, ma volontà espressa della Santa Chiesa»⁶⁰.

Pur non nascondendo le difficoltà, lui vecchio frate e missionario, riconosce che «molte cose sono contrarie alla nostra formazione, alla nostra educazione, ai nostri usi. È necessario, avverte, saper sacrificare le nostre vedute personali, i nostri punti di vista, nello spirito di obbedienza e di sottomissione alle direttive della Santa Chiesa»⁶¹.

Mons. Testa è consapevole dell'importanza del tema e profeticamente scrive che «la riforma liturgica segna una data nella vita spirituale e pastorale della Chiesa, le cui conseguenze potrebbero essere incalcolabili in un prossimo futuro»⁶². Conseguenze sicuramente positive⁶³. L'intera lette-

⁵⁷ La Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, Biblioteca Centrale dell'Ordine dei Cappuccini: OPUSC.55.78,3.

⁵⁸ Paolo VI, *Discorso di chiusura del secondo periodo*, in *Enchiridion Vaticanum*, I, Bologna 1985, n. 212.

⁵⁹ Il 24 gennaio 1964 Paolo VI aveva emanato il *motu proprio Sacram Liturgiam* con cui stabiliva che le novità introdotte dalla costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* non sarebbero entrate in vigore prima della preparazione e pubblicazione dei nuovi testi liturgici. Contemporaneamente istituiva il *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* affinché adattasse i testi liturgici ai principi conciliari.

⁶⁰ Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, 3.

⁶¹ Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, 6.

⁶² Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, 4.

⁶³ Le contrarietà alla riforma liturgica e alle *conseguenze positive* espresse da Mons. Testa così come da altri vescovi si manifestarono ben presto. Famoso è l'intervento di padre Gerard des Lauriers, OP († 1988), *Breve esame critico del Novus Ordo Missae*, sottoscritto dai cardinali Alfredo Ottaviani († 1979) e Antonio Bacci († 1971) inviato a Paolo VI il 25 settem-

ra pastorale è, infatti, percorsa da annotazioni ed espressioni che fanno trasparire la certezza che la partecipazione attiva dei fedeli ai Misteri, in particolare alla Santa Messa, sarà fonte di maggiore consapevolezza e quindi di più viva fede e di quella aumentata capacità di essere testimoni credibili di Cristo e del suo Vangelo.

Non erano dunque i grandi scontri della “settimana nera”, il Papa restava il Pastore e le decisioni del Concilio erano accolte con vera e devota obbedienza. Il compito pressante e la preoccupazione concreta del nostro confratello vescovo, e di tanti altri vescovi con lui, era quello di educare se stessi e i propri sacerdoti alla mutata pedagogia della Chiesa uscita dal Concilio. Come lui scrive, occorreva «essere dapprima discepoli e poi sostenitori della scuola di preghiera che sta per incominciare»⁶⁴.

Afferma Mons. Testa che «la liturgia è la vita della Chiesa» e qui essa «tocca il vertice della Sua attività e della Sua Missione e trova nella stessa liturgia la sorgente delle sue energie»⁶⁵, per riconoscersi e divenire popolo di Dio.

La liturgia dunque non era solamente un rito. I cambiamenti voluti dal Concilio non ne mutavano l'intima essenza. Per Mons. Testa la liturgia era e restava la voce ufficiale della Chiesa nel Culto divino e come uno dei depositi più sicuri della Sacra Tradizione⁶⁶ per far formare e educare il popolo di Dio⁶⁷.

A cinquant'anni di distanza il papa emerito Benedetto XVI nella catechesi del 26 settembre 2012, dopo aver spiegato il significato originale della parola liturgia «servizio da parte del popolo e in favore del popolo», affermava che è «un popolo che non esiste da sé, ma che si è formato grazie al Mistero Pasquale di Gesù Cristo. Di fatto, il Popolo di Dio non esiste per legami di sangue, di territorio, di nazione, ma nasce sempre dall'opera del Figlio di Dio e dalla comunione con il Padre che Egli ci ottiene». Il Concilio, continua Benedetto XVI, «iniziando, infatti, con il tema della liturgia mise in luce in modo molto chiaro il primato di Dio, la sua priorità

bre 1969. Ancora più conosciuta è la critica al Concilio e alla riforma liturgica del vescovo Mons. Marcel Lefebvre († 1991) a partire dal 1970 per sfociare nel 1988 nell'ordinazione di tre vescovi, compiendo di fatto un atto scismatico che lo poneva fuori dalla comunione con la Chiesa.

⁶⁴ Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, 15.

⁶⁵ Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, 7.

⁶⁶ Cf. Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, 5.

⁶⁷ Cf. Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, 10. È degno di nota come Mons. Testa spiega le due parti della Santa Messa, la liturgia della Parola e quella del Sacrificio, evidenziando con semplicità i due distinti luoghi nei quali si svolge la “nuova” liturgia della santa Messa: sede ed altare.

assoluta. Prima di tutto Dio: proprio questo ci dice la scelta conciliare di partire dalla liturgia. Dove lo sguardo su Dio non è determinante, ogni altra cosa perde il suo orientamento. Il criterio fondamentale per la liturgia è il suo orientamento a Dio, per poter così partecipare alla sua stessa opera. Però possiamo chiederci: qual è questa opera di Dio alla quale siamo chiamati a partecipare? La risposta che ci offre la Costituzione conciliare sulla liturgia è apparentemente doppia. Al numero 5 ci indica, infatti, che l'opera di Dio sono le sue azioni storiche che ci portano la salvezza, culminate nella Morte e Risurrezione di Gesù Cristo; ma al numero 7 la stessa Costituzione definisce proprio la celebrazione della liturgia come "opera di Cristo"⁶⁸.

Questa lunga citazione e la lettera pastorale del Vescovo missionario ci mostrano chiaramente, al di là del dibattito, delle contrapposizioni e delle iniziative di Paolo VI volte a guidare e orientare il Concilio, ciò che stava più a cuore ai padri conciliari: formare e sostenere il popolo di Dio attraverso la liturgia.

Nell'omelia della Santa Messa del 10 febbraio 2014 alla *Domus Sanctae Marthae*, papa Francesco, nel solco della tradizione, affermava che la liturgia «non è un buon atto sociale e non è una riunione di credenti per pregare insieme. È un'altra cosa» perché «nella liturgia eucaristica Dio è presente [...] il Signore si fa presente sull'altare per essere offerto al Padre per la salvezza del mondo [...] è tempo di Dio e spazio di Dio, e noi dobbiamo metterci lì nel tempo di Dio, nello spazio di Dio e non guardare l'orologio. La liturgia è proprio entrare nel mistero di Dio, lasciarsi portare al mistero ed essere nel mistero. È la nube di Dio che ci avvolge tutti».

E avviandosi alla conclusione invitava a «chiedere oggi al Signore che dia a tutti questo senso del sacro, questo senso che ci faccia capire che una cosa è pregare a casa, pregare il rosario, pregare tante belle preghiere, fare la via crucis, leggere la bibbia, e un'altra cosa è la celebrazione eucaristica. Nella celebrazione entriamo nel mistero di Dio, in quella strada che noi non possiamo controllare. Lui soltanto è l'unico, lui è la gloria, lui è il potere. Chiediamo questa grazia: che il Signore ci insegni a entrare nel mistero di Dio»⁶⁹.

Ecco ciò che per Mons. Testa, per il papa emerito Benedetto XVI, per papa Francesco, per la Chiesa cattolica è la liturgia, momento essenziale non eludibile e non sostituibile, al di là delle forme; essa è l'opera viva di Dio alla quale il cristiano è chiamato a partecipare attivamente perché lì l'uomo orienta il suo cuore con le parole che ascolta e dice.

⁶⁸ BENEDETTO XVI, *Udienza generale* del 26 settembre 2012.

⁶⁹ FRANCESCO, *Omelia* del 10 febbraio 2014.

SOMMARIO

Sulla scia di altri due contributi già apparsi sulla rivista, l'Autore prende in esame la presenza dei vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II durante la terza sessione, svoltasi tra settembre e novembre del 1964. Dopo un'inquadratura sulle questioni rimaste aperte nel passaggio tra la seconda e la terza fase conciliare e, per quanto riguarda la vita dell'Ordine cappuccino, sulla celebrazione del Capitolo generale, l'Autore si sofferma anzitutto sul rapporto tra i vescovi cappuccini e il Ministro generale dell'Ordine, per analizzare poi gli interventi in aula nel corso della terza sessione conciliare.

Following in the wake of two earlier summaries published in this magazine, the Author now proceeds to look at the figures of Capuchin bishops present at the Third Session of the Second Vatican Council, which took place between September and November 1964. After re-introducing the questions left pending at the conclusion of the Second Session, in particular those central to Capuchin life such as the celebration of the General Chapter, the author then examines the relationships existing between the Capuchin bishops and the Minister General of the Capuchin Order, as a first step to later examining the official interventions made during the Third Session.

Mons. Paolo Martinelli

Presentazione del volume

«UN CUORE SOLO. PAPA FRANCESCO E L'UNITÀ DELLA CHIESA»

di Riccardo Burigana*

1. UNO SGUARDO D'INSIEME

Credo che abbiamo tanti motivi per essere grati al prof. Burigana per questo testo. Il dono di questo libro, preciso, semplice, piacevole alla lettura, mette in evidenza, attraverso il tema dell'ecumenismo, uno dei tratti forti di papa Francesco.

Ci sono tanti temi e tanti gesti dell'attuale pontefice che lo hanno fatto entrare immediatamente nel cuore di credenti e non credenti. Certamente uno di questi è la stessa scelta del nome: Francesco. Mi trovavo in piazza san Pietro la sera del 13 marzo 2013 e ben pochi conoscevano il nome di Giorgio Mario Bergoglio. Ma quando le persone hanno ascoltato il nome che il nuovo papa aveva scelto c'è stata subito una esplosione di gioia in tutta la piazza. Non sarebbe stato lo stesso se avessero sentito pronunciare un altro nome. In questo senso penso che *papa Francesco abbia compiuto il suo primo gesto ecumenico* - per quanto implicito rispetto a quelli espliciti che vengono narrati sapientemente in queste pagine - *innanzitutto con la scelta del nome*. Il popolo cristiano si riconosce immediatamente nel Santo

* S.E. Mons. Paolo Martinelli, Vescovo ausiliare di Milano, ha presentato il volume di R. BURIGANA, *Un cuore solo. Papa Francesco e l'unità della Chiesa*. Prefazione del cardinale Walter Kasper, Edizioni Terra Santa, Milano 2014, il 30 ottobre 2014 nella chiesa di San Sepolcro in Milano.

di Assisi e il fatto che il papa abbia voluto scegliere questo nome lo ha avvicinato immediatamente alla gente. San Francesco è certamente un santo esigente e tuttavia non intransigente, non arrogante o moralista; in lui piuttosto domina lo stupore per l'amore di Dio che nasce nella grotta di Betlemme e che muore per noi sulla croce.

Personalmente sono del parere che c'è una stima segreta per san Francesco che è presente in modo diffuso e trasversale: non si limita soltanto al discorso generico sulla pace e sull'ecologia.

Ricordiamoci le parole di papa Bergoglio su san Francesco pronunciate ad Assisi il 4 ottobre 2013: «San Francesco viene associato da molti alla pace, ed è giusto, ma pochi vanno in profondità. Qual è la pace che Francesco ha accolto e vissuto e ci trasmette? Quella di Cristo, passata attraverso l'amore più grande, quello della Croce. È la pace che Gesù Risorto donò ai discepoli quando apparve in mezzo a loro (cfr Gv 20,19.20). La pace francescana non è un sentimento sdolcinato. Per favore: questo san Francesco non esiste! E neppure è una specie di armonia panteistica con le energie del cosmo [...]. Anche questo non è francescano! Anche questo non è francescano, ma è un'idea che alcuni hanno costruito! La pace di san Francesco è quella di Cristo, e la trova chi "prende su di sé" il suo "giogo", cioè il suo comandamento: Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato (cfr. Gv 13,34; 15,12). E questo giogo non si può portare con arroganza, con presunzione, con superbia, ma solo si può portare con mitezza e umiltà di cuore». Mi sembra interessante che papa Bergoglio abbia scelto il nome di Francesco, ma abbia voluto al contempo chiarire il tratto specifico di questo santo e denunciarne i travisamenti.

Si deve poi dire che la scelta del nome Francesco ha intercettato anche la stima che tanti credenti non cattolici hanno per il santo di Assisi. Gli studi di mons. Iannis Spiteris, arcivescovo di Corfù, e del teologo ortodosso Panaghiotis Yfantis mostrano come ad esempio san Francesco sia probabilmente uno dei santi occidentali, dopo il 1054, più conosciuti ed amati anche dalla Chiesa ortodossa.

Inutile poi ricordare che la scelta del nome di papa Francesco è stata anche un gesto espressivo di un dialogo interreligioso: la figura di Francesco è ormai indelebilmente legata al 27 ottobre 1986, quando san Giovanni Paolo II volle chiamare nella città di Assisi i rappresentanti delle religioni mondiali per pregare per la pace nel mondo, in un momento di grande minaccia. La scelta di questo nome non può che aver fatto risuonare anche nel cuore di persone di altre religioni un nome amato e stimato.

Con tutto questo voglio affermare che abbiamo imparato a conoscere papa Francesco, prima ancora che apparisse sul balcone dall'aula delle benedizioni, dallo stesso nome scelto, annunciato dal Cardinale protodiacono Tauran.

In questa prospettiva tra la molteplicità sorprendente dei linguaggi e dei gesti innovativi, certamente quelli ecumenici rivestono un significato peculiare. Per questo credo che il prof. Riccardo Burigana nel pensare a questo volume abbia scelto un tratto davvero caratteristico di Francesco.

A tutto ciò vorrei subito aggiungere alcune note riguardanti lo stile del volume che lo rendono molto apprezzabile; pur essendo un testo che oltre a rivelare l'attenzione dell'autore ai gesti ecumenici del papa manifesta anche la sua competenza ecumenica, il volumetto possiede uno stile molto bello, si sviluppa come una cronaca ragionata sugli eventi e sulle parole di papa Francesco. Il tratto è quello della cronaca come racconto meditato e meditante, della narrazione, che mentre presenta i fatti ne sottolinea e ne coglie il senso e il legame tra essi e con la storia della Chiesa. Il volumetto presenta al suo interno due livelli; il primo è quello della narrazione riflessiva, mentre il secondo è quello delle digressioni didascaliche, che si sviluppa soprattutto nell'apparato critico, in cui ci si addentra nella presentazione dettagliata degli eventi e delle persone che vengono man mano coinvolte nel racconto. Sono dei veri punti di riferimento per comprendere come gesti e parole del santo Padre nella loro spontaneità dettata dallo Spirito, sono comunque realtà che avvengono dentro una storia con volti e nomi precisi. In questo senso il testo, raccontando papa Francesco dal punto di vista ecumenico, di fatto introduce al tema del lavoro ecumenico nella sua complessità, aggiornando il lettore sui punti fondamentali in gioco in questo dialogo per nulla scontato ed a tratti anche molto faticoso.

Infine, mi sembra interessante il fatto che il volume sia chiaramente centrato sul tema dell'unità della Chiesa, come recita il sottotitolo, ma non raramente si addentri anche nelle questioni relative al dialogo interreligioso. È certamente significativo che chi si interessa di dialogo ecumenico si interessi anche di dialogo tra persone che appartengono a religioni differenti. A volte in pubblicazioni diverse si usa un vocabolario che tende a non considerare i confini tra queste due realtà. Mi sembra che il prof. Burigana abbia trovato un interessante equilibrio, per cui il testo è chiaramente centrato sui gesti ecumenici nel senso proprio del lavoro per promuovere l'unità della Chiesa. Dall'altra parte il dialogo interreligioso chiede invece il riconoscimento della differenza delle religioni che permette il rispetto di ciascuno per gli altri che professano un credo diverso dal proprio. Il dialogo è possibile solo tra identità relazionali.

È anche vero che dal punto di vista della fede cristiana - la quale trova nelle aperture chiaramente universali già presenti nel Primo Testamento un riferimento sicuro - ogni popolo della terra è orientato al popolo di Dio e alla venuta definitiva del Regno. In tal senso il desiderio di unità che

anima il rapporto tra i cristiani di diverse confessioni trapassa nel desiderio che il regno di Dio avvenga per tutti i popoli della terra. Il libro in questa prospettiva segna la differenza ma anche correlazione tra dialogo ecumenico e dialogo interreligioso.

L'equilibrio mi sembra raggiunto, da una parte, collocando nel dialogo interreligioso la centralità del rapporto con l'islam, rispetto alle altre religioni; dall'altra parte, riconoscendo la relazione singolare dei cristiani con l'ebraismo. Evidentemente il rapporto con Israele è per noi semplicemente fondamentale.

2. FACENDO SCORRERE I CAPITOLI

Facendo scorrere i capitoli del libro, rimango colpito da alcuni aspetti in particolare. Innanzitutto nel primo capitolo, intitolato "*Un grazie al Fratello Andrea...*", si ricordano i primi incontri ecumenici di papa Bergoglio. Si mette in evidenza la continuità del nuovo Papa con i suoi predecessori, da san Giovanni XXIII a Benedetto XVI. Vengono ricordati appuntamenti assai importanti con Bartolomeo I, innanzitutto, ma anche con il capo della Chiesa ortodossa copta, sua santità Tawadros II, con il Catholicos e metropolita della Chiesa ortodossa siromalankarese, Sua santità Moran Baselios Marthoma Paulose II.

Importante è il riconoscimento dell'apostolicità di tutte queste chiese. In tal modo i cammini diversi compiuti lungo i secoli mostrano avere una radice comune, più grande di tutte le divisioni, il legame con gli apostoli. Quello dell'apostolicità è un tema decisivo perché dice la modalità con cui il cristianesimo attraversa la storia costruendo un legame tra le generazioni di coloro che riconoscono in Gesù il Signore.

Su questa base papa Francesco propone una *cultura dell'incontro* anche in ambito delle relazioni ecumeniche. Ci incontriamo oggi perché prima di noi gli apostoli si sono incontrati con Gesù e tra loro. Allora questi incontri diventano memoria vivente dell'incontro originario con il Signore.

Il secondo capitolo è a mio parere uno dei più importanti, intitolato *Solo fratelli maggiori? La Chiesa Cattolica e il popolo ebraico*. Si ricorda il contatto immediato dopo l'elezione di papa Bergoglio con il rabbino capo di Roma, Riccardo Di Segni. La storia stessa dell'Arcivescovo di Buenos Aires documenta l'attenzione pluriennale di Bergoglio per il dialogo con il popolo ebraico. Si pensi all'amicizia con il rabbino Abraham Skorka. Essi sono fratelli maggiori, nella consapevolezza che, come afferma *Nostra aetate*, l'alleanza di Dio con il popolo ebraico non è revocata, come del resto scrive san Paolo; per questo nessun cristiano può dirsi antisemita. Anche

in questo caso la riflessione del prof. Burigana collega lo stile di papa Francesco con il mondo ebraico ai gesti significativi dei suoi predecessori, la visita di Giovanni Paolo II alla Sinagoga di Roma e la sua presentazione al documento *Noi ricordiamo. Una riflessione sulla Shoah* della Commissione Pontificia per i rapporti con l'ebraismo, come anche la visita di Benedetto XVI, papa tedesco, ad Auschwitz.

Il terzo capitolo è intitolato *I cristiani e la pace. Parole e gesti ecumenici per la pace*. In questo spicca, memorabile, la giornata di preghiera e di digiuno per la Siria celebrata il 7 settembre 2013. Il prof. Burigana ricorda l'idea della giornata, come emerge dalle parole di papa Francesco stesso: *farsi interpreti del grido che sale da ogni parte della terra, da ogni popolo, dal cuore di ogni uomo, dall'unica grande famiglia che è l'umanità*. In relazione a questa iniziativa il prof. Burigana mette in rapporto atti significativi dei predecessori di papa Bergoglio. È lo stesso papa Francesco infatti a citare Giovanni XXIII con la *Pacem in terris* e il Beato Paolo VI nel suo celeberrimo intervento all'assemblea generale della Nazioni unite, 4 ottobre 1965, come anche il messaggio per la giornata mondiale per la pace del 1976. Su questo tema appare in tutta evidenza come tensione ecumenica e dialogo interreligioso lavorino profondamente insieme per la pace. Ciò non appare solo nella giornata del 7 settembre del 2013, ma anche in altri importanti episodi, come ad esempio il discorso per la comunità di sant'Egidio nell'incontro sulla linea dello Spirito di Assisi nell'ottobre 2013 e il messaggio ai partecipanti alla 36^{ma} tappa del pellegrinaggio promosso dalla comunità di Taizé. Una delle espressioni che più colpiscono di papa Francesco in questo contesto sta nella costruzione della pace come lavoro artigianale: occorre essere *artigiani della pace*, richiamando così una dimensione che ci riguarda tutti e non solo gli addetti ai lavori.

Interessante e molto ben documentato appare anche il capitolo quarto dedicato al rapporto con il mondo della Riforma; si ricordano gli incontri più significativi a partire da quello con il presidente della comunità evangelica in Germania, il pastore Nikolaus Schneider, 8 aprile 2013, e con Justin Welby, primate della Chiesa Anglicana, del 14 giugno dello stesso anno. Papa Bergoglio ricorda sempre il cammino svolto dai suoi predecessori, i risultati raggiunti, non negando mai le difficoltà da affrontare. Sua Santità sa bene che oltre al dialogo teologico ci sono «*quei contatti personali e quotidiani che consentono di scoprire giorno per giorno ciò che già unisce i cristiani*».

Breve ma suggestiva è la considerazione del capitolo quinto circa il carattere ecumenico dell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*. Il prof.

Burigana fa notare che un'intera parte del documento è dedicata al dialogo. All'interno di questa area si distingue il dialogo sociale per la pace, il dialogo tra fede, religione e scienza, il dialogo ecumenico, quello con l'ebraismo, e poi quello con le religioni, nel significativo contesto della libertà religiosa. Il passaggio più importante mi sembra il riferimento che papa Bergoglio effettua tra evangelizzazione e mancanza di unità tra i cristiani. In questo senso è significativo che il Sinodo del 2012 sulla nuova evangelizzazione abbia riservato una proposizione proprio all'ecumenismo. Nell'aula sinodale era in fondo risuonato lo stesso grido dei missionari radunati ad Edimburgo nel 1910 quando riconobbero che le divisioni della cristianità sono il maggior ostacolo per la missione nel mondo e per la diffusione dell'annuncio del vangelo.

In questa prospettiva appare assai bello il capitolo sesto dedicato ad un anniversario ecumenico assai importante, il 50° dell'incontro e dell'abbraccio tra il Beato Paolo VI e l'allora patriarca di Costantinopoli Atenagora, nel 1964; anniversario che porterà papa Francesco in Terra Santa per ripetere in qualche modo il gesto profetico del suo predecessore. Sono stato anche particolarmente contento di trovare qui citato il messaggio di papa Francesco al XIII Simposio intercristiano, organizzato dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum e dalla Facoltà teologica dell'Università Aristotiles di Salonicco, svoltosi proprio qui a Milano nell'estate del 2013. Un'esperienza di amicizia ecumenica che da oltre 20 anni sostiene l'intelligenza della fede alla ricerca dell'unità.

Il successivo capitolo, il settimo, è dedicato alla settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, celebrata lo scorso gennaio e che ha avuto come titolo la frase di san Paolo rivolta alla comunità di Corinto: «*Cristo è stato forse diviso?*». Papa Francesco afferma che l'ecumenismo è un «processo spirituale che si realizza nell'obbedienza fedele al Padre, nel compimento della volontà di Cristo e sotto la guida dello Spirito santo». Questo carattere spirituale dell'ecumenismo mi sembra uno degli aspetti decisivi che meritano di essere ripresi e approfonditi. Qui appare in tutta evidenza che lo struggimento per raggiungere visibilmente l'unità di tutti i credenti in Cristo non è qualcosa da ricordarsi ogni tanto nelle proprie preghiere, ma una dimensione fondamentale della vita cristiana, poiché corrisponde al desiderio di Cristo e alla sua preghiera verso il Padre.

Il capitolo ottavo - *Un'animata primavera. Parole e incontri ecumenici* - costituisce una testimonianza di come si debba sentire il desiderio dell'unità di tutti i fedeli in Cristo non solo nelle sedi a ciò deputate per il confronto, ma in ogni occasione; qui infatti vengono riportati incontri, gesti e

parole di carattere ecumenico espressi in contesti diversi, come ad esempio la visita *ad limina* dei Vescovi della Bulgaria, nel febbraio di quest'anno 2014. Papa Francesco torna a parlare dell'unità della Chiesa anche in occasioni della preghiera dell'Angelus, come nel caso del 23 febbraio scorso. A ciò si aggiungono una serie di incontri con diverse persone in cui fa ritorno il tema dell'unità, come nel caso dell'incontro con la delegazione della Apostoliki Diakonia della Chiesa Ortodossa Greca ed il videomesaggio con il pastore pentecostale Tony Palmer.

È in questo contesto che troviamo alcune pagine molto interessanti dedicate al rapporto tra ecumenismo e martirio. Questo aspetto a mio parere è decisivo, perché con il tema del martirio ci si richiama innanzitutto al metodo della testimonianza che è il cuore del dialogo e di ogni vero incontro. La stessa testimonianza che sa arrivare fino al dono della vita appare come il metodo fondamentale della nuova evangelizzazione. È bello in questo senso che il metodo dell'incontro ecumenico sia anche il metodo con cui il vangelo chiede di essere comunicato nel nostro tempo, non per proselitismo, ma per quella attrattiva che avviene attraverso la testimonianza della vita e della parola. Il papa riconosce qui che i martiri della fede sono più numerosi oggi che ai tempi delle origini cristiane. Inoltre si può affermare che esista un vero contributo fondamentale dei martiri alla causa ecumenica. Per papa Francesco «come nella Chiesa antica il sangue dei martiri diviene seme di nuovo cristiani, così ai nostri giorni il sangue di molti cristiani è diventato seme dell'unità. L'ecumenismo della sofferenza, l'ecumenismo del martirio, l'ecumenismo del sangue è un potente richiamo a camminare lungo la strada della riconciliazione tra le Chiese, con decisione e fiducioso abbandono all'azione dello Spirito».

L'ultimo capitolo presenta una cronaca pensata sulla presenza di papa Francesco in Terra Santa proprio per celebrare l'incontro occorso 50 anni fa sulla stessa terra tra il Beato Paolo VI e sua santità Antenagora. Un incontro tra santi. Di queste pagine vorrei citare solo quelle in riferimento alla *Dichiarazione comune*, in cui si ricorda la grande speranza, quella di poter un giorno celebrare insieme al banchetto eucaristico e bere insieme all'unico calice della nostra salvezza. Per questo ci spetta il compito di prepararci al dono della comunione eucaristica, secondo l'insegnamento di sant'Ireneo, attraverso la professione dell'unica fede, la preghiera costante, la conversione interiore, il rinnovamento della vita e il dialogo fraterno. Il cammino ecumenico è chiamato da papa Francesco un cammino di risurrezione e cammino di riconciliazione e di perdono vicendevole, giacché «con il suo amore misericordioso, rende possibile l'impossibile».

3. OSSERVAZIONI TRASVERSALI

Concludo questo mio intervento con due brevi osservazioni trasversali al testo. La prima riguarda l'orizzonte del dialogo interreligioso e la seconda quello più direttamente ecumenico.

Il testo fa più volte riferimento alla relazione tra la pace e il dialogo interreligioso. In particolare si è fatto riferimento al cosiddetto *Spirito di Assisi*. Anche in questo caso vediamo come lo stile personale di papa Francesco sia capace di connettersi con i passi compiuti dai propri predecessori. Sappiamo quanto si sia discusso sul gesto di Giovanni Paolo II dell'ottobre del 1986 circa l'incontro tra le diverse religioni sulla terra del santo di Assisi. Si deve riconoscere che questo evento, così profetico, ha avuto anche interpretazioni non sempre corrispondenti alla sua intenzione fondamentale, come ad esempio quella sincretista. In realtà il sincretismo distrugge il dialogo interreligioso perché annulla le differenze.

Lo stesso spirito di Assisi deve confrontarsi oggi con i cambiamenti occorsi nel mondo a partire dal 1986; allora eravamo prima dell'89, della caduta del muro di Berlino, prima dell'11 settembre 2001, prima della primavera araba e prima ancora della crisi siriana, così estenuante come ci testimoniano coloro che li vivono, prima ancora di quanto vediamo in questi giorni riguardo all'ISIS.

Credo che sia importante approfondire quanto accennato nel volume circa la commemorazione del primo incontro di Assisi voluta, per molti a sorpresa, da Benedetto XVI nel 2011, che a mio avviso costituisce un'interessante ermeneutica anche dello *Spirito di Assisi* stesso. Credo sia importante riprenderlo, anche perché mediaticamente non ha avuto lo spazio che meritava; Benedetto XVI aveva invitato in quella circostanza non solo i capi delle diverse religioni mondiali, ma anche esponenti della cultura laica. Si ricordi la presenza e l'intervento della filosofa e psicanalista francese Julia Kristeva. Il tema era significativamente quello del pellegrinaggio; ci incontriamo se siamo pellegrini, fuori da ogni schema ideologico: *Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo "Pellegrini della verità, pellegrini della pace"*. C'è dunque un ecumenismo della domanda, della ricerca, dell'itineranza. Siamo tutti mendicanti della verità di Dio che è il suo amore eterno per ciascuno di noi. Proprio la fede in Cristo ci abilita a stimare ogni autentica ricerca di Dio. Il dialogo interreligioso diviene così narrazione di sé all'altro e dunque testimonianza.

Da qui, mi sembra, si può comprendere perché lo *Spirito di Assisi* oggi si debba manifestare sempre più come *lo Spirito della testimonianza*, ossia lo spirito che in nome della verità non impone, ma espone se stesso nel rapporto con l'altro in forza dell'incontro più caro che tiene nel cuore. Solo così si potrà mettere nel dialogo interreligioso anche il tema della libertà

religiosa, che non è solo libertà di culto ma libertà di conversione. Questo perché è la stessa verità di Dio, lo stesso dono della verità ad implicare la nostra inalienabile libertà. In tal senso, anche Dio è mendicante della nostra libertà. Dio bussa sempre alle porte della nostra libertà. Al dono della verità si risponde con la libera testimonianza che espone se stesso nella relazione con l'altro fino al rischio della propria vita, data per amore. Da qui il collegamento con il tema del martirio e della sua istanza profondamente ecumenica.

In questo senso arrivo ad accennare all'altro tema che vedo trasversale all'ottimo lavoro svolto dal professor Burigana. Vorrei riprendere una sua espressione nella conclusione: «le questioni ancora aperte rappresentano gli obiettivi da raggiungere attraverso il confronto teologico, sempre illuminato dalla preghiera, senza la quale si corre il rischio di pensare l'ecumenismo come un accordo al ribasso, come la ricerca di un minimo comun denominatore, perdendo di vista che invece esso è la strada maestra per comprendere sempre meglio la verità da annunciare e da testimoniare» (p. 132). Mi sembra che questo costituisca un punto trasversale decisivo di tutta la rilettura dello stile ecumenico di papa Francesco, che io chiamerei con un'espressione attentamente usata dal Concilio vaticano II e successivamente: quella di *ecumenismo spirituale*.

Parlare di ecumenismo spirituale vuol dire anche considerare il profondo legame tra la ricerca ecumenica, in tutta la sua articolazione dottrinale, intrecciata spesso a vicende storiche complesse, e l'esperienza spirituale cristiana. Non si tratta di giustapporre due temi estrinseci, estranei, ma di cogliere la loro profonda pertinenza; vorrei indicare una duplice direzione: non c'è vero ecumenismo se non in riferimento all'autentico cammino spirituale di conversione, alla preghiera e alla offerta della vita; al contempo possiamo anche asserire che ogni vera esperienza spirituale custodisce in sé, esplicitamente o implicitamente, l'anelito all'unità tra tutti i credenti.

Il Concilio vaticano II ha detto parole definitive a questo proposito. La vita spirituale autentica è la reale e concreta condizione di possibilità per il lavoro ecumenico in tutta la sua complessità, come si afferma inequivocabilmente in *Unitatis redintegratio*: «Non esiste un vero ecumenismo senza interiore conversione» (UR 7). «Questa conversione del cuore e questa santità di vita, insieme con le preghiere private e pubbliche per l'unità dei cristiani, devono essere considerate come l'anima di tutto il movimento ecumenico e si possono giustamente chiamare ecumenismo spirituale» (UR 8). Allo stesso modo della vera teologia, l'ecumenismo appare allora innanzitutto come opera di santi, come ha ricordato Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Ut unum sint*. E i santi sanno che alla verità ci si arri-

va in comunione e non da soli. Dio stesso ha voluto che la strada della conoscenza della verità fosse una strada di unità tra tutti i credenti e idealmente con ogni essere umano, ed in fine con tutta la creazione. I fratelli e le sorelle non si aggiungono dall'esterno al nostro personale incontro con Cristo. Andiamo solo insieme verso la casa del Signore. Il Signore Gesù stesso ci raggiunge nella forma della comunione ecclesiale. La verità rivelata da Dio ha la forma della unità tra i credenti.

In questo cammino si scopre che nel dialogo ecumenico ciascuno è già un dono per l'altro. Di questa lieta scoperta ci parla il prof. Riccardo Burigana proprio al termine del suo volume con cui anch'io chiudo il mio intervento: «Il protagonista di questa scoperta è la preghiera in Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo che, proprio per il suo infinito amore misericordioso, come ha ribaltato la pietra dal sepolcro sarà in grado di far superare gli ostacoli che ora sembrano insormontabili, in modo che i cristiani possano vivere l'unità della Chiesa nella diversità delle tradizioni» (p. 135).

Francesco Di Ciaccia

A PROPOSITO DI VITTORIA COLONNA.
Note a margine del volume di Raffaella Martini
Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità

Se si chiede a qualcuno – tra le persone che ne abbiano avuto notizia – chi sia Vittoria Colonna, la risposta prevalente è che fu colei che ispirò la poesia di Michelangelo Buonarroti. Il che è esatto.

Vittoria Colonna fu cantata da Michelangelo, secondo i canoni poetici dell'epoca, qual "alta e diva / donna" (*Porgo la carta bianca*), "divina / donna" (*Occhi mie, siate certi*), con richiamo alla poesia cortese e stilnovista rivisitata dal Petrarca e persino con riproduzione di alcuni sintagmi qual è quello delle "belle membra" ("oneste e care") di lei, che è il culmine di quanto "natura e 'l ciel" possa realizzare tra gli umani e dinanzi ai cui "dolci sguardi" "l'amor mi prende e la pietà mi lega" (*Spirto ben nato, in cui si specchia e vede*), al punto che nei confronti di lei "ogni altra beltate" è paragonabile alla "morte" (*Un uomo in una donna, anzi un dio*). Ma si individua anche una eco della visione dell'Alighieri, sia della *Vita Nuova*, sia, più spirituale, della terza cantica: la sua donna – dice Michelangelo – parla come ispirata da Dio – poeticamente, "un dio / per la sua bocca parla" (*Un uomo in una donna, anzi un dio*), da lei "piove" "grazia divina" (*Per esser manco, alta signoria, indegno*), così che dopo la sua dipartita, quand'ella andrà in cielo, nulla ci sarà più da vedere, che sia sublime e bello: "se lassù torna e partesi da noi, / che cosa arete qui da veder poi?" (*Occhi mie, siate certi*).

Il denso e articolato saggio di Raffaella Martini dedica al petrarchismo rinascimentale, riformato dal Bembo – in cui si collocano anche le rimatri-

ci e quindi Vittoria Colonna -, uno specifico capitolo, il secondo, offrendone un panorama ragionato e chiaro, che serve a contestualizzare l'opera della nostra Colonna. Qui voglio mettere in luce quanto ella fosse stimata già dai contemporanei: una stima che la Martini espone con intelligenza prospettica, nel capitolo sulla sua vita, per spiegare la considerazione che ne ebbe anche il Buonarroti.

Ammirata da tanti scrittori che la celebrarono nelle loro opere - come l'Ariosto, nel canto XXXVII dell'*Orlando furioso* - o che le dedicarono poesie o addirittura che le sottoponevano i propri testi, fu dichiarata dal contemporaneo storico dell'arte e pittore portoghese Francisco de Hollanda "una delle donne più eccellenti e più celebri d'Europa"¹. Fu personalità di rilievo anche sul piano morale, apprezzata e persino agevolata da quei papi che, nel conflitto di potere tra le famiglie egemoni, pur combattevano i Colonna. Basti per tutti un episodio: Paolo III Farnese - duro oppositore dei Colonna - arrivò a consultarsi con lei sul nome del proprio successore - ricorda più volte Raffaella Martini. Uno dei motivi di tale apprezzamento si spiega anche per la sua coerenza tra platonismo in poesia e amicizia nella vita, dato che il platonismo in arte spesso serviva a coprire tresche amorose - tiene ad avvertire Raffaella Martini².

Non stupisce dunque il fascino esercitato da Vittoria su Michelangelo, che condivideva con lei passione artistica e istanze spirituali. Ella fu per lui guida sicura nell'approfondimento della fiducia in Dio e al tempo colei cui egli era legato da amicizia vitale. Per lei egli realizzò alcuni disegni, oltre che, forse, un dipinto rappresentante il *Crocifisso*; e la ritrasse in un disegno delineandola qual "dolce guerriera"³ (in Raffaella Martini, Fig. 1). E lei stessa chiese a Michelangelo una scultura raffigurante Cristo depresso dalla croce. I doni furono reciproci: Vittoria preparò con le sue mani, per lui personalmente, una copia manoscritta delle *Rime*.

Oltre ai doni materiali, ci fu un'influenza scambievolmente in arte, come Raffaella Martini illustra con prove testuali e con il conforto di studiosi - questa è una delle pregevoli caratteristiche del saggio in oggetto. A me qui piace ricordare una convergenza incentrata sulla visione della Madre di Gesù che stringe il suo figlio morto, cioè il tema della *Pietà*. Michelangelo, dopo il 1545, concentrò il suo interesse artistico su questo soggetto, realizzando stupende sculture; e così vergava Vittoria Colonna, su questo tema, in modo meravigliosamente estatico e densissimo: "Mentre la madre il suo Figlio diletto / morto abbracciava [...] / [...] / L'aspre Sue piaghe [...]"

¹ Citato in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 40.

² Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 44-45.

³ Cfr. Fig. 1 in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*.

/ l'accresceva il tormento acerbo e fero" (*Mentre la madre il suo Figlio diletto*). La certezza della vittoria finale di Gesù, con la resurrezione, consolava Maria ("portava a l'alma novo alto diletto"), conferendole quella serenità superiore, pur nel dolore, che caratterizza anche i volti scultorei della Madonna michelangiotesca.

La loro fu una "stabile amicitia et ligata in christiano nodo securissima affezione", affermò Vittoria stessa⁴. Michelangelo la "amò grandemente", "innamorato" del suo "divino spirito", e a sua volta fu da lei "amato svisceratamente" - attestò Ascanio Condivi, allievo di Michelangelo e suo biografo. Ella più volte si portò a Roma, "non mossa da altra cagione, se non per veder Michelagnolo"; ed egli, ancora tre anni dopo la morte di lei, confidò in una lettera, il 1° agosto 1550: "Morte mi tolse un grande amico"⁵.

Tutti gli elementi della vita della Colonna sono esposti con chiarezza e linearità da Raffaella Martini. Piace qui evidenziare una convergenza che mi ha fortemente colpito. Folgorato.

Accostiamoci alla fine terrena di questa nobilissima intesa. Michelangelo, il 25 febbraio, due giorni prima della morte di lei, partì da Palazzo Cesarini, dove dimorava, per andare a trovare lei, quand'ella era appunto "nel passar di questa vita".

Si erano scambiati doni preziosi, anzi cari - abbiamo visto. Anzi, una volta Michelangelo si sentì come "in paradiso" - le scrisse a proposito di alcune cose, da tenere in casa, donategli da lei -, "non per averle in casa, ma per essere io in casa loro"⁶, cioè in quanto, grazie a quei doni, per lui era come stare nella casa di colei che glieli aveva mandati.

Una volta Francesco d'Assisi, ripartendo dalla casa di Jacopa dei Settesoli - forse, meglio de' Settesogli - le affidò un agnello cui egli si era affezionato: voleva che fosse proprio lei a tenerlo con sé. E alla casa di lei egli dimorò più volte, quando si trovava a Roma, e lei gli preparava dolcini - i mostaccioli romani -, o dimorando egli presso di lei, al Settizonio, o stando, ammalato, in uno stanzone all'interno del complesso ospedaliero di San Biagio, a Trastevere - dove poi, trasformato, i frati minori costruirono tra il 1229 e il 1230 la chiesa di San Francesco a Ripa - in cui tuttora è visibile l'angusto spazio che Francesco si era delimitato.

Poi, stando per morire, Francesco volle lei, presso di sé: perché gli portasse quei mostaccioli preparati con le sue mani. Dettò la lettera. È ben nota. Ricordo: "Ti prego ancora di portarmi di quei dolci, che eri solita darmi quando mi trovavo ammalato a Roma". Perciò il vicario frate Elia

⁴ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 33.

⁵ Citato in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 43.

⁶ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 43.

diede atto al moribondo – al quale pur contestava la gioia canora proprio sul limitar della tomba (*Specchio di perfezione*, 121) – della profonda sua amicizia con Jacopa, e poi depose il corpo esanime di lui fra le braccia di lei. “Tutta madida di lacrime”, trasse costei in disparte, “di nascosto”, l’accompagnò presso la salma e, “ponendole tra le braccia il corpo dell’amico”, esclamò: «Stringi da morto colui che hai amato vivo!»⁷.

Michelangelo “tanto amor le [a Vittoria Colonna] portava, [...] che d’altro non si doleva, se non che, quando l’andò a veder nel passar di questa vita, non così le baciò la fronte e la faccia come baciò la mano. Per la costei morte più volte se ne stette sbigottito [...]”⁸.

Jacopa fu più fortunata. Ma pianse a dirotto: aveva perso il “fratello”. Francesco aveva detto, a suo riguardo – appena ella era arrivata da Roma a Santa Maria degli Angeli e i frati gli avevano chiesto cosa fare -: “Aprite le porte [...] e fatela entrare, perché per fratello Giacoma non c’è da osservare il decreto relativo alle donne!”⁹.

Spiegare il motivo per cui, per Michelangelo, Vittoria fosse “amico” e, per Francesco, Jacopa fosse “fratello”, richiederebbe un’indagine che esorbita da questa sede. Qui basti aver toccato un punto che, se le coincidenze nella vita non sono senza senso, pare che avvicininò – mi sembra – l’universo di san Francesco e quello di Vittoria Colonna, che di Michelangelo fu la “rasserematrice” – per esprimermi con Raffaella Martini – e la “maestra” in spiritualità. E qui è da riandare ad un altro aspetto della configurazione tra la poetessa rinascimentale e l’artista coevo – configurazione relazionale su cui ha ben ragionato la saggista -: l’inversione dei ruoli rispetto al contesto storico medioevale – come lo è a riguardo della relazione di discepolanza tra l’Assisiata e Jacopa.

Al di là di queste mie suggestioni, certo è che molti degli scritti di Vittoria Colonna “sia in versi sia in prosa, riflettono la natura francescana della sua vocazione religiosa”¹⁰. A tal proposito voglio ricordare l’impostazione cristocentrica della sua spiritualità, che la pone chiaramente nella sequela di tutta la teologia francescana, e altrettanto il concetto di “culto interiore” o “orazione interna” – su cui san Bonaventura nell’*Itinerarium mentis in Deum* aveva lasciato mirabili pagine -, caro tanto ai francescani, quanto agli “spirituali”; e all’interno di tale sensibilità la Co-

⁷ TOMMASO DA CELANO, *Trattato dei miracoli*, 39.

⁸ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 43.

⁹ TOMMASO DA CELANO, *Trattato dei miracoli*, 38.

¹⁰ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 208.

lonna “insiste sulla possibilità di accedere a Dio per ‘inusitate scale’, una delle quali può essere la poesia”¹¹.

Su san Francesco la Colonna ha scritto due sonetti. Li illustra attentamente Raffaella Martini, evidenziandone – sulla base di una citazione di M. Mazzetti – “il lirismo della contemplazione della Croce, che diviene ‘segno’ individuale attorno al quale si coagula o attraverso il quale fluisce l’intera esperienza esistenziale e poetica della Colonna”¹². Un esempio bellissimo a tal riguardo è nel sonetto *Doi modi abbiam da veder l’alte e care*, in cui la poetessa indica il guardare “al libro della croce” come uno dei due mezzi per vivere nella grazia. Da notare il semantema “libro della croce”, di tradizione luminosamente francescana – come nella *Leggenda maggiore* bonaventuriana. Ed è proprio sul Francesco “piagato” e sulle “piaghe” di Gesù che si stabilisce una convergenza eidetica e figurativa tra le più significative della visione spirituale di Vittoria. Nei sonetti francescani, l’ultima terzina di *Dietro al divin tuo gran Capitano* rappresenta una forte, vivida icona di san Francesco stigmatizzato: “poi Seco t’abbracciò tanto e distrinse / che scolpio dentro, sì ch’apparver fore / le piaghe [...]”. È forse per il desiderio di emulazione francescana che la Colonna così prega: “vengano a mille in me calde quadrella / De l’aspre piaghe, ond’io con vero effetto / Prenda vita immortal dal Suo morire” (*Pende l’alto Signor sul duro legno*). Il semantema “piaga” torna più volte negli scritti della Colonna, come in *Chiari raggi d’amor, scintille accese* (“Porge l’aperta piaga alta e sicura / letizia”) e in *Mentre la madre il suo Figlio diletto*, uno dei componimenti mariani, in cui – si noti – l’espressione “L’aspre Sue piaghe” coincide, identica, con quella del sonetto francescano *Francesco, in cui si come in umil cera*: “Sì vive impresse / Gesù l’aspre Sue piaghe”). In essi inoltre risalta un semantema, insistentemente: l’umiltà. Ce ne fa giustamente edotti Raffaella Martini. Si può aggiungere un dato. In due sole composizioni, il concetto ritorna ben cinque volte – “con l’arme sol de l’umiltade in mano”; “come umil cera”, con valore di comparazione; “umil vita”, a racchiudere, con la “povertade”, il carisma francescano; “basso e vile”, in riferimento alla autoconsiderazione dell’Assisiense; “la bell’orma umile”, con cui la poetessa sintetizza la vita e la figura del medesimo.

Alle dotte considerazioni di Raffaella Martini intorno ai due sonetti francescani, vorrei aggiungere due osservazioni: una sull’incipit di *France-*

¹¹ A. LO SAURO, «Considerazioni stilistiche e valenze tematiche sulle Rime spirituali», in *Incontri con Vittoria Colonna*. Atti delle giornate di studio, 26 gennaio-2 marzo 2006, Arezzo 2007, 198, citato in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 166.

¹² M. MAZZETTI, «La poesia come vocazione morale: Vittoria Colonna», in *La rassegna della Letteratura italiana* 77 (1973) 78, citato in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 209.

sco, in cui si come in umil cera, l'altra sulla dinamica in cui viene iscritto il fenomeno delle stimate.

L'*incipit* colpisce profondamente: "Francesco". Posto in posizione enfatica, sembra costituire la sintesi, primigenia e capitale, di tutto il seguito. Ma soprattutto, usato senza aggettivazione, ha il sapore del nome di un familiare: Francesco. Anche Jacopone aveva iniziato una lauda francescana con il nome dell'Assisiata, rafforzato però dalla particella vocativa: "O Francesco". Mi sovviene poi l'*incipit* di un altro sonetto, questa volta non rapportabile storicamente alla Colonna, *Santa Maria degli Angeli*, la poesia sull'Assisiata di Carducci – se si eccettuano quelle di Dante e di Jacopone, a mio avviso la più bella, viva, profonda, nel panorama della letteratura italiana -: "Frate Francesco", che mette, però, più in evidenza la sacralità religiosa – e umile – del personaggio. Per concludere, l'afflato dell'*incipit* della Colonna risalta con prepotenza, se si tiene conto dell'impianto scrittoria sostanzialmente d'arte, quale è quello dei rimatori d'imitazione.

L'altro rilievo è sulla dinamica delle stimate di san Francesco: normale estrinsecazione di convivenze – o simbiosi? – interiori. Chi già le aveva cantate in questi termini era stato Jacopone da Todì. La nostra Vittoria gli tien dietro: ciò che è scolpito dentro, poi appare fuori. La straordinarietà non sta pertanto fuori. Sta dentro. Aveva scritto Jacopone: in Francesco l'amore mostrò "de fore" "quella norma / de Cristo c'avìa en core", e "L'Amor devino altissimo / Con Cristo l'abbraccio (*Francesco povero*). Si noti la ripresa lessicale di Jacopone in Colonna: "fore", e l'identità semantica: "abbraccio"; in Colonna, "abbracciò".

Non stupisce, alla luce di tutto ciò, che Vittoria Colonna si sia tanto prodigata per difendere l'Ordine dei frati cappuccini, approvato il 3 luglio 1528 da Clemente VII – grazie all'interessamento della duchessa di Camerino Caterina Cybo – ma sempre avversato e poi a rischio di sopravvivenza, dopo la fuga di Ochino in Svizzera – il quale, ricordo per inciso, fu aiutato a fuggire proprio da Caterina Cybo, quando egli passò da lei, nella sua casa di Firenze, nel 1542. I motivi dell'impegno della Colonna a favore dei Cappuccini sono due: ammirazione per la loro forma di vita, e convinzione che la loro spiritualità costituisse un modello di quella riforma cattolica che ella auspicava e propugnava.

Vittoria Colonna ebbe per un periodo, come confessore, il cappuccino padre Girolamo da Montepulciano – il quale morì il 23 gennaio 1546 (*L'Etruria santa cioè le vite de' santi e beati toscani, opera dell'avvocato Lorenzo Cantini, Fiorentino*, tomo secondo, Firenze 1823, nella Stamperia Fantosini, p. 130), per la cronaca un anno e un mese prima della morte di lei -, per cui ella ebbe modo di capire in prima persona, e da vicino, il tenore di vita e la spiritualità di tali frati. E quando un Breve pontificio di Clemente VII rinfacciava ai frati cappuccini il fatto di "voler costoro osservare perfetta-

mente e letteralmente la Regola del B. Francesco [...] conducendo una vita così austera e rigida da apparir non umana”, ella poté obiettare con autorevolezza – rifacendosi anche ad un cardinale suo antenato, Giovanni Colonna, il quale aveva difeso, ai tempi di Innocenzo III, l’istanza di san Francesco di praticare la propria “forma di vita” – che appunto ci voleva proprio quello: osservare perfettamente e letteralmente la Regola di san Francesco, poiché essa coincide con “lo Evangelio di Cristo ov’è fondata”¹³.

Inoltre, la conoscenza della riforma francescana dei Cappuccini da parte di Vittoria Colonna si connette con la frequentazione da parte di costei di Maria Lorenza Longo, che in seguito fondò la famiglia delle monache clarisse cappuccine. La studiosa Raffaella Martini ne delinea i rapporti di collaborazione nella trattazione delle *Rime spirituali*, laddove, seguendo il filone delle poesie aventi per soggetto i santi e le sante, parla di santa Maria di Magdala, particolarmente venerata dalla Colonna. Il nesso tra la Maddalena, la Colonna e la Longo è infatti d’obbligo, in quanto Vittoria Colonna fondò una Casa dedicata alla conversione delle cortigiane e la Longo ebbe, come prime consorelle del suo monastero, alcune prostitute convertite.

Ora vediamo l’altro motivo per cui la Colonna si impegnò a difesa dei Cappuccini: li vedeva come esempio concreto che indicava la direzione per la riforma della Chiesa, la “riforma secondo il Vangelo”. In effetti, ella era molto preoccupata per le sorti della cristianità, ed è in questa profonda preoccupazione che si inserisce il suo impegno a difesa del nascente Ordine cappuccino. È da notare la sua chiaroveggenza, quando, lamentando la “grande corruzione dei costumi” interna alla Chiesa, scrisse – con forte analogia rispetto a Caterina da Siena (rilevata da Alfred von Reumont¹⁴) e con forti echi danteschi di *Purgatorio*, XXXII, vv. 130 ss.: “Veggio d’alga e di fango omai sì carca, / Pietro, la rete tua, che [...] / [...] potria spezzarsi [...]” (*Veggio d’alga e di fango omai sì carca*). Come di fatto accadde – ci viene oggi da dire a fatti ormai compiuti. Si noti il lessema dello *spezzamento*!

Vittoria Colonna si iscrive tra coloro che, pur mantenendosi fedeli alla Chiesa cattolica sul piano dottrinale e istituzionale, ne sostenevano una riforma nella direzione delle indicazioni evangeliche e che pertanto furono detti “spirituali” o “evangelici”, oppure, in forma denotativa, riformatori cattolici. Raffaella Martini ne ricorda i circoli che nacquero intorno a tale progetto sotto l’influenza di Jean de Valdés – a Napoli, a Ferrara, a

¹³ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 197.

¹⁴ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 226.

Lucca, a Viterbo – e, osservando le attinenze con la Colonna, ne illustra le personalità.

Data la sede di pubblicazione del libro in oggetto, vorrei soffermarmi su Bernardino Ochino. La Colonna ebbe assidui contatti con lui – da quando egli nel 1534 entrò nella famiglia cappuccina, di cui fu poi Vicario generale nel 1538 con riconferma nel 1541 – e con lui condivise il concetto secondo cui – per citare proprio Ochino, però ormai luterano – “Christo è quello che ha satisfatto per li suoi eletti et meritatogli il paradiso, et che lui solo è la giustizia nostra” (*Responsio ad Mutium Justopolitanum*, 7 aprile 1543). Però, mentre ella restò nella Chiesa cattolica, l’Ochino si inserì nella corrente luterana e riparò in Svizzera, il 31 agosto 1542. La Colonna a quel punto si dissociò da lui – come da altri “suoi dotti ma sconsigliati amici”¹⁵.

Altra personalità molto legata a Vittoria Colonna è quella del cardinale Reginald Pole, che ne fu la guida dottrinale – per cui Raffaella Martini lo prende in considerazione più volte – e che “soleva parlare con lei ‘di quel stupendissimo sacrificio della eterna destinazione, dell’essere preammati”¹⁶; ma anche lui, pur cattolico, fu accusato di eresia da Gian Pietro Carafa – sia da cardinale, sia da papa Paolo IV –, che lo detestava profondamente. Il Pole alla fine si salvò grazie alla morte, la quale lo colse appena dodici ore dopo il decesso di Maria Tudor, la tetragona sua protettrice contro le pretese inquisitoriali. E sarebbe stata sottoposta a processo Vittoria Colonna stessa – avvertono gli storici, tra cui Raffaella Martini¹⁷ –, se la morte non l’avesse portata via con sé. Non si poteva mai essere sicuri: e lo sapeva bene anche il cardinal Contarini, che fu, proprio lui, a Bologna, a consigliare l’Ochino ad espatriare, quando costui stava recandosi a Roma per rispondere alla convocazione della Inquisizione – per cui l’Ochino scrisse poi a Vittoria Colonna che, sì, egli era anche pronto a dare la vita per il Signore, ma che non aveva poi tanta fretta! – “Andar io volontariamente alla morte, non ho questo spirito hora”.

Vittoria Colonna e tutto il “circolo degli spirituali” ritenevano conciliabili la concezione cattolica e quella luterana almeno su un punto: quello sulla giustificazione; e oggi, a distanza di secoli, ciò risulta chiaro, come consta dalla *Dichiarazione congiunta della giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale*, cui si è pervenuti sotto l’egida del Consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani – commentata con chiarezza dalla studiosa Raffaella Martini¹⁸. Corifeo, a livello istituziona-

¹⁵ R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 47.

¹⁶ R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 210.

¹⁷ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 43.

¹⁸ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 221-223.

le, della posizione dei riformisti cattolici era il cardinale Gasparo Contarini - su cui la Colonna faceva grande assegnamento -, il quale in qualità di legato pontificio riuscì a raggiungere con i luterani nella conferenza di Ratisbona una formula di compromesso, "iustitia Christi donata"; ma se la vide bocciare a Roma dalla corrente maggioritaria dei cosiddetti "zelanti" - con profonda amarezza della Colonna, che tra l'altro aveva coinvolto il Contarini nella difesa dei Cappuccini¹⁹.

La studiosa Raffaella Martini è attenta a comprovare l'ortodossia della Colonna, procedendo sia a livello biografico, sia sul piano letterario attraverso i contenuti poetici.

In tanti sonetti, puntualmente individuati da Raffaella Martini che ha presentato le poesie commentandole una per una, la poetessa esprime la necessità delle opere; ma ha anche avvertito che è "dono" di Dio se "l'opra mortale" acquista infinito valore (*Che giunga all'infinito opra mortale*) e che "nostro sperar per sé non sale" (*Lume del Ciel, che ne' superni giri*); e così tante altre affermazioni che ribadiscono l'inadeguatezza della natura umana rispetto alla vita soprannaturale e in qualche misura anche alla vita morale in senso naturale, poiché, da sé sola, ella - riferendosi a se stessa - ha sempre e solo "tenebrosi pensier, superbe voglie" (*Con vomer d'umiltà larghe e profonde*). Gli studiosi, tra cui la Martini, hanno largamente affermato come la spiritualità della Colonna sia sempre debitrice della lezione di Valdés, poiché, come ha sostenuto Claudio Scarpati²⁰, lo spiritualismo di Juan de Valdés è così ricco e aperto, cioè connesso con una tradizione imponente di esperienze e indicazioni ascetiche, che è difficile stabilire quale sia la fonte di ispirazione dei contenuti poetici della Colonna.

A questo punto mi permetto una provocazione. Sulla problematica della giustificazione, l'assunto di base del pensiero riformato è che la virtù soprannaturale - quindi la grazia e quindi la salvezza - si ha per la "sola fede" (*sola fide*). Ed è ciò che dice Vittoria Colonna in *Padre del ciel, se, Tua mercede*: "[...] e Seco intera / vuol la nostra virtù solo per fede". Altra provocazione. Il pensiero luterano è che, grazie ai meriti di Cristo, Dio "non imputa" il peccato, quasi che l'anima sia riparata da un manto, "come il pulcino dalle ali della chiocciola", secondo il paragone di Lutero. Ed è ciò che dice Vittoria Colonna. Certo, ella crede sicuramente, a differenza dei luterani, che la grazia "giustifica" *ab intrinseco*, poiché lo afferma in moltissimi passi; tuttavia la sua "piena fiducia di essere redenta per i me-

¹⁹ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 208-210.

²⁰ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 181-182.

riti di Cristo” – per esprimermi con Raffaella Martini²¹ – è tale, che sembra evocare la totale sicurezza dei Riformati. Dice:

“Non si scusa il mio cor quand’ei T’offende,
né per sempre, Signor, vuoi ch’io il condanni;
tuo figlio in croce l’un di questi affanni
mi tolse, e l’altro in Ciel continuo prende.

Ei qui Ti satisfece, ivi Ti rende
conto dei tanti miei sì mal spesi anni,
mostrando i lacci antichi e i novi inganni
che ‘l mondo e l’adversario tende;

Ei degno e giusto agli occhi Tuoi ricopre
me ingiusta e indegna con quel largo manto
col quale me nasconde e Se stesso opre.

Con Lui mostro il mio duol, con Lui fo il pianto
delle mie colpe, non armata d’opre
ma d’un scudo di fede invitto e santo”.

Premettevo che la mia era una provocazione, perché si comprende meglio il vero, se si vede il mondo soprannaturale della grazia con profondità di esperienza, come nei mistici, e, come nel caso della nostra Colonna, con intuitività affettiva. La Colonna, in quanto poetessa, era mentalmente attrezzata a sentire le verità nella loro sostanza, con atteggiamenti “sentimentali” di unitarietà, “tali da renderla sì più vicina alla Riforma, ma lontana da qualunque rigida istituzionalizzazione dogmatica”²². E mi permetto a questo punto un’altra intrusione: si legga la risposta di san Francesco, moribondo, al superiore frate Elia. Secondo me, il suo pensiero di fondo coincide con quello espresso nel sonetto sopra citato – e senza il “duol” e senza il “pianto”, ma con il canto!

Nell’esempio sopra addotto, si può ben vedere che “solo per fede” è la “virtù intera”, cioè quella che è virtù perfetta. Giustamente, dunque, padre Igino da Alatri avverte che la dottrina e la pratica della vita della Co-

²¹ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 228.

²² M. MAZZETTI, «La poesia come vocazione morale: Vittoria Colonna», 59, citato in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 184.

lonna era “coscientemente conforme ai principi cattolici”²³ e Raffaella Martini puntualmente lo mostra in numerosissime composizioni dell’opera poetica. In effetti, non lo si può mettere in dubbio, neppure in espressioni quali le seguenti: “le riempisti [le menti umane] d’un ardente zelo / ch’aperse poi le Sacre Tue scritte” (*Le braccia aprendo in croce, e l’alme e pure*). Si nota “l’influenza valdesiana”: l’“assoluta importanza della Sacra Scrittura nella spiritualità di Vittoria Colonna, come sorgente di pace, luce e amore” – termini con i quali il sonetto si chiude²⁴ – si rinviene nel sonetto *Doi modi abbiam da veder l’alte e care*: “[...] l’uno è guardando spesso / le sacre carte [...]”. D’altronde, se la Colonna aveva tanta dimestichezza con la Scrittura, da assurgere a una tale autorevolezza – osserva Adriana Valerio²⁵ –, che molti esponenti dell’epoca ambivano conferire con lei delle cose dello spirito e delle Scritture, ciò risulta essere sulla scia di un Erasmo, di un Valdés e di tutto il movimento riformista, ma anche di tutta la tradizione cristiana – avendo Gregorio Magno già affermato che “la Scrittura cresce in chi la legge” –, in seguito riproposta dalla Chiesa docente.

Diciamo dunque che la pratica spirituale della Colonna e del movimento cui ella aderiva anticipò di quattro secoli le posizioni formulate nel Concilio Vaticano II. Raffaella Martini, nelle Note finali, ne esamina i vari contenuti, concludendo che il cammino percorso da lei e dai suoi amici del “cenacolo degli spirituali” fu “solitamente un’anticipazione di intuizioni filosofiche e teologiche dei tempi futuri, di una lungimiranza che troverà riscontro solo molto più avanti nella dottrina della Chiesa”²⁶.

Per quanto riguarda strettamente l’opera poetica della Colonna, è d’obbligo segnalare la sua importanza nell’ambito della letteratura italiana. Raffaella Martini lo espone anche nelle Note finali con la consueta chiarezza e con apporti di studiosi in materia, ma soprattutto ella ci offre, all’inizio dei paragrafi intitolati “*Le Rime*”, “*Le Rime amorose*”, “*Le Rime spirituali*”, “*Le Rime epistolari*”, un quadro comparatistico delle edizioni critiche delle *Rime*, oltre che il confronto, con ampio e fine ragguaglio ragionato, sia con il Bembismo, sia con le coeve rimatrici quali Veronica Franco, Gaspara Stampa, Veronica Gambara – nel capitolo II, dedicato specificamente a *Il Petrarchismo*. Lo studio comparatistico delle edizioni delle *Rime* ha il pregio del rigore accademico, ma è preciso e attento anche lo studio delle relazioni sia di dipendenza, sia di divergenza della Colonna.

²³ IGINO DA ALATRI, «Fede e opere nella vita di Vittoria Colonna», in *L’Italia Francescana* 22 (1946) 208, citato in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 168.

²⁴ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 182.

²⁵ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 185.

²⁶ R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 311.

na nei confronti del Bembo e del Petrarca. Piace sottolineare il debito della Colonna – rimarcato più volte dalla studiosa, nelle occasioni relative a tale rapporto – nei confronti di Dante. Questa dipendenza – di immagini e persino di lessico – è importante, perché svela una mente non solo libera da conformismi diffusi, ma anche aperta alle problematiche, più teologiche e spirituali, dell'Alighieri.

Sul piano dei contenuti, giustamente la studiosa si sofferma sulle *Rime spirituali* o sacre – che Alfred von Reumont ritenne un genere creato proprio dalla Colonna, o comunque un genere nel quale ella primeggiò²⁷. Si tratta di componimenti che corrispondono non tanto ad “una semplice esercitazione poetica”, quanto alla “pratica d’una vita” religiosamente vissuta²⁸. La caratteristica di questo filone dell’opera poetica della Colonna è lo “scarnificarsi del mondo esterno” e un “trascolorare in una visione interamente luminosa”²⁹. Ma già nelle *Rime amorose* è individuata un’anticipazione di spiritualità, per una peculiarità prospettica: l’amato defunto – il marito – è cantato non già nella rimembranza, perciò *nel passato*, come aveva fatto il Petrarca, con tutto il peso emozionale del rimpianto e con la ripresentazione emotiva dell’affettività vissuta; è invece cantato *al presente*, cioè in quanto ella è una “vedova lacrimosa”, quindi sulla strada verso la vita eterna, una “viatrix”.

Circa la modalità ispirativa, è la Colonna stessa che ci tiene a dichiararla – come già l’Alighieri, che aveva attestato: “[...] i mi son un che quando / Amor mi spira, noto, ed a quel modo / ch’è ditta dentro, vo significando” (*Purgatorio*, XXIV, 52-54). Ella afferma: “tal io, qualor il caldo raggio e vivo / del divin Sole onde nudrisco il core / più de l’usato lucido lampeggi, / movo la penna, mossa da l’amore / interno, e senza ch’io stessa m’aveggia / di quel ch’io dico le Sue lodi scrivo” (*Qual digiuno augellin, che vede ed ode*), e in ciò è registrata la sorgente ispirativa, come annota la Martini³⁰. Senza nulla togliere alla dichiarazione della poetessa, devo confessare che trovo caratterizzati da particolare afflato, emotivamente più carichi e densi, quei passi in cui gli studiosi rilevano una diretta influenza valdesiana, come anche quelli che toccano temi francescani. Ma qui bisogna che mi arresti, per non travalicare in indagini testuali che esorbitano dal presente impegno.

²⁷ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 304.

²⁸ Cfr. IGINO DA ALATRI, «La grazia e i sacramento nella vita di Vittoria Colonna», in *L’Italia Franciscana* 22 (1946) 280, citato in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 227.

²⁹ Così scrive A. LO SAURO, «Considerazioni stilistiche e valenze tematiche sulle Rime spirituali», citato in R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 165.

³⁰ Cfr. R. MARTINI, *Vittoria Colonna*, 163.

CONFERENZA ITALIANA
DEI
FRATI CAPPUCCINI

vita e attività

«Perché stessero con lui e per mandarli a predicare»

XV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani

Mascalucia (CT), 25-30 agosto 2014



PRESENTAZIONE

Le barbe lunghe d'altri tempi, i sandali, i cingoli e gli abiti francescani di centotrenta giovani frati cappuccini sono stati presenti in terra di Sicilia per una settimana. Di cosa si è trattato? Della Convocazione Fraterna Nazionale: una settimana di fraternità, confronto, riflessione e preghiera alla quale prendono parte tutti i giovani frati cappuccini in formazione. Essa ha luogo ogni due anni e a turno è organizzata al Nord, al Centro e al Sud Italia. È l'evento più importante per le giovani leve francescane. Questa è stata la quindicesima edizione e ha avuto luogo presso la Casa per Esercizi Spirituali dei Padri Passionisti in Mascalucia (CT) dal 25 al 30 Agosto 2014. Ogni Convocazione ha un tema che accompagna le riflessioni; quello di quest'anno si è focalizzato sul tema della "Nuova Evangelizzazio-

ne", a partire dal titolo scelto dagli organizzatori: «Perché stessero con Lui e per mandarli a predicare», una citazione del vangelo di Marco (Mc 3,14-15a).

Quale l'importanza di questo evento? La Convocazione è un vero e proprio laboratorio di fede e fraternità per i giovani frati italiani e per tutto l'Ordine francescano-cappuccino. Il carisma francescano, fatto di preghiera, fraternità, vicinanza agli ultimi, deve venir meditato e continuamente approfondito per essere reso attuale nella società e cultura odierna. La Convocazione si è proposta di dare una possibile risposta, o far sorgere altre ulteriori domande a tale riguardo e relative alla presenza dei frati oggi nel mondo.

Di fronte all'attuale presenza di circa trentamila frati seguaci del Poverello d'Assisi, di cui circa undicimila sono Cappuccini, ci si potrebbe chiedere: il mondo ha ancora bisogno dei frati? Una delle grandi parole che l'Ordine francescano può dire alle persone di oggi, specialmente nella nostra Europa, riguarda l'importanza di vivere relazioni vere, belle e buone. San Francesco, circa 800 anni fa, intuì come solo l'aver rapporti fraterni con tutti, fin anche con la creazione, potesse salvare e sanare il nostro cuore, spesso chiuso troppe volte in se stesso. Oggi questo è vero più che mai, è sufficiente passeggiare per una qualunque delle nostre grigie metropoli per rendersene conto.

Qual è stato il "menù" della Convocazione di quest'anno? L'evento, iniziato lunedì 25 agosto con la celebrazione eucaristica presieduta da fra Felice Cangelosi, Ministro provinciale di Messina, si è protratto per tutta la settimana ed è stato denso di appuntamenti: preghiera, incontri, conferenze e dibattiti, esperienze, gite. Alle pendici dell'Etna, a due passi dal mar Jonio, circondati da graffianti piante di pistacchio e pungenti fichi d'India, i giovani frati in abito marrone hanno portato la loro tipica letizia francescana e sono stati pronti ad ascoltare le parole di vari relatori intorno al tema della Nuova Evangelizzazione. Cingoli e sandali per strada e lungo le spiagge catanesi.

Tre sono stati i momenti dedicati alle relazioni, che hanno occupato le mattine della Convocazione. La prima relazione è stata tenuta nella mattinata di martedì 26 da Mons. Francesco Montenegro, vescovo di Agrigento sul tema "Evangelizzazione: annuncio e rinnovamento. Visione ecclesiale dell'evangelizzazione". Il ricco e stimolante intervento - sul quale si riporta più avanti un "commento" - è stato subito seguito da un ricco e "scoppiettante" momento di domande e di confronto con il relatore.

Mercoledì 27 agosto, terzo giorno della Convocazione fraterna e "cuore" dell'evento, si è tenuto l'incontro con il Ministro generale dei Cappuccini, fra Mauro Jöhri. La traccia affidatagli riguardava il rapporto tra la vita di preghiera («perché stessero con lui») e la vita apostolica («e per

mandarli a predicare»), nella prospettiva francescano-cappuccina. Fra Mauro ha così presentato all'attenzione di tutti il "come" un cappuccino può evangelizzare, vale a dire "cum laetitia", da fratelli e senza spada. Questa gioia nasce da un incontro vero con Cristo, un incontro fondante per la vita di frati cappuccini. E questo incontro vissuto personalmente, ognuno è chiamato a viverlo anche in fraternità. Là dove tutto è sempre più fonte di divisione, i frati devono dimostrare che l'unità è possibile. Le parole che fra Mauro ha voluto donare sono state di stimolo per tutti e un invito a non scoraggiarsi di fronte alle mille difficoltà che la vita mette d'avanti, ma a confidare sempre nell'amore di Dio e nella fraternità.

Il terzo momento, svolto venerdì 29, ha avuto la forma di una tavola rotonda con la testimonianza di due confratelli cappuccini: fra Paolo Giarvini e fra Francesco Pugliese. Fra Paolo, attualmente parroco a Brescia, ha parlato del suo impegno con alcolisti, con divorziati risposati, con omosessuali credenti, con situazioni difficili dove occorre una vera e reale attenzione alle persone, alle loro sofferenze e al loro vissuto. Fra Francesco, dell'Emilia Romagna, è intervenuto sul tema dell'evangelizzazione giovanile, partendo dalla sua concreta esperienza nell'ambito della pastorale giovanile e vocazionale.

Se le mattinate sono state dedicate alle relazioni tematiche, i pomeriggi hanno visto i giovani frati impegnati in alcuni incontri significativi. Anzitutto con il vescovo cappuccino, Mons. Calogero Peri, che ha accolto i frati a Caltagirone, città in cui è vescovo, per un momento di confronto e per la celebrazione eucaristica in cattedrale. Significativo è stato pure l'incontro con fra Jaime Rey, Vice Segretario generale della Formazione, che ha presentato il lavoro riguardante la stesura della *Ratio formationis* per tutto l'Ordine cappuccino.

Come sempre, una giornata intera è stata vissuta all'insegna di escursioni nella zona, occasione per apprezzare le bellezze storico-culturali che la terra di Sicilia offre, oltre che di condivisione fraterna. Un gruppo si è diretto a Siracusa, un altro sull'Etna e a Taormina. Accompagnati da guide esperte, si sono potuti scoprire luoghi ricchi di storia e fascino.

La preghiera liturgia e la celebrazione dell'Eucarestia hanno scandito e accompagnato le giornate della Convocazione. Oltre a fra Felice Cangelosi, hanno condiviso con i giovani frati il momento centrale dell'Eucarestia il Ministro generale, fra Mauro, fra Leonardo Franzese, Ministro provinciale di Napoli, p. Gaetano, rettore del Santuario dell'Addolorata in Mascalucia, che ha celebrato l'eucarestia conclusiva della Convocazione. Significativa è stata anche l'adorazione eucaristica serale sul piazzale antistante il santuario guidata da fra Giampiero Maria Cognigni, responsabile nazionale per il servizio della formazione iniziale.

Grande attenzione all'evento è stata data anche dai giornali e dalle televisioni locali e tutto è stato ripreso e trasmesso su TeleRadio Padre Pio durante la novena di San Pio. Ancora oggi restano a disposizione di chi fosse interessato filmati, relazioni e interviste sul sito www.cfn2014.it e su www.youtube.com.

Per tutti è stata un'esperienza arricchente di fraternità e preghiera, in un clima gioioso e fraterno. A tutti i frati che a Mascalucia hanno dimostrato quanto desiderano mettersi in gioco e collaborare in maniera attiva alla crescita dell'Ordine e di tutta la Chiesa va un sentito ringraziamento. Come sempre, la Convocazione è anche il momento del cambio di guardia dei due Rappresentanti nazionali: a fra Alberto Lobba, Rappresentante nazionale dei postnovizi e degli studenti, e al suo vice fra Marco Felice Giugno, che per due anni hanno coordinato il lavoro di preparazione della Convocazione, subentrano fra Palush Sana, della Provincia di Palermo, e fra Francesco Mengoni, della Provincia delle Marche, cui spetta il compito di preparare la prossima Convocazione nazionale prevista per il 2016 in una località del Centro Italia. A chi lascia un grazie particolare per il servizio svolto, a chi inizia l'augurio di un fecondo impegno.

fra Enrico Maiorano – fra Alberto Lobba

* * *

“CARI FRATI, COME VI SIETE MESSI NEI GUAI!”

Un accattivante commento alle parole di Mons. Francesco Montenegro

Le note dell'inno della Convocazione fraterna, accompagnato dalle mani battenti dei frati a tenere il ritmo, hanno lanciato una tornata di video che hanno illustrato le immagini delle case formative d'Italia. L'aula magna è, a tratti, uno sventolio di brochure, a smorzare il caldo agostano che permea di sé l'ambiente; ma è l'aria condizionata che, alla fine, vince la battaglia contro le prime calure del mattino. Comincia così la conferenza di “don Franco”, come vuol essere chiamato mons. Francesco Montenegro, presbitero dal 1969 e vescovo di Agrigento dal 2008. «Che Dio me la mandi buona!» – esordisce il presule, forse senza sapere che il suo intervento sarebbe stato letteralmente osannato dai giovani frati, assetati di parole che si fanno vita da vivere e da trasmettere. E in effetti, pur nella serenità del tono, il discorso di mons. Montenegro non è andato molto per il sottile. Frasi come: «oggi non c'è spazio per la mediocrità»; «l'amore è rischio, non solo carezza»; «la Chiesa deve avere un solo chiodo fisso:

l'uomo» hanno decisamente colpito l'attenzione e il cuore della platea. «Perché il problema – spiega il vescovo di Agrigento – è il seguente: se Cristo, oggi, tornasse su questa terra che cosa troverebbe?». La sua risposta è stata lapidaria: «Troverebbe preti tristi e rassegnati alla mediocrità. Troverebbe una Chiesa che, a volte, fa le cose soltanto perché deve farle. Ma la Chiesa di Dio – continua – è chiamata prima di tutto ad amare. E la logica dell'amore non è quella del calcolo, in cui due più due fa sempre quattro: l'amore è rischio, il rischio di chi, specialmente per voi che siete religiosi, ha accettato di vivere in trincea».

Gli sguardi dei frati si fanno sempre più fissi sulla persona e sulle parole di un vescovo formato alla mitezza caratteriale e alla fermezza dell'annuncio del Vangelo, un annuncio chiaramente plasmato dall'esperienza diretta della sofferenza, specialmente ora, in tempi di lacrime e di morti nei pressi dell'isola di Lampedusa. E il discorso di Mons. Montenegro non accenna minimamente a calare d'intensità: «Cari frati, come vi siete messi nei guai facendo voto di seguire le orme di san Francesco! La vostra chiamata esige la passione di vivere per Dio, il Dio che si è a sua volta appassionato di questo mondo. Non fate come molti, che oggi, nella Chiesa, sono più giudici che innamorati, più preoccupati di consultare il codice di diritto canonico che il Vangelo di Cristo! Voi frati non avete soltanto una vocazione alla contemplazione – prosegue "don Franco" – ma avete la vocazione a vivere una "mistica dagli occhi aperti", in cui soltanto una spiritualità forte, radicata nella vita dei poveri, consente di mantenere in vita il carisma del santo d'Assisi». Nota è infatti la sensibilità umana e cristiana di questo presule, che ha visto con i propri occhi le moltissime bare contenenti i naufraghi di Lampedusa e funestamente allineate in un macabro spettacolo che ha visto lacrimare perfino gli occhi di qualche poliziotto: «Confesso di avere avuto una crisi di fede davanti a tutti quei defunti e non me ne vergogno, perché non penso di essere un vescovo che cammina per aria, ma con i piedi ben piantati in terra. Quando vidi quel poliziotto piangere per la tragedia umana che gli si era parata davanti, in quel preciso momento ho pensato che anche Dio si era messo a piangere. È ora di smettere di annunciare il "dolce Gesù" che continua ad abitare in buona parte della nostra catechesi. Oppure di raccontare la storia della sua vita ai bambini perché si addormentino: Gesù non ha annunciato il vangelo per fare addormentare i bambini, ma per svegliare gli adulti. L'amore esige impegno, un impegno da cui non si può sfuggire neppure nascondendosi dietro la Liturgia. A volte noi uomini di chiesa ci barrichiamo dietro di essa, perché lì nessuno ci può toccare. Dico spesso ai preti che quando andiamo a confessarci, dovremmo accusare il peccato di furto, "il non rubare" che non va inteso in senso monetario o, comunque, materiale. Il peccato di furto è quello di chi, dal pulpito, sottrae lo spazio riserva-

to alla parola di Dio per accusare chi vuole senza che questi possa difendersi». Le ultime battute di questa poderosa conferenza del vescovo di Agrigento sono riservate all'accento, a suo parere eccessivo, posto sulla presenza del diavolo nell'ambito di certa catechesi, rischiando di parlare troppo poco della Pasqua. "La Chiesa deve essere capace di coniugare il gesto sacramentale con quello dell'amore, l'amore del Cristo Risorto". Questa è la Chiesa che vorrebbe mons. Francesco Montenegro, per il suo gregge "don Franco": una Chiesa consapevole di sé, capace di parlare più d'amore che di peccato, una chiesa che rinunci a dare risposte ad ogni costo, «imparando, se è il caso, anche a tacere».

fra Luca Mantovani

* * *

IL NOSTRO CARISMA È VIVERE IN FRATERNITÀ

*A margine dell'intervento di fra Mauro Jöhri,
Ministro generale dei Cappuccini*

Al terzo giorno della nostra convocazione fraterna a farci visita è il nostro Ministro generale, fra Mauro Jöhri. La traccia che il consiglio nazionale gli ha affidato riguarda il rapporto tra la vita di preghiera, "perché stessero con lui", e la vita apostolica, "e per mandarli a predicare", nella visione francescano-cappuccina. Fra Mauro presenta alla nostra attenzione il "come" un cappuccino deve evangelizzare. I punti da lui sviluppati sono essenzialmente tre. I cappuccini annunziano "*cum lætitia*", da fratelli e senza spada. Primo aspetto è la letizia. "Questa gioia", ci dice il Ministro, "nasce da un incontro vero con Cristo". Per evangelizzare bisogna per prima cosa essere evangelizzati, perché nessuno dà ciò che non ha. Bisogna fare esperienza del fallimento, della crisi, della gioia di questo incontro con Cristo. Se non abbiamo fatto tutto questo, ogni nostro sforzo di evangelizzazione è inutile. Questa gioia, prosegue fra Mauro, non può non essere accompagnata che dall'umiltà di chi ha incontrato Cristo in prima persona, l'umiltà di chi ha fatto diretta esperienza di Lui. "C'è urgenza di un incontro col Vangelo, un incontro con Cristo. O ci si innamora di Gesù o tutto è inutile". Un incontro fondante per la nostra vita di frati minori cappuccini. E questo incontro vissuto personalmente ognuno di noi è chiamato a viverlo anche in fraternità.

Su questo secondo punto il Ministro generale si ferma con maggior impegno e spendendo anche qualche parola in più: sarà forse uno degli



aspetti mancanti delle nostre "fraternità"? Sarà forse l'aspetto sul quale noi giovani frati siamo chiamati a confrontarci con maggior sforzo e maggior insistenza? Queste domande mi nascono spontanee... "Il nostro carisma è vivere in fraternità". Questo ci comunica con tanta decisione fra Mauro. La vita fraterna è il fulcro su cui ruota tutta la nostra vita. La fraternità va al di là della povertà. Con la povertà ognuno di noi toglie del suo per poter vivere una vita semplice, ma questo può portare ad una sorta di orgoglio personale che ci fa prevalere sugli altri. Nella fraternità, invece, ognuno è chiamato a donare del suo, a mettere, non a togliere. Nella vita in fraternità "non si può dire: adesso ho fatto abbastanza!" L'invito del Ministro a noi giovani frati è molto forte: lasciatevi formare! Dobbia-





mo vivere senza nulla di proprio, siamo chiamati a lasciare i nostri progetti per far spazio ai progetti della fraternità. Tutti continuamente assaporiamo come la nostra vita non è sempre così semplice e davanti ai primi conflitti o alle prime incomprensioni siamo disposti a gettare tutto all'aria, ma "questi conflitti e queste incomprensioni sono parte integrante della fraternità", ma da tutto questo deve nascere una catena di amore; riprendendo il Vangelo di Giovanni (13,35), fra Mauro ci ricorda che "da questo tutti sapranno se siete miei discepoli, se avrete amore gli uni verso gli altri". La voce del Ministro si fa più forte più pungente quando ci invi-

ta a considerare ogni fratello come un dono, un dono che è simile a noi, con le stesse nostre difficoltà, "siamo fatti della stessa pasta, tutti!". Su questo possiamo puntare per costruire fraternità vere, non utopiche. In un mondo così lacerato, diviso, individualista, la nostra evangelizzazione deve puntare all'amore nelle nostre fraternità, dobbiamo essere una testimonianza continua in questo mondo e per questo mondo. Le nostre fraternità devono essere focolai di amore e di accoglienza reciproca. Dove tutto è sempre più fonte di divisione, noi dobbiamo dimostrare che l'unità esiste. Riprendendo la *Regola non Bollata*, al capitolo XVI, fra Mauro ci invita a stare in questo mondo prima vivendo da fratelli e poi annunciando il Vangelo. La prima testimonianza che siamo chiamati a fare è quella della fraternità, e poi insieme alla fraternità discernere il modo e i mezzi per annunciare il Vangelo. Facciamo sì che la nostra evangelizzazione sia frutto di una fraternità e non di singole persone.

Infine, il Ministro mette in evidenza che la nostra evangelizzazione deve essere senza spada, senza potere. Se nel corso dei secoli abbiamo avuto un mondo che era a nostro favore, oggi le cose sono capovolte, sembra quasi che il mondo ci venga contro, ci ostacoli. "Gesù ha scelto di essere l'impotente con amore, la nostra scelta è della minorità". Dobbiamo essere liberi da ogni mania di protagonismo, dobbiamo proporre alla gente, mai imporre. E le nostre parole saranno autorevoli non perché le abbiamo dette noi, ma per il messaggio che esse contengono.



Le parole che il nostro Ministro ci ha voluto donare sono molto forti e sicuramente di sprono per tutti noi. Certamente non dobbiamo mai scoraggiarci di fronte alle mille difficoltà che la vita ci mette davanti, ma confidare sempre nell'amore di Dio per noi e nell'aiuto sicuro della fraternità. Seguiamo l'esempio di Francesco che ha vissuto il Vangelo fino in fondo, amando Dio e tutto ciò che il Signore gli ha donato, anzitutto i fratelli!

fra Antonio Maria Dell'Abate



Inaugurazione dell' «Opera Padre Alberto Beretta»

Bergamo, 17 maggio 2014



Volentieri, dunque, viviamo la nostra vita fraterna accanto ai poveri, condividendo con grande amore i loro disagi e la loro umile condizione. Mentre andiamo loro incontro nelle necessità materiali e spirituali, dedichiamoci con la vita, l'azione e la parola alla loro promozione umana e cristiana.

(Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini, n. 12)

Alla presenza delle autorità cittadine e del Vescovo di Bergamo, Mons. Francesco Beschi, sabato 17 maggio 2014 è stata ufficialmente inaugurata l'Opera Padre Alberto Beretta, la mensa per i poveri dei frati Minori Cappuccini di Bergamo, dedicata a padre Alberto Beretta, sacerdote cappuccino, medico e missionario in Brasile.

La distribuzione del cibo alla porta del convento è sempre stata espressione della spiritualità dei Cappuccini a servizio dei bisognosi, a Bergamo come in molti altri conventi. Questo impegno è diventato a partire dal 1958 un vero e proprio servizio di mensa realizzato in un piccolo locale del convento bergamasco per una ventina di persone. Per venire incontro alle crescenti necessità della comunità, i frati hanno deciso di convertire il salone multifunzionale del convento in nuovi spazi per la mensa con una nuova cucina autonoma e i locali tecnici necessari alla preparazione e conservazione dei cibi.

La mensa è ora capace di accogliere fino a 130 persone per il pasto del mezzogiorno. Il servizio della mensa è offerto a tutti coloro che hanno necessità e viene svolto da un frate responsabile e da una trentina di volontari che lavorano a turno. La mensa è gratuita ed è aperta tutto l'anno, escluso il mese di agosto e le festività. Il sostegno economico per l'attività è garantito dalle donazioni di privati, oltre che dal Comune di Bergamo, da enti, associazioni e da alcune Fondazioni bancarie.

Collegata alla mensa, i frati intendono rendere disponibile anche uno spazio di ascolto per le persone bisognose di un supporto. Questa attività andrà ad incrementare i servizi offerti dall'*Opera Padre Alberto Beretta* per migliorare le condizioni di chi vive situazioni difficili.

La scelta di dedicare tale opera a padre Alberto da Beretta nasce sia dal legame particolare che padre Alberto ha vissuto per tutta la sua vita con la città di Bergamo, sia dal fatto che è stata introdotta la causa di canonizzazione di padre Alberto, la cui prima fase – il processo diocesano – si è conclusa l'11 settembre del 2013. In concomitanza con la chiusura del processo diocesano, il 12 ottobre 2013 la salma di padre Alberto è stata tralata dal cimitero di Bergamo nella chiesa dei Cappuccini di Bergamo nella cappella di san Francesco.

Di tutti questi eventi legati alla figura di padre Alberto si offre qui un breve contributo ad opera del vicepostulatore della causa di canonizzazione di padre Alberto, fra Claudio Todeschini.

* * *

DAL CUORE DELLA SANTITÀ LA CARITÀ

L'inaugurazione della nuova *Opera Padre Alberto Beretta* presso il convento dei Cappuccini di Bergamo dà l'opportunità di offrire alcuni dati sulla figura di padre Alberto Beretta, cappuccino missionario in Brasile nella seconda metà del XX secolo, per quanto attiene alla causa di cano-

nizzazione e per quanto viene realizzato e proposto per continuare ad operare nello stesso spirito che fece del Servo di Dio un servitore appassionato dei piccoli, dei poveri e degli ammalati.

1. STATO ATTUALE DELLA CAUSA DI CANONIZZAZIONE

L'11 settembre 2013 il Vescovo di Bergamo, Mons. Francesco Beschi, ha chiuso solennemente il Processo Diocesano sulla vita, le virtù, la fama di santità e i segni del Servo di Dio padre Alberto Beretta. Nello stesso mese, la documentazione (circa 8.000 pagine) è stata trasmessa alla Congregazione delle Cause dei Santi a Roma. Ora si attende il "Decreto di validità" del Processo, perché si possa chiedere alla Congregazione un Relatore che guidi il collaboratore a predisporre la *Positio*, ossia il dossier che - sulla base degli Scritti del Servo di Dio e le testimonianze raccolte - documenti la santità di Padre Alberto.

2. LA TRASLAZIONE DEL CORPO DI PADRE ALBERTO NELLA CHIESA DEI CAPPUCINI DI BERGAMO

Padre Alberto morì il 10 agosto 2001 e venne sepolto accanto ai suoi genitori in fondo al Cimitero Civico di Bergamo. Quando i resti mortali dei genitori furono trasferiti a Magenta, i frati nel 2009, con il consenso dei fratelli di padre Alberto - Mons. Giuseppe e Madre Virginia - chiesero e ottennero dal Vescovo di Bergamo che il Servo di Dio venisse traslato nella Cappella dei sacerdoti, all'ingresso del Cimitero. Questo ha consentito alla gente di sostare in preghiera presso il loculo di padre Alberto e di lasciare anche piccoli segni di invocazione e di riconoscenza. Ma si trattava solo di un primo passo verso la realizzazione di un desiderio che da tempo i frati, i familiari e gli amici di padre Alberto avevano in animo, che cioè il suo corpo fosse portato nella chiesa di S. Alessandro "in cattura" dei frati cappuccini di Bergamo.

La "sepoltura privilegiata" richiede l'osservanza di leggi ecclesiastiche e civili, per cui, incoraggiati e indirizzati anche da alcuni sacerdoti della Curia diocesana di Bergamo e sostenuti dal Postulatore generale del nostro Ordine, si è intrapreso l'iter previsto. Nel febbraio 2013 il Vicario provinciale dei frati cappuccini lombardi, fra Sergio Pesenti, dopo aver ottenuto il consenso del Vescovo di Bergamo, scriveva al cardinale Angelo Amato, Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, facendo formale richiesta della traslazione di padre Alberto nella chiesa dei frati, adducendo i motivi che giustificavano la domanda. Enrico Beretta (tale il nome di battesimo)

aveva vissuto a Bergamo la sua giovinezza, aveva mantenuto un legame con la chiesa bergamasca quando era partito per il Brasile come missionario, da frate cappuccino aveva soggiornato nel convento di Borgo Palazzo e i suoi ultimi anni li aveva trascorsi a Bergamo nella casa del fratello Mons. Giuseppe, assistito con premura dalla famiglia, dai frati e dagli amici. Inoltre, essendo in corso la Causa di canonizzazione, la presenza delle spoglie mortali del Servo di Dio nella chiesa del convento avrebbe costituito un valido punto di riferimento e di devozione.

Nel marzo 2013 la Congregazione dava il suo assenso e richiedeva che fosse compiuta anche la ricognizione canonica dello stato del corpo di padre Alberto, rispettando, ovviamente, la procedura prevista in questi casi dalle leggi civili. Trasmessa la domanda al Sindaco di Bergamo e alla Direttrice della ASL, si è avuta risposta positiva, previa presentazione del progetto esecutivo della tomba di padre Alberto presso la cappella dedicata a San Francesco nella chiesa dei frati (progetto dell'architetto Anna Mologni) e il sopralluogo di incaricati del Comune di Bergamo e della ASL. Così il 9 ottobre 2013 il tribunale Diocesano, insieme a due medici legali, ad alcuni testimoni e operatori del Cimitero, ha proceduto alla ricognizione canonica del corpo di padre Alberto. La salma, che è apparsa quasi intatta a 12 anni dalla morte, dopo i rilievi necessari è stata rivestita di nuovo dell'abito cappuccino e collocata in una nuova bara.

Sabato 12 ottobre, il corpo di padre Alberto è stato traslato nella chiesa dei frati cappuccini di Bergamo. Una celebrazione semplice e intensamente partecipata che ha fatto sentire vivo il Servo di Dio con la sua passione per il Signore, per i poveri e per gli ammalati. Sulla bara nuova di padre Alberto il Vicario provinciale aveva deposto cinque rose rosse e una bianca. Il segno rimandava al primo santo cappuccino, fra Felice da Cantalice, analfabeta, che diceva di conoscere solo sei lettere, cinque rosse: le piaghe del Signore, e una bianca: la Vergine Maria. Con questo "alfabeto" aveva costruito tutta la sua santa vita. E così si voleva riconoscere nella semplicità e nella passione di padre Alberto il compiersi della stessa vocazione francescana alla santità.

Tra la gente commossa, alla presenza del Vescovo emerito di Grajaú - la diocesi del Nord Est del Brasile dove aveva operato padre Alberto - , Mons. Serafino Spreafico, e dei fratelli e nipoti di padre Alberto il corpo del Servo di Dio è stato tumulato nella cappella dedicata a San Francesco. Sulla parete destra della cappella è stata collocato un quadro e una significativa reliquia della sorella di padre Alberto, santa Gianna Beretta Molla, che morì nel 1962 perché potesse vivere la figlia che portava in grembo. La stima e l'amicizia che legava i due fratelli ne perpetua così il segno.

La presenza del corpo di padre Alberto nella chiesa dei frati ha suscitato interesse, conoscenza e devozione nei confronti del Servo di Dio. Dal 14

novembre 2013 ogni secondo giovedì del mese viene proposto un tempo di preghiera con padre Alberto. Si invoca la sua intercessione soprattutto per gli ammalati e i chiamati alla vita missionaria e sacerdotale. Accanto alla tomba del Servo di Dio si è collocata una piccola cassetta che riceve i "Messaggi a padre Alberto". La gente scrive le intenzioni di preghiera e all'incontro mensile queste diventano oggetto dell'intercessione condivisa e sostenuta da tutti partecipanti.

Chi vive nel Signore non muore mai, perciò padre Alberto è più vivo che mai e continua ad operare per gli ammalati, i poveri, i giovani e i missionari. Il 13 marzo 1948, giorno della sua consacrazione sacerdotale, gli era stato detto: "Tu sei sacerdote in eterno!", ecco perché continua a svolgere la sua missione!

3. L' "OPERA PADRE ALBERTO BERETTA"

La ristrutturazione del convento di Bergamo (avviata nel giugno 2013) ha riguardato in particolare la "mensa dei poveri". Nuovi locali, nuova disponibilità all'accoglienza e all'ascolto delle persone. A chi dedicare questa espressione della carità? Già i frati avevano incominciato a chiamarla "Mensa Padre Alberto", ma ora, in maniera più aperta e più completa si chiama *Opera Padre Alberto Beretta*, sottolineando così un'attenzione crescente a tutta la persona umana che chiede, che ha bisogno di pane, come di attenzione, di cura e di affetto.

Perché è stato scelto padre Alberto come "patrono"? Innanzitutto perché è un uomo di Dio, con la stoffa del Povero, Francesco d'Assisi, totalmente dedicato agli ultimi e agli ammalati in terra brasiliana e poi lui stesso povero e sofferente per la malattia vissuta con fede per quasi vent'anni.

Il fatto che ora le spoglie mortali di padre Alberto, Servo di Dio, si trovino proprio nella chiesa dei frati ha certamente e ulteriormente incoraggiato la scelta di indicare in questo santo confratello l'immagine viva dell'amore che Gesù ha manifestato e insegnato.

4. L'OSPEDALE "SAN FRANCISCO DE ASSIS" IN GRAJAÚ

Un giovane, Enrico Beretta, all'inizio degli anni quaranta del secolo scorso ascoltava con attenzione e crescente entusiasmo in casa della zia Piera un frate cappuccino missionario in Brasile. E sentendo descrivere la situazione di quella povera gente, senza possibilità di assistenza e di cure mediche, disse con sicurezza: "Non si preoccupi, padre, verrò io!". Enrico era studente universitario della Facoltà di Medicina e Chirurgia.

Il filo della provvidenza - dopo la laurea, le vicende belliche e la morte dei genitori - portò Enrico a mantenere la promessa. Divenne oblato cappuccino, approfondì conoscenze ed esperienze mediche, il 13 marzo 1948 fu consacrato sacerdote e l'anno seguente partì per il Brasile. A Grajaú, nello stato del Maranhão, dove giunse nell'agosto 1949, aprì subito un ambulatorio. In una lettera ai fratelli scrisse così: "Carissimi, come già vi scrissi mi trovo a Grajaú, un bel paesetto, clima fresco rispetto agli altri luoghi e veramente buono per me, sotto ogni aspetto. Mi trovo veramente bene e ringrazio la Provvidenza. Oggi [8 agosto], al suono della banda e alla presenza delle autorità del paese, si è inaugurato ufficialmente il mio ambulatorio, che trovasi provvisoriamente nel caseggiato del Convento, 6 bei locali! 1 per farmacia, 1 per sala operatoria, 1 per infermieri, 1 per ambulatorio, 1 per laboratorio e 1 per sala aspetto e raggi X e fisioterapia ecc. Il Vescovo benedisse i locali e alcune parole dissi anch'io alla folla, in portoghese, dissi solo questo, che cioè tutti i malati e i sani ricordino sempre che il vero medico non sono io, ma nostro Signore che abita in questa stessa casa, perciò approfittino dell'occasione, quando vengono per ricevere la medicina, o per farsi curare non dimentichino di fare una visita a Nostro Signore e ricevere i suoi rimedi che servono, oltre che per il corpo, per l'anima, quindi molto più preziosi dei miei".

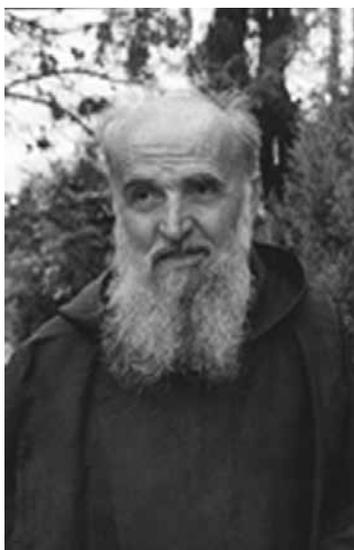
Così si avviò la realizzazione del progetto a lungo preparato insieme al fratello ingegnere civile, Francesco: un ospedale dedicato a San Francesco d'Assisi. Grazie al Vescovo, ai frati e a tanti benefattori questo divenne realtà, ma non senza una grande fatica di Frei Alberto (così lo si chiamava in Brasile). Per poter dirigere l'ospedale e potervi operare, dovette sostenere l'oneroso impegno di convalidare la sua laurea in medicina e chirurgia (non riconosciuta dal Governo brasiliano), sostenendo di nuovo gli esami presso la facoltà di Porto Alegre, nello stato di Rio Grande do Sul. L'impresa si concluse felicemente nel 1956. Da allora Frei Alberto si dedicò interamente alla sua gente, medico delle anime e dei corpi, dedito all'annuncio del vangelo e all'assistenza dei poveri e degli ammalati!

La preoccupazione principale per il buon funzionamento della struttura sanitaria di Grajaú era la collaborazione di qualche medico che si affiancasse a Frei Alberto. I tentativi furono molti: la sorella Gianna desiderava e si preparava per raggiungerlo, ma la salute e quindi un nuovo indirizzo della sua vita la portarono a santificarsi nel dono di sé nella famiglia. Anche la sorella Canossiana, Madre Virginia, sembrava potesse con altre religiose collaborare con Frei Albero, ma anche questo tentativo non si concretizzò. Un giovane sacerdote cappuccino fu mandato dai superiori in Brasile e si avviò allo studio di medicina, ma purtroppo lasciò l'Ordine. Quanti tentavi, finché sul finire degli anni settanta, grazie all'amico Marcello Candia - ora Servo di Dio -, si giunse ad affidare l'ospeda-

le San Francesco ai religiosi Camilliani. Questi gestiscono a tutt'oggi l'ospedale che sta continuando, pur con qualche difficoltà, la sua attività, con una particolare attenzione al settore maternità.

Dal cuore di un santo nasce sempre una fioritura di carità, che si esprime in molteplici modi. Ciò che padre Alberto ha compiuto in Brasile e ciò che, nella memoria di lui, viene oggi operato attraverso la mensa per i poveri e altre iniziative, ne sono il segno certo e pieno di speranza.

fra Claudio Todeschini



padre Alberto Beretta

V Incontro dei Centri di studio cappuccini d'Europa

Nei giorni 25-26 settembre 2014, presso la rinnovata sede della Curia generalizia dei Frati Minori Cappuccini, si è tenuto il quinto incontro dei responsabili dei Centri di studio cappuccini d'Europa. Presieduto da fr. Charles Alphonse e fr. Jaime Rey Escapa, responsabili del Segretariato Generale della Formazione, ha visto la partecipazione dei seguenti religiosi: fr. Luca Bianchi, per l'Istituto Francescano di Spiritualità dell'«Antoniano» di Roma; fr. Angelo Borghino, per lo Studio Teologico Interprovinciale «Laurentianum» di Venezia; fr. Francesco Daniel, per lo Studio Teologico «San Francesco» di Milano; fr. Jesus Torrecilla Ibáñez, per la Scuola Superiore di Studi Francescani di Madrid; fr. Łukasz Stec, per lo Studio Teologico di Cracovia; e fr. Giampiero Maria Cognigni, delegato del Consiglio Internazionale della Formazione.

L'incontro è iniziato con il saluto di fr. Sergio Dal Moro, Consigliere generale delegato per la Formazione, il quale ha invitato i vari responsabili a riflettere su una riqualificazione dei centri di studio, pensando ad una possibile collaborazione con le varie circoscrizioni dell'Ordine. A motivo della gestione economica onerosa del Collegio Internazionale, l'attuale Consiglio Generale sta prospettando l'idea di coinvolgere tutte quelle case che ospitano centri di studio o che sono vicine a facoltà teologiche, al fine di accogliere alcuni studenti delle circoscrizioni più bisognose e al contempo offrire strutture che possano salvaguardare uno stile di vita più consono al carisma cappuccino ed una maggiore qualità nelle relazioni.

Fr. Jaime ha introdotto i temi dell'incontro presentando i punti all'ordine del giorno:

1. Riflessione sulla metodologia formativa e didattica dei centri di studio cappuccini;
2. Sfide e opportunità del "Processo di Bologna";
3. *Ratio studiorum* per l'Ordine;
4. Possibili prospettive di collaborazione tra province e centri di studio cappuccini.

1. RIFLESSIONE SULLA METODOLOGIA FORMATIVA E DIDATTICA DEI CENTRI DI STUDIO CAPPUCCINI

In questi ultimi anni il volto dei corsi universitari sta cambiando, grazie a quello che si chiama "Processo di Bologna". Con questa denominazione si intende tutto il processo, appunto, di riforma internazionale dei sistemi di istruzione superiore dell'Unione Europea, che ha come finalità la creazione di uno spazio che riqualifichi la comunità accademica (studenti e docenti), in modo da favorire scambi, collaborazioni, libertà di movimento, sviluppo sociale ed economico, e che soprattutto generi una qualità accademica in cui docenti e studenti abbiano una pari cittadinanza, dove al centro della didattica ci sia non più il docente e il programma, ma lo studente con le sue abilità da sviluppare. In tale Processo, che tuttora vede aderire ben 47 Paesi, c'è anche lo Stato della Città del Vaticano e di conseguenza tutte le Pontificie Università.

La domanda posta dai responsabili del Segretariato Generale della Formazione ha riguardato il punto della situazione dei nostri centri di studio: si sono chiesti se la metodologia attualmente utilizzata sia quella auspicata dal "Processo di Bologna", o se a tutt'oggi si sia ancorati ad una metodologia classica che prevede le sole lezioni frontali docente-studenti, in cui il solo fine dell'istruzione è dato dalla somma di conoscenze trasmesse e memorizzate, senza sviluppare o mettere in campo altre abilità. Ancora, ci si è domandati se vi sia una consapevolezza da parte del corpo docenti di essere educatori e di guardare lo studente non solo dal punto di vista accademico, ma nella sua totalità, o in altre parole se vi sia una verifica, affinché ciò che viene appreso sui banchi di scuola diventi vita nella quotidianità.

Nonostante ci siano tentativi e sforzi per migliorare la qualità della vita accademica, come avviene all'Antoniano, attraverso seminari per docenti sull'epistemologia e la didattica della teologia spirituale, o come avviene a Cracovia, dove si stanno programmando degli esercizi per sviluppare una dimensione più esperienziale, purtroppo si constata che la maggior parte dei docenti religiosi e sacerdoti sono ancora fermi alla didattica tradizionale. Non c'è una revisione didattica che cerchi di rispondere al "Processo di Bologna" inteso come riqualificazione della qualità dell'istruzione superiore. La metodologia mnemonica prevale su una metodologia di studio che faccia risaltare la dimensione della ricerca, della problematicità, dell'attitudine a muoversi nel grande universo dello scibile.

I motivi che sono alla base di questa resistenza sono dovuti maggiormente alla mole di impegni a cui i docenti sono sottoposti. Per molti, l'insegnamento è una delle attività tra le tante e spesso non si ha il tempo

materiale per l'aggiornamento e si è costretti a fare "come sempre si è fatto". Ciò non indica, dunque, una malafede, piuttosto la difficoltà di fare diversamente.

Consapevoli che questo non può essere un alibi, e che l'aggiornamento metodologico dell'insegnamento è un'urgenza educativa da affrontare, durante l'incontro si è deciso di organizzare un convegno aperto a tutti i docenti che insegnano presso i nostri centri, con l'obiettivo di creare una nuova mentalità metodologico-educativa e di riflettere nell'ambito delle riforme strutturali del "Processo di Bologna", al fine di intravedere e delineare un concreto apporto francescano-cappuccino alla metodologia prevista da tale Processo. Si vuole creare un luogo di riflessione e di ricerca in cui il pensiero francescano possa emergere e contribuire così al miglioramento della qualità accademica per uno sviluppo culturale che incida nei vari ambiti della vita sociale dei Paesi europei.

Inoltre il convegno, che si terrà verosimilmente nel mese di febbraio 2016 in località ancora da individuare, vuole avere un ulteriore scopo: motivare e prendersi cura di tutti quei docenti che sono costretti a considerare l'insegnamento un semplice servizio da svolgere fra i tanti da adempiere.

2. SFIDE E OPPORTUNITÀ DEL "PROCESSO DI BOLOGNA"

In collegamento videoconferenza con Madrid, la professoressa Margarita Suárez, docente alla Scuola Superiore di Studi Francescani, ha svolto una relazione sull'origine del "Processo di Bologna" e sull'applicazione del progetto "Tuning" come concretizzazione dei principi sanciti dal processo stesso.

La dichiarazione di Bologna segna l'inizio del processo di creazione di uno spazio europeo dell'istruzione superiore. Questo processo in realtà ha i suoi prodromi nella stipulazione della *Magna Charta Universitatum*, nella Convenzione di Lisbona e nella Dichiarazione di Sorbona, sottoscritte rispettivamente nel 1988 a Bologna, in occasione del IX Centenario della fondazione dell'Università di Bologna, nel 1997 a Lisbona e nel 1998 a Parigi presso l'Università della Sorbona. Dietro alla Dichiarazione di Bologna e ai precedenti accordi vi sono alcune idee politiche, sociali ed economiche che miravano a ridare all'Europa un ruolo centrale all'interno dello scacchiere internazionale, consegnando la "materia" più preziosa di cui l'Europa era in possesso fino a qualche decennio fa: la cultura.

Proprio per offrire una cultura che facesse da faro per il mondo, si lavorò per facilitare la mobilità del sapere e di coloro che producevano saperi tra le varie università europee, creando un'armonizzazione dei siste-

mi di istruzione europei, facilitando lo scambio di studenti e docenti, abbattendo quelle differenze che ostacolavano la loro mobilità. Gli obiettivi che la dichiarazione afferma di voler raggiungere sono tutti indirizzati verso la promozione di uno spazio unico europeo dell'istruzione, dove al centro non c'è più una trasmissione di saperi ma una produzione che tenga conto del passato e che, insieme, si rivolga al futuro: fondare, sulla libertà accademica, l'autonomia istituzionale e la partecipazione di docenti e studenti al governo dell'istruzione superiore; generare qualità accademica, sviluppo economico e coesione sociale; incoraggiare studenti e docenti a muoversi liberamente; sviluppare la dimensione sociale dell'istruzione superiore; favorire l'occupabilità e l'apprendimento permanente dei laureati; considerare studenti e docenti come membri della comunità accademica; infine, aprirsi all'esterno e collaborare con l'istruzione superiore di altre parti del mondo.

Per poter raggiungere questi obiettivi, alcune università europee crearono il progetto "Tuning" per offrire un approccio concreto al Processo di Bologna e "sintonizzare" le diverse realtà universitarie all'interno di un sentire comune. Il progetto, riaffermando la centralità dello studente, prevede che per ogni materia si debba tener conto delle competenze generali, delle competenze specifiche di una determinata area disciplinare, del sistema di crediti ECTS, che tiene conto del carico di lavoro necessario per ogni materia, e dei metodi di apprendimento e di insegnamento e della loro valutazione.

La Scuola superiore di francescanesimo, applicando il progetto "Tuning", ha conseguito diversi obiettivi: il ripensamento del piano di studio generale e dei programmi delle singole materie, la promozione della collaborazione fra docenti e tra docenti e studenti, la creazione di una nuova metodologia di lavoro con la quale lo studente riveste un ruolo più attivo e centrale nel sistema formativo, la familiarizzazione con un nuovo linguaggio pedagogico e metodologico. Accanto agli obiettivi raggiunti e/o da raggiungere, la professoressa Suárez evidenziava una problematica ancora persistente: la difficoltà di alcuni insegnanti a valutare lo studente, le sue abilità cognitive e metacognitive e le competenze generali e specifiche, adottando il vecchio sistema basato sul criterio quantitativo delle informazioni acquisite, con un metodo spesso autoreferenziale.

L'incontro terminava con una domanda su cui pensare e riflettere per una metodologia di studio francescana. *È questo che vogliamo: fermarci ad una semplice trasmissione di informazioni; oppure, educando francescanamente, permettere di formare altre capacità e abilità che non siano solamente di natura cognitiva?* A partire da questo interrogativo, il gruppo dei presidi dei centri di studio europei cappuccini avvierà una serie di riflessioni, per poter

offrire al mondo accademico il suo specifico apporto ed essere, così, protagonisti nello spazio europeo dell'istruzione superiore.

3. *RATIO STUDIORUM PER L'ORDINE*

Un altro punto su cui il Segretariato Generale della Formazione vuole coinvolgere i centri di studio è quello della stesura della *Ratio studiorum* per tutto l'Ordine. Il compito dei centri di studio sarà quello di analizzare, studiare e proporre una *ratio* che fornisca principi, metodologie, mezzi, contenuti, finalità, non solo per gli studi accademici e per i soli frati docenti e studenti, ma indirizzata ad ogni singolo frate per aiutarlo nel processo di autoformazione permanente. In collaborazione con il Consiglio Internazionale della Formazione, che in questo sessennio sta lavorando per redigere la bozza della *Ratio formationis*, i centri di studio lavoreranno come "consulenti" tecnici al fine di creare uno strumento utile per la formazione di tutti i frati.

4. *POSSIBILI PROSPETTIVE DI COLLABORAZIONE TRA PROVINCE E CENTRI DI STUDIO CAPPUCCINI*

In merito al futuro dei centri di studio, il governo centrale dell'Ordine vorrebbe che questi fossero, da un lato, centri di ricerca e di analisi, propulsori di una cultura francescana incarnata nell'attualità, dall'altra luoghi di collaborazione tra Province di diverse circoscrizioni, con l'obiettivo di favorire lo scambio interculturale all'interno dell'Ordine stesso.

Premettendo che i nostri centri di studio sono attivi in rapporto agli studi istituzionali di Teologia, e che non prevedono ulteriori specializzazioni, si fa viva la problematica del Collegio Internazionale. Alcuni tra i presenti hanno fatto notare che le politiche intraprese dal Consiglio Generale sono in disaccordo con le nuove Costituzioni, che sanciscono il ruolo centrale del Collegio per la promozione della cultura francescana e per la formazione specifica. Soprattutto, si denuncia una mancata riprogettazione e ristrutturazione dell'organizzazione e della vita *ad intra* del Collegio, relegando ai soli fatti economici l'onere delle problematiche presenti. Le esigenze economiche rischiano di prevalere sulle potenzialità umane e formative che il Collegio presenta: il fattore interculturale, la vivacità della vita accademica delle Pontificie Università romane, la possibilità di vivere in luoghi in cui il carisma cappuccino è nato e si è sviluppato.

In conclusione, i partecipanti all'incontro invitano i responsabili del Segretariato Generale della Formazione, fr. Charles Alphonse e fr. Jaime

Rey Escapa, a farsi portavoce presso il Consiglio Generale di una proposta che vada a rianalizzare la situazione del Collegio Internazionale, non solo dal punto di vista economico, ma soprattutto da quello formativo, con i dovuti miglioramenti, per una vita che esprima maggiormente lo stile, il carisma e la vocazione francescano-cappuccina e sfrutti al meglio le potenziali sopraccitate.

fra Giampiero Cognigni

ORLANDO TODISCO, *Nella libertà la verità. Lettura francescana della filosofia occidentale*, Edizioni Messaggero, Padova 2014, pp. 544.

Proseguendo l'esplorazione francescana della filosofia, avviata con *Lo stupore della ragione* (Padova, Messaggero 2003, II ed. 2008), l'autore si concentra ora intorno al primato della razionalità, proprio del pensare occidentale. Oltre che coglierne il vigore teoretico e le sue articolazioni storiche, egli ne tenta una sorta di trascendimento alla luce del primato della libertà, titolo e vanto della Scuola francescana. L'assunto generale è che con l'età contemporanea la ragione ha esaurito la sua carica propriamente speculativa, risolvendosi in pura calcolabilità scientifico-tecnica. Ispirandosi a un noto saggio di Heidegger – "La fine della filosofia e il compito del pensiero" (nel vol. *Tempo ed essere*, Napoli, Guida 1980, pp. 163-181) – l'autore ha inteso riaprire il dibattito, apparentemente medievale, a chi spetti il primato, se alla ragione o invece alla libertà. Persuasivo che l'uomo è razionale perché libero, non libero perché razionale, egli assegna alla ragione un ruolo sostanzialmente 'funzionale' rispetto alla libertà, nell'assunto che sia questa – la libertà – il cuore dell'essere, fonte di sguardi, di prospettive, di domande, che nessun pensiero specifico – nessuna verità – riesce a contenere. È una ricostruzione suggestiva dell'avventura filosofica, sorretta dalla sotterranea persuasione che la fonte delle cesure storiche sia da riporre nella diffusa inclinazione verso il 'pensiero unico' – tentazione cui non è agevole sottrarsi.

Tra i passaggi più significativi pare sia da segnalare la de-costruzione della storia ai fini della liberazione della verità, lasciando cadere il suo tradizionale carattere sostantivo a favore del carattere rappresentativo della libertà creativa in esercizio. In tale senso e in tale direzione il ruolo del 'singolare', che il francescano Guglielmo d'Occam ripensa tra nominalismo e volontarismo, risulta particolarmente incisivo. Sia in quanto filosofo del linguaggio, impegnato a mostrare come e perché il realismo logico-ontologico, con la sua piega universalistica, sia una sorta di reificazione di meri segni linguistici in cose e in relazioni tra cose sotto l'impulso della dimensione concupiscenziale di segno potestativo; e sia in quanto critico radicale della 'plenitudo potestatis' che ne è il risultato di carattere sociale, contraria al messaggio evangelico, qualificato dalla libertà come modo d'essere sia individuale che collettivo, il 'venerabilis inceptor' pare offra

una chiave interpretativa della storia di grande efficacia. Si tratta del tentativo di render conto della remota genesi della sostantivazione della verità e, di riflesso, dell'opacizzazione della libertà, perla preziosa del 'sentire' filosofico-teologico francescano.

Ai fini del cambio di rotta, l'autore mette mano a una sorta di ripensamento radicale del nucleo teorico dell'Occidente. Il che ha luogo dopo un suggestivo attraversamento dei passaggi più significativi dell'avventura filosofica greco-medievale, segnata da una ragione metafisico-teologica, come dell'età moderna, qualificata da una ragione critica filosofico-scientifica, che nell'età contemporanea ha mostrato la sua indole sostanzialmente scientifico-tecnica. È il capitolo del sapere come potere, che congiunge e qualifica l'avventura filosofica dell'Occidente. E così, al sapere come potere di matrice religiosa viene opposto un analogo sapere di segno contrario, di carattere secolare o mondano, ugualmente intransigente. Si pensi a Marx e Freud che contrastano il fenomeno religioso con proposte che favoriscono la maturazione dell'umanità secondo una logica che però nel fondo si rivela a sua volta autoritaria e definitoria. Infatti, sia la religione criticata, sia l'orizzonte dischiuso a suo superamento sono traduzione della stessa immagine – il sapere come potere e l'essere come diritto-a-essere, con uno spirito sostanzialmente rivendicativo. Il primato della ragione e l'essere come diritto-a-essere si richiamano, voce preminente dell'Occidente, variamente modulata. Emblematica la posizione di Karl Jaspers che, per un verso, denuncia la sostantivizzazione della verità religiosa da parte dell'autorità competente e, per l'altro, conferma come indiscutibile il primato della ragione critica. "Io non comprendo – scrive - che significato abbia l'espressione che Cristo, il figlio di Dio, sia Dio diventato uomo", per cui prende irrimediabilmente le distanze da questa dottrina. Le categorie logiche della ragione occidentale non reggono il peso di tale affermazione teologica, dunque da lasciar cadere come insensata.

Ora, quale la fonte di questa situazione? quale l'equivoco che l'autore cerca di dissipare? Non è nella ragione – e cioè nel diritto-a-essere – la soluzione del problema, poiché la ragione stessa è il problema, non per l'ombra che non dissipa, ma per la luce che diffonde, ritenuta conclusiva e discriminatoria. Nell'età della globalizzazione pare necessario fare spazio a un'altra prospettiva, all'interno della quale la vita risplenda nella sua intensità, e il territorio risulti libero dall'eccessiva sua razionalizzazione, perché sia luogo accogliente di religioni, storie, linguaggi non più omogenei. È la proposta della scuola francescana, secondo cui la verità – qualunque verità – è da considerare la forma che assume nel tempo la libertà, storica, contingente. Certo, la verità è potere, dal momento che a livello scientifico ci abilita a operare; a livello filosofico apre nuovi orizzonti; a livello teologico ci induce ad ammirare scenari metalogici. E allo-

ra, se è potere, quando la verità è elevante e pacificante? Secondo l'autore, quando e se matura entro la concezione dell'essere come dono, nell'assunto che nessuno viene al mondo da sé, bensì 'chiamato' all'essere. In tale ottica, più che potere, la verità è partecipazione, non subordinazione, elevazione comunitaria e accoglienza, non rifiuto o condanna.

Nel contesto di tale logica oblativa, che l'autore ritiene sia l'anima nascosta di tutte le logiche – da riscoprire o ri-tematizzare – in nome di cosa si riterrà implausibile la rivelazione biblica, o falso e irrilevante il suo messaggio? Cosa ritenere preventivamente impossibile e perché, se non a causa di una pregiudiziale logica – il primato della ragione nella sua versione occidentale? Che una voce trascenda la nostra logica non è un buon motivo perché non la si debba tenere in conto, a condizione che non si levi con i tratti dell'imposizione e della chiusura. La logica razionale, che ha presieduto alla vita dell'Occidente, è la padrona abusiva del territorio, dal momento che questo non è perché razionale ma perché voluto e in quanto tale con un'anima trascendente la sua stessa razionalità.

Si intravede all'orizzonte l'uomo in libertà, non prigioniero della sua ragione, né della sua fede, perché l'una e l'altra al servizio della libertà, che è il fuoco che scioglie le scorie che opacizzano l'esistenza o la ripiegano su se stessa. Il nostro pensare e dire è sempre allusivo a un'ulteriorità, la cui inesauribile distanza va messa pregiudizialmente nel conto, evitando di scambiare il riflesso con la fonte, l'eco con la voce, e cioè vestendoci dei panni di Dio. Da qui la necessità di metter mano al recupero della gratuità dell'essere e del ruolo centrale del soggetto nel quadro del primato della libertà creativa, con la sua matrice divina, attivando cioè un movimento di estroversione oblativa, grazie a cui smascherare gli istinti dominatori che si agitano nel profondo e che, rivestendosi di razionalità, trasformano la logica in metro valutativo assoluto e il soggetto da ospite atteso in giudice inflessibile.

Invitando a metter mano a un nuovo modo di pensare, l'autore ritiene fecondo il 'cominciamento francescano' - la libertà creativa di segno oblativo - alla cui luce procedere alla salvezza dei fenomeni (*sozein ta phainomena*) e cioè, alla loro compiuta comprensione. Quando Hans Jonas afferma che "in primo luogo viene il 'dover essere' (*Seinsollen*) dell'oggetto, e solo in secondo luogo il 'dover fare' (*Tunsollen*) del soggetto, chiamato ad averne cura", resta ancora improblematizzata l'indole dell'oggetto, di cui aver cura, se pura cosa o se, invece, oltre che cosa (*res*), simbolo di qualcosa altro (*signum libertatis*). L'autore ritiene qualificante questo secondo momento, persuaso che la struttura non renda conto in maniera compiuta di una qualunque creatura, sicché intende stimolare, da buon francescano, le nostre capacità di trovare e creare significato, adeguate a un mondo che altrimenti reagisce aggredendoci. Il che significa che occorre andare

oltre l'impianto razionale del reale. L'essere non è prioritariamente diritto-a-essere o essenzialmente neutro, lì da sempre, risolto nel circuito della sua razionalità. L'essere è in quanto voluto, con un carico di senso, da scoprire e potenziare. Si tratta di cambiar clima, non di indebolire i principi dell'essere, vedendo le stesse cose in un orizzonte più ampio.

Dunque, la novità del saggio in esame è costituita dalla lettura del reale attraverso il paradigma francescano della libertà progettuale, che include e trascende il paradigma della razionalità, tipico dell'Occidente. Il che comporta la necessità di rimuovere il peso (la storia) che ci schiaccia sul passato o ci immobilizza nel presente (Nietzsche), dando luogo a una spinta ad andare oltre l'esperienza, non come altra cosa dall'esperienza ma come sua anima, e insieme immaginando nuove forme di convivenza, sotto l'impulso creativo della libertà, privilegiato luogo di verità. A buon diritto l'autore conclude che la via che porta alla trascendenza passa ora attraverso la libertà creativa di segno oblativo dal momento che, come scrive Adorno, "solo se ciò che è si può modificare ciò che è non è tutto" (*Dialettica negativa*, Torino, Einaudi 1970, p. 360).

Andrea Gentile

RAFFAELLA MARTINI, Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità, Centro Studi Cappuccini Lombardi, nuova serie diretta da C. Cargnoni, n. 1, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2014, pp. 336.

Con la pubblicazione di questo volume riprende la sua preziosa attività editoriale il "Centro Studi Cappuccini Lombardi" attivo, tra il 1957 e il 2001, con la produzione di ben ventotto volumi, che Costanzo Cargnoni presenta brevemente nella *Prefazione*, motivando la scelta di riprendere con questo titolo: «Ed è proprio la bellezza della poesia di Vittoria Colonna, la bellezza del suo cammino spirituale che apre e illumina la nuova serie della collana e crediamo che potrà illuminare anche i lettori che amano meditare e conservare nel cuore questo raffinato dono di cultura religiosa» (p. 7).

Nella sua breve ma densa *Presentazione* il prof. Giangiacomo Amoretti, docente di letteratura italiana all'Università degli Studi di Genova, traccia l'*identikit* di Vittoria Colonna: «Donna coltissima e appassionata, stimata e ammirata dai più grandi artisti e intellettuali del suo tempo (bastino solo due nomi: quelli di Pietro Bembo e di Michelangelo), capace di dedicarsi a straordinarie opere caritatevoli (si pensi alla sua intensa attività a favore delle donne più povere, comprese le ex-cortigiane e le ebree), ma anche, nel contempo, di rivolgersi, quasi da pari a pari, a cardinali, a papi e addirittura all'imperatore, Vittoria Colonna è davvero al centro della vita culturale e religiosa dell'Italia del primo Cinquecento» (p. 9).

La connotazione "francescana" della spiritualità di Vittoria Colonna è, come spiega l'Autrice nell'*Introduzione*, tra le motivazioni di questo lavoro, come pure l'entità «del sostegno da lei offerto ai Cappuccini a più riprese, nei momenti di maggiore difficoltà per l'Ordine. Sono famose per l'efficacia sia elocutiva che pratica le due lettere da lei inviate, una al card. Contarini e l'altra a papa Paolo III, in favore dei poveri frati umiliati nel loro unico desiderio di vivere 'alla lettera' la povertà evangelica» (p. 12). Come specificato nella *Premessa*, è proprio studiando la biografia, le opere e lo stile di vita", che può emergere lo specifico della spiritualità di Vittoria Colonna nel confronto storiografico con altre donne contemporanee «forse fisicamente più belle, quali la Farnese o la Gonzaga o Maria d'Aragona, o di poetesse talvolta giudicate più grandi di lei come Gaspara Stampa o Veronica Gambara» (p. 16).

L'avvincente parabola biografica di Vittoria Colonna, marchesa di Pescara, in quanto sposa di Ferdinando (Ferrante) Francesco d'Avalos, viene minuziosamente ricostruita da Raffaella Martini nel primo capitolo, a partire dalla nascita, nel castello di Marino nel 1490 (1492, secondo altri) fino alla morte, avvenuta a Roma il 27 febbraio 1547.

In piena esplosione della Riforma protestante, Vittoria seppe inserirsi in una cerchia di intellettuali ed ecclesiastici riformati, aperti al dialogo nel tentativo di raggiungere una conciliazione, almeno su alcuni punti fondamentali, con i Riformati. Questa sua apertura intellettuale, che era dettata da un amore sincero alla Chiesa, le sue frequentazioni con alcuni personaggi in odore di eresia come il card. Reginald Pole, Flaminio, Carnesecchi, Valdés, Vermigli e Bernardino Ochino e la stessa lettura delle opere di Lutero, rientrano in un'ottica di interiorità, propria della Colonna, e «mai a scapito della sua appartenenza alla Chiesa cattolica» (p. 32). A proposito di un libro di prediche dell'Ochino, passato definitivamente alla Riforma, Vittoria non esitò a scrivere in un biglietto: «Mi duole assai che quanto più pensa a scusarsi, più se ne accusa et quanto più crede salvar altri da naufragi più li expone al diluvio, essendo lui fuor dell'arca che salva et assicura» (pp. 38-39).

Il capitolo secondo, *Il petrarchismo*, è propedeutico per affrontare l'opera poetica di Vittoria Colonna, appunto perché questa «si inserisce stilisticamente nella corrente del petrarchismo, che domina gran parte della lirica del Cinquecento» (p. 55). In questo contesto l'Autrice ci offre un esauriente panorama letterario sul periodo in questione, analizzando la riforma di Pietro Bembo e il Bembismo e passando poi in rassegna il fenomeno, anche questo tipico del Cinquecento, del nascere di molte poetesse, "Le rimatrici". In modo particolare vengono riferite, in estrema sintesi, le esperienze poetiche della cortigiana veneziana Veronica Franco (1546-1591), della padovana Gaspara Stampa (1523-1554), forse la voce migliore

della lirica cinquecentesca, secondo lo storico della letteratura Gioanola, della bresciana Veronica Gambarà (1485-1550) e della giovanissima Isabella Morra (1520?-1546), uccisa a ventisei anni, in Basilicata, dai fratelli per la sua relazione amorosa con il castellano e poeta spagnolo Diego Sandoval de Castro.

Il capitolo più corposo del volume della Martini è il terzo, in cui affronta, con le armi affilate della critica letteraria e dell'indagine filologica, l'opera poetica della "diva" marchesa di Pescara, in cinque paragrafi: 1. Vittoria Colonna: rapporti con i rimatori napoletani; 2. Vittoria Colonna: le *Rime*; 3. *Le Rime amorose*; 4. *Le Rime spirituali*; 5. *Le Rime epistolari*. Naturalmente l'opera poetica di Vittoria Colonna necessita di meditazione, oltre che di lettura attenta, ricca com'è di sollecitazioni spirituali e richiami a quelli che sono le profondità della sua anima e del suo sentire femminile.

A questo percorso ci sembra orientino le *Conclusioni* dell'Autrice che, dopo un doveroso confronto con Pietro Bembo, stila delle *Note finali sulla spiritualità di Vittoria Colonna*, tese a dimostrare il permanere nel nostro orizzonte culturale e religioso dell'esperienza letteraria e spirituale della marchesa di Pescara, riconducendola alla categoria della bellezza nelle sue varie sfumature: la bellezza della croce, della Parola, della preghiera, dell'ascesi, della Trinità. Il volume è corredato infine da una ricca e ragionata *Bibliografia* e da un sempre utile *Indice dei nomi*.

Non possiamo trovare modo migliore di concludere questa recensione, certamente rapida, se non quello di riportare una preghiera di Vittoria Colonna, scaturita certamente da un cuore infuocato d'amore: «Concedimi, ti supplico, Signore, di adorarti sempre con quella umiltà di spirito che alla mia pochezza si conviene; e con quella esaltazione di mente che la tua eccelsa altezza esige, concedi che io viva costantemente nel timore che la tua giustizia incute come nella speranza che la tua clemenza permette, e che io mi sottometta a te come potentissimo che sei; e come a sapientissimo mi coordini; e a Te come perfettissimo ed ottimo sempre sia rivolta. Ti scongiuro, padre pietosissimo, che il tuo vivacissimo fuoco mi purifichi, che la tua splendidissima luce mi illumini, che il tuo sincerissimo affetto mi valga, acciocché non trattenuta dal peso di alcuna cosa mortale, io possa felice e sicura ritornare a Te» (pp. 39-40).

Giovanni Spagnolo

Fonti agiografiche dell'Ordine francescano, a cura di MARIA TERESA DOLSO, Editrici Francescane, Padova 2014, pp. 707.

Nelle pagine di presentazione di *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano* la curatrice Maria Teresa Dolso mette in evidenza come la pubblicazione sia la naturale continuazione di quel "volume fondamentale" che sono

le *Fonti francescane*, «opera che mantiene anche oggi, attraverso le differenti riedizioni, aggiornate e non che dal 1977 hanno visto la luce», un indubbio successo e interesse.

Il volume presenta un materiale agiografico abbondante per i primi compagni, Bernardo, Rufino, Masseo, Leone, Silvestro, presentati insieme negli *Acta beati Francisci et sociorum eius*, mentre per Egidio si presentano le due *Vite* e i *dicta* a lui attributi. Ampio spazio è poi dedicato ai primi martiri dell'Ordine, la cui vicenda è presentata in una *Passio, Passione dei santi frati martiri in Marocco*, mentre le gesta di alcuni frati sono narrate nel *Dialogo sulle gesta dei santi frati minori*. Corposo infine risulta il materiale agiografico per Antonio di Padova, da Francesco d'Assisi chiamato "mio vescovo". Il volume, infatti, presenta le cinque *Vite* scritte per questo primo compagno e socio di San Francesco d'Assisi. Un materiale abbondante che rivela ancora una volta la grande devozione che circondò il santo di Padova.

La raccolta agiografica offre a coloro che amano e seguono le vicende francescane e non sono specialisti in francescanesimo, un materiale importante per conoscere ancora più appieno alcuni dei personaggi che con Francesco d'Assisi sono stati protagonisti del primo secolo francescano. Al tempo stesso è strumento agile anche per coloro che sono specialisti in francescanesimo offrendo molte delle fonti agiografiche raccolte insieme.

Il volume è composto nella sua edizione con il ferreo criterio di scientificità, evidenziabile nella corposa introduzione e nelle precise ed essenziali presentazioni delle singole fonti edite. I curatori non mancano poi di mettere il lettore a parte delle difficoltà della traduzione o dell'adesione al testo originario a volte impossibile da recuperare o di quelle questioni più lessicali nel rendere appieno e leggibile senza confusione alcuni termini presenti nella tradizione francescana.

Il pregio che immediatamente risalta nel solo avere tra le mani il volume delle *Fonti agiografiche* è la presentazione unitaria delle *Legende*, delle *Vite* e degli *Acta* di coloro che furono i primi compagni di San Francesco d'Assisi; soprattutto il testo induce e invita a riconoscere come l'attrattiva del Santo di Assisi ebbe un fascino largo e "mondiale", sviluppandosi con estrema rapidità.

Accanto a questa considerazione positiva sorge però anche una domanda. I protagonisti del primo secolo furono messi in ombra? Non si dice dimenticati o non conosciuti, ma forse poco studiati e fatti risaltare nella loro peculiarità. Si potrebbe rispondere che tanto era luminosa la figura del Poverello di Assisi da attrarre tutti a sé. Allo stesso Francesco fra Masseo non poté trattenere il suo "malessere" in quella nota domanda: «perché a te, perché a te».

Ora la presente raccolta di *Fonti* e la loro fruibilità in un unico volume, porta in evidenza altre figure che fecero maturare e crescere la via e la vita francescana per l'annuncio del Vangelo e la chiamata alla santità; allo stesso tempo essa è incentivo per ulteriori ricerche e approfondimenti nel ricco patrimonio spirituale e umano del primo secolo francescano.

Il successo, anche contemporaneo, della figura di San Francesco d'Assisi non potrebbe essere spiegato se non con una memoria che si rincorre nel tempo e essenzialmente con uomini e donne che raccontano la sua vicenda e l'evento che è stato per la Chiesa e per l'umanità. Il Santo di Assisi porta con sé, ineludibile anche per chi non crede in Cristo, un fascino unico, perché in lui si mostra l'essenziale di chi cerca ed è cercato da Dio. Ma se non vi fossero stati coloro che ne rimasero affascinati e attratti e non lo avessero seguito in questa "novitas" di vita cristiana, tutto si sarebbe affievolito, forse non spento, ma sicuramente la sua memoria sarebbe stata confinata in un angolo per apparire una volta l'anno nel calendario liturgico.

Le *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, pur con i limiti che gli stessi curatori evidenziano, sono strumento utile, unico per ora, per andare a scoprire la ricchezza delle figure e dei protagonisti dell'Ordine del primo secolo francescano, luogo primo e essenziale per comprendere il movimento messo in moto da San Francesco d'Assisi sotto l'azione di Cristo e con l'approvazione della Chiesa, che oggi conta otto secoli di vita.

Oltre al pregio unitario delle *Fonti*, che già abbiamo denunciato, alle pagine 15-20 è offerta una ragionata cronologia a partire dalla nascita di San Francesco, 1180/1181, sino alla morte di Angelo da Clareno nel 1337. In questa cronologia è segnalato - preziosa annotazione - l'anno nel quale gli scritti, di Francesco e di altri, furono elaborati. Inquadrare nel momento storico l'elaborazione di tali scritti è elemento prezioso, se non necessario, per non disincarnare i frati, scrittori e protagonisti, dal loro contesto e soprattutto per comprendere come e perché tali memorie furono così preziose da dover essere scritte e conservate.

La pubblicazione di tali fonti, già di per se stessa una ricchezza nel panorama storiografico dell'Ordine francescano, può essere elemento che invoglia a studiare e a conoscere ancora di più la storia dell'Ordine francescano, non limitandolo a Francesco e a Chiara. Un corpo come l'Ordine francescano, che non conosca la sua storia, fatta di tutti i suoi elementi, non ha futuro. Sradicarsi dalla storia, rifiutando ciò che oggi la nostra non sempre attenta e veritiera sensibilità vuole dimenticare o al peggio rifiutare, non aiuta a camminare.

Conoscere e avere a disposizione in modo accessibile, com'è il volume che raccoglie le *Fonti agiografiche* del primo secolo, non può che essere positivo per la crescita dell'Ordine che ha nella sua pluriformità un dono

prezioso e una caratteristica vitale. La crescita dell'Ordine che tendesse a includere e considerare la sola parte numerica e non quella più viva e fondamentale, qual è la sequela di uomini e donne sulle orme del Serafico Padre San Francesco tesi a vivere radicalmente il proprio dono alla Chiesa e all'umanità, non produrrebbe nessuna memoria: nessuno scriverebbe per dire il numero dei frati o delle loro opere.

Carlo Calloni

GIANCARLO MUSICÒ, *Rapito dalla bellezza. Un commento spirituale del film Fratello Sole Sorella Luna di Franco Zeffirelli*, Edizione Fede e Cultura, Verona 2014, pp. 208.

Per comprendere l'importanza che rivestono i nuovi media e i *social network* nella società odierna, basta rileggere le parole di Benedetto XVI nel Messaggio per la Giornata mondiale delle comunicazioni sociali del 2013: «vorrei soffermarmi a considerare lo sviluppo delle reti sociali digitali che stanno contribuendo a far emergere una nuova "agorà", una piazza pubblica e aperta in cui le persone condividono idee, informazioni, opinioni, e dove, inoltre, possono prendere vita nuove relazioni e forme di comunità».

Oggi molti aspetti della nostra vita vengono toccati da questi nuovi mezzi. Chi è ancora fortemente radicato nella cultura contadina viene solo sfiorato da questo nuovo mondo; tuttavia, per mezzo di esso, passano svariati aspetti della nostra vita: lì si trovano le nostre passioni, i nostri *hobby*, il mercato del lavoro; spesso anche le nostre emozioni e i nostri cuori, nel bene e nel male. Nel Messaggio per la Giornata mondiale delle comunicazioni sociali del 2011 scriveva Benedetto XVI: «il coinvolgimento sempre maggiore nella pubblica arena digitale, quella creata dai cosiddetti *social network*, conduce a stabilire nuove forme di relazione interpersonale, influisce sulla percezione di sé e pone quindi, inevitabilmente, la questione non solo della correttezza del proprio agire, ma anche dell'autenticità del proprio essere».

L'allargamento, sempre più massiccio, del bacino d'utenza dei nuovi media è indice di tutto il bisogno che l'uomo ha di comunicazione, di affettività. Scrive, infatti, Benedetto XVI: «la verità che è Cristo, in ultima analisi, è la risposta piena e autentica a quel desiderio umano di relazione, di comunione e di senso che emerge anche nella partecipazione massiccia ai vari *social network*». Possiamo allora guardare ai media come a una pianta che, se ben coltivata, produce frutti buoni.

Nel decennio in corso, la Chiesa italiana sta riflettendo sul tema dell'educazione; in svariati interventi essa viene associata, spesso, anche all'uso dei media; leggiamo, per esempio: «occorre un'educazione ai media, pre-

parando operatori del settore e pianificando un'educazione all'uso dei media». Ancora Benedetto XVI: «i credenti avvertono sempre più che se la Buona Notizia non è fatta conoscere anche nell'ambiente digitale, potrebbe essere assente nell'esperienza di molti per i quali questo spazio esistenziale è importante».

La Buona Notizia è passata anche per mezzo del film di Franco Zeffirelli, *Fratello Sole Sorella Luna*, come è accaduto nella vita dell'Autore del libro che viene qui proposto all'attenzione dei lettori. Come egli stesso ha scritto, ricca e svariata è la produzione dedicata a Francesco d'Assisi; nell'ultimo capitolo del libro si cita il film di Liliana Cavani *Francesco*; si può aggiungere anche quello di Pier Paolo Pasolini: *Uccellacci uccellini*. Ricca è anche la letteratura, la produzione teatrale, la musica, l'arte in genere; lungo tutti i secoli che ci hanno preceduti, a partire dal 1200. Occorre, però, fare oculato discernimento in tutta questa produzione, che comprende anche agiografie commerciali o solo 'poetiche', in ogni caso poco reali.

Leggendo il libro si coglie che l'Autore si è sforzato di fondare adeguatamente il proprio discorso. Colpiscono parole-chiave dal taglio introspettivo, quali: trascinatore, leader; semi-adulta libertà; pazzia; conoscenza biblica; amicizia; amore; sublimazione; spogliazione. Ognuna meriterebbe una trattazione a parte.

La ricchezza del libro sta nel fatto che il racconto non tradisce la storia: emerge il vero Francesco. A chi pensa, per esempio, ad una conversione repentina davanti al Crocifisso di san Damiano, risponde una catechesi di Benedetto XVI, il quale ribadisce che la vita di Francesco ha conosciuto un cambiamento graduale; soprattutto durante l'anno di prigionia perugino.

Nella stessa catechesi Benedetto XVI smonta chi è convinto che l'opera di Francesco, la sua grandezza, sia consistita nella contestazione alla Chiesa gerarchica: da svariati scritti di Francesco emerge il suo incrollabile amore verso la madre Chiesa. Egli l'ha rivoluzionata, ma dal di dentro, nella piena comunione. L'autore ribadisce con forza questo concetto, sempre di grande attualità.

Questi sono i santi; non oppositori, ma figli. Ecco cosa dice in merito Le Goff in un'intervista: «Francesco è un santo eccezionale, una figura sui generis già nel Medioevo. Un uomo di fede, ma perennemente sull'orlo dell'eresia. Se non vi è caduto, se Francesco non ha mai rotto davvero con la Chiesa, è perché provava un grande rispetto per la condizione di prete. Il sacerdote, attraverso l'eucaristia, poteva mettere in contatto i fedeli con Gesù. Questo, san Francesco, non lo ha mai dimenticato».

Fratello Sole Sorella Luna parla di vangelo incarnato; vissuto portando la croce delle svariate prove della vita, ma con letizia. Francesco, in tutti i secoli, viene esaltato come uomo di pace. Scrive Franco Cardini: «era uomo

di pace: quello che egli sognava, l'ha dimostrato appunto recandosi dal sultano e portandogli la pace del Cristo, che non è quella che dà il mondo. Ma la crociata era voluta dal Papa, e Francesco non ha mai detto una parola che suonasse disobbedienza al pontefice e alla Chiesa. Del resto, non era lì solo per il sultano: ma anche per i crociati, che di esempi di vita cristiana avevano, Dio solo sa quanto, bisogno. Presenza e testimonianza: queste le limpide linee spirituali e storiche d'un gesto che non lascia spazio ad equivoci. Se si esce da queste concrete e chiarissime coordinate interpretative, si fanno solo chiacchiere inutili».

L'adesione a Cristo ha significato in Francesco e Chiara un'esistenza vissuta nella libertà: dai legami, dalle passioni malsane, dall'attaccamento ai beni materiali, dai condizionamenti di ogni genere. Quest'aspetto sanfrancescano ha interrogato i pensatori di ogni epoca; scrive al riguardo Freud, ne *Il disagio della civiltà*, che Francesco è stato l'uomo più libero della storia.

Il libro di Musicò consta di dodici capitoli. Nei primi otto il lettore rivive scene del film di Zeffirelli; i capitoli nono, decimo e undicesimo sono molto personali: in essi l'autore esprime i moti del suo spirito, anche per mezzo della poesia; l'ultimo è dedicato ad un confronto tra *Fratello Sole Sorella Luna* di Zeffirelli e *Francesco* di Liliana Cavani.

Il lavoro di Musicò ci presenta tanti valori; sono il testamento di Francesco: la fede, la vocazione, la famiglia, la sofferenza, la spogliazione, l'amore alla Chiesa, la *fraternitas*, l'amicizia. Sono queste le consegne al lettore: affinché, grazie ai nuovi mezzi di comunicazione, ognuno possa scrivere, nella sua esistenza, il quinto vangelo che lo Spirito Santo suscita nel cuore.

Pietro Sirianni

RAFFAELE RUFFO, *Francesco d'Assisi. Un santo dai mille volti*, Edizioni Messaggero, Padova 2014.

Di Raffaele Ruffo, frate cappuccino della Provincia di Genova, avevamo già recensito *Francesco, uomo della lode*, uscito nel 2010 per le Edizioni Messaggero di Padova. Ora presso le stesse edizioni è uscito questo suo nuovo lavoro dal titolo accattivante che invoglia alla lettura, come del resto tutto ciò che riguarda la figura di san Francesco che è davvero, come afferma e dimostra in queste pagine l'Autore, "un santo dai mille volti".

Come riportato nell'ultima di copertina, «San Francesco d'Assisi è uno dei santi più amati al mondo, e il suo carisma non smette di attrarre innumerevoli persone, credenti o in ricerca. È tra le figure più decisive nella storia del cristianesimo, e anche papa Bergoglio ha voluto assumerne il nome. Ma come era l'uomo "Francesco"? E come si è realizzato, passo do-

po passo, il suo cammino verso la santità?». È la domanda cui cerca di rispondere Raffaele Ruffo in questo suo volume scritto, si percepisce, con grande partecipazione personale e afflato spirituale.

Nella *Prefazione* Felice Accrocca, uno dei più assidui frequentatori della vicenda biografica di Francesco d'Assisi, fa notare che, per vari motivi, quella del Poverello è "una personalità complessa", molto vicina a quella di "un uomo difficile", ma proprio da questa complessità deriverebbe il suo fascino. Concetto questo ripreso dall'Autore nella sua *Introduzione* in cui si ripromette di accostare la figura "poliedrica" di san Francesco, con tutte le antinomie evidenziate già da G.K. Chesterton nella sua biografia del Poverello, attraverso la strada maestra delle *Fonti francescane*, dando «ampio spazio alla sua stessa voce, citando i suoi scritti e le testimonianze raccolte dai suoi primi biografi» (p. 13).

Tra le fonti privilegiate Ruffo sembra prediligere la *Leggenda dei Tre Compagni* e la *Compilazione di Assisi* (alias *Leggenda perugina*), pur essendo convinto che «non esiste una fonte che si possa considerare la depositaria sicura ed esclusiva di tutta la verità riguardante la vicenda di Francesco d'Assisi» (p. 19).

I nuclei tematici attorno ai quali l'Autore svolge le sue argomentazioni, impegnandosi soprattutto a evitare gli scogli insidiosi delle conclusioni riduttive e a sfatare i triti luoghi comuni che hanno tradito e offuscato nel tempo la luminosità dell'esperienza francescana, si articolano in otto capitoli.

Anzitutto il periodo della "Giovinezza e conversione di Francesco" (cap. 1) che costituisce, da subito e da sempre, una *vexata quaestio* tra le più ricorrenti, a partire dallo schema interpretativo adottato da Tommaso da Celano, "grande santo - grande peccatore". Raffaele Ruffo restituisce alla giovinezza di Francesco la categoria della "normalità", che contempla la conversione come progressiva comprensione del progetto divino.

Assai interessanti sono poi le riflessioni intorno all'ossimoro "Un povero-ricco" (cap. 2) riferito a Francesco. Con semplicità narrativa l'Autore sintetizza i fiumi d'inchiostro che sono stati profusi intorno all'argomento povertà causa, nella storia, di guai infiniti nell'Ordine francescano, per riconoscere che si è trattato della scoperta evangelica, per cui «il vivere in assoluta povertà è per Francesco la via maestra per seguire le orme del divino maestro, Gesù Cristo, che l'ha abbracciata per tutta la sua vita terrena» (p. 31).

La povertà materiale e spirituale sono per Francesco le due porte con cui egli entra nel cuore di Dio e diventa ricco della sua ricchezza. Ecco perché per l'Autore «il chiamare Francesco il 'poverello' di Assisi, risulta piuttosto riduttivo [...]. Francesco è sì povero di beni materiali, ma allo stesso tempo è anche ricco di beni spirituali, per cui, in realtà, egli è un 'povero-ricco'» (p. 44).

Altro aspetto della biografia di san Francesco, che Raffaele Ruffo illumina, è quello che lo mostra, storicamente, “Un chierico fedelissimo alla chiesa” (cap. 3), con buona pace della corrente ideologica che, a partire da Paul Sabatier, ha dato inizio alla “questione francescana” e ha alimentato, anche recentemente, il cliché di un Francesco “laico” e “rivoluzionario”, in una visione situazionista-estetizzante. Anche in questo caso la conclusione dell’Autore ci restituisce un Francesco “chierico”, inserito perfettamente nella “santa madre chiesa”, composta dalla gerarchia e dal popolo dei battezzati che formano, con tutte le sue “chiese” sparse nel mondo, la “casa” del Signore che diventa a pieno titolo la sua casa e quella dei suoi frati.

Una delle principali antinomie presenti nella vita di Francesco, “Dolcezza e severità”, viene affrontata da Raffaele Ruffo nel capitolo 4 del suo itinerario attraverso le *Fonti francescane*, rivedendo e mettendo in discussione, ancora una volta, l’immagine tradizionale che ci si è fatti di lui come «di una persona dolce, mite, buona e misericordiosa con tutti, incapace di fare del male a una mosca» (p. 61). L’Autore risolve l’apparente antinomia, ricavando dall’interrogazione delle *Fonti*, sia il “registro paterno”, usato da Francesco nei confronti di tutti coloro che volontariamente attentavano alla purezza della *Regola*, ponendosi fuori dalla comunione ecclesiale, che il “registro materno” da lui adottato nei confronti di quei frati bisognosi di misericordia, a causa della loro fragilità e del loro peccato.

Anche il capitolo 5, “Francesco e le donne”, offre a Raffaele Ruffo l’opportunità di smontare le dicerie su un rapporto, quello con Chiara d’Assisi che, complice una letteratura di maniera, un musical sensazionale e una cinematografia ad effetto, è stato assimilato a una *love story*. Il che, naturalmente e storicamente, è falso. Bene ha fatto l’Autore, in questo contesto, a ribadire che «il rapporto tra Francesco e Chiara è chiaramente ‘asimmetrico’, nel senso che se Francesco è fondamentale per la vita e l’esperienza spirituale di santa Chiara, lo stesso non si può affermare di Francesco, nel senso che egli senza Chiara sarebbe comunque Francesco» (p. 78).

Nel capitolo 6 l’Autore si pone la domanda “Un animalista *ante litteram*?”, cercando di fare chiarezza anche sul rapporto di Francesco con gli animali, fin troppo idealizzato, che molto ha influenzato l’iconografia del Santo, sia nell’arte quanto nella paccottiglia devozionale che lo raffigura. Francesco, secondo l’Autore, ci invita a uscire da un’ottica ‘utilitaristica’ riguardo agli animali e ad avere uno sguardo più ‘contemplativo’ nei loro confronti, «per gioire della loro variegata bellezza, considerandoli veramente nostri fratelli e sorelle, figli e figlie dello stesso Dio creatore del cielo e della terra» (p. 102).

Naturalmente l’aspetto relazionale di Francesco si estende oltre gli uomini e gli animali, con l’universo intero, atteggiamento che fa di lui il

fratello di tutti, cattolico per eccellenza. Questo aspetto è analizzato dall'Autore nel capitolo 7, "In relazione con tutti", mentre nel capitolo 8, l'ultimo, egli approfondisce il contesto in cui è nato "Il *Cantico di frate Sole*", secondo la descrizione della *Compilazione di Assisi*, smentendo anche in questo caso ricostruzioni fantasiose e aliene dalla sofferta esperienza di Francesco.

Concludendo il suo percorso, l'Autore rimane convinto, e lo ha dimostrato, che «Francesco d'Assisi è davvero un santo dai mille volti» (p. 133) che, alla sequela di Cristo, ha incontrato gli uomini e tutte le creature nella lode e nel canto, non escludendo "sorella morte" che «gli aprirà le porte all'incontro ultimo e definitivo con Dio» (p. 134). Parafrasando la celeberrima espressione di san Bernardo sulla Vergine Maria, potremmo davvero dire che "*De Francisco numquam satis!*", augurando ampia diffusione a questa lettura puntuale, e per certi versi nuova, vera e propria rivisitazione dell'esperienza sanfrancescana che Raffaele Ruffo ci ha regalato e di cui gli siamo grati.

Giovanni Spagnolo

GIANLUIGI PASQUALE, *San Francesco d'Assisi. All'aurora di un'esistenza gioiosa. Con una conversazione di Papa Francesco, Biblioteca Universale Cristiana. Volti della fede 1, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, pp. 192.*

Non è la prima volta che il frate cappuccino Gianluigi Pasquale, teologo, filosofo e professore universitario, che ha al suo attivo una ventina di volumi e un centinaio di articoli pubblicati in riviste specializzate, si occupa di san Francesco. Nel 2009, infatti, sempre per le Edizioni San Paolo nella prestigiosa e popolare collana *Santi e sante di Dio* aveva scritto una biografia del Poverello d'Assisi, nell'ottavo centenario della Vita e della Prima Regola francescana. Ora, per la nuova iniziativa editoriale dei Paolini, la *Biblioteca Universale Cristiana. Volti della fede*, padre Gianluigi ha ripensato e riscritto, rivolgendosi in modo particolare al mondo giovanile e all'uomo contemporaneo in ricerca di senso, la vita di san Francesco di Assisi, facendo riferimento a una provvidenziale coincidenza autobiografica: «i miei trent'anni vissuti da francescano con i cappuccini» (p. 176). Anche questa biografia, come già quella precedente, presenta tratti di originalità nella narrazione di una vita, quella di Francesco d'Assisi, che è stata nel tempo indagata e scandagliata a tutti i livelli con le armi affilate della critica letteraria e storiografica.

Già nell'Introduzione, *Una conversazione con papa Francesco*, «liberamente tratta dai discorsi di papa Francesco, in particolare quelli tenuti ad Assisi il 4 ottobre 2013», come si affretta a precisare l'Autore (p. 5), riscon-

triamo, al di là di quello che potrebbe apparire a prima vista un accattivante *scoop* pubblicitario, un tentativo di attualizzazione del messaggio francescano mediato dalle parole del Pontefice che, per la prima volta nella storia, ne ha preso il nome.

Il testo di padre Gianluigi è orchestrato in tre parti che costituiscono un percorso armonico per guidare il lettore attraverso "La vita", "Il messaggio" e "L'attualità" di Francesco d'Assisi, attraverso un linguaggio semplice e spigliato che invita alla proverbiale lettura "tutta d'un fiato".

In 25 capitoletti, gustosi e luminosi, l'Autore ripercorre cronologicamente, dal 1182 al 1226, quelli che sono gli eventi che hanno segnato la vita meravigliosa del Poverello d'Assisi, che non solo ha inondato di luce il suo tempo, ma continua a illuminare anche oggi la Chiesa e il mondo, nel terzo millennio dell'era cristiana, modello insuperato di vangelo vivente, con i suoi piedi scalzi, il saio logoro e le stimmate di Gesù nel suo corpo.

Non si può non apprezzare, nella narrazione di padre Gianluigi, l'uso sapiente delle *Fonti* francescane con l'inserzione nei vari capitoletti di ampi stralci con i quali egli impreziosisce il suo testo, con la meticolosa cura del particolare, come tessere per il mosaico che è la biografia di san Francesco.

Vera e propria lettura teologica della vita di san Francesco può essere considerata la seconda parte di questo volume, in cui l'Autore fissa il messaggio essenziale che possiamo raccogliere dall'esperienza credente del Poverello d'Assisi. In primo piano emerge la povertà come *conditio sine qua non* per essere liberi, la preghiera come essenza della vita, l'identificazione con Cristo, attraverso l'ultimo sigillo ricevuto sulla Verna, la relazione purificata con la creazione che sfocia nel *Cantico del Sole*, la riconciliazione e il perdono nella in-audita intuizione che «anche la morte ci è sorella» (p. 149).

Nella terza parte, infine, padre Gianluigi analizza l'attualità di san Francesco secondo quelle che, a suo parere, sono le «tre sue peculiari intuizioni che intercettano al meglio la sensibilità - e i desideri - dell'uomo e della donna contemporanei: la ricerca di Dio, il bisogno di un fratello, la cura per il mondo e la natura, definibile anche quale rispetto della creazione» (p. 161).

L'intuizione finale con la quale l'Autore chiude la sua narrazione della vita del Poverello d'Assisi, è quella che è anche la sua convinzione più profonda: «Infatti, per chi è innamorato come Francesco (e come papa Francesco!), il confine esatto tra Dio e il creato viene riconosciuto nei lineamenti (s)confinati di un volto: quello del Signore Gesù. Proprio per questo credo che l'attualità del messaggio di Francesco d'Assisi resterà tale per sempre» (p. 178).

Concludendo, vorremmo esprimere un'ultima considerazione che è anche un nostro personale apprezzamento per l'Autore. Se, infatti, da un lato questo volume può essere considerato un tributo d'affetto a Francesco d'Assisi, «profondamente innamorato del Signore Gesù» (p. 177), dall'altro mostra chiaramente la capacità che padre Gianluigi ha di esprimere e tradurre, nella semplicità del linguaggio agiografico, le cifre del suo sapere filosofico e teologico. È a questo proposito, infine, che ci viene in mente il felice ossimoro di Gregorio di Nissa: «L'umiltà è una discesa verso le altezze» (*Vita di Mosé*, PG 44, 414 D), "della bellezza", ci verrebbe da aggiungere.

Giovanni Spagnolo

BERNARDINO ANGELO BARBAN, *Beata Mamma Rosa. Testimone della bontà in famiglia*. Nona Edizione ampliata e completamente curata da Gianluigi Pasquale OFM Cap., Dehoniana Libri, Bologna 2014, pp. 356.

Tra le preoccupazioni e le ansie pastorali, che si evidenziano come prioritarie nel ministero di papa Francesco, certamente si colloca la famiglia, come cellula fondamentale della società e della Chiesa. Ecco perché il Santo Padre ha indetto la III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, da tenersi in Vaticano dal 5 al 19 ottobre 2014, con un tema assai eloquente: *Le sfide pastorali della famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*.

A margine della convocazione di questo Sinodo esce la nona edizione della biografia della «prima Beata» del Papa teologo Benedetto XVI, Eurosia Fabris Barban (1866-1932), che ha inaugurato nella Chiesa italiana la prassi canonica della beatificazione *extra Urbem* con il rito celebrato nella cattedrale di Vicenza il 6 novembre 2005.

Curatore della biografia, splendida nella sua veste editoriale, è il pronipote in linea diretta materna della novella Beata "Mamma Rosa", il cappuccino prof. padre Gianluigi Pasquale, ormai conosciuto anche nel campo agiografico per essersi occupato, tra gli altri, di santa Chiara e di padre Pio da Pietrelcina di cui cura, per le Edizione Paoline, una sapiente selezione dall'Epistolario del santo con le stimmate. Autore della biografia rimane uno dei tre figli sacerdoti della Beata, il frate minore padre Bernardino Barban (1897-1980). Esaurite tutte le precedenti sette edizioni, l'ottava tradotta in inglese nel 2013 e pubblicata in Germania, ha veicolato la figura di questa autentica mamma di famiglia e «mamma sacerdotale», nonché «Terziaria Francescana», fino oltreoceano negli Stati Uniti, Australia, Canada e Filippine, ampliando la cerchia dei devoti della Beata di Marola (VI).

Con uno stile avvincente e una narrazione fluida, propria della favola, che ne rende agevole la lettura, il padre Bernardino ripercorre, nei minimi particolari, la vicenda umana e spirituale della propria mamma, Eurosia

Fabris Barban, collocandola nel contesto storico e sociale della campagna veneta tra Ottocento e Novecento.

Nella *Introduzione* a questa IX edizione, completamente riscritta da Gianluigi Pasquale, ci viene offerta la chiave di lettura della vicenda umana e spirituale dell'*umile Mamma Rosa, la beata del Papa teologo*, ripercorrendone la parabola storiografica biografica e processuale.

I primi due capitoli descrivono le origini di Eurosia, nata in una famiglia cristiana a Quinto Vicentino il 27 settembre 1866, spuntata si direbbe come una "bella rosa" nel giardino domestico e cogliendone già le primizie di pietà e di apostolato quando la sua famiglia nel 1870 si trasferisce a Marola, paesello limitrofo. Ma la vera svolta nella vita della giovane Eurosia, quella che le darà la sua peculiare configurazione spirituale, avverrà il 5 maggio 1886 quando, con una decisione eroica preparata a lungo nella preghiera e nel discernimento, contrarrà matrimonio con il vedovo Carlo Barban, più anziano di lei di otto anni che aveva con sé due bambine, oltre che l'anziano padre e un fratello celibe.

Da allora Eurosia, chiamata ormai da tutti "Mamma Rosa", inizia quella che potremmo chiamare la carriera della maternità, sia accudendo alle orfanelle Italia e Chiara come pure accogliendo i nove figli che, a intervalli regolari, arriveranno in casa Barban, convinta che i bambini «sono gli angeli della terra, che rassomigliano un po' a quelli del cielo» (p. 49).

Divenuta l'angelo del santuario domestico, Mamma Rosa si rivela una mirabile educatrice di figli, premiata dal Signore con una straordinaria fioritura di vocazioni sacerdotali e religiose. Tre figli della famiglia Barban divennero infatti sacerdoti, a conferma della rassicurazione che Mamma Rosa aveva avuto pregando la Madonna al santuario del Monte Berico: Peppino e Secondo nel clero diocesano, Angelo tra i frati minori con il nome di fra Bernardino, che sarà poi il futuro biografo della santa Mamma. Anche Mansueto, ultimogenito di casa Barban, era entrato nel seminario vescovile di Vicenza ma, quasi a metà della terza ginnasiale, morì lasciando Mamma Rosa in un dolore indicibile che si aggiunse a quello provato per la perdita dei primi due suoi bambini, "angeli custodi della nostra famiglia", come ebbe a dire.

Furono religiosi sia la figlia Chiara, che prese il nome di suor Teofania tra le Suore della Misericordia, che il nipote Mansueto Mazzucco, adottato come figlio, che diventò fra' Giorgio tra i frati. Altre belle vocazioni scaturirono nella famiglia Barban, sostenute sempre dall'esempio e dalla preghiera di Mamma Rosa divenuta davvero, in un disegno provvidenziale, «una grande collaboratrice del Signore» (p. 89) facendo della sua casa una «palestra di lavoro e di apostolato» (p. 91).

A Mamma Rosa non furono risparmiati dolori, lutti e angosce, come leggiamo nel capitolo VIII, ma in ogni occasione emergeva la sua vita di

fedele e di pietà che facevano di lei un'anima eucaristica, ardente di zelo e intimamente unita a Dio, attraverso una fiducia sconfinata in Lui e nei suoi ministri. Ricca di ogni virtù Eurosia irradiava attorno a sé, come sarta e come catechista nella sua parrocchia di Marola, profumi di carità evangelica che ne facevano una mediatrice di concordia e di pace da tutti riconosciuta, forte del suo spirito di povertà francescana che la abilitava a spandere attorno a sé, da vera discepola del Poverello d'Assisi, armonie d'umiltà e di semplicità.

Mamma Rosa trascorse l'ultima parte della propria vita tra sofferenze - la morte del marito Carlo tra queste - e mortificazioni di ogni genere, sempre alla scuola del Crocifisso, fino a quello che il figlio-biografo padre Bernardino definisce "l'ultimo olocausto d'amore" con il quale, nella tarda sera del venerdì 8 gennaio 1932, «quel cuore puro e generoso, che in tutta la vita aveva battuto solo per Iddio, per i figli e per il prossimo, si fermò per sempre. Aveva 65 anni, tre mesi e mezzo» (p. 227).

Già alle esequie di Mamma Rosa, celebrate domenica 10 gennaio 1932 nella parrocchiale di Marola, la *vox populi*, che come sappiamo diventa eco della *vox Dei*, dichiarò all'unanimità: "È morta una santa" e questa voce diventò certezza quando dal sepolcro dell'umile mamma di famiglia cominciarono a diffondersi grazie e miracoli che portarono a introdurre la causa di beatificazione. Assertori autorevoli della santità di Mamma Rosa furono altri due santi: don Giovanni Calabria, fondatore dei Poveri Servi e delle Povere Serve della Divina Provvidenza e il cardinale Elia Dalla Costa, arcivescovo di Firenze che, in più occasioni, hanno espresso la loro convinzione.

San Giovanni Calabria infatti ha scritto tra l'altro: «Ho avuto la grazia di conoscere questa madre di famiglia, mentre era ancora in vita. Assicuro che, fin dal primo incontro, ne ebbi l'impressione come d'una santa, nello stretto senso della parola» (p. 268) e il servo di Dio Elia Dalla Costa diceva sempre ai figli sacerdoti: «Tenetene di conto, perché v'assicuro che vostra Mamma è un'anima mistica, è davvero una santa!» (p. 266).

Il capitolo XX racconta, con dovizia di particolari, la prima beatificazione in Diocesi *extra Urbem*, riportando l'omelia pronunciata nella cattedrale di Vicenza il 6 novembre 2005 dall'allora vescovo Cesare Nosiglia in cui, a partire dalla centralità educativa e cristiana della famiglia, oggetto di riflessione e attenzione della Diocesi vicentina a partire dal tema "Cristiani si diventa in famiglia", ha affermato: «Oggi possiamo annunciare con gioia che non solo cristiani, ma anche santi si diventa in famiglia» (p. 276).

Gli ultimi due capitoli, il XXI e il XXII, scritti dal diretto pronipote della Beata, il frate cappuccino Gianluigi Pasquale, potrebbero costituire un volumetto a parte, trattandosi di una dettagliata rilettura sapienziale dell'esperienza spirituale di Mamma Rosa con gli strumenti della teologia

che l'Autore usa agevolmente essendone specialista e abituale frequentatore. In questi due capitoli, opportunamente intitolati "La donna non può ritrovare se stessa se non donando amore agli altri" e "Tre volti attuali della Beata Mamma Rosa", padre Gianluigi ripercorre finemente, come egli stesso scrive, «la silenziosa evoluzione con cui dal giorno della Beatificazione (6 Novembre 2005) ad oggi "Mamma Rosa" ha compiuto i suoi miracoli e ha convinto le persone più disparate alla "dolcezza della misericordia" di Dio, che ha preso per noi forma nel Sacro Cuore del Suo Figlio Gesù Cristo».

Prima dell'*Indice dei nomi* vengono riportate ben sette "appendici" che arricchiscono il volume di documenti della Congregazione delle Cause dei Santi e della Postulazione, testimonianze e altre utili indicazioni sul culto della Beata Eurosia Fabris vedova Barban.

In conclusione riportiamo, e sottoscriviamo, quanto affermato dall'attuale vescovo di Vicenza, Beniamino Pizziol: «La Beata è un richiamo ad una esistenza vissuta nella semplicità del Vangelo, fatta di fede, speranza, carità, ma anche di giustizia, prudenza, forza e temperanza, virtù spesso dimenticate, eppure necessarie per percorrere il cammino della vita, evitando di sprecare o di usare male questo bene inestimabile. Eurosia ci testimonia che vivere così è possibile, è motivo di felicità vera, se al centro dell'essere, del pensare, dell'agire umano c'è Gesù Cristo, Via, Verità e Vita» (p. 6).

Una testimonianza straordinaria, quella di Mamma Rosa, che certamente non mancherà di proiettare la sua luce sulla prossima Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicato alla famiglia, *humus* e *habitat* del cammino di santificazione della Beata di Marola, patrona dei catechisti della Diocesi di Vicenza.

Giovanni Spagnolo

