

RIVISTA DELLA CONFERENZA ITALIANA DEI MINISTRI PROVINCIALI DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI

> QUADRIMESTRALE ANNO LXXXIX, N. 3, SETTEMBRE-DICEMBRE 2014

> > ISSN 0391-750

IDENTITÀ E APPARTENENZA: LE COSTITUZIONI CAPPUCCINE

Editoriale

3, settembre-dicembre 2014

- anno LXXXIX - n.

ITALIA FRANCESCANA

Approfondiment

Identità e appartenenza, Intervista a tra Mauro Jöhri, Ministro generale OFMCap, a cura di Angelo Borghino
Roberto Tadiello, Se tu conoscessi il dono di Dio. Riflessioni sul fondamento della legge biblico
Francesco Neri, Le Costituzioni dei Cappuccini del 2013. Una prima lettura teologico
Carlo Calloni, Santi e santità nelle attuali Costituzioni cappuccine

William Hugo, Living dangerously. The capuchin Constitutions of 2013 from one american's perspective

CONTRIB

Giampiero Cognigni, L'invidia nell'Ammonizione VIII. Spunti formativi per la traternitas Domenico D'Angelo, Società mantovana e spiritualità minoritica nelle carte di Santa Chiara di Migliarino (sec. XIII,

RECENSION

Libri

FRANCESCANA



Recensioni varie www.italiafrancescana.it

18.00

Identità e appartenenza: le Costituzioni cappuccine

ItaFranc 2014-3 cop_cs3.indd 1 23-04-2015 13:35:57



Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale anno LXXXIX - n. 3, settembre-dicembre 2014 www.italiafrancescana.it



Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini quadrimestrale, anno LXXXIX, numero 3, settembre-dicembre 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

e-mail: italia.francescana@fraticappuccini.it

Hanno collaborato a questo numero

Angelo Borghino, Carlo Calloni, Giampiero Cognigni, Domenico D'Angelo, William Hugo, Mauro Jöhri, Francesco Neri, Giovanni Spagnolo, Roberto Tadiello

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 I076 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



Sommario

Editoriale	p.	379
Approfondimenti		
IDENTITÀ E APPARTENENZA, Intervista a fra Mauro Jöhri, Ministro generale OFMCap, a cura di Angelo Borghino	»	385
ROBERTO TADIELLO Se tu conoscessi il dono di Dio. Riflessioni sul fondamento della legge biblica	»	391
Francesco Neri Le Costituzioni dei Cappuccini del 2013. Una prima lettura teologica	»	407
Carlo Calloni Santi e santità nelle attuali Costituzioni cappuccine	»	453
WILLIAM HUGO Living dangerously. The capuchin Constitutions of 2013 from one american's perspective	»	473
Contributi		
GIAMPIERO COGNIGNI L'invidia nell'Ammonizione VIII. Spunti formativi per la fraternitas	»	485
DOMENICO D'ANGELO Società mantovana e spiritualità minoritica nelle carte di Santa Chiara di Migliarino		
(sec. XIII)	»	501
RECENSIONI		
Libri		
Francesco Merletti – Mario Spedicato, a cura di, Fra' Giuseppe Desa da Copertino. Processo Osimano di Beatificazione (1665)		549
Francesco Di Ciaccia, Lo spirito e la carne. Conferenze e discorsi pubblici	»	551

Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e		
proposte formative, a cura di P. Martinelli – A. Schmucki (Giovanni Spagnolo)	»	553
UMBERTO ZUCCA, Beato Francesco Zirano martire (Giovanni Spagnolo)	»	555

AUTORI

Carlo Calloni, ofm cap (Prov. di Lombardia), licenziato in Storia ecclesiastica, è Postulatore generale per le cause dei santi dell'Ordine cappuccino. Curia Generale OFMCap – Via Piemonte, 70 – 00187 Roma carlo@ofmcap.org

Giampiero Cognigni, ofm cap (Prov. delle Marche), ha conseguito la laurea in Scienze dell'educazione presso l'Università degli Studi di Urbino ed è dottorando presso L'università salesiana di Roma. Docente di materie pedadogiche, è impegnato nell'ambito della formazione iniziale dell'Ordine cappuccino.

Convento Cappuccini Maria SS. di Loreto - Viale F. Crispi 31 - 02016 Leonessa (RI)

D'Angelo Domenico, laureato in Lettere moderne, è insegnante di Italiano e Storia presso i licei. È autore di più articoli di storia medievale e moderna.

P.za A. Manzoni, 18 - 21052 Busto Arsizio (VA)

dangelo.domenico@fastwebnet.it

William Hugo, ofm cap (Calvary Province – USA), è impegnato nell'ambito della formazione iniziale dei Cappuccini e nell'animazione dell'Ordine francescano secolare. È autore di monografie a carattere francescano.

3407 S. Archer Ave. - Chicago, IL - USA

Francesco Neri, ofm cap (Prov. di Puglia), è docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica Pugliese. Le sue pubblicazioni approfondiscono temi di teologia trinitaria, cristologia, teologia delle religioni e spiritualità francescana. È impegnato nell'ambito della formazione iniziale.

Convento Frati Cappuccini - via S. Crocifisso, 54 – 70054 Giovinazzo (BA) francesco.neri@fraticappuccini.it

Roberto Tadiello, ofm cap (Prov. di Venezia), ha conseguito il dottorato in Teologia biblica presso lo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme con una tesi sul libro di Giona. Impegnato nel campo formativo, è docente di Esegesi AT presso lo Studio Teologico Laurentianum dei Cappuccini di Venezia.

Frati Minori Cappuccini, Giudecca 194 - 30133 Venezia

rtadiello@gmail.com

Identità e appartenenza: le Costituzioni cappuccine

Il 4 ottobre 2013 la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica approvava il testo delle Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini, frutto della revisione del testo costituzionale discusso durante l'84° Capitolo generale dell'Ordine (agosto/settembre 2012). Il Ministro generale, fra Mauro Jöhri, con decreto dell'8 dicembre 2013 promulgava l'editio typica in lingua italiana, promuovendone una prima stampa. L'ultimo fascicolo di ITALIA FRANCESCANA del 2014 intende offrire qualche spunto di valutazione e di riflessione sul nuovo testo delle Costituzioni, tenendo conto anche delle suggestioni che provengono dalla lettera Identità e appartenenza cappuccina, che il Ministro generale ha inviato il 4 ottobre 2014 a tutti i frati dell'Ordine. Un testo normativo non si pone all'inizio di un cammino né, d'altra parte, qualcuno decide di entrare in un Ordine religioso perché affascinato da una regola, ma da un'esperienza in atto, da un incontro che decide della propria 'identità' nella misura in cui si decide di 'appartenere' a quell'esperienza di vita. La 'regola' interviene a partire da una vita e si mette al suo servizio, custodendo il cammino di chi vi appartiene indicando, anche attraverso le norme, il tracciato ideale da seguire. Le Costituzioni, allora, sono a servizio della fedeltà al carisma e, se vissute realmente, custodiscono la 'promessa' in esso contenuta, salvaguardandola da ogni possibile 'disillusione' lungo la storia personale e fraterna.

In tale prospettiva, la sezione **APPROFONDIMENTI** offre alcuni contributi per un approccio, certo parziale, alle Costituzioni dei Cappuccini, a partire da alcune sottolineature fatte dal Ministro generale, FRA MAU-RO J RI, nel corso di un'intervista, nella quale si può cogliere, sia pur per accenni, ciò che lo anima nella sua responsabilità di guida e ciò che avverte come più urgente per il cammino dei frati cappuccini. Un primo contributo di taglio biblico, a cura di FRA ROBERTO TADIELLO, docente di esegesi dell'Antico Testamento, mostra come nell'esperienza di Israele il fondamento della "legge" si pone in un atto di amore originario e gratuito (la creazione e la liberazione dall'Egitto), rispetto al quale

la legge non si dà come una sorta di contropartita richiesta all'uomo, ma come l'esplicitazione delle necessarie condizioni perché Israele viva nella libertà; sono le norme che tutelano e proteggono la persona e il popolo dal suo proprio perdersi. Un secondo contributo entra in modo analitico nel testo costituzionale. FRA FRANCESCO NERI, docente di teologia dogmatica, partendo dalla sottolineatura che le Costituzioni - secondo un'impronta mantenuta per circa cinque secoli - contengono al loro interno una densa componente teologica, presenta in modo attento ed esaustivo una prima lettura teologica del testo, articolando l'analisi nei tre nuclei essenziali del mistero di Dio, della Chiesa, dell'uomo. Il terzo contributo, di FRA CARLO CALLONI, Postulatore generale delle cause dei santi dell'Ordine cappuccino, focalizza l'attenzione sui riferimenti al cammino di santità presenti all'interno delle Costituzioni, partendo dalla consapevolezza che, se i santi sono la dimostrazione di possibilità dell'esperienza cristiana, essi costituiscono la migliore e più compiuta 'interpretazione' del carisma dell'Ordine. Nella dimensione di un respiro mondiale dell'Ordine dei Frati Cappuccini, il quarto contributo, di FRA WILLIAM UGO, cappuccino statunitense, intende presentare, pur in modo selettivo, un punto di vista di un'area, quella della Conferenza del Nord America e del Pacifico (NAPCC), rispetto alle nuove Costituzioni; l'Autore sottolinea quegli aspetti che più hanno interessato la sua area di appartenenza, come la ridefinizione della formazione iniziale, la questione degli abusi sessuali, il tema della povertà e minorità, la questione dell'obbedienza, il governo dell'Ordine. Il testo dell'articolo è stato volutamente mantenuto nella sua lingua originale, l'inglese, dando così inizio alla possibilità di ospitare sulla rivista contributi in lingua straniera.

Nella sezione CONTRIBUTI si offrono due testi di diverso taglio. Nel primo contributo FRA GIAMPIERO COGNIGNI, docente e formatore, si sofferma sulla VIII ammonizione di Francesco d'Assisi, che stigmatizza il peccato di invidia all'interno della vita fraterna. Sono messi in evidenza alcuni aspetti formativi che si possono trarre dalla lettura dell'ammonizione e viene tracciato un possibile percorso da attuare nelle fraternità, che trova nell'azione della 'riconoscenza' e del 'rendere grazie' un sano antidoto al male dell'invidia. Il secondo contributo è di carattere storiografico. Attraverso le carte d'archivio del monastero della Clarisse di S. Chiara al Migliarino a Mantova, Domenico D'Angelo, docente di lettere e storia, ricostruisce il rapporto organico tra presenza francescana e vita cittadina a Mantova nel corso del XIII secolo; un pe-

riodo complesso caratterizzato da un intreccio di rapporti tra società civile e società religiosa, considerati nel loro legame con le vicende travagliate dell'Italia del Nord. La presenza minoritica nella cittadina lombarda è presentata nel suo rapporto sia con l'episcopato che con le famiglie che guidarono la politica cittadina, in un alternarsi di vicende che vedono i francescani e le clarisse sempre più presenti nei cambiamenti sociali e religiosi.

La sezione **RECENSIONI – L** offre la consueta presentazione di alcuni volumi di diverso tenore.



IDENTITÀ E APPARTENENZA: LE COSTITUZIONI CAPPUCCINE



IDENTITÀ E APPARTENENZA Intervista a fra Mauro Jöhri, Ministro generale OFMCap

a cura di Angelo Borghino

La recente Lettera "Identità e appartenenza cappuccina" indirizzata da fra Mauro Jöhri, Ministro generale dei Frati Minori Cappuccini, il 4 ottobre 2014 ai frati dell'Ordine e alle sorelle Clarisse si pone all'incrocio di due eventi importanti per la vita dei frati cappuccini e per la Chiesa tutta: in primo luogo la pubblicazione del testo ufficiale in lingua italiana delle loro nuove Costituzioni e Ordinazioni, benché ancora privo di note e indici; in secondo luogo, l'inizio dell'anno dedicato alla vita consacrata nella Chiesa oggi, voluto da papa Francesco.

A fra Mauro abbiamo rivolto alcune domande per poter cogliere, sia pur per accenni, ciò che lo anima in questo periodo nella sua responsabilità di guida e ciò che avverte come più urgente per il cammino dei frati cappuccini.

In occasione della solennità di San Francesco, il 4 ottobre scorso, hai indirizzato ai frati dell'Ordine e alle sorelle Clarisse una lettera su "Identità e appartenenza cappuccina". Nell'introduzione affermi di aver «compreso la necessità di presentare ai frati del nostro Ordine un testo sintetico che descrivesse quali sono le fondamenta e i pilastri che sostengono la nostra identità e appartenenza». Da cosa origina una tale necessità? Cosa ti ha spinto a stendere questa lettera?

L'occasione immediata è sorta dal confronto con i frati del Segretariato generale della formazione. Sono loro che mi hanno chiesto un testo che approfondisse l'argomento. Allo stesso tempo avvertivo e avverto l'urgenza di trasmettere soprattutto alle giovani generazioni di frati in tutto il mondo, quali sono i valori fondamentali del nostro essere frati cappuccini

386 MAURO JÖHRI

oggi. Questa trasmissione deve attingere ai contenuti fondamentali dalla nostra storia. A volte ho come l'impressione che sia in atto un livellamento tra le varie famiglie religiose e lo specifico carismatico di ciascuna vada progressivamente appannandosi. Esiste un denominatore comune fra i religiosi, ma è anche bello poter portare l'attenzione su ciò che caratterizza una famiglia nei suoi tratti specifici. o scritto questa lettera a partire da ciò che avverto come particolarmente importante per me. Sono entrato in noviziato 50 anni or sono e sento un profondo senso di gratitudine nei confronti dei frati che maggiormente hanno segnato il mio cammino all'interno del nostro Ordine, in particolare quelli della mia Provincia. Questo testo è il frutto di una bella condivisione con i Consiglieri generali, per cui prima di giungere alla redazione finale, non sono mancati i rimaneggiamenti. È farina del mio sacco, arricchita dalla sensibilità di altri confratelli ai quali stavano a cuore le stesse preoccupazioni.

Al paragrafo 1.2 della lettera, come primo fattore costitutivo della nostra identità sottolinei la priorità della vita fraterna, che il cammino postconciliare dell'Ordine ha rimesso in evidenza. D'altra parte, papa Francesco insiste sulla dimensione della vita fraterna come elemento peculiare della vita consacrata e di forte testimonianza davanti agli uomini. Non credo che la tua sottolineatura sia puramente formale, un 'atto dovuto'. Quale la tua percezione circa questa dimensione così decisiva per un Ordine di 'fratelli' sparso per tutto il mondo?

A volte ho come la percezione che il nostro Ordine non abbia integrato pienamente questa dimensione che le Costituzioni dal Concilio Vaticano II ai giorni nostri hanno messo in evidenza e sul quale il mio predecessore, Fr. John Corriveau, ha tanto insistito. Inoltre, oggi è forte la tentazione dell'individualismo, favorita in particolare da un uso non sempre maturo dei nuovi mezzi di comunicazione. Ci sono frati che ogni cinque minuti, a volte con frequenza maggiore, debbono consultare il loro cellulare per vedere se per caso non sia giunto un nuovo messaggio. Come possono essere realmente presenti agli altri in condizioni del genere? Al di là di queste anomalie, ritengo che la testimonianza forte e convincente che una fraternità può donare è quella di fratelli che pregano insieme con fedeltà, condividono i lavori di casa, e praticano l'ospitalità cordiale. Quando papa Francesco ci ha incontrati come Ministri generali e ci ha parlato della vita fraterna, mi ha molto sorpreso con quale naturalezza ha parlato dei conflitti che inevitabilmente sorgono all'interno della vita fraterna, affermando che sono un segno di vitalità e che ciò che conta è la capacità di affrontarli. In un mondo dove la pace è seriamente minacciata da più parti, io credo che la nostra vita fraterna, vissuta, amata e coltivata sia un contributo essenziale per affermare e testimoniare la logica di ascolto, dialogo e riconciliazione che deve guidare i rapporti fra gli uomini.

Il punto n. 1.3 della lettera riguarda i tratti della nostra identità, delineati facendo riferimento al passato; si tratta solo di una rievocazione di ciò che è stato oppure attraverso questa 'memoria' ci suggerisci di confrontarci seriamente con il nostro passato per rilanciare la nostra presenza oggi e domani in modalità e forme diverse?

Non si tratta ovviamente di ripetere la storia o di copiarla in modo pedissequo, ma di farne una fonte di ispirazione. Per secoli i nostri luoghi erano riconoscibili dall'esterno per le loro linee estremamente sobrie e rigorose e per l'uso di materiali poveri, mentre mi pare che oggi stiamo andando in po' in tutte le direzioni e sia venuta meno la preoccupazione di porre dei segni eloquenti sia nelle scelte architettoniche che nell'arredamento dei nostri luoghi.

Nel paragrafo 2.3, relativo ai "segni di appartenenza", tocchi in negativo tre punti che, evidentemente, ti stanno a cuore e lo fai in modo forte, sapendo di toccare dei nervi scoperti. A partire dalla tua esperienza in questi otto anni di servizio all'Ordine, con quale atteggiamento e con quale prospettiva i frati si mettono davanti a queste questioni per una verifica seria?

Dipendere gli uni dagli altri rappresenta un po' ovunque una grande sfida. Se poi viene anche a mancare la fiducia reciproca, è certo che tenterò di procurarmi i mezzi per arrangiarmi da me stesso. Questa è una mancanza grave nei confronti della fraternità! o accennato in modo inequivocabile a questo aspetto della nostra vita avendo presente anche quelle realtà dell'Ordine che sono chiamate a camminare verso una maggiore autonomia economica. La tendenza a tenere per sé quanto si riceve per il proprio lavoro impedisce di crescere nella dimensione della condivisione.

Anche la questione dell'inamovibilità continua ad essere presente in mezzo a noi e ci impedisce di rispondere con prontezza alle esigenze della chiesa locale oppure semplicemente alle esigenze della collaborazione sia in Provincia che in un raggio più ampio. Lo stesso discorso può essere allargato anche alla difficoltà di molte realtà di fronte alla necessità di ridimensionare le nostre presenze. Abbiamo fatto voto di povertà, diciamo solennemente di voler vivere senza nullo di proprio, ma poi, alla resa dei conti, ci comportiamo come dei veri proprietari e troviamo mille scuse per non lasciare un luogo. Perché? Perché ci fa comodo, perché cambiare luogo e attività è faticoso; non abbiamo realmente fiducia nelle potenzialità che Dio ha messo in ciascuno di noi e che per essere vissute e donate necessitano di libertà interiore e non sono subordinate a nessun luogo.

Il discorso del rischio della doppia appartenenza non interessa solamente noi Cappuccini. Ne abbiamo parlato sovente anche in seno alla Conferenza dei quattro Ministri generali francescani. Ci sono fratelli che

388 MAURO JÖHRI

sono venuti da noi passando attraverso un movimento ed oggi sono dei frati fedeli e contenti di vivere il nostro carisma; ve ne sono poi altri, che non hanno mai approfondito realmente il nostro carisma e allora vanno a cercare altrove. Questo fenomeno tocca alcune circoscrizioni più di altre e non può essere generalizzato.

Mi permetto un'osservazione critica: al punto n. 2.3.3 accomuni nello stesso paragrafo l'esperienza di quei fratelli che operano nell'ambito di gruppi e movimenti ecclesiali, con il rischio di "doppia appartenenza", e di quei fratelli che vivono relazioni affettive di nascosto. Accostando queste due situazioni, per nulla omologabili, all'interno di uno stesso paragrafo non si rischia di falsare una valutazione oggettiva, oltre che essere per lo meno ingeneroso per quei fratelli impegnati con i gruppi ecclesiali? Non sarebbe stato più corretto e adeguato trattare in modo separato queste due questioni?

Non ho problemi nell'accettare la tua osservazione critica. Sono due cose diverse e, come fai notare, sarebbe stato corretto trattarne in due paragrafi separati.

Nel mese di luglio 2014 è uscito il testo ufficiale in lingua italiana delle nuove Costituzioni e Ordinazioni, in attesa di una editio maior con note e indici. Che cosa ha significato anzitutto per te e per il tuo servizio di Ministro generale accompagnare il cammino di revisione del testo delle Costituzioni nelle sue diverse fasi?

Per me il momento più impegnativo è stato quello del Capitolo generale del 2012, quando nel giro di 5 settimane abbiamo riletto, approfondito e approvato il testo elaborato dalla Commissione e bisognava assolutamente arrivare a concludere il tutto. Anzitutto mi preme esprimere la mia soddisfazione per il fatto che questo lavoro sia stato portato a termine e che ora abbiamo un testo di riferimento e legislativo al quale poterci riferire senza lasciare le cose in sospeso. La sfida grande per noi, ma penso valga anche per gli altri ordini religiosi, è quella di riuscire a esprimere un testo che rappresenti un denominatore comune per un Ordine che vive e si esprime in contesti culturali estremamente diversi. Ora il testo c'è, ma rimane la preoccupazione perché venga vissuto e praticato. Toccherà agli anni a venire dirci se questo sia avvenuto o meno.

A tuo giudizio, a livello di prospettiva e di contenuto, quali sono le novità di maggiore rilievo e significato per la vita dell'Ordine presenti nelle Costituzioni?

Mi pare ottima cosa aver ampliato notevolmente il testo delle Ordinazioni dei Capitoli generali con la possibilità di intervenire e di introdurre dei cambiamenti, qualora richiesti, senza dover ogni volta ricorrere alla Santa Sede. Questa scelta rafforza notevolmente il valore del Capitolo ge-

nerale e permette di adeguare più velocemente alcune strutture alle esigenze dei tempi e dei luoghi. Per me un'altra novità è rappresentata dalla norma per cui è resa molto più facile l'indizione di capitoli a suffragio universale che non nel passato. Ciò significa favorire e garantire una partecipazione più ampia. Sono pure contento del fatto che il Capitolo generale abbia accettato facilmente la proposta di uno snellimento della struttura abolendo l'entità delle Vice Province, cosicché ora abbiamo a che fare fondamentalmente con due sole entità: Province e Custodie. Oltre a questi cambiamenti di tipo soprattutto strutturale, vanno scoperte le tante perle che si trovano incastonate qua e là nel testo. C'è stato lo sforzo notevole di inserire nel testo quanto ci è venuto dal Magistero ecclesiale, dagli ultimi Consigli plenari dell'Ordine, ma anche da una approfondita conoscenza di San Francesco, dei suoi scritti e del suo tempo. In guesto senso, coloro che vorranno fare una lettura comparata del testo delle attuali Costituzioni con quello delle precedenti potrà rendersi conto di persona dei cambiamenti avvenuti. Il testo non è stato cambiato nella sostanza, ma certamente arricchito.

Le Costituzioni sono punto di riferimento decisivo per la nostra identità e per una reale appartenenza all'Ordine. Tuttavia, non sempre si avverte tra i frati una presa di coscienza del loro valore e dell'opportunità che esse offrono per un confronto e una crescita del cammino personale e della fraternità. È segno di una certa idiosincrasia per la 'carta', o può essere anche il segnale di un vissuto concreto che si trascina senza slancio?

Il fenomeno diffuso della secolarizzazione e la crisi che tocca la vita religiosa in genere fanno sì che anche tra di noi ci sia chi ha perso di slancio e tenda a mettere in dubbio la bontà stessa del nostro progetto di vita. Del male dell'accidia già hanno parlato diffusamente i padri del deserto e questo si ripresenta in tutte le epoche sotto vesti e apparenze diverse. Non c'è da spaventarsi oltre modo. Per chi vuole vivere la nostra vita con impegno e coerenza, le Costituzioni rappresentano una bussola altamente affidabile e che segna il cammino da compiere in modo inequivocabile. Si tratta ora di conoscerle e di aiutarci vicendevolmente a viverle.

La tua lettera su identità e appartenenza e la pubblicazione del testo ufficiale delle Costituzioni si incrociano con l'anno della vita consacrata che la Chiesa ci invita a vivere per l'anno 2015. Pur in modo telegrafico, quali sfide intravedi per la vita consacrata oggi nella Chiesa e nel mondo?

La prima sfida è quella di una vita interiore intensa: la ricerca di Dio e del suo Regno in primo luogo! La fedeltà al nostro carisma fatto di vita fraterna e semplicità. Non di meno credo sia urgente riscoprire la dimensione escatologica della vita consacrata. Mi pare che si tratti di un elemen-

390 MAURO JÖHRI

to oggi parecchio in ombra. Perché rinunciare a tante aspirazioni più che legittime, se non perché intendiamo segnalare con la nostra vita il mondo a venire, il compimento sovrabbondante della promessa di quel giorno in cui Cristo sarà tutto in tutti?

Ai circa duemila cappuccini italiani, potenziali lettori della nostra rivista, cosa suggeriresti quanto a prospettive future di vita fraterna, di presenza, di missione e di testimonianza?

Negli ultimi anni sono aumentate notevolmente le realtà di collaborazione in molte circoscrizioni italiane e questa è una cosa ottima. I giovani frati italiani che percorrono il loro cammino formativo insieme, saranno capaci e disponibili a dare una nuova configurazione della nostra presenza in Italia che attualmente ritengo essere suddivisa in troppe Province. Se tempo fa affermavo che era giunto il tempo di "pensare Italia" non più e solo in termini di Provincia, oggi mi sento di dire che siamo chiamati a "pensare Europa"! L'Italia conta ancora qualcosa più di duemila frati, ma il numero delle nuove vocazioni è ben lungi dal compensare il numero dei decessi. Ciò significa che numericamente stiamo calando. Eppure l'Italia dal punto di vista vocazionale sta molto meglio della maggior parte delle circoscrizioni europee, eccezion fatta l'area della CECOC. Di fronte all'urgenza di un nuovo slancio di evangelizzazione per l'Europa, i cappuccini italiani sono chiamati a ricalcare le orme di quei primi frati che solcarono le Alpi e portarono la nostra presenza ovunque. Siamo chiamati a formare fraternità internazionali in vari centri europei per testimoniare gioiosamente insieme la bellezza della proposta evangelica!

Roberto Tadiello

SE TU CONOSCESSI IL DONO DI DIO. Riflessioni sul fondamento della legge biblica

Buona parte del Pentateuco è consacrata a esporre in dettaglio la Legge. In tre libri diversi, nell'Esodo (cc. 20–23), nel Levitico (cc. 19–27) e nel Deuteronomio (cc. 12–26), sono riportati i principali Codici che raccolgono in modo sistematico le prescrizioni religiose, amministrative ed etiche che, redatte in epoche diverse, sono confluite in un unico insieme normativo, arricchito anche da molteplici regolamentazioni riguardanti in particolare la pratica cultuale (cf. Es 25–31; 34–40; buona parte del Levitico). La presenza preponderante della parola prescrittiva ha fatto sì che il Pentateuco, nella tradizione ebraica antica, venisse recepito soprattutto come «legge» (la *Tôrah*), a scapito dell'aspetto rivelatorio del racconto; l'azione divina e la sua promessa erano così poste in secondo ordine, rispetto al comando nel quale l'uomo veniva a «meritare» la salvezza.

Nella predicazione comune come anche nella catechesi, la legge spesso viene presentata come una contropartita richiesta dall'evento creativo o salvifico. Il ragionamento è più o meno questo: Dio ha plasmato l'uomo, è giusto allora che questi si sottometta al comando del Creatore; il Signore ha fatto uscire Israele dalla casa di schiavitù dell'Egitto, è quindi doveroso che il popolo corrisponda a tale gesto di amore con una condotta rispettosa di ciò che il Signore chiede.

Questo approccio non è però conforme al testo biblico e non è adeguato alla natura delle cose. La legge non viene dopo l'atto creativo – sia esso quello delle origini del mondo o quello della nascita di Israele –, ma ne è elemento intrinseco. Nel modello narrativo su cui è costruita la *Tôrah*, i due atti di creazione e di comando appaiono in modo successivo; il co-

mando infatti non si può dare se non a chi è vivente e libero. Tuttavia ciò che viene dopo, il comando/precetto, ha la funzione di dire il senso autentico di ciò che precede, l'atto creativo, perché il dono è in se stesso creazione di una relazione, e come tale principio del dover essere.

Per la Bibbia, a monte del precetto ci sta una relazione che si struttura tra un "io" e un "tu". Questo sarà l'oggetto della nostra indagine che svolgeremo a partire da due testi: il primo è il comando che il Signore Dio dà ad 'ādam nel giardino alle origini del mondo e dell'uomo (Gen 2,16-17), il secondo è l'inizio del decalogo dato da Dio al popolo di Israele dopo l'atto creativo e di liberazione a suo favore (Es 20; Dt 5). Quello che colpisce a prima vista in questi due testi è che sia il comando nel giardino come il decalogo sono presentati dal narratore biblico come una parola rivolta dall'"io" divino a un "tu", 'ādam e popolo d'Israele.

1. Il comando del Signore Dio e il dono della soggettività del "tu" (Gen 2,16-17)

Rileggendo la prima pagina della Genesi (Gen 1), si scopre che la Scrittura presenta la creazione come opera della parola sovrana di Dio, che impone obbedienza agli esseri creati. La creazione è scandita dal succedersi dei sei giorni e trova uno dei suoi vertici nell'affermazione fatta al sesto giorno che l'adam, maschio e femmina, è stato fatto a «immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26.27)¹. La particolare natura dell'essere umano è così evidenziata non tanto dal confronto oppositivo con gli altri esseri viventi (cf. Gen 1,20-22.24-25) pur condividendo con loro l'essere maschio e femmina – due predicati che l'AT distribuisce equamente all'essere umano come agli esseri animali –, ma dalla relazione con il Creatore, espressa in termini di figliolanza. Infatti, l'espressione «a immagine e somiglianza» viene usata per designare l'atto della generazione (cf. Gen 5,3), per cui si può dire che, secondo Gen 1, Adam è stato «fatto» (Gen 1,26) come gli altri esseri, con la caratteristica tuttavia di una relazione di figliolanza (Gen 1,26-27), creato e generato al tempo stesso.

Non è certo quest'articolo lo spazio in cui prendere in considerazione le possibili connotazioni attribuibili e attribuite nella storia dell'interpretazione al concetto di immagine e somiglianza con Dio², ma credo sia importante assumere la prospettiva narrativa propria di Gen 1, dove i con-

¹ L'*ʾādam* di Gen 1,26 è ancora l'umano non differenziato in "uomo" e "donna", anche se specificato come maschio e femmina.

² Cf. J.-L. SKA, Il libro sigillato e il libro aperto, Bologna 2005, 216-223.

cetti di immagine e di somiglianza rimandano alla relazione dell'essere umano con il suo Creatore. In particolare, va evidenziato il fatto che, nella prospettiva del narratore sacerdotale, l'essere umano è principio della storia, è il vivente chiamato ad assumere in libera responsabilità il senso del creato e a diventare attivo protagonista del dispiegarsi degli eventi; questo perché in Gen 1 Dio apre all'essere umano, uomo e donna, «uno spazio di libertà nel quale agire in modo responsabile, uno spazio in cui essi possono a loro volta essere creatori, esercitando un dominio effettivo»³. La successione dei giorni non riproduce solo un meccanismo regolato dal sole e dalla luna (Gen 1,14), ma diventa sede dell'agire umano, dotato di un principio di sorgiva autonomia, di capacità decisionale, analogo a quello che ha fatto dire al Creatore: «Facciamo...» (Gen 1,26), così che da questa progettazione scaturisca una vita ricca di senso. Il caos, sotto l'azione della parola divina, è diventato *cosmo*, vale a dire il frutto di un sapiente e benefico volere attribuito all'Origine, che è Dio. In modo analogo, la storia avrà nell'uomo una possibilità di dispiegamento, secondo le medesime valenze sapienziali e benefiche. In questo modo 'ādam sarà sia pastore e custode degli esseri viventi creati da Dio, sia principio creativo di vita. In questo l'uomo è figlio di Dio, capace di imitare, nel bene, la natura stessa del Padre⁴.

Anche in Gen 2 l'essere umano è chiamato all'assunzione di responsabilità, resa con modalità letterarie e con sfumature tipiche della narrazione di Gen 2. In questa pagina sacra l'essere umano è sempre vertice della creazione, questa volta non perché creato alla fine del processo (come in Gen 1), ma come prima opera, in funzione della quale è fatto tutto il resto (cf. Gen 2,7-8), poeticamente e sinteticamente raffigurato sotto l'immagine del giardino dell'Eden. Fin dall'inizio la creazione umana è collegata con l'assunzione di responsabilità: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gen 2,15). La coltivazione (espressa in ebraico dal verbo 'bd, che significa «lavorare» e «servire») esprime chiaramente un dovere, cui 'ādam deve adempiere in nome di una divina destinazione; il lavoro nel giardino non è una sua iniziativa, ma un'obbedienza al disegno del Creatore che si serve dell'umana attività perché venga «custodito» (verbo *šmr*, che significa «custodire» e «osservare») ciò che Dio ha creato. L'uomo è il servo responsabile di ciò che il Signore ha «piantato» (Gen 2,8); non è quindi un semplice fruitore del dono, ma è artefice del suo perdurare nel seguito dei giorni.

³ A. Wénin, L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento, Bologna 2005, 15.

⁴ Cf. P. Bovati, Parole di libertà. Il messaggio biblico della salvezza, Bologna 2012, 28-29.

In questo contesto si colloca la prima parola diretta rivolta dal Signore ad 'ādam in quanto «tu» distinto dall' «io» divino. Precedentemente, c'era stato il passo di Gen 2,28 in cui Dio «benedisse e disse *loro*». Ma in quel caso si trattava di una benedizione per rendere operativa la fecondità legata al loro essere maschio e femmina. In Gen 2 la parola del Signore Dio si configura come un comando/legge che dona e nello stesso tempo mette un limite e la sua osservanza o disobbedienza ha a che fare con la vita e la morte.

Iniziamo osservando che quando il Signore Dio parla al "tu", questi è ancora l'umano di Gen 1,26, vale a dire ancora non diviso in «uomo» e «donna», ma solo identificato come «maschio» e «femmina», che sono i tratti comuni con gli animali. Inoltre quando parla, è per dare al "tu" umano il nutrimento; è lo stesso contesto del capitolo primo in cui è emerso il soggetto "io":

- in Gen 1,29-30 leggiamo: «Dio disse: "Ecco, *io* vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo (*'kl*). A tutti gli animali selvatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde"».

- in Gen 2,16-17 leggiamo: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare ($^{\prime}kl$) di tutti gli alberi del giardino"».

Osserviamo come in ambedue i testi, al dono del cibo sia posto un limite: in Gen 1 il limite sta nel fatto che il cibo dell'umano non è quello degli animali e in Gen 2 il limite è insito nel comando che il Signore Dio dà al "tu" umano e ha a che fare con la morte: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male mangiare non mangerai, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, morire morirai».

L'ordine divino, che regola l'accesso agli alberi, mette l'umano di fronte alla propria responsabilità, ma soprattutto è una parola diretta rivolta al "tu". C'è qui l'inizio di una relazione, un parlare "a" e un parlare "con" che il Signore Dio inaugura con l'umano. Dio non dice nulla di se stesso (non c'è l'"io" parlante nelle sue parole), ma parla dell'umano ("tu") con la categoria del cibo e quindi del suo sostentamento, della sua vita e della sua morte possibile. Implicitamente viene portato a galla qualcosa del desiderio divino a proposito dell'umano, e questo proprio nell'imperativo.

A guardare l'ordine divino esso è duplice: mangiare di ogni albero (positivo); non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male (negativo). Il Signore Dio inizia, quindi, rac-comandando all'uomo di gode-

re di quanto è stato dato⁵. Su questo ordine positivo che verte sul tutto, si innesta una proibizione riguardante un albero preciso, la quale, a priori, mette al godimento del tutto un limite in perfetta sintonia con quanto il protagonista di Gen 1 aveva fatto. Rifiutare questo limite porta alla morte («morire morirai» = $m\hat{o}t$ $t\bar{a}m\hat{u}t$)⁶.

L'espressione «morire morirai» è utilizzata una dozzina di volte nell'AT, ma il suo significato non è univoco. Se si può cogliere come una minaccia di morte, questa sfumatura però non è mai esplicitata, ed è anche possibile intenderla come un avvertimento, una messa in guardia⁷.

C'è la necessità, quindi, di interpretare la parola del Signore Dio. Si danno due possibilità.

- 1. La prima è quella che il serpente proporrà alla donna più avanti (cf. Gen 3,5). Essa legge il comando divino come il tentativo di Dio di conservare l'esclusività della conoscenza⁸. Lui solo sa quello che è buono/bene o cattivo per l'umano, vale a dire ciò che reca felicità o infelicità all'umano. Per sbarrare la strada di tale conoscenza all'umano Dio proibisce di toccare l'albero e rafforza questo veto con una minaccia di condanna a morte nel caso che l'umano ci provasse. Questo è uno dei due significati possibili dell'espressione «morire morirai».
- 2. La seconda lettura che l'umano può fare è quella di comprendere che il Signore Dio, lungi dal minacciarlo di morte nel caso in cui disobbedisse è stato il Signore Dio a crearlo e a farlo partecipare alla relazione con lui (cf. il «facciamo» di Gen 1,26) –, cerca invece di avvertirlo, di metterlo in guardia perché rifiutare il limite significherebbe esporsi a un pericolo mortale.

Davanti al comando del Signore Dio l'umano e il lettore hanno una posizione di lettura differente, o meglio il lettore gode di una posizione superiore rispetto all'umano⁹: il lettore sa cose che il personaggio umano non sa: ad esempio, il primo è a conoscenza di quanto Dio ha fatto in Gen

⁵ G. VON RAD, Genesi, Brescia 1978, 98-99; C. WESTERMANN, Genesis 1-11. A commentary, Minneapolis 1984, 222.

⁶ Sul tema della morte nel giardino di Eden sono illuminanti le pagine di James Barr dal titolo «La naturalezza della morte e il cammino verso l'immortalità»: cf. J. BARR, *Il giardino dell'Eden e la speranza dell'immortalità*, Brescia 2008, 32-75.

⁷ Sulle diverse posizioni interpretative cf. C. Westermann, *Genesis 1-11*, 224-225; G.J. Wen am, *Genesis 1-15*, Nashville 1987, 76-68.

⁸ Interessante notare che nelle parole del serpente il "Signore Dio", nome proprio, diventa un generico Dio, viene spersonalizzato, facendo cadere la relazione.

⁹ Nell'atto di lettura la teoria narrativa individua tre principali posizioni di lettura: la posizione superiore del lettore; la posizione superiore del personaggio, la posizione paritaria. Cf. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama*

1 e di come lo ha fatto, l'umano invece è escluso da questa conoscenza. Indaghiamo prima la posizione del lettore e poi quella del personaggio umano, del "tu".

1. Il lettore e il suo sguardo. Quando il lettore sente il comando del Signore Dio, egli ha già letto Gen 1 e parte di Gen 2, almeno i versetti 1-16¹⁰. Quindi sa che il narratore non ha mai presentato il Signore Dio come un Dio geloso delle proprie prerogative. Lo stesso personaggio divino lo ha dimostrato nella creazione del mondo e in quella dell'umano, tanto da introdurlo in una relazione con Lui ponendolo come "altro" con il quale dar vita al soggetto «noi», prima di esprimersi come "io" (cf. Gen 1,26.29). E ora lo ribadisce con la parte positiva del comando che chiama l'umano alla vita e al godimento: «di ogni albero del giardino mangiare mangerai».

Al godimento, il Signore Dio mette un limite, come già aveva fatto in Gen 1, dove Dio aveva messo un limite alla tenebre perché ci fosse la luce e così il ritmo del giorno e della notte; alle acque, perché si dividessero in acque superiori ed acque inferiori; infine aveva messo un limite al suo "potere" di creare con il riposo del sabato. Questo limite lo aveva dato anche all'umano a proposito del cibo: l'uomo non mangia tutte le erbe come pure gli animali, ma ognuno ha il suo regime alimentare.

Ecco che il limite, qui posto dal Signore Dio, non è contro l'umano – Dio dona tutti gli alberi da mangiare –, ma è una messa in guardia perché l'umano non cada preda di un pericolo mortale. Infatti il dono di tutti gli alberi risveglia nell'umano il desiderio (cf. Gen 2,9) il quale va educato e contenuto perché non si trasformi in bramosia e voracità, vale a dire in desiderio totalizzante in grado di sciupare la capacità relazionale dell'essere.

La bramosia/voracità riduce l'"altro" ad oggetto desiderato, oppure a puro mezzo da usare per estinguere il desiderio. Quello che non fa mai è riconoscere nell'"altro" un soggetto, un'alterità irriducibile, un partner con cui intessere una relazione paritaria. In ciò c'è qualcosa di mortifero, perché impedisce rapporti "giusti" senza i quali la vita dell'essere umano si spegne, muore in un certo modo¹¹.

of Reading, Bloomintong 1985, 163-172; J.-L. SKA, «I nostri padri ci hanno raccontato». Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento, Bologna 2012, 91-106.

¹⁰ Sulla posizione del lettore davanti al comando divino, cf. A. Wénin, Non di solo pane. Violenza e alleanza nella Bibbia, Bologna 2004, 40-42; A. Wénin, Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gen 1,1-12,4, Bologna 2008, 46-47. Per una trattazione più sistematica di come il lettore si ponga davanti ai testi di Gen 2-3, cf. E. VAN WOLDE, Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione, Brescia 1999, 61-69.

¹¹ Cf. A. Wénin, Da Adamo ad Abramo, 47.

Secondo il comando divino vivere significa acconsentire a qualcosa "in-meno"; significa fare il lutto della totalità, acconsentendo ad una mancanza, senza la quale l'umano va incontro alla morte, non tanto a quella fisica, ma a quella in quanto essere, contemporaneamente, di desiderio e di relazione, cioè proprio in quanto umano. Il lettore sa bene che in Gen 1,28-30 Dio, ponendo un limite all'essere umano, lo invitava implicitamente a un "dominio mite" che rispettasse la vita e il posto degli altri, e che l'acconsentire a questo limite permetteva di creare uno spazio, in cui la vita poteva felicemente svilupparsi, in modo pacifico e armonioso¹². Questo è esattamente il significato della seconda interpretazione del comando. Nell'ordine divino è insita una legge che struttura l'umano in quanto essere di desiderio e gli permette di vivere la relazione, la quale per darsi pienamente ha bisogno di una alterità che passa proprio lì dove c'è il confine del limite. Esso dice che l'"io" non è il "tu" e che nel rispetto dell'alterità essi possono strutturarsi in "noi", in relazione "io" e "tu". In questo senso il Signore Dio non impedisce all'umano la conoscenza del bene e del male, al contrario: gli permette una certa conoscenza, istruendolo su una via che conduce alla morte (conoscere male o mal conoscere) e quindi all'infelicità, suggerendogli di conseguenza come fare per andare verso la vita e la felicità (conoscere bene o ben conoscere).

2. Una sapiente ignoranza. Venendo al personaggio "umano" messo davanti alla parola/comando del Signore Dio, cogliamo che egli non è in possesso di tutte le informazioni del lettore, egli può percepire l'ordine nei due modi visti sopra e fra loro opposti. Inoltre nel testo non c'è nessun indizio che possa aiutare l'umano a cogliere il significato giusto; in più, l'intento divino soggiacente (aiutarlo a strutturarsi come essere di desiderio e vivere la relazione accettando il «di meno») rimane del tutto nascosto ai suoi occhi. Questo lo mette in una posizione di radicale ignoranza: l'umano non sa! Più avanti sarà il serpente che pretenderà di colmare questa ignoranza, svelando quello che egli pensa o pretende di sapere di quanto Dio, e non il Signore Dio, conosce (Gen 3,4-5).

Tale ignoranza radicale dell'umano concerne l'ordine in sé e il datore dell'ordine. Per quanto riguarda l'ordine in sé: è buono o cattivo? Punta al bene dell'umano o, al contrario, alla sua infelicità? Per quanto concerne il datore del dono: è benevolo o malevolo nei confronti dell'umano, vuole per lui il bene o il male?

¹² Illuminante è l'articolo di P. Beauc Amp, «Création et fondation de la loi en Gn 1, 1 - 2, 4a: le don de la nourriture végétale en Gn 1, 29s», in L. Derousseaux - F. Blanquart, ed., *La création dans l'Orient Ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985)*, Paris 1987, 139-182.

Ovviamente questa ignoranza radicale apre uno spazio all'indeterminatezza che può essere colmata solo dalla fiducia o dalla sfiducia nei confronti del Signore Dio e della sua parola. Siamo al nocciolo della questione! Quello che risulta essere determinante nella scelta che l'umano non può non fare è: la fiducia o la sfiducia nell'"alterità" soggettiva del Signore Dio. Il modo in cui si comporterà nei confronti dell'albero della conoscenza del bene e del male dimostrerà di fatto in che modo interpreta la parola divina. Se si astiene dal mangiarne, significa che, consapevolmente o no, crede che la parola è buona e che, attraverso di essa, il Signore Dio vuole il suo bene e merita, quindi, la sua fiducia. Potrà, allora, verificare con l'uso, se ha avuto ragione o torto nel fidarsi. A meno che non scelga di diffidare di questo Dio che, in apparenza, frustra il suo desiderio, imponendogli un limite.

È in questo contesto che il "tu" è chiamato ad essere, contesto che ha tutto il sapore di una prova, vale a dire un procedimento destinato a far emergere una verità nascosta, a insegnare qualcosa che prima si ignorava¹³. La prova viene innescata dal dono di tutti gli alberi del giardino. In questo senso la prova non è un'aggiunta al dono, ma è il dono stesso che, come qualsiasi dono, costituisce di fatto una prova. Infatti, il modo di riceverlo fa emergere, in colui che lo riceve, di quale spessore è la relazione con il proprio donatore, che, fin lì, è rimasta nascosta o sotto traccia. Detto in altri termini: il dono porta con sé il donatore per colui che lo riceve? Nel dono l'umano scorge un segno del desiderio del donatore, quell'"io" che vuole inaugurare e far crescere una relazione con lui, il "tu", così che prenda corpo e carne il "facciamo" di Gen 1,26.

La seconda parte dell'ordine divino palesa questa prova. Se l'umano acconsente a non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, significa che rispetta colui che gli dona tutti gli altri alberi, significa che riconosce in lui un *partner* benintenzionato, del quale può fidarsi. In questo senso, il modo di ricevere il dono dirà lo spessore della relazione dell'umano con Dio.

Spostando ora l'attenzione sul personaggio divino, il Signore Dio, quando ordina, non conosce il cuore dell'umano più di quanto quest'ultimo conosca l'intento che muove l'ordine ricevuto; detto in altri termini: il Signore Dio ignora quindi se l'umano è ben o mal disposto nei suoi confronti, se la scelta che farà sarà quella buona o quella cattiva.

¹³ Sul concetto di prova biblica rimando allo studio di A. Wénin, *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi* 22, Assisi (PG) 2005, 51-65.

C'è ancora uno scarto di "non conoscenza" ¹⁴ ed è appunto in questo scarto che emerge il soggetto "tu": nel momento in cui le alterità dell'uno, l'umano, e dell'altro, il divino, sono irriducibili all'uno e all'altro, cioè nel momento in cui nessuno dei due può "oggettivizzare" l'altro, perché resta uno scarto di radicale "non conoscenza" che preserva l'uno e l'altro nella propria libertà di dire e di fare. In questa logica il comando dato, da un lato appella alla libertà dell'umano e alla fiducia in Colui che gli ha dato tutti gli alberi del giardino; dall'altro mostra come il Signore Dio si consegni a questa libertà dell'umano fino in fondo, fino anche a non essere considerato come un donatore di vita (questo sarà il discorso del serpente).

Il comando di Gen 2,16-17 sarà il luogo nel quale i due soggetti, l'"io" divino e il "tu" umano, sono chiamati a incontrarsi e a "giocare" il gioco della fiducia. Una cosa, però, è certa: di questo gioco il Signore Dio è l'ideatore e l'artefice ed è colui che per primo si dona nella parola/comando.

2. Il primo comandamento e il dono fondamento della legge (Es 20,1-2)

Per la tradizione ebraica, quella che qui seguiamo, il primo comandamento inizia con Es 20,1-2 e Dt 5,6, mentre per la tradizione cattolica queste parole rappresentano il prologo ai comandamenti. Questi i testi:

- Es 20,1-2: «Dio parlò tutte queste parole: "I sono il Signore, tuo Dio, che *ti* ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile…"».
- Dt 5,6: «I sono il Signore, tuo Dio, che *ti* ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile...».

Entrambe le redazioni del decalogo (Es 20 e Dt 5) si aprono con il pronome «io» che si rivolge a un «tu», espresso letterariamente dal ripetuto suffisso di seconda persona singolare e dai verbi di seconda persona. Questa relazione fa da ossatura portante a tutto il decalogo, anche se nell'ultima parte il locutore non è più evidenziato da segni linguistici specifici¹⁵. Per il nostro studio ci limiteremo alla sola redazione di Es 20.

L'«io» (' $\bar{a}n\bar{o}k\hat{i}$) del locutore si qualifica come «Signore tuo Dio» (Yhwh ' $\bar{E}l\bar{o}heyk\bar{a}$). Con il nome personale Yhwh – reso in italiano con Signore –, Dio si presenta come soggetto individuale e mediante la sua qualifica «tuo

¹⁴ Parlo di "non conoscenza" ispirandomi a P. BEAUC AMP, L'uno e l'altro testamento. 2 Vol: Compiere le scritture, Milano 2001, 130-152, e al capitolo dal titolo significativo: «L'uomo, la donna, il serpente».

¹⁵ Infatti il locutore «io» sparisce e viene sostituito dal «prossimo»: resta comunque la formula dell'imperativo, cioè del comando impartito da un locutore che si rende presente nella voce che impone di guardare ad un'altra alterità, quella del prossimo.

Dio» ('Ĕlōheykā) si definisce in relazione con un altro soggetto, non specificatamente menzionato nel testo. Si può pensare che il soggetto al quale il Signore si rivolga sia il popolo nella sua totalità (cf. Es 19,25 e Dt 5,1), di cui si parla al v. 2b, quando è evocato l'evento dell'Esodo, ma si può anche ritenere che il testo sia indirizzato al singolo israelita, a cui sono individualmente rivolti i comandamenti¹6. Quello che evoca la locuzione «tuo Dio» è certamente la formula dell'alleanza che la redazione del Deuteronomio bene mette in evidenza in 5,2: «Il Signore, nostro Dio, ha stabilito con noi un'alleanza sull'Oreb».

All'inizio del decalogo abbiamo due soggetti fra loro in relazione e questo pone il problema di quale tipo di relazione si instauri tra i due. P. Bovati esprime tale rapporto in termini di giustizia, vale a dire la modalità della relazione – affermata o condannata – è rivelatrice della verità dei due soggetti, del loro essere e del loro dover essere¹⁷. In questo modo il decalogo non è solo un testo che sintetizza l'appello alla giustizia per Israele e l'uomo biblico, ma è anche rivelatore della natura "giusta" di Dio, rivela cioè come il Signore abbia agito e come agirà.

Il primo comandamento specifica ulteriormente con una relativa il Signore «tuo Dio»: *«che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavi-tù*» (Es 20,2b; Dt 5,6b). L'espressione è pregnante perché non solo rivela chi sia il Signore e chi sia il soggetto a cui Egli si rivolge, ma tale rivelazione è intrinsecamente legata all'Esodo. All'origine, quindi, di Israele come soggetto di diritto non vi sta un semplice evento di liberazione. Infatti l'Esodo non può essere ridotto alla stregua degli altri eventi di liberazione, ad esempio come quelli narrati nei libri dei Giudici, magari avvolgendolo nell'aurea di essere il primo e il più importante evento di liberazione messo in atto dal Signore. L'uscita dell'Egitto è invece un evento originario¹⁸, fondatore della storia di Israele inteso come soggetto di diritto. Infatti, nell'Esodo, il Signore ha tolto Israele dalla condizione di schiavo per farne un popolo libero¹⁹. Non siamo quindi davanti ad un intervento liberatorio generico.

¹⁶ È il singolo israelita, uomo o donna, ad avere figli e figlie (20,10), padre e madre (20,12) e a intrattenere relazioni con il prossimo (20,13-17).

¹⁷ Cf. P. BOVATI, Parole di libertà, 100.

¹⁸ P. Beauc Amp, *L'uno e l'altro testamento II*, distingue tra l'origine unica che è Dio e la sua rivelazione in molteplici inizi. Di conseguenza si deve tener bene distinto il concetto di inizio da quello di origine.

¹⁹ A ben guardare solo nel libro dell'Esodo Dio opera con il popolo (cf. Es 3.10; 4,22; 5,1 ecc.), precedentemente nel libro della Genesi Dio si relazionava con singoli individui o tutt'al più con una famiglia (l'umanità intera era considerata una famiglia).

Per chiarire ulteriormente il senso della liberazione messa in atto dal Signore, dobbiamo tener presente che l'essere schiavo non era semplicemente vivere in una situazione precaria e di sofferenza; vivere da schiavo era piuttosto vivere una forma di "sub-umanità", di "non uomo", una forma assimilata in un certo senso all'animale e alle cose, di cui il padrone poteva disporre secondo il suo arbitrio ed in vista del proprio tornaconto. Non era neppure necessario che lo schiavo subisse vessazioni; l'importante è che lo schiavo non potesse disporre di sé in modo autonomo²⁰.

Prima del dono del decalogo c'è quanto ha vissuto Israele in Egitto. I figli di Israele sono ridotti in condizione di schiavitù²¹ e il Faraone è il personaggio che evidenzia come essi non godano degli elementari diritti umani, perché a loro è concesso quanto serve al Faraone. Egli impone loro un lavoro forzato (Es 1,11), dettando anche le condizioni in cui svolgerlo (Es 1,13-14; 5,18), come se imponesse un "giogo" ad un animale²²; decide chi fra i bambini debba restare vivo (le femmine) e chi debba morire (i maschi) (Es 1,15-16.22)²³, decreta se possono o non possono andarsene dal paese in base all'utilità sua e della sua gente (Es 1,10; 5,2-5; cf. anche 12,31-33).

In questa situazione il Signore interviene e si oppone al Faraone-padrone, così da rendere Israele libero²⁴, capace cioè di prendere decisioni autonomamente sul proprio futuro. L'Esodo è "evento fondatore", perché fa sì che Israele diventi un soggetto libero, capace di entrare in relazione

²⁰ La "tortura", l'umiliazione, la violenza esercitate eventualmente nei confronti dello schiavo sono solo il sintomo che manifesta che il padrone considera quella persona come un suo possesso, una proprietà affidata al suo arbitrio. Cf. la voce «Slaver » in *The Anchor Bible Dictionary*, 6 [CD-ROM edition].

²¹ Sulla situazione del popolo in Egitto, cf. G. Davies, *Israel in Egypt: Reading Exodus* 1-2, Sheffield 1992. Per il narratore di Esodo, i figli di Israele sono caduti in schiavitù dopo un periodo di relativa autonomia, quando è venuto meno il ricordo di Giuseppe (Es 1,8: «Allora sorse sull'Egitto un nuovo re, che non aveva conosciuto Giuseppe»). Con il passare del tempo si è rivelato che fin dall'inizio non c'erano le condizioni per una piena vita libera, perché Israele viveva in una terra straniera, in un paese dove altri (il Faraone) decidono cosa è bene o male. Non si nasce schiavi, ma lo si diventa. La seconda nascita si connota così come uscita dalla schiavitù.

²² In Esodo c'è un interessante contrasto tra il Faraone che tratta gli uomini come se fossero buoi o asini su cui caricare il giogo e Israele chiamato a rispettare anche il bue e l'asino (Es 23,4-5; cf. anche Dt 5,14; 22,1-4).

²³ Il Faraone si arroga un diritto che è prettamente di Dio.

²⁴ In questo frangente il Signore afferma che Israele è *suo* popolo (3,10; 5,1), *suo* figlio primogenito (4,22), criticando così la pretesa del Faraone di disporre a proprio piacimento dei figli di Israele. Sull'immagine genitoriale di Dio, cf. S.R. Driver, *The Book of Exodus*, Cambridge 1911, 31; T.E. Fret eim, *Esodo*, Torino 2004, 105.

con l'altro. Solo se il popolo è libero dalla schiavitù potrà liberamente "servire" Dio sulla santa montagna (Es 3,12)²⁵. È quanto avverrà, di fatto, successivamente nel deserto, quando due soggetti liberi stipuleranno l'alleanza. Solo nella libertà, infatti, si può parlare di relazione tra soggetti e solo nella libertà si pone la questione della giustizia, espressa dalla legge del Sinai.

Il fondamento della legge è il dono. Se l'Esodo è evento fondatore, perché "fonda" la soggettività libera di Israele, questo ha come corollario che prima dell'Esodo Israele non esisteva come popolo o meglio come entità soggettiva dotata di libertà. Infatti, a ben guardare, prima dell'Esodo c'era solo la famiglia di Giacobbe che era scesa in Egitto e là si era stabilita (Gen 46-50). Erano chiamati i «figli di Israele» (Es 1,1) e da un numero ristretto di settanta persone (cf. Gen 46,26-27; Es 1,5; Dt 10,22) si erano moltiplicati in modo prodigioso in un paese straniero (Es 1,7). In questo processo di moltiplicazione il narratore evoca, con una particolare terminologia (cf. i verbi prh, šrṣ, rbh e l'espressione ml' 't h'rṣ), la benedizione divina di Genesi (cf. Gen 1,28; 9,1.7)²⁶. Tuttavia non è sufficiente un grande numero di persone per costituire Israele come popolo dotato di autonomia politica, perché ad esso manca un territorio e quell'apparato statale che lo situi alla pari delle altre nazioni.

A dare la natura di popolo ad Israele è Dio. Il diritto di Israele è quindi conseguenza di un atto gratuito, operato dal Signore. In altre parole Dio riconosce Israele perché lo ama. Di conseguenza il diritto dell'uno (Israele) si fonda nell'altro (Dio), nel suo gratuito amore²⁷. La storia, quindi, delle relazioni liberamente vissute diventa il segno di questa gratuità originaria. Infatti, la libertà si può dare là dove c'è la possibilità di una risposta o di una non risposta, là dove c'è la possibilità di una relazione "giusta" e, contemporaneamente, la possibilità contraria. La gratuità dell'atto fondatore divino di Israele spinge Dio ad assumersi il rischio anche di non essere capito, di non essere riconosciuto. Era già successo in Gen 2,16-17 con il comando, positivo e negativo, dato all'umano.

Agendo in questo modo Dio "cessa", mettendo un limite al suo diritto su Israele, perché Israele possa esistere come soggetto libero. Si ripete la

²⁵ Cf. G. Auzou, Dalla Servitù al servizio. Il libro dell'Esodo, Bologna 1976.

²⁶ La stessa terminologia della benedizione espressa in termini di proliferazione, moltiplicazione, la ritroviamo applicata pari pari dal narratore del libro della Genesi agli animali (Gen 1,22; 8,17).

²⁷ P. Bovati, Ristabilire la giustizia. Vocabolario, procedimenti, orientamenti, Roma 1986, 138-143.

dinamica della creazione: Dio mette un limite alle tenebre con la luce perché ci sia il giorno e la notte; mette un limite alle acque perché ci siano le acque superiori e inferiori; mette un limite a se stesso cessando di creare perché la creazione sussista nella sua autonomia. Dio diventa creatore del diritto dell'altro perché mette un limite al proprio diritto sull'altro e così permette al diritto dell'altro di esistere fondandolo.

Quest'ultimo aspetto può essere maggiormente chiarito se teniamo presente che nel libro dell'Esodo l'intervento di Dio non aveva solo di mira Israele, ma contemporaneamente Israele e l'Egitto/Faraone. Dio, infatti, agisce perché Israele è duramente oppresso dal Faraone e la salvezza del popolo coincide con la sconfitta dell'oppressore. Se le cose stanno così, l'Esodo risulta essere frutto di una scelta arbitraria di Dio che ama Israele e odia l'Egitto. Ma le cose stanno proprio così?

Dobbiamo riprendere succintamente il racconto dell'Esodo ripercorrendolo. In Es 1,7 leggiamo: «I Figli di Israele prolificarono, pullularono, aumentarono e divennero estremamente potenti e il paese ne fu ripieno». Per il narratore qui Israele non è affatto l'immagine della debolezza, anzi proprio il suo contrario. Questo scatena la reazione del Faraone contro i figli di Israele, che non è frutto di un'ingiustificata crudeltà perpetrata nei confronti di una banda di poveracci, ma della paura di essere vittima di un gruppo che ha nel numero e nella sua crescita il suo punto di forza. Proprio su questo il narratore fa esprimere il Faraone: «Ecco che il popolo dei figli d'Israele è più numeroso ($ra\underline{b}$) e più forte di noi. Prendiamo provvedimenti nei suoi riguardi per impedire che aumenti ($ra\underline{b}\hat{a}$), altrimenti, in caso di guerra, si unirà ai nostri avversari, combatterà contro di noi e poi partirà dal paese» (Es 1,9-10).

Chiaramente chi si sente in pericolo è proprio il popolo egiziano ed è di secondaria importanza se tale minaccia sia reale o immaginaria²⁸: per il Faraone e gli egiziani il problema è quello di difendere il loro diritto a vivere.

Conosciamo le odiose disposizioni attuate nei confronti dei figli di Israele, costretti ai lavori forzati, nella speranza di una diminuzione della loro potenza. Tutte le misure però falliscono: «Quanto più opprimevano il popolo, tanto più si moltiplicava e cresceva oltre misura» (Es 1,12a). Da qui l'ossessione degli egiziani nei confronti degli israeliti: «Ed essi furono presi da spavento di fronte agli Israeliti» (Es 1,12b). Vengono allora presi provvedimenti più drastici: si dà ordine alle levatrici di uccidere ogni ma-

²⁸ Ricordiamo che il narratore annota prima del discorso del Faraone che egli non aveva conosciuto Giuseppe (1,8). Non ricorda che l'israelita, anche potente come un viceré, può agire per il bene di tutto il paese d'Egitto.

schio ebreo appena nato (Es 1,15-16); e, una volta fallita anche questa via per così dire "privata", si comanda a tutto il popolo di gettare nel Nilo i bambini di Israele (Es 1,22).

Non c'è giustificazione per queste odiose misure, ma non possiamo non annotare che tutto quello che il Faraone mette in atto è determinato, in crescendo, dalla paura di soccombere di fronte ai figli di Israele. Se le cose stanno così, se ne può dedurre che il diritto alla propria vita, ad esempio nei confronti di un altro, non è così assoluto da negare all'altro l'esercizio della propria libertà (riducendolo a schiavitù) o addirittura da autorizzare la sua (condanna a) morte, perché minaccia il mio diritto a vivere. Rovesciando la prospettiva, questo postula un principio che così possiamo esprime: l'altro, pur costituendo una potenziale minaccia per qualcuno, deve essere rispettato fino in fondo, in modo tale che l'azione giusta da parte di un soggetto si identifica con il fare vivere colui che può farti morire²⁹.

Se l'Esodo è così interpretato, ciò che il Signore condanna è la difesa ad oltranza del proprio diritto e il suo intervento è molto diverso da quelli compiuti nella storia, quando Egli prende le difese del debole contro il potente (cf. le denunce di profeti specialmente quelle di natura sociale ed economica). Qui si dà qualcosa di più fondamentale, più cangiante della natura della relazione tra soggetti, più fondatore dell'autentico diritto. Il Signore libera Israele perché, essendo Giusto, accetta il rischio di essere "rigettato"; il Faraone invece rende schiavo e uccide Israele perché teme e non può accettare di essere messo da parte: sono queste le due facce di una stessa problematica, vista in positivo e in negativo. Entrambe tendono a dire che ciò che fonda una relazione "giusta" non appartiene propriamente al diritto in quanto tale, ma è di un ordine diverso, superiore, appartenendo alla gratuità, al dono assoluto che non garantisce nessuna gratificazione, nessun "ritorno" vantaggioso su colui che lo promuove. Il fondamento della giustizia, e quindi del diritto, è il dono.

3. Conclusioni

Un primo dato che possiamo ricavare da questi testi, soprattutto da quelli del libro della Genesi, è che il comandamento e la legge si inscrivono nel quadro di una profonda relazione tra due soggetti liberi: quello divino e quello umano. È una relazione dove i soggetti non pretendono di

²⁹ L'amore al nemico, inteso come desiderio attivo di vita per lui, è la perfezione della giustizia (Mt 5,43-48).

"conoscersi" a priori, perché richiede la consegna dell'uno all'altro. C'è uno scarto di "non conoscenza" sull'altro che innesca il gioco della fiducia, dato fondamentale per una relazione. Per Genesi, l'albero del bene e del male a cui è legato il comando non è l'albero che il Signore Dio terrà in serbo per sé, come dirà più avanti il serpente (cf. Gen 3,5). Anzi, nel dispositivo della prova, l'albero di mezzo e il comandamento ad esso legato ma potremmo dire il comandamento stesso - funziona come il luogo dove il soggetto "Signore Dio" e il soggetto umano faranno conoscenza l'uno dell'altro, nella buona o nella cattiva sorte. È il prezzo della libertà e in fin dei conti dell'amore³⁰. Ci viene così consegnata un'idea di comando o legge come luogo di incontro e di svelamento della qualità della relazione uomo-Dio.

Un secondo dato è che i comandamenti e più in generale la legge non sono in alcun modo il frutto di uno scambio del tipo do ut des. Secondo i testi di Esodo, la relazione tra l'azione originaria del Signore (liberazione dalla casa di schiavitù) e la legge (della libertà) non può essere ridotta alla formula: Dio ha fatto molto per te, quindi è suo diritto esigere qualcosa da te (per se stesso). Infatti, l'atto originario della liberazione dall'Egitto dice che il Signore è il creatore della vita libera di Israele. In altre parole il Signore, nell'evento dell'Esodo, pone in essere Israele, fondando il suo (quello di Israele) diritto ad esistere e lo fa mettendo un limite – tipico della logica dei testi di creazione di Genesi – al proprio (quello di Dio) diritto su Israele. Le norme del Decalogo, allora, come anche il comando legato all'albero della conoscenza del bene e del male, non sono altro che l'esplicitazione delle necessarie condizioni per la vita di Israele e per l'umano nel giardino, sono le norme che tutelano e proteggono la persona e il popolo dal suo proprio perdersi, come ha sperimentato l'umano nella propria cacciata dal giardino.

Infine in Gen 2 il comando del Signore Dio è, in primo luogo, legato al dono di mangiare di tutti i frutti degli alberi del giardino, dove il mangiare è cifra della vita (senza cibo si muore). C'è, quindi, un dono di vita rappresentato dalla parte positiva del comando. In Es 20 i comandamenti si inscrivono in un'azione originaria messa in atto dal Signore, la quale porta Israele dalla «casa di schiavitù», emblema della non vita o della subvita, alla vita proprio perché libera da qualsiasi giogo. In entrambi i contesti quello che presiede alla norma è il dono della vita, in altri termini la gratuità. Per i narratori di Genesi e Esodo la legge trova in questo contesto "vitale", in quanto datore di vita, la sua ragione ultima e nello stesso tem-

³⁰ Cf. A. WÉNIN, Da Adamo ad Abramo, 48.

po la sua chiave ermeneutica 31 , senza la quale ogni precetto si ridurrebbe a semplice adeguamento esteriore, staccato dal suo cuore pulsante che è il dono di Dio: «Se tu conoscessi il dono di Dio» (Gv 4,10).

SOMMARIO

In una visione abbastanza comune, la presenza della "legge" nella narrazione biblica è vista come una sorta di contropartita richiesta dall'evento creativo o salvifico di Dio: questi ha plasmato l'uomo, è giusto allora che l'uomo si sottometta al comando del Creatore; il Signore ha fatto uscire Israele dall'Egitto, è quindi doveroso che il popolo corrisponda con una condotta rispettosa di ciò che il Signore chiede. Questa prospettiva non è conforme al testo biblico, per il quale la "legge" è elemento intrinseco dell'atto creatore e salvatore di Dio, ne dice il senso autentico, perché dietro al comando, alla legge, sta la relazione tra un 'io' e un 'tu', tra Dio e l'uomo/Israele. Prendendo in esame il comando di Gen 2,16-17 e l'inizio del Decalogo, l'Autore mostra come il fondamento della "legge" è un atto di amore originario e gratuito, rispetto al quale la legge non si pone in rapporto di *do ut des*, ma come l'esplicitazione delle necessarie condizioni perché Israele viva nella libertà; sono le norme che tutelano e proteggono la persona e il popolo dal suo proprio perdersi.

³¹ Per quanto riguarda il libro dell'Esodo ricordo un interessante saggio, oramai datato ma non per questo meno valido, di J.S. CROATTO, *Exudus: a Hermeneutics of Freedom*, New York 1981.

Francesco Neri

LE COSTITUZIONI DEI CAPPUCCINI DEL 2013. Una prima lettura teologica

1. IL CAMMINO POSTCONCILIARE DELLE COSTITUZIONI CAPPUCCINE

I Cappuccini hanno sottoposto a revisione le loro Costituzioni nel Capitolo generale (2012)¹. Il testo è stato approvato dalla Santa Sede nel 2013, diventando così la terza versione delle Costituzioni postconciliari. Schematicamente, infatti, si può dividere la storia delle Costituzioni in due sezioni; la prima va dalle origini sino al Vaticano II, la seconda scaturisce dal Vaticano II e arriva fino ai nostri giorni.

Questa seconda fase incomincia con il Capitolo generale del 1964, che avvia il cammino di revisione delle Costituzioni secondo i criteri conciliari e sfocia nel testo approvato dal capitolo generale del 1968 in via sperimentale. Questo testo, minimamente modificato nel 1970 e nel 1974 dai capitoli generali, viene consistentemente riorganizzato e riscritto nel 1982, promulgato nel 1983, approvato dalla Santa Sede nel 1986, ulteriormente corretto e integrato dall'Ordine e presentato alla Santa Sede nel 1989, e finalmente approvato in modo esaustivo dalla S. Sede nel 1990. Riassumendo, le due date che spiccano nel cammino recente delle Costituzioni sono il 1968 e il 1986. Parallelamente, l'Ordine aveva compiuto un cammino di approfondimento attraverso i primi cinque Consigli plenari (Quito 1971, Taizé 1973, Mattli 1978, Roma 1981, Garibaldi 1987) e l'Assemblea di Lu-

¹ Per l'intero processo di preparazione, presentazione, elaborazione, approvazione del testo, cf. C. Calloni (ed.), *Atti dell'84*° *Capitolo generale*, 3 voll., Curia generale OFMCap, Roma 2012 (in particolare cf. F. Cangelosi, *Relazione generale*, II, 657-708).

blino (1991). Più in generale nella Chiesa vengono raccolti frutti abbondanti dall'evento conciliare nell'ambito del magistero e della teologia, con particolare riguardo alla vita consacrata e al recupero delle fonti spirituali del francescanesimo e dell'Ordine cappuccino. Nel 2006, pertanto, il Capitolo generale dispone che la legislazione fondativa dell'Ordine venga ulteriormente rivista, sia per scomporre la parte ispirativa (destinata alle Costituzioni) dalla parte disciplinare (destinata alle Ordinazioni generali), sia per far confluire nel nuovo testo l'ulteriore arricchimento scaturito nel frattempo dal magistero e dalla teologia, nonché dai Consigli plenari VI e VII celebrati ad Assisi².

Senza escludere la premessa costituita dalle *Ordinazioni* di Albacina (1529)³, non si può studiare il testo attuale delle Costituzioni senza un'adeguata conoscenza delle Costituzioni antiche, in specie quelle di S. Eufemia (1536). Gli interventi successivi non ne hanno mutato l'apporto di esperienza e spiritualità, e nella loro sostanza esse sono rimaste operative fino al Vaticano II. Ciò è valido non solo in una prospettiva storico-teologica, ma anche teologico-sistematica, in quanto costituiscono tuttora una chiave interpretativa indispensabile per conoscere l'identità cappuccina, e che in più casi sono citate implicitamente o esplicitamente nelle Costituzioni, in cui dunque continuano ad essere presenti⁴.

² Il percorso fino al capitolo del 2006 si può ricostruire attraverso C. CARGNONI, *Bibliografia sul rinnovamento legislativo dell'Ordine cappuccino (19 4-200)*, accessibile nel sito www.ofmcap.org.

³ Per un primo approccio alle Ordinazioni di Albacina, cf. F. ELIZONDO, «Las constituciones capuchinas de 1529. En el 450 aniversario de su redacción en Albacina», in *Laurentianum* 20 (1979) 421-434; F. ACCROCCA, «L'influsso degli Spirituali sulle costituzioni di Albacina», in V. CRISCUOLO (ed.), *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei Cappuccini* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 44), Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1994, 271-306.

⁴ Il testo in edizione critica è stato pubblicato in *Le prime Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, a cura di F.A. Catalano – C. Cargnoni – G. Santarelli, L'Italia Francescana, Roma 1982, 170-204; *I Frati Cappuccini*. *Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, I, EFI, Perugia 1988, 253-464; *I Frati Cappuccini*. *Fonti documentarie e narrative del primo secolo* (1525-1 19), a cura di V. Criscuolo, Curia generale OFMCap, Roma 1994, 163-244. I successivi sviluppi delle Costituzioni si compiono negli anni 1552, 1575, 1608, 1643, 1909, 1925, il cui testo è nei due volumi *Constitutiones Antiquae* (1529-1 43), Curia generale OFMCap, Roma 1980, e *Constitutiones Recentiores* (1909-1925), Curia generale OFMCap, Roma 1986. F. ELIZONDO, «Las Constituciones Capuchinas de 1536», in *Estudios Franciscanos* 83 (1982) 143-252; ID., «Estructura lengua e de las Constituciones capuchinas de 1536», in *Laurentianum* 24 (1983) 283-296; ID., «Constituciones Capuchinas de 1575 en torno a un centenario», in *Laurentianum* 16 (1975) 1-52; ID., «Contenido de las Constituciones Capuchinas de 1575 su relación con la legislación precedente», in *Laurentianum* 16 (1975) 225-280; ID., «Las Constituciones Capuchinas de 1608», in *Laurentianum* 17 (1976)

D'altra parte non si possono neppure ignorare le Costituzioni nelle versioni del 1968 e del 1986. Specie verso queste ultime, infatti, il testo attualmente in vigore non si propone di essere totalmente alternativo, ma piuttosto integrativo, con un'azione che contemperi il *rispetto* e l'*arricchimento*⁵. Dunque, tutti i contributi nelle redazioni postconciliari delle Costituzioni sono utili a studiare la redazione vigente⁶.

Sulle Costituzioni del 1986, cf. C. RIZZATTI, Riflessioni sulle Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini (Sussidi per lo studio delle Costituzioni. 1), Curia Generale OFMCap, Roma 1990; CONFERENCIA DE SUPERIORES MAYORES CAPUC INOS DE VENEZUELA, EQUADOR, COLOMBIA, Guide di studio per le Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini (Sussidi per lo studio delle Costituzioni. 2), Curia Generale OFMCap, Roma 1990; L. IRIARTE, «Le nuove costituzioni dei Frati Minori Cappuccini: tra creatività ed istituzione, tra fedeltà e rinnovamento», in Laurentianum 35 (1994) 491-515; T. RICCI, Il patrimonio spirituale delle Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini (Sussidi per lo studio delle Costituzioni. 3), Curia Generale OFMCap, Roma 1991; S. Ara, El patrimonio espiritual de los Capuchinos: comentario a los capitulos V, VI, XI, IV y X de las Constituciones de Capuchinos (Colección OPI), Curia Provincial de Capuchinos, Pamplona 1996; M.-A. PE A GONZ LEZ, «Dimensión espiritual de las constituciones renovadas de los hermanos menores capuchinos», in Naturaleza y gracia 44 (1997) 415-452; Id., «Identidad del capuchino, como hermano menor a la luz de las constituciones de 1990», in Naturaleza y gracia 47 (2000) 7-195.

^{153-208;} ID., «Las constituciones capuchinas de 1638», in *Laurentianum* 17 (1976) 313-387. Cf. anche M.-A. DE LAUZON, *Conférences spirituelles sur les constitutions des Frères Mineurs Capucins*, 3 voll., Curia generale OFMCap, Roma 1959-1961.

⁵ Cf. F. CANGELOSI, Relazione generale, 686-688.

⁶ Per un approccio globale alle Costituzioni del 1968 cf. A. DE SOBRADILLO, «Las nuevas constituciones de la Orden capuchina», in *Estudios Franciscanos* 72 (1971) 165-188; ID., «Las nuevas constituciones de la Orden capuchina (Continuación)», in *Estudios Franciscanos* 73 (1972) 173-215; L. IRIARTE, *I cappuccini si rinnovano: riflessioni sulle nuove costituzioni*, Editrice Francescana, Torino 1970; ID., *Le Costituzioni Cappuccine rinnovate* (Sussidi formazione permanente. 4), CISPCap, Roma 1978; ID., *Le Costituzioni Cappuccine rinnovate: lettura a dieci anni di «esperimento*» (Sussidi formazione permanente. 4/2), CISPCap, Roma 1978. Su alcuni aspetti particolari cf. M. Erburu, «Valor moral de las nuevas Constituciones Capuchinas», in *Laurentianum* 10 (1969) 79-91; S. Ara, «La renovación acomodata de la formación para la vida religiosa capuchina», in *Laurentianum* 10 (1969) 142-172; O. SC MUCKI, «La nostra vita di preghiera: note sul capitolo III delle Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini», in *L'Italia Francescana* 56 (1981) 109-136.

2. IL CAMMINO POSTCONCILIARE DELLA TEOLOGIA CATTOLICA

Nell'ambito teologico, il periodo successivo al Vaticano II è stato caratterizzato da una straordinaria fecondità⁷. Alle origini vi è certamente l'evento conciliare, che è stato preparato dal rinnovamento degli studi biblici, liturgici, patristici e medievali, ma ha anche provocato nuove importanti ondate nella riflessione sistematica.

Dal punto di vista strutturale, è da considerare il recupero della dimensione storica ed esistenziale nella Rivelazione⁸ e in particolare nella cristologia⁹. Ciò si è tradotto non solo nell'elaborazione di una nuova teologia fondamentale e di una nuova attenzione alla teologia della storia, ma anche e soprattutto nel recupero della centralità del mistero della Pasqua, che la deriva nicena aveva in qualche modo subordinato al mistero dell'Incarnazione¹⁰.

⁷ Cf. G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *Teologia del XX secolo. Un bilancio*, 3 voll., Città Nuova, Roma 2003; C . T EOBALD, «Il divenire della teologia cattolica dopo il Concilio Vaticano II», in *Storia del cristianesimo*. *Religione, politica, cultura*, XII: *Crisi e rinnovamento: dal 1958 ai giorni nostri*, a cura di A. Riccardi, Borla, Roma 2004, 161-204.

⁸ L'esempio monumentale è costituito dai volumi del *Mysterium salutis*, curati da J. Feiner e M. Löhrer, col sottotitolo *Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a partire dal 1965. Un'applicazione più recente è in R. FISIC ELLA – G. POZZO – G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica* (Corso di teologia sistematica. 1), EDB, Bologna 1996. Cf. G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia* (Diaconia alla verità. 11), Paoline, Milano 2002.

⁹ Rimandiamo agli studi di G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problema-tique* (Cogitatio fidei. 44), Cerf, Paris 1969; «Breve saggio sui fondamenti della cristologia», in R. FISIC ELLA (ed.), *Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale*, Piemme, Casale M. (AL) 1988, 120-139; *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale M. (AL) 1992.

¹⁰ Sul recupero della centralità della Pasqua nella fede cristiana, cf. R. Cantalamessa, La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della Chiesa primitiva, Marietti 1820, Torino ²2007, e anche Pasqua: un passaggio a ciò che non passa, San Paolo, Cinisello B. (MI) ²2008. Riguardo al ruolo di baricentro della Pasqua nella rivelazione e nella teologia, il punto di partenza può essere quello di . U. von Balthasar e del suo saggio in Misterium Salutis (1967), accessibile anche autonomamente come Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale (Biblioteca di teologia contemporanea, 61), Querinana, Brescia ⁸2011. Cf. M. J. Ri, Descensus Dei: teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar (Corona Lateranensis. 30), Lateranense, Roma 1981; P. Martinelli, La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar (Già e non ancora. 301), Jaca Book, Milano 1996. In generale cf. M. Gonzalez, «Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo», in P. Coda (ed.), La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive, Città Nuova, Roma 1997, 331-371.

Inoltre, nella cristologia è stata recuperata la prospettiva trinitaria, e si è riscoperta la centralità della relazione di Gesù col Padre, nel vincolo dello Spirito Santo. A ciò ha condotto la riscoperta del mistero di Dio Uno e Trino non solo come uno dei trattati della dommatica, magari il più astruso e inutile, ma anzi come il cuore della teologia e come la struttura su cui organizzare anche tutti gli altri settori della teologia sistematica¹¹. Oltre questa, la rilettura in chiave trinitaria ha investito l'etica¹² e l'ontologia¹³.

Proprio alla luce del mistero trinitario, la Chiesa è stata reinterpretata nella categoria della comunione, fuoco di un'ellissi che ha l'altro polo nella missione¹⁴.

L'antropologia ha accresciuto molto la sua importanza, da un lato sottolineando l'interrelazione tra cristologia e antropologia¹⁵, dall'altro accentuando nell'uomo la componente della relazionalità come scaturigine della relazionalità divina¹⁶.

¹¹ Il riferimento è al contributo di Karl Rahner nel *Mysterium Salutis* (1967), poi ripubblicato autonomamente come *La Trinità* (Biblioteca di teologia contemporanea, 102), Queriniana, Brescia ⁴2008. Per un riepilogo recente, cf. Commissione Teologica Internazionale, *Dio Trinità*, *unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, in *La Civiltà Cattolica* 164 (2014/1) 157-212.

¹² Cf. T. Goffi, Etica cristiana trinitaria, EDB, Bologna 1995 e Commissione Teologica Internazionale, Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale (2009), in Civiltà Cattolica 160 (2009/2) 319-426.

¹³ Pietra miliare è l'operetta di Klaus emmerle *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1986. Dello stesso autore, cf. anche *Partire dall'unità*. *La Trinità come stile di vita e forma di pensiero* (Contributi di teologia. 24), Città Nuova, Roma 1998.

¹⁴ Radicata già nel Vaticano II, essa viene sviluppata nel Sinodo del 1985, precisata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede con la *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (1992) e portata a compimento da Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (2000). Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti d'ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II* (1985): *EV* 9/1668-1765; J. RATZINGER, «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium" », in R. FISIC ELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II*. *Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2000, 68-81.

¹⁵ È l'impostazione del Vaticano II, particolarmente nella *Gaudium et spes*. Cf. L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», in L.F. LADARIA - R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Venticinque anni dopo (19 2-198)*, Cittadella, Assisi 1987, 939-951.

¹⁶ Cf. Commissione Teologica Internazionale, Desiderio e conoscenza di Dio. Teologia – Cristologia – Antropologia (1982), EV 19/1164-1169; Id., Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio (2004): EV 22/2870-2964. Cf. P. Coda, «Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria», in P. Coda – L. Ž κ (ed.), Abitando la Trinità (Collana di teologia 35), Città Nuova, Roma 1998, 123-136.

Dal punto di vista soggettivo e tematico, la teologia postconciliare ha visto l'emergere di nuove voci, soprattutto quelle dei laici e delle donne, e di nuovi contesti, particolarmente America Latina, Africa e Asia. Nuovi temi hanno costituito oggetto di studio, a partire dalle problematiche contemporanee, come la giustizia e la pace, la salvaguardia del creato, la bioetica e le neuroscienze. E ancora si sono affermate nuove sedi di confronto e approfondimento, come il dialogo ecumenico, interreligioso e interculturale¹⁷.

Tutto questo – il cristocentrismo pasquale e trinitario, l'ecclesiologia di comunione, l'antropologia della relazione – si è poi riverberato nel rinnovamento della teologia della vita consacrata. E a questo punto, dopo quello della teologia, occorre considerare il cammino parallelo del magistero, che ora ha recepito, ora ha indotto i percorsi della teologia. Proprio a proposito della vita consacrata, infatti, dopo quelli del Vaticano II, il documento magisteriale più presente nelle nuove Costituzioni è l'Esortazione apostolica *Vita consecrata* (1996), emanata da Giovanni Paolo II a seguito del sinodo del 1994¹⁸.

Altri testi postconciliari di riferimento più globale, e diversamente incisivi sulle Costituzioni, sono il *Codice di Diritto Canonico* (1983) e il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992).

¹⁷ Della necessità di approcci pastorali diversificati in base, ad esempio, al territorio, sono una espressione i sinodi speciali con le esortazioni post sinodali, tutte emanate da Giovanni Paolo II: *Ecclesia in Africa* (1995); *Ecclesia in America* (1999); *Ecclesia in Asia* (1999); *Ecclesia in Oceania* (2001), 51-52; *Ecclesia in Europa* (2003). A specifici approcci pastorali deve servire una teologia inculturata. Su tali prospettive cf. Commissione Teologica Internazionale, *Fede e inculturazione* (1989): *EV* 11/1347-1424; Id., *Cristianesimo e religioni* (1997): *EV* 15/986-1113; Id., *La teologia oggi. Prospettive, principi e criteri* (2011), in *La Civiltà Cattolica* 162 (2012/2) 44-94.

Sinodo (1992) e l'Instrumentum laboris (1994), in Enchiridion del Sinodo dei Vescovi, II, EDB, Bologna 2006, 4374-4449; 4450-4625. Incisivi sulla teologia della vita consacrata e sulle Costituzioni sono anche i documenti della Congregazione competente: Mutuae Relationes (1978): EV 6/586-717; Religiosi e promozione umana (1980): EV 7, 436-504; Dimensione contemplativa della vita religiosa (1980): EV 7/505-541; La vita religiosa nell'insegnamento della Chiesa. I suoi elementi essenziali negli Istituti dediti alle opere di apostolato (1983): EV 9/193-296; Direttive sulla formazione negli istituti religiosi (1990): EV 12/1-139; La vita fraterna in comunità (1994): EV 14/345-537; La collaborazione inter-istituti per la formazione (1998): EV 17/1806-1895; Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata per il terzo millennio (2002): EV 21/372-510; Il servizio dell'autorità e l'obbedienza (2008), LEV, Città del Vaticano 2008. Per l'impatto sul mondo francescano, cf. P. MARTINELLI (ed.), Il rinnovamento della vita consacrata e la famiglia francescana, EDB, Bologna 2007.

Sulla base di queste premesse, entriamo nell'esplorazione della teologia disseminata nel testo costituzionale.

3. Temi teologici nelle Costituzioni

Le Costituzioni sono un testo di natura eminentemente giuridica. La loro funzione è di disciplinare la vita dei frati, ovunque sono presenti, nei suoi principali aspetti. Tuttavia, sia perché si rivolgono a religiosi della Chiesa cattolica, sia perché, secondo un'impronta mantenuta per circa cinque secoli, le Costituzioni dei Cappuccini intrecciano la componente spirituale e la componente normativa, esse inevitabilmente contengono una densa componente teologica. Il loro studio dovrà coinvolgere l'ambito giuridico o quello del francescanesimo, essere condotto in prospettiva storica e filologica, seguirne il tracciato psicologico e formativo, ma dovrà anche prenderne in considerazione l'apporto della teologia che in esse è contenuta. Articoleremo l'esame nei tre nuclei del mistero di Dio, del mistero della Chiesa, del mistero dell'uomo.

3.1 Il mistero di Dio

Possiamo catalogare i testi costituzionali che parlano di Dio¹⁹ in gruppi: (a) i testi che parlano di Dio presentando la SS.ma Trinità dal punto di vista della unità sostanziale; (b) i testi che presentano il mistero divino nell'articolazione delle tre Persone; (c) i testi che menzionano distintamente solo una Persona, e quindi il Padre o Gesù o lo Spirito; (d) infine alcuni testi che adoperano il termine «Dio» o il termine «Signore», senza però che si possano intendere con certezza di riferimento al Padre o a Gesù o alla SS.ma Trinità considerata sub specie unitatis. Per praticità seguiremo l'ordine del Simbolo, il medesimo adottato dal Catechismo della Chiesa Cattolica, per cui considereremo distintamente le tre Persone divine nella successione del comando battesimale, e poi esamineremo i testi trinitari che presentano le Persone congiuntamente.

1. La persona di *Dio Padre* viene considerata anzitutto, conformemente al primo articolo del Simbolo, come il principio della *creazione*. Il Padre è il Creatore (13,4), il quale nella creazione ha espresso la propria

¹⁹ Sulla visione sanfrancescana di Dio, cf. C. Dallari, «Francesco d'Assisi, un tratto dimenticato: il "teologo"», in G. Ravaglia (ed.), *La sapienza della Parola*, Inchiostri Associati, Bologna 2000, 149-165; T. Matura, *Francesco parla di Dio*, Biblioteca francescana, Milano 1992, 1-63.93-98.

potenza (105,3), facendo ogni cosa con sapienza e amore (18,1). Egli rivolge il proprio sguardo sul mondo (13,4) e sotto lo sguardo del Padre il mondo è chiamato a vivere come un'unica famiglia (13,1: *AG* 1). Dio dà testimonianza di sé allora anzitutto nella creazione, anzi «in tutte le creature» (45,2).

Ma Dio entra nella storia altresì con la sua *provvidenza* (67,1), con la quale si prende continua cura degli uomini (77,1; 108,1; 178,3), e della quale chiama gli uomini a divenire collaboratori (108,2). Egli «è presente e agisce nella storia del mondo» (108,5), così da manifestare la sua provvidenza «in eventi e fatti ma anche in correnti di pensiero ed esperienze di vita» (108,4). Dio, infatti, «ha seminato cose buone e belle nel cuore dell'uomo e nell'armonia del creato» (156,1).

Dio entra nella storia ancora attraverso la *rivelazione*. Egli già parla «nei segni dei tempi, nella vita degli uomini, nel nostro cuore» (45,2), ma, in quanto «ci ha amato per primo» (45,2), ha inviato il Figlio (88,2; 157,3), l'Unigenito, per amore del mondo (105,4), e nel Figlio, nel Verbo incarnato, «ha rivelato se stesso e ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà» (158,2), il proprio disegno (17,3). Egli ha costituito Cristo «giudice, legislatore e salvezza degli uomini» (189,2), e insieme con lo Spirito gli ha reso testimonianza (189,2).

Chiama perciò gli uomini a «seguire le orme del suo Figlio diletto» (16,3), e premierà chi in tale sequela persevererà fino alla fine (168,5). L'offerta del Padre è universale, rivolta cioè a tutti gli uomini, che chiama a «partecipare all'opera della creazione mediante il lavoro» (78,1), e ad ogni uomo, Egli che «vede nel segreto» (147,7) e «con la sua voce parla al cuore» (45,1.3). Nondimeno, il Padre è anche colui che «rivela ai piccoli i segreti del regno dei cieli» (24,3), poiché «ama e cerca i poveri» (60,3; 61,6).

Egli raduna il suo popolo, che è la Chiesa, e in essa chiama i cristiani in ogni stato a lavorare nel suo campo (80,4) e a giungere alla perfezione della carità (16,1). Dio ha mandato gli apostoli in tutto il mondo (15,2), continua a parlare alla Chiesa nella liturgia (53,1), dona i talenti (79,2; 81,1; 87,4), stabilisce i ministeri (117,3), ispira l'apostolato anche individuale (148,1). Alcuni poi, per amore (162,1), quelli che vuole, li chiama a donarsi a Lui (16,3; 17,5; 44,1) nella vita religiosa (16,3), e più in particolare nell'Ordine dei Cappuccini (162,1), senza mai revocare i suoi doni (184,2), e assicurando gli aiuti necessari a vivere la consacrazione (171,4). Il Padre dona alla Fraternità ogni fratello (28,1) nella diversità dei doni (79,2; 89,1), e in particolare i ministri (12,2), e manifesta la sua bontà e benignità «anche attraverso il volto dei frati e la vita delle fraternità» (45,8).

Il volto del Padre è tratteggiato con l'affermarne che è carità (59,1; 109,1), bontà (16,1; 44,4; 45,8; 67,1), benignità (45,8), amore che accoglie e perdona (163,1), pazienza (60,5), mansuetudine (60,5), misericordia (51,2;

152,2), compassione (14,2), umiltà (14,2; 60,2; 60,5), onnipotenza (21,4; 105,3; 109,5), sapienza (105,3), pace (44,4), santità (21,4; 109,1; 152,2), bellezza (56,1; 156,1; 160,5; 169,3.4), splendore infinito (169,3), grazia multiforme (57,2). Il Padre è altissimo (77,4), «sommo Bene e tutto il Bene, dal quale procede ogni bene» (13,1.2; 46,6; 108,5), «tutta la nostra ricchezza a sufficienza» (77,4), il vivente (106,4), l'Assoluto di cui gli uomini sono assetati (59,2; 181,2).

All'adorazione del Padre, san Francesco attinge il sentimento della fraternità universale (13,1), e a lui riconduce il dono dei fratelli e la rivelazione della vita secondo la forma del santo Vangelo (4,1). Perciò i frati, nella scia del fondatore e come tutti i suoi figli, offrono a Dio totalmente la vita mediante la consacrazione (9,2; 21,4; 35,3; 47,1). Essi sono chiamati a servire, amare, adorare e onorare Dio, con cuore puro e con mente pura (59,1); adorare Dio in spirito e verità (33,1; 54,2); amare Dio sopra ogni cosa (9,3; 174,1); fissare in Dio la mente (47,6), lo sguardo e il cuore (59,2); a Lui rivolgere tutte le intenzioni e le forze (80,4); cercare la volontà di Dio in ogni avvenimento e in ogni azione (158,6.7); offrire a Dio la volontà (158,7; 159,3; 160,2; 165; 166); attrarre gli uomini ad amare Dio con gioia (15,5) vivere per la gloria di Dio (9,3). Anzi le fraternità locali hanno la missione di essere luoghi per cercare Dio e amarlo in ogni cosa e sopra ogni cosa (161,1; 181,2), e il capitolo ha lo scopo di cercare la volontà di Dio (141,2).

Il disegno di Dio è progetto di salvezza, al quale quotidianamente ci chiede di partecipare (17,3; 51,1; 184,1), e che può essere individuato attraverso i segni dei tempi (149,1), poiché si insinua nella trama della storia, nella religiosità popolare e nelle particolari culture delle diverse regioni (50,4). Inoltre parla nella liturgia (53,1), perciò si può farne esperienza nella preghiera (46,6; 52,2; 55,7), lodandolo e meditando la sua Parola (15,5; 49,5); parlandogli col cuore (52,2), con fiducia (80,4; 177,5), instaurando con lui un filiale colloquio (45,5), fino ad offrire a Dio, uniti a Cristo nell'Eucaristia, la lode della creazione (13,2) e la fatica e il frutto del lavoro quotidiano (80,4).

Perciò il Padre è fonte e contenuto della speranza nella storia (168,4) in quanto è presente con la sua Provvidenza (108,1), riceve il grido dei poveri (46,3) disponendo per loro la sua mensa (68,4; 111,6), e agisce nella storia del mondo (108,5), anche nelle vicende quotidiane e nelle realtà umane (50,3), nonché nelle culture e nelle religioni (117,7). Ma Dio Padre è finalmente il premio eterno per quanti persevereranno sino alla fine (168,5) e saranno introdotti nel suo riposo (52,2), allorché egli sarà tutto in tutti (169,6).

2. Il Signore *Gesù Cristo*²⁰ è «il Figlio che tutto riceve dal Padre e tutto comunica con il Padre nello Spirito» (60,2). Egli è «principio e fine» della creazione (105,2), primogenito delle creature (13,1), in ognuna delle quali si può scorgere la sua immagine (13,1; 46,7).

Egli è il Verbo che Dio pronuncia nella storia (45,2) mediante l'incarnazione. Mandato dal Padre nel mondo (146,1; 157,3) come dono d'amore (105,4), ha assunto «la condizione di servo, è venuto non per essere servito, ma per servire e dare la propria vita per la salvezza di tutti» (14,1). Egli, da ricco che era, entra nel mondo in una condizione di povertà, per farci ricchi per mezzo di essa (60,2), e così si manifesta «la massima manifestazione dell'umiltà di Dio» (60,2),

Nato da Maria (181,3) nel presepio (60,3), è povero e umile (16,4; 46,3). Si trova in una condizione di vita verginale (169,4), e durante la vita nascosta lavora con le proprie mani, sperimentando la fatica (78,2).

Ricevuta la missione dal Padre (111,1) e «consacrato con l'unzione dello Spirito» (146,1) nel battesimo, guidato dallo Spirito Santo si ritira nel deserto e vi digiuna quaranta giorni e quaranta notti (111,1).

Annuncia il Vangelo del Regno di Dio ai poveri (15,4; 60,2; 109,1; 146,1; 150,1), che il Padre cerca con amore (60,3). Percorre le città e i villaggi (153,2), vivendo come pellegrino (104,1). Cura ogni malattia e ogni infermità (153,2). Chiama tutti alla conversione (109,1), ed alcuni alla sequela, come il giovane ricco (19,1). Prega in modo incessante (15,1), ritirandosi in contemplazione sul monte (15,4), facendosi partecipe di ciò che vivono i suoi fratelli (50,1.5).

Venuto non per essere servito ma per servire, lava i piedi agli apostoli e raccomanda loro di fare altrettanto (159,1), volendo un'unità fraterna così perfetta da far riconoscere al mondo che il Figlio è stato inviato dal Padre (157,3).

Egli si ciba della volontà del Padre (158,3), nella quale depone la propria volontà (165,1), e si fa obbediente fino alla morte (22,2; 158,1) nella Croce, imparando l'obbedienza dalla passione (165,5).

²⁰ Sulla cristologia francescana, cf. N. NGUYEN-VAN-K AN , *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi Scritti*, Biblioteca Francescana, Milano 1984; G. IAMMARRONE, *Cristologia francescana*. *Impulsi per il presente*, Messaggero, Padova 1997; C. VAIANI, *Vedere e credere*. *L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Glossa, Milano 2000; F. ACCROCCA «Cristo e la sua croce nell'esperienza di San Francesco d'Assisi», in *Ricerche Teologiche* 18 (2007) 207-226. Sulla cristologia delle Costituzioni, cf. O. VAN ASSELDONK, «La Persona di Cristo nelle prime (e ultime) costituzioni», in *L'Italia Francescana* 53 (1978) 667-679; F. ELIZONDO, «Cristo San Francisco en la constituciones capuchinas de 1536», in *Laurentianum* 24 (1983) 76-115; M. DARPETTI, «Le nuove Costituzioni cappuccine e il volto di Cristo», in G. FIORINI (ed.), *L'unico Salvatore. Teologia e grazia*, Viterbo 1998, 151-158.

Con la Croce, Gesù ci ama per primo, fino al dono supremo di sé (170,1), per la salvezza di tutti (14,1), liberandoci dalla schiavitù del peccato (158,1). Il suo costato trafitto è sacramento di unità (88,3). Nel «nudo Signore crocifisso» (60,5) giunge a compimento il mistero di umiltà e carità, preparato dal Natale (52,5), e perpetuato nell'eucaristia (14,1).

La sua Risurrezione sostiene la nostra speranza (51,2), e nella celebrazione dell'eucaristia se ne pregusta la gloria (2,2).

Risorto, il Signore ha inviato gli apostoli ad evangelizzare tutte le genti (15,2; 150,1; 175,1), così che la sua missione continuasse nella Chiesa (146,2). Il Risorto unisce a sé la Chiesa nella preghiera di lode e di intercessione ch'egli presenta al Padre a favore di tutti gli uomini (49,1; 50,1). Nel Vangelo e nei sacramenti donati alla Chiesa, il Risorto si fa presente con la sua virtù salvifica (151,1; 158,4). È presente altresì in forma germinale nelle culture e nelle religioni (177,7). Il Signore verrà di nuovo nella gloria (2,2), allorché si celebrerà l'incontro definitivo con lui (169,4) e pronuncerà le parole del giudizio finale (104,1).

Molteplici sono i titoli cristologici adoperati dal testo costituzionale. Cominciando con i nomi trinitari, Gesù è il Figlio di Dio (14,1; 88,2), il Figlio del Padre (32,1), il Figlio diletto (16,3), il Figlio unigenito (105,4), che tutto riceve dal Padre, e tutto comunica con il Padre nello Spirito (60,2); l'immagine della bontà di Dio (189,2); la Parola (151,4), il Verbo con cui Dio parla (45,2), presente con i suoi germi nelle religioni e nelle culture (177,7), e infine il Verbo fatto carne (158,2), il Dio-Uomo (45,3). In prospettiva economica, è il primogenito delle creature (13,1), colui che il Padre ha mandato nel mondo (146,1; 157,3); la via, la verità e la vita (26,4); il fratello (61,2; 77,1), primogenito tra molti fratelli (88,2), nel quale essi formano una sola famiglia (5,4); il Vangelo di Dio (175,1); il Salvatore (13,1) e Redentore (188,3); il Maestro (15,2) divino (150,3), ottimo (54,2), sapientissimo (19,1); la Sapienza di Dio (188,3), la luce che illumina gli uomini (105,4) e la salvezza di tutte le genti (181,3); il Servo (14,1), povero, mite, umile (16,4; 35,4; 46,3); il buon pastore (152,1); l'Agnello accanto al trono (49,2); lo Sposo della Chiesa (169,4), il Sacerdote che ha introdotto sulla terra l'eterno canto di lode (49,2) e sulla cui eterna mediazione si fonda la liturgia (47,1).

In particolare per i frati è il vestito (35,4); la vita, l'orazione, l'azione (45,4); il contenuto della predicazione (150,4); colui del quale seguire le orme (2,1), da discepoli (55,5; 182,1), profeti (39,1) e testimoni (182,3). In Cristo sono i meriti, gli esempi di vita, gli aiuti e i premi, e in lui si fissa ogni pensiero, ogni riflessione e imitazione (189,2).

Vale la pena di riportare la reliquia della dossologia conclusiva, che risale alle Costituzioni del 1536 e costituisce una testimonianza commovente dell'amore dei Cappuccini a Cristo ma è anche un piccolo compendio

di cristologia. Gesù è detto «luce ed attesa delle genti, fine della legge, salvezza di Dio, Padre del secolo futuro, Verbo e potenza che tutto sostiene e infine nostra speranza, nel quale tutto è possibile, tutto è soave e leggero, che conosce la nostra fragilità» (189,1), e ancora «Dio e uomo, luce vera e splendore della gloria, candore di luce eterna e specchio senza macchia, immagine della bontà di Dio, che il Padre ha costituito giudice, legislatore e salvezza degli uomini, al quale il Padre e lo Spirito Santo hanno reso testimonianza» (189,2).

Ne scaturisce una *relazione dei frati con Cristo*, che è una plasmazione e una crescita (1,5), la sequela di un maestro (117,1), un contatto vivo per trovare in lui l'identità (32,3), e si realizza il pensiero e la riflessione costanti (189,2), la devozione e imitazione attraverso san Francesco (3,2), la ricerca di configurazione e imitazione (109,7), l'assimilazione dei suoi sentimenti (23,1), il radicarsi nei suoi esempi e insegnamenti (10,2), la sequela nella povertà (61,1). La conoscenza di Cristo si sviluppa nell'obbedienza (158,4), nella preghiera (54,6), attraverso il fissare lo sguardo su di lui, per conoscerne la volontà e piacergli con cuore puro (188,3), e soprattuto con la pratica evangelica (150,5) e la partecipazione e la cooperazione (93,3) alla sua Croce redentrice, da ricordare (112,2), da venerare e predicare (52,5), e da completare anche mediante la penitenza (109,8) e l'accettazione dell'infermità (93,3). Cristo è così il «centro spirituale della fraternità» (83,4).

3. Lo *Spirito Santo*²¹ viene presentato nella sua azione come il «creatore e santificatore» (78,3); «fuoco ardente» (59,2); «la remissione dei peccati» (114,1); «potenza» (16,1; 169,1), «forza» (157,4).

Lo Spirito ha agito su Gesu consacrandolo con l'unzione (146,1), guidandolo nel deserto (146,1). Lo Spirito ha reso testimonianza a Cristo (189,2).

²¹ Per la pneumatologia francescana cf. M. Melone, «Presso Dio non vi è preferenza di persone, e lo Spirito santo, ministro generale dell'Ordine, si posa egualmente sul povero e sul semplice (2Cel 193)», in P. Martinelli (ed.), *Autorità e obbedienza nella vita consacrata e nella famiglia francescana*, EDB, Bologna 2008, 109-124; ID., «Donum in quo omnia alia donantur. Aspetti di teologia dello Spirito Santo in Bonaventura da Bagnoregio», in *Ricerche teologiche* 17 (2006) 51-75; ID., «Spirito Santo», in *Dizionario Bonaventuriano*, a cura di E. Caroli, EMP, Padova, 2008, 761-771. Con riferimento alla consacrazione religiosa, cf. Y. Spiteris, «Lo Spirito come fonte di animazione e rinnovamento della vita consacrata», in P. Vanzan – F. Volpi (ed.), *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, Il Calamo, Roma 1999, 163-174; P. Martinelli, «L'animazione dello Spirito in Cristo e nella vita consacrata», in P. Vanzan – F. Volpi (ed.), *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, 283-296.

Lo Spirito agisce altresì *nella Chiesa*, che ha costituito a Pentecoste (181,3), e in cui è vivo e operante (11,1). La conduce a conoscere Cristo per mezzo del Vangelo (1,1), progredendo sempre più nell'intelligenza di esso (1,4). Lo Spirito guida la Chiesa (1,2), la vivifica (175,2), la rinnova (184,3), muove alla testimonianza evangelica (157,4), sostenendo con la propria forza la missione (146,2). Lo Spirito altresì arricchisce la Chiesa di doni e carismi (10,1), suscita in essa le famiglie spirituali (10,1), e nella consacrazione religiosa lo Spirito Santo pone in uno stato di vita che preannunzia la futura risurrezione e la gloria del Regno celeste (33,2), partecipa del mistero della Chiesa totalmente dedita allo Sposo e prepara all'incontro definitivo con Lui (169,4).

Agisce ancora *nel singolo credente*, posandosi ugualmente sul semplice e sul povero (24,3), riversando nei cuori l'amore (169,2), istruendo con la propria voce (9,3), rafforzando la fede (182,3), suscitando l'amore per la bellezza divina (169,4) e anzi trasfigurando nella divina bellezza coloro che vivono nella castità (169,3); muovendo e unificando la preghiera (45,1; 46,5) e l'azione (46,5). Lo Spirito conforma il credente a Cristo, unendolo al suo mistero (33,2) e in lui facendolo crescere (52,4), trasformandolo nell'immagine di Cristo (16,3), conducendolo ad assimilarne i sentimenti (23,1: *Fil* 2,5), e per mezzo di lui ad offrirsi al Padre (48,4). In tal modo lo Spirito, che grida nel nostro cuore «Abbà, Padre» (45,5), al Padre ci conduce (2,1).

Lo Spirito agisce poi *nell'Ordine*. Egli, che ha ricolmato (8,1) e infiammato san Francesco (13,1), ha anche suscitato la sua fraternità apostolica (146,3). Perciò ne è la guida (1,4; 59,3; 117,1), riunisce i frati nella stessa vocazione (13,3), conduce l'itinerario di discepolato che è la formazione (23,1) e ne è attore in quanto vivifica interiormente sia i formatori che i formandi (24,1), ed agisce efficacemente nel profitente (21,4). Come ogni singolo credente e la Chiesa tutta, i frati sono chiamati a corrispondere all'azione dello Spirito con docilità (4,2; 158,2) e generosità (114,5), ascoltare la sua voce (9,3), obbedirgli fedelmente (11,1) senza estinguerlo (7,5), e sopra ogni cosa «desiderare lo spirito del Signore e la sua santa operazione» (38,1; 44,4; 45,8; 146,4; 168,5), facendo sì che niente ostacoli, niente separi, niente si interponga a che lo Spirito del Signore agisca e si manifesti (174,2), per venire interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal suo fuoco (59,2).

4. Infine prendiamo in esame i testi trinitari complessivi²². Cominciamo da quelli organizzati secondo l'articolazione tripersonale. Alcuni si eleva-

²² In generale per l'ambito francescano, cf. F. ACCROCCA, «La Trinità negli scritti di san Francesco d'Assisi», in G. CIPOLLONE (ed.), *La liberazione dei 'captivi' tra cristianità e Islam*,

no a considerare la SS.ma Trinità nella sua *dimensione immanente*, presentando «l'amore infinito che lega le tre Persone divine» (169,2). «Il Dio altissimo, Trinità perfetta e Unità semplice, è mistero di umiltà» (60,1), e il fondamento di ogni opera storico-salvifica è «la pura relazione di amore tra le Persone divine» (60,1). A noi si mostra in «Gesù Cristo, il Figlio che tutto riceve dal Padre e tutto comunica con il Padre nello Spirito» (60,2).

Altri testi presentano la Trinità in *dimensione economica*. La storia della salvezza si traduce nella missione che il Padre ha compiuto nel Figlio, «primogenito tra molti fratelli» (88,2), «consacrato con l'unzione dello Spirito» (146,1), «guidato dallo Spirito» (111,1), «per fare degli uomini una fraternità attraverso la sua morte e risurrezione e mediante il dono dello Spirito Santo» (88,2). A Cristo il Padre e lo Spirito Santo hanno reso testimonianza (189,2).

L'opera della salvezza ha il suo vertice in *Maria*, la Madre di Dio, figlia e serva del Padre, madre del Figlio e sposa dello Spirito Santo (52,6).

Sul modello mariano, la Chiesa si mette in ascolto del Verbo fatto carne, docile all'azione dello Spirito, per corrispondere al disegno del Padre (158,2). La *Chiesa* è infatti un mistero di comunione, che risplende specialmente nella vita fraterna, «spazio umano abitato dalla Trinità» (88,3).

Lo stesso Ordine è una fraternità, cioè una comunione di persone consacrate, guidata dallo Spirito Santo, alla sequela del Maestro Gesù, orientata a compiere insieme la volontà del Padre (117,1). San Francesco insegna infatti a seguire le orme di Cristo povero, umile e crocifisso, per essere condotti, per mezzo di Lui, nello Spirito Santo, al Padre (2,1). Nell'Ordine, il Padre chiama a donarsi a Lui, seguendo le orme del suo Figlio diletto per essere trasformati nella sua immagine dalla potenza dello Spirito Santo (16,3). La consacrazione nella castità consacrata è un riflesso dell'amore infinito che lega le tre Persone divine, testimoniato dal Verbo che ha donato la propria vita e riversato nei cuori dallo Spirito (169,2). Pertanto la formazione alla vita consacrata è considerata un itinerario guidato dallo Spirito Santo che conduce progressivamente ad assimilare i sentimenti di Gesù, Figlio del Padre (23,1). La professione è compiuta in seguito all'ispirazione di seguire il Vangelo e le orme di Gesù, e consiste in un voto a Dio Padre santo e onnipotente, pronunciato confidando nell'efficace azione dello Spirito Santo (21,4). La preghiera realizza un filia-

LEV, Città del Vaticano 2000, 419-437; M. MELONE, «"Crediamo e amiamo... l'altissimo e sommo e eterno Dio, trino e uno" (RnB 23,11). La dimensione trinitaria della spiritualità di Francesco d'Assisi», in P. MARTINELLI (ed.), *La grazia delle origini*, EDB, Bologna, 2009, 235-259. Per lo specifico cappuccino, cf. F. NERI, «Il mistero trinitario nelle Costituzioni dei Cappuccini», in *Italia Francescana* 81 (2008) 265-282.

le colloquio con il Padre quando si vive Cristo e si prega nel suo Spirito, che grida nel cuore: Abbà, Padre! (45,5). Con Gesù Cristo presente nell'Eucaristia, i frati offrono mediante lo Spirito al Padre se stessi e le proprie azioni (48,4). Così pure nella liturgia delle ore i frati per fare memoria dei misteri della salvezza si riuniscono nel nome di Cristo, per rendere grazie al Padre nello Spirito Santo (49,3). Nella preghiera in generale i frati si lasciano condurre dallo Spirito Santo, per crescere nel Cristo e così raggiungere la pienezza della comunione con il Padre e con i fratelli (52,4). Il lavoro è interpretato a partire dal Padre che ha fatto ogni cosa con sapienza e amore, chiama tutti a partecipare all'opera della creazione mediante il lavoro; dal Verbo incarnato, che ha lavorato con mani d'uomo e ha reso il lavoro strumento di salvezza; dallo Spirito che è creatore e santificatore (78). Infine, le relazioni fraterne si fondano nel mistero di amore della Trinità perfetta e della santa Unità del Padre, del Figlio e dello Spirito (88,1).

I testi che abbiamo letto presentano la Santa Trinità secondo l'articolazione tripersonale, ogni persona con le rispettive proprietà. Altri testi presentano la Trinità in modo equiparante, cioè secondo lo schema del comando battesimale. La vita fraterna ha il suo fondamento «nel mistero di amore della Trinità perfetta e della santa Unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Mistero di amore della Trinità perfetta e della santa Unità del Padre, del Figlio e dello Spirito» (88,1). L'intera rete delle relazioni fraterne si fonda sul mistero di amore della Trinità perfetta e della santa Unità del Padre, del Figlio e dello Spirito (88,1). Individualmente, i frati sono chiamati a costruire in se stessi una casa e una dimora permanente al Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo (59,3). Le Costituzioni si concludono rivolgendosi «a Cristo, che con il Padre e con lo Spirito Santo vive e regna coeterno, consustanziale, coeguale e unico Dio lode eterna, onore e gloria nei secoli dei secoli» (189,3).

Altri testi presentano la Trinità *sub specie unitatis*. La professione è emessa a lode e gloria della SS.ma Trinità (21,4; 33,1). San Francesco è ricordato in quanto, prossimo alla morte, impartisce la benedizione della SS.ma Trinità (188,1).

3.2 Il mistero della Chiesa

1. Passiamo ora in rassegna il tema ecclesiologico²³. Considereremo prima le immagini e le definizioni della Chiesa, quindi il ruolo della Parola e dei sacramenti nella vita dell'Ordine.

²³ Sull'ecclesiologia delle Costituzioni, cf. R. ARMSTRONG, «The ecclesial vision of the Capuchin Constitutions of 1982», in *Laurentianum* 25 (1984) 152-180; D. SPATOLA, *Autoco-*

Dunque essa è proclamata la *Santa Madre Chiesa* (10,5; 18,3c; 51,1; 183,2), e professata *una*, *santa*, *cattolica*, *apostolica* (10,6).

La Chiesa è considerata nella sua scaturigine trinitaria. È la Chiesa del Padre, in quanto *popolo di Dio* (10,1; 19,6; 184,1). È la *dimora di Dio* all'edificazione della quale il mondo offre pietre vive (105,5).

È la Chiesa del Figlio, dal cui costato è scaturita (88,3), e della quale è sposa (169,4). Essa è *Corpo di Cristo* (10,6; 51,1; 175,5), anzi Corpo mistico di Cristo (117,1), il quale l'ha costituita in comunione di vita, di carità e di verità (10,1). Riunirsi nel nome di Gesù fa dei fedeli, dovunque riuniti, un cuor solo e un'anima sola (89,2).

È la Chiesa dello Spirito Santo, il quale la vivifica (175,2) e arricchisce con i suoi doni o carismi (10,1)

A partire dalla sua origine trinitaria, è *sacramento universale di salvezza*, cioè «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (10,1; 175,1).

La Chiesa è presentata *ad intra* come una «comunità di fede e di amore» (175,2), «comunione di vita, di carità e di verità» (10,1), «mistero di comunione, la cui ricchezza e profondità si rispecchia nella vita fraterna, spazio umano abitato dalla Trinità» (88,3). Essa è «sacramento di unità» (88,3), una unità voluta da Gesù così perfetta da far riconoscere al mondo che il Figlio è stato inviato dal Padre (157,3). Tale unità non è tuttavia uniformità, in quanto respira «con i suoi due polmoni dell'Oriente e dell'Occidente» (10,6).

La Chiesa, poi, non è fine a se stessa. Infatti – *ad extra* –, peregrinante nel mondo e nel tempo (175,2), essa è missionaria per sua natura (175,1), continuatrice della missione del Signore Gesù, il quale per ciò le ha donato lo Spirito Santo (146,2)²⁴. Tale missione è salvifica (16,5), ed è quella di evangelizzare (146,3). In questa, rientra il mezzo del dialogo tanto con le altre Chiese cristiane (39,1) quanto con le diverse religioni (177,7).

La Chiesa stessa, se anche deve provvedere alla propria più ampia edificazione, sa di aver per fine l'instaurazione del Regno di Dio. Il *Regno* è infatti un «assoluto» (173,3), annunciato ed instaurato da Gesù (15,4; 109,1;

scienza ecclesiologica nelle costituzioni dei Frati Minori Cappuccini: analisi e prospettiva, Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 2004; W. ENN, Le attuali Costituzioni dei Frati Minori cappuccini alla luce dei recenti insegnamenti del magistero nell'area dell'ecclesiologia, accessibile in www.ofmcap.org. Cf. inoltre P. Martinelli, «Ecclesialità della vita religiosa: un valore fondamentale per i francescani», in ID. (ed.), Il rinnovamento della vita consacrata e la famiglia francescana, EDB, Bologna 2007, 73-97.

²⁴ Cf. P. MARTINELLI., «Il posto della vita consacrata in una Chiesa tutta missionaria», in *Religiosi in Italia* 8 (2003) 201-210.

150,1) e rivelato dal Padre ai piccoli (24,3). La Chiesa è dunque funzionale all'avvento del Regno (10,1; 173,7), mediante l'evangelizzazione (96,1), l'apostolato (155,2), la cura dei poveri e dei sofferenti (153,2). Nella Chiesa la *vita consacrata*²⁵ è segno del Regno. I voti sono in vista

Nella Chiesa la *vita consacrata*²⁵ è segno del Regno. I voti sono in vista del Regno (22,1; 22,4; 165,4; 168,3; 169,1.6), e la vita fraterna lo rende visibile (13,4; 106,3). Non ancora pienamente realizzato (33,2; 171,1), del Regno si favorisce la venuta mediante la preghiera (51,2), la conversione alla carità (109,8), il lavoro (51,6), la quotidiana accettazione della croce (110,5; 145,3).

Nel testo costituzionale la Chiesa è presente nella sua struttura gerarchica, composta di *chierici e laici* (102,6; 177,3). Nell'ambito del clero, si dà rilievo al *papa*, cui va prestata obbedienza e riverenza, in quanto supremo superiore (11,2), e il religioso ossequio della volontà e dell'intelletto, in quanto maestro supremo della Chiesa universale (183,4) e per il quale occorre pregare (51,1). Obbedienza e riverenza sono dovute anche ai *vescovi*. Il loro collegio, insieme al papa è «segno visibile dell'unità e dell'apostolicità della Chiesa» (11,2), ed essi sono testimoni della fede e maestri per il popolo di Dio (183,4). Egualmente ai *presbiteri* si deve prestare onore e attiva collaborazione (11,4).

Quanto ai *fedeli laici*, ne vanno riconosciuti il ruolo e la missione nella vita e nell'azione della Chiesa, collaborando con loro nell'evangelizzazione e sostenendone le associazioni apostoliche (155,1). Ciò vale specialmente nell'ambito della missione *ad gentes* (177,3.4). È anche possibile che i laici vengano ammessi a partecipare più strettamente alla preghiera, alla convivenza e all'apostolato dei frati (95,4). Alla loro competenza professionale occorre ricorrere nell'ambito amministrativo (76,5). S'intende che un particolare rilievo è riservato ai laici francescani, i quali con i membri del Primo e del Secondo Ordine formano un'unica famiglia (13,3; 155,2), e s'impegnano a vivere nel proprio stato la perfezione della carità (102).

Viene contemplato anche il ruolo delle *donne*, delle quali va promossa la dignità e la missione (173,4).

Della Chiesa, *l'Ordine* è un'espressione (10,6), anzi un organismo nel suo Corpo mistico (117,1), e in essa coltiva la propria identità (24,4). Pertanto l'Ordine è tenuto ad amarla, meditarne il mistero, studiare i suoi insegnamenti e applicarli, partecipare alla sua vita e missione (10,5).

²⁵ Cf. P. MARTINELLI, «Sulla "essenzialità" (o "necessità") della vita consacrata nella Chiesa per il mondo. Note per una ricerca che continua», in *Religiosi in Italia* 10 (2005) 32-46.

2. Alla Chiesa l'Ordine riconosce i doni ricevuti dal Signore e ad essa affidati, la Parola e i sacramenti nell'alveo della liturgia.

La Chiesa è custode della *Parola di Dio* trasmessa nella Scrittura e nella Tradizione (183,1). La Parola di Dio, anzi più puntualmente il «santo Vangelo di nostro Signore Gesù Cristo» (1,1), è «la sorgente di tutta la vita della Chiesa e annunzio di salvezza per il mondo intero» (1,1). Essa fa nascere e edifica la vita di consacrazione (53,2).

Per san Francesco²⁶ il Vangelo è la ragione della vita e dell'azione (1,3), la «forma» (1,3) che plasma la vita (1,5). Perciò, per i frati il Vangelo è la «legge suprema» da seguire in tutte le circostanze della vita (1,5), e possiede una forza trasformante che si manifesta nella fraternità (13,4). La Parola va letta per nutrire la vita spirituale (6,4), pregata nella lectio divina (53,3)²⁷, meditata con perseveranza (15,5), studiata più profondamente (32,3), condivisa in fraternità (53,4).

3. La *liturgia*²⁸ è qualificata come «l'esercizio dell'ufficio sacerdotale di Cristo, il culmine di ogni azione della Chiesa e la sorgente della vita cristiana» (47,1), la fonte a cui alimentare la vita spirituale personale e comu-

²⁶ Cf. Aa. Vv., *Parola di Dio e Francesco d'Assisi*, Cittadella, Assisi 1982; G. Cardaropoli - M. Conti (ed.), *Lettura biblico-teologica delle fonti francescane*, Antonianum, Roma 1979; A. Drago, «Parola di Dio», in *Dizionario francescano*, Messaggero, Padova ²1995, 1354-1370; D. Dozzi, *Il Vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1989; Id., «Così dice il Signore». *Il Vangelo negli Scritti di San Francesco*, EDB, Bologna 2000; S. Bovis, *Francesco e la Parola. La rivelazione della Parola nell'esperienza vocazionale di S. Francesco e dei primi Compagni*, Porziuncola, Assisi 1999; L. Iriare, *Vocazione francescana*, EDB, Bologna ⁶2006, spec. 43-53; T. Matura, «La Parole de Dieu dans les Écrits de François», in «*Verba Domini Mei*». *Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di K. Esser*, Antonianum, Roma 2003, 211-219; C. Vaiani, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Glossa, Milano ³2007, spec. 51-63; P. Martinelli (ed.), *Parola di Dio, vita spirituale e francescanesimo*, EDB, Bologna 2008. Per lo specifico dei Cappuccini, cf. F. Raurell, *I Cappuccini e lo studio della Bibbia*, Istituto Francescano di Spiritualità – Facultat de Teologia de Catalun a, Roma – Barcelona, 1997.

²⁷ Cf. U. Occ Ialini, «Lectio divina monastica e spiritualità biblica di san Francesco», in Aa.Vv., *Parola di Dio e Francesco d'Assisi*, Cittadella, Assisi 1982, 42-63; T. Lorenzin, «La *lectio divina* in san Francesco d'Assisi e in sant'Antonio di Padova», in G. Cappelletto (ed.), «*Insegnava fra loro la Parola*», Messaggero, Padova 2000, 293-309; N. Dell'Agli, «Una via francescana alla *Lectio divina*», in *Italia Francescana* 80 (2005) 261-276.

²⁸ O. SC MUCKI, *Preghiera liturgica secondo l'esempio e l'insegnamento di san Francesco*, CISPCap, Roma 1979; F. RAMPAZZO, «Lineamenti di liturgia francescana. Indagine storica sullo sviluppo del Santorale francescano», in *Laurentianum* 40 (1999) 501-518; Id., «La spiritualità liturgica francescana. Indagine sulle fonti e sullo spirito dell'Ordine», in *Italia Francescana* 75 (2000) 71-86.

nitaria, nonché quella dei fedeli (47,1). In essa Dio stesso ci viene incontro e parla agli uomini, i quali gli rispondono con fiduciosa apertura del cuore (54,1).

Fin dall'iniziazione i frati sono chiamati ad una partecipazione alla liturgia che sia attiva (27,4), devota e dignitosa (47,3), fedele alle norme ma anche creativa e inculturata (47,4), capace di combinare il silenzio (47,5) con il canto e la musica (47,6).

La *liturgia delle ore* «è preghiera di Cristo, che unisce a sé la Chiesa nella lode e nella supplice intercessione che Egli rivolge incessantemente al Padre a favore di tutti gli uomini» (49,1). Essa estende alle diverse ore del giorno la grazia dell'Eucaristia (49,1), e permette al mistero di Cristo di penetrare e trasfigurare il tempo (49,3).

L'anno liturgico è un itinerario (52,3) che ha al suo centro il triduo pasquale (52,1), ripresentato nella domenica, pasqua settimanale (52,2), ma che abbraccia anche il Natale e le celebrazioni dei santi. Nell'anno liturgico si ricordano i misteri della redenzione e si dispensa la grazia della salvezza (52,1).

4. Passando ai *sacramenti* in generale, essi sono riconosciuti «sorgente di spirito e di vita, [...] ricchezza di grazia, [...] fonte inesauribile di nutrimento spirituale e via maestra della formazione» (52,3). Nella loro celebrazione, «Cristo si fa presente ai fedeli con la sua virtù salvifica, li santifica ed edifica il suo Corpo, mentre il popolo di Dio rende un degno culto al Signore suo Dio» (151,1). Nei sacramenti i fedeli vengono aiutati a nutrire, irrobustire ed esprimere la fede (151,2).

La vita sacramentale alimenta, sostiene e accresce la fedeltà alla vita religiosa (114,3), in particolare la castità consacrata (171,2). Perciò viene raccomandata in modo più intenso in preparazione alla professione perpetua (33,6), e ai guardiani si fa obbligo di curare che i frati vi siano fedeli (114,7).

- 4.1. Passiamo ad un esame particolare, cominciando dal *battesimo*. In questo sacramento è radicata la chiamata alla perfezione della carità, rivolta a tutti gli uomini (16,1). Esso dà inizio alla conversione in nuova creatura (109,2), consacra al servizio di Dio (47,1), chiama tutti indistintamente ad evangelizzare (175,2). Nella grazia del battesimo si radica la consacrazione religiosa, che ha lo scopo di raccoglierne frutti più abbondanti (33,3). Coerentemente, il nome di battesimo va di norma mantenuto da chi entra nell'Ordine (OG 2/12).
- 4.2. Il sacramento della *confermazione* non compare mai nel testo costituzionale.

4.3. L'eucaristia²⁹ è il sacramento che riceve una trattazione più abbondante. Essa è infatti «fonte della vita ecclesiale e radice, cardine e cuore della vita fraterna» (48,1), e nell'Eucaristia si centra la vita cristiana da alimentare nei fedeli (151,3).

La sua celebrazione è partecipazione al mistero pasquale (2,2). In essa si perpetua l'annientamento di Cristo, iniziato nel presepe e nella croce, poiché in essa «ogni giorno Egli si umilia, venendo a noi in apparenza umile» (14,1). Al contempo nell'eucaristia si pregusta la gloria della risurrezione di Cristo, nell'attesa della sua venuta (2,2).

In essa si ripresenta il *sacrificio* di Cristo (80,4), che si offre al Padre, intercedendo per i fratelli (50,1), ma anche donandosi interamente ai fratelli (48,1). Occorre perciò parteciparvi con piena consapevolezza e attivamente, «nulla ritenendo di noi stessi, affinché ci accolga totalmente Colui che totalmente a noi si offre» (48,1), offrendo al Padre la fatica e il frutto del lavoro quotidiano (80,4), intercedendo per i defunti (51,2).

L'Eucaristia è anche *convito*, la mensa necessaria per vivere la fraternità (88,8), poiché nella frazione del pane eucaristico i fedeli vengono elevati alla comunione con Cristo e vicendevole. La celebrazione va dunque compiuta in letizia (2,2) e, per manifestare l'unità del sacrificio, del sacerdozio e della fraternità, viene raccomandata una messa della fraternità, con la partecipazione di tutti i frati, ogni giorno o comunque frequentemente (48,2). La celebrazione è importante non meno in quanto include la mensa della Parola, così che l'ufficio del guardiano include anche l'omelia nella messa della fraternità (161,4).

Il Signore Gesù è professato presente nelle specie consacrate, e perciò è stabilito che esse siano conservate «nel luogo e nel modo più degni» (48,3), e che vi si sosti dinanzi in preghiera di adorazione «con fede, umile riverenza e devozione» (48,4).

Dalla fonte eucaristica scaturisce la carità pastorale che spinge i frati a donare se stessi nella castità (171,2) per il bene del prossimo (151,3).

4.4. Il sacramento della *riconciliazione*, da stimare grandemente e frequentare assiduamente (114,2), è presentato come il luogo dove, per l'opera dello Spirito Santo, «il quale è la remissione dei peccati», da un lato si sperimentano i benefici del mistero pasquale, dall'altro si partecipa «più

²⁹ Cf. K. Esser, «La dottrina eucaristica di san Francesco», in Id., *Temi spirituali*, Biblioteca Francescana, Milano 1973, 321-284; 207-253; R. Falsini, «Eucaristia», in *Dizionario Francescano*, 611-639; L. Le Mann – P. Martinelli – P. Messa, *Eucaristia, vita spirituale e francescanesimo*, EDB, Bologna 2006; F. Neri, «L'Eucaristia nell'esperienza cristiana di san Francesco d'Assisi», in L. Bianc I (ed.), *L'Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale*, Venezia 2007, 157-176.

intimamente all'Eucaristia e al mistero della Chiesa» (114,1). Di esso vien sottolineata la dimensione individuale quanto quella comunitaria (114,6), con lo scopo di ricostituire l'unione con il Salvatore e l'unione con la Chiesa (114,2). La riconciliazione che Dio dona ai frati nel sacramento trabocca nel perdono vicendevole all'interno della fraternità (114,4). I frati possono confessarsi liberamente da qualunque sacerdote, che ne abbia ricevuta la facoltà da qualunque Ordinario (48,3).

Alla riconciliazione sacramentale, il testo costituzionale associa la raccomandazione a praticare l'esame di coscienza quotidiano e l'accompagnamento spirituale (114,5).

4.5. Le Costituzioni inseriscono nella propria prospettiva anche l'*ordine* sacro³⁰.

Dal punto di vista formativo, si prescrive soltanto che la preparazione dei frati al sacerdozio deve svolgersi secondo le norme della Chiesa (39,4).

Quanto all'esercizio del ministero ordinato da parte dei frati sacerdoti, si richiama alla prontezza nell'amministrare i sacramenti, sia in ragione del loro ufficio sia quando invitati dal clero (151,2), previa una diligente preparazione, nel desiderio di imitare ciò che viene celebrato e di conformare la vita al mistero della Croce del Signore (151,3).

Per manifestare «l'unità del sacrificio, del sacerdozio e della fraternità» (48,2) si raccomanda la celebrazione quotidiana o almeno frequente di una messa della fraternità, con la partecipazione di tutti i frati, inclusi quindi anche i sacerdoti (48,2).

Riguardo alla riconciliazione sacramentale, si asserisce che tale ministero «si addice particolarmente» (152,1) ai membri della fraternità minoritica, in quanto rende possibile farsi prossimi ai peccatori. I confessori sono perciò chiamati a dispensare la misericordia di Dio nel perdono dei peccati, con fedeltà e volentieri (152,1), progredendo nella scienza pastorale e nel retto esercizio del ministero (152,3). Devono saper coniugare lo zelo per la santità di Dio e la sua misericordia con «il rispetto della dignità della persona umana, la carità, la pazienza e la prudenza» (152,2), e a loro si raccomanda «di non adirarsi e di non turbarsi per il peccato di alcuno, ma di trattare il penitente con ogni bontà nel Signore» (48,4)³¹.

³⁰ Sulla visione francescana del sacerdozio, cf. F. Neri, «Miei signori, figli e fratelli». San Francesco d'Assisi e i sacerdoti, EDB, Bologna 2010.

³¹ La facoltà di amministrare questo sacramento viene conferita ai frati sacerdoti dall'ordinario del luogo e dall'ordinario religioso, nonché – *ad modum actus* – dal guardiano (115,1), e abilita a ricevere la confessione dei frati in qualunque parte del mondo (115,2).

4. L'unzione degli infermi è richiamata in modo implicito, allorché si impone ai ministri, nel caso che un frate venga colpito da grave malattia, di informarlo della sua condizione e disporlo «a ricevere i sacramenti» (92,4)³².

- 4. . Infine, sebbene le Costituzioni siano dirette a celibi consacrati, vi trova spazio anche il sacramento del *matrimonio*. Su esso si fonda la famiglia, che è «Chiesa domestica e cellula vitale della società» (149,4). Tanto della vocazione alla vita consacrata quanto della vocazione al matrimonio e alla famiglia si afferma che trovano significato e valore «nell'assoluto del Regno» (173,7).
- 5. Ovviamente, in quanto le Costituzioni sono un testo normativo rivolto ad un Ordine religioso, la vita consacrata vi occupa uno spazio ininterrotto, nei suoi vari aspetti. Essa esigerebbe uno studio specifico, e perciò ci limitiamo ad alcune notazioni essenziali.

La natura e il fine dei tre consigli evangelici si collocano in una *dimensione cristologica e trinitaria*. La formazione alla vita consacrata è infatti «un itinerario di discepolato guidato dallo Spirito Santo che conduce progressivamente ad assimilare i sentimenti di Gesù, Figlio del Padre, e a configurarsi alla sua forma di vita obbediente, povera e casta» (23,1). Partendo dalla considerazione del voto di castità, le Costituzioni rilevano che la vita consacrata è «irradiazione della divina bellezza» (169,3), di Dio che è «splendore infinito» (169,3), grazia e opera dello Spirito Santo che trasfigura e configura a Cristo e alla sua vita (169,3.4).

Della vita consacrata si proclama la *dimensione ecclesiologica*. Essa è, infatti, «un dono insigne che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore; profondamente radicata negli esempi e negli insegnamenti di Cristo, essa esprime l'intima natura della vocazione cristiana e appartiene alla vita della Chiesa, alla sua santità, alla sua missione» (10,2)³³.

Il particolare riferimento alla castità conduce ancora ad illuminare della vita consacrata la *dimensione escatologica*³⁴. Lo Spirito Santo, infatti, rende partecipe il consacrato della dedizione piena ed esclusiva della Chiesa sposa al Cristo sposo, in preparazione «all'incontro definitivo con lui»

³² Sembra dunque che la visione sottesa sia quella della "estrema unzione". Sarebbe più aggiornato collegare il sacramento alla sua natura di sostegno ad affrontare cristianamente la prova della malattia grave.

³³ Altrove è anche detta «un bene per la Chiesa» (17,1), e «speciale dono di Dio nella vita della Chiesa» (33,5).

³⁴ Cf. G. Pasquale, «La natura escatologica della vita consacrata», in *Credere Oggi* 28 (2008/3) 77-91.

(169,4). La consacrazione «offre un particolare annuncio della vita futura, nella quale i risorti sono fratelli fra loro davanti a Dio, che sarà per loro tutto in tutti» (169,6).

3.3 Il mistero dell'uomo nel cosmo, nella storia, nell'eternità

Anche i temi dell'antropologia³⁵ costellano il testo costituzionale. Prenderemo in considerazione dapprima l'uomo nella sua struttura e nella sua dinamicità. Infine raccoglieremo le schegge concernenti la teologia della creazione e della storia, e l'escatologia.

- 1. Guardiamo dapprima all'uomo nella sua struttura. Conformemente all'antropologia ecclesiale tradizionale, l'uomo è inteso come *unità di anima e di corpo*, come è detto esplicitamente riguardo a quanto necessario in caso di malattia (92,1). Analizziamone i vari aspetti.
- 1.1. Soffermandoci prima sull'interiorità dell'uomo, compare il riferimento all'*anima*, in quanto ne sono nemici l'ozio (78,4) e le mancanze verso la povertà (93,2)³⁶.

È poi evocato un «uomo interiore», il quale ascolta nella preghiera la voce di Dio (45,1).

Più frequente è il riferimento al *cuore*. Nel cuore dell'uomo Dio parla (45,1.2) e ha seminato «cose buone e belle» (156,1), soprattutto vi ha collocato lo Spirito Santo (45,5). Perciò nel proprio cuore l'uomo è chiamato a custodire la parola di Dio, a somiglianza di Maria (1,5; 150,4: *Lc* 2,19.51). Con cuore aperto e fiducioso l'uomo parla a Dio nella liturgia (53,1) e nella preghiera personale (54,1), e con cuore «reso libero dalla grazia» (21,1) l'uomo si unisce a Cristo, restando legato indissolubilmente a Cristo (177,1). Il frate vive la consacrazione con un cuore umile come quello di Francesco (61,2), «generoso e fedele» (2,3; 189,1), «indiviso» (22,4), lieto (171,1; 184,3), puro (44,4; 45,8; 188,3), semplice (149,7), vero e sincero

³⁵ Cf. J.A. Merino, *Umanesimo francescano. Francescanesimo e mondo attuale*, Cittadella, Assisi 1984; G. Gniecki, *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Antonianum, Roma 1987; R. Zavalloni, *L'uomo e il suo destino nel pensiero francescano*, Porziuncola, Assisi 1994; G. Iammarrone, «Antropologia teologica francescana», in *Impegno ecclesiale dei frati Minori Conventuali nella cultura ieri e oggi* (1209-199), Miscellanea Francescana, Roma 1998, 283-310; D. Dozzi, «L'antropologia di Francesco d'Assisi a partire dai suoi scritti», in G. Pasquale - P.G. Taneburgo (edd.), *L'uomo ultimo: per una antropologia cristiana e francescana*, EDB, Bologna, 2006, 65-88; J.B. Freyer, *Homo viator: l'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva francescana*, EDB, Bologna 2008.

³⁶ Lo Spirito Santo è definito «anima della Chiesa» (78,3) e la carità è l'«anima dell'apostolato» (157,1). Diffusamente il servizio alla fraternità è definito come «animazione».

(168,1), libero (169,5), «docile e aperto» (59,1), appagato totalmente solo dalla bellezza di Dio (177,2). Con «tutto il cuore» il frate si affida alla fraternità nella professione (21,4), accoglie la ricchezza della liturgia (52,3), serve i poveri (108,3). Il cuore è altresì la sede dei legami (77,1) e degli affetti, perché in esso si svolge la preghiera francescana, che è appunto affettiva (46,6), e da esso sgorgano «l'adorazione, il ringraziamento, l'ammirazione e la lode» (46,6). Tuttavia il cuore può cadere nell'apostasia e diventare «mondano» (44,3), scivolare nella solitudine (171,3). Perciò è chiamato a sperimentare il pentimento (146,1) e il dolore per i peccati (113,1), e a praticare la continua conversione (5,2; 81,4; 110,1)³⁷.

Ancora all'ambito dell'interiorità ascriviamo la *mente*. Con un'accezione conforme piuttosto a quella biblica, si raccomanda di dedicarsi al servizio di Dio con «mente pura» (59,1). In senso più intellettuale, la mente è vista come un modo di accedere alla realtà, uno sguardo («gli occhi della mente»: 53,5). Essa va coltivata nella formazione, ma in concordia con il cuore (38,5), e nella preghiera va illuminata in concordia ancora col cuore e con la voce (47,6)³⁸.

Le Costituzioni utilizzano il termine *spirito*. L'accezione è molteplice. Di rado esso compare nella sua accezione antropologica biblica (78,7; 109,5; 172,8; OG 2/1,3). Molto più spesso il termine è usato in senso teologico, per indicare la Terza Persona della Trinità. Oppure per riferirsi alla spiritualità, in contrapposizione con ciò che è mondano o materiale (153,1). Oppure in senso culturale, inteso cioè come modo di sentire, pensare e agire (spirito «di fraternità», «di minorità», «di sacrificio», «di orazione e di devozione», e così via)³⁹.

³⁷ Le Costituzioni impiegano anche l'espressione «stare a cuore» per dire l'attribuzione di una speciale importanza, a proposito dell'adesione al Magistero (183,1), della conoscenza della Regola (7,3), del legame con l'Ordine Francescano Secolare (102,5; 155,2). In senso figurato, l'Eucaristia è detta «cuore della fraternità» (48,1), in quanto ne va posta al centro e rende la fraternità viva.

³⁸ Compare anche nell'espressione comune del rammentare, «tenere a mente», a proposito della vocazione apostolica (81,5).

³⁹ La distinzione tra le varie accezioni del termine, però, non è sempre sicura. Ci pare inoltre che talora l'uso dell'iniziale minuscola o maiuscola non sia sicuro. Del resto anche nelle fonti bibliche l'uso del termine non sempre è univoco nello stesso testo. Va anche annotato che, con la sua valenza psicologica di potenza volitiva, compare il termine *animo* (92,4): generoso (12,1; 157,4; 159,4); riconoscente (16,3; 89,1); lieto (78,5; 172,8); aperto e fiducioso (108,4; 160,3); disponibile (147,8); pronto (148,1; 157,4); profetico (177,6).

1.2. La dimensione fisica dell'uomo è espressa con il termine *corpo* (92,1; 111,6)⁴⁰. Esso va avvolto di «giusta stima» (172,3), assistito nelle sue necessità (153,1), ma anche custodito casto (174,1), ricorrendo alla sua mortificazione (111,6). La fisicità è detta ancora col termine *carne*: in essa l'ammalato completa quello che manca alla passione di Cristo (193,3: *Col* 1,24)⁴¹.

La corporeità ha diritto a ciò che le è «necessario» (112,3), esplicitamente il nutrimento del cibo e della bevanda (112,2), e il riposo periodico (186,1).

Il corpo compare ancora in quanto manifesta l'identità sessuata dell'uomo, bisognosa di «accoglienza serena» (172,3) e di maturazione (172,1).

Tra le vicende della corporeità, le Costituzioni considerano la malattia, sia come occasione di apostolato verso gli infermi (149,2; 153,2), sia – sulla scia di san Francesco – soffermandosi in modo abbastanza dettagliato sulla malattia che colpisce il frate (92 e 93). Essa esige un accompagnamento da parte della fraternità (92; 93; 112,3; OG 6/1), poiché l'ammalato è considerato una cristofania (92,2). La malattia, peraltro, vissuta nel rispetto della povertà e liberamente accettata, è una vocazione a conformarsi a Cristo, condividendone e completando nella propria carne la sua passione (93,3), fino a ringraziarne il Creatore (93,2). La salute (172,8) e la malattia (92,1) coinvolgono peraltro l'anima e il corpo.

1.3. Nell'insieme, l'antropologia delle Costituzioni manifesta un carattere unitario.

La dimensione interiore è descritta come unità «del cuore e dell'anima» con riguardo all'impegno nella vita fraterna (89,2). Di san Francesco si ricorda che aveva «grande fervore dello spirito e gaudio della mente» (109,5).

L'unità della dimensione intellettuale e di quella affettiva è menzionata a proposito della preghiera, volta «ad illuminare la mente e ad infiammare il cuore più che di formulare parole» (52,2), della formazione che deve coltivare «la mente e il cuore» (38,5), e in genere del servizio a Dio che va compiuto «con cuore puro e con mente pura» (59,1).

L'unitarietà dell'uomo tra interiorità ed esteriorità è espressa con riferimento alla disciplina «dei sensi e del cuore» (172,8), e al servizio di Dio «con cuore puro, con corpo casto e con santa operazione» (174,1), e raccomandando l'uso dei mezzi che favoriscono «la salute dello spirito e del corpo» (172,8).

⁴⁰ Esso compare anche nella sua valenza ecclesiologica di «Corpo di Cristo» (10,6; 51,1; 117,1; 151,1; 175,5).

⁴¹ Più frequente il termine carne compare in riferimento all'incarnazione del Verbo.

È altresì richiamata l'unità di essere ed agire, con il richiamo a comportarsi «con cuore puro, con corpo casto e con santa operazione» (74,1), a praticare la penitenza «nel cuore e nelle opere» (16,5), a vivere la minorità «nel cuore, nelle parole e nelle opere» (35,4).

Infine in alcune endiadi è sottesa una dottrina dei sensi spirituali, come quando si abbinano «lo sguardo e il cuore» (59,2), o si richiamano «gli occhi della mente» (53,5).

- 2. Nelle Costituzioni l'uomo è presente inoltre nella sua dinamicità. Ne è un primo aspetto il *ciclo della vita*, sotteso con la parabola delle sue fasi. In congruità con queste, la formazione si articola mediante la predisposizione di strutture e programmi adeguati (OG 2/1,3). Sommariamente, le Costituzioni distinguono tra frati nella giovinezza e frati in età più matura o anziani (91). La vecchiaia compare anche per il suo «peso» (110,5), associata alla malattia. Va promossa la dignità della vita umana in ogni sua fase e condizione «dal suo concepimento fino alla morte» (149,4)⁴².
- 3. Sempre in prospettiva dinamica, l'uomo è considerato nella sua *relazionalità*. Le relazioni in qualunque loro figura guardano al mistero trinitario, poiché «la pura relazione di amore tra le Persone divine, che trabocca nella creazione e nella storia della salvezza, è modello di ogni relazione umana» (60,1). Ci soffermeremo sulla matrice di relazione costituita dal conflitto per poi passare in rassegna le varie figure della relazione.
- 3.1. Poiché ogni essere vivente è unico e l'unicità viene dalla specificità di ognuno, la relazione incomincia con l'incontro tra le diversità di cui ognuno è portatore, e quindi con *il conflitto*, nelle sue varie possibili forme. Le Costituzioni considerano ipotesi di conflitto interne ed esterne all'Ordine, e offrono vie per prevenirne e comporne l'eventuale degenerazione.

Il conflitto primordiale è quello legato alla sessualità, quindi alla differenza tra uomo e donna (172,3). Vivendo nel celibato consacrato, il cappuccino deve però saper entrare in relazione con le donne con «cortesia, ri-

⁴² La nascita è citata solo a proposito di Gesù (60,2). La morte è evocata a proposito di Gesù (22,2; 60,3; 88,2; 114,1; 158,1), di san Francesco (188,1), del papa (OG 3/2), del singolo frate (92,4). Maggiore attenzione al ciclo della vita e alle sue fasi in Conferenza Italiana Ministri Provinciali Cappuccini, *Progetto formativo dei frati minori cappuccini italiani*, nn. 26-35, EDB, Bologna 2011, 34-42.

spetto e senso di giustizia» (173,4), ricalcandosi sull'affetto nobile di frate Francesco verso sorella Chiara (173,4)⁴³.

L'altro conflitto contemplato dalle Costituzioni è quello collegato all'*età*. Affinché la differenza di età favorisca «la concordia degli animi e la mutua integrazione» (91,1), i frati giovani devono manifestare agli anziani «segni di una carità premurosa e riconoscente», con la stima e la valorizzazione della loro esperienza; e d'altra parte gli anziani devono accogliere le «nuove e sane forme di vita e di attività» (91,3). In tal modo le generazioni si scambiano le rispettive ricchezze (91,3).

Una diversità specifica dell'Ordine è quella incentrata sul *potere*, specificamente tra chi è preposto al servizio dell'autorità e chi vi è esposto. Una variante di tale conflitto potrebbe essere quella legata all'*ordine sacro*, e quindi al conflitto tra chierici e laici. Ma – salvo in prospettiva evangelica che l'autorità e il sacerdozio sono espressioni di ministero – le Costituzioni ricordano che «a motivo della stessa vocazione i frati sono tutti uguali» (90,1), e chiamati alla corresponsabilità nelle varie espressioni del servizio (90,3.4).

Dall'ambito sociale si menzionano i conflitti incentrati sull'ideologia, la classe, la razza, la religione, la nazionalità (107,2), ma taluni di questi fattori di diversità possono presentarsi anche all'interno dell'Ordine, come quelli relativi alla cultura, alla classe, all'etnia, alla nazionalità. La cultura individuale e nazionale può portare a diversità tra le circoscrizioni su elementi secondari o variabili del carisma (viene menzionato esplicitamente l'uso della barba: 35,2). Perciò, salva la convergenza di tutti i frati sugli elementi fondativi dell'identità cappuccina, viene offerto come criterio di riferimento quello dell'unità nella pluriformità (35,2; 143,1).

Ma infine, per esperienza quotidiana, la degenerazione dei conflitti è dovuta semplicemente alle differenze caratteriali, alle difficoltà di comunicazione e al peccato che abita nel cuore dell'uomo. Il conflitto può investire le persone, ma anche le case e le circoscrizioni (186,5). Pertanto le Costituzioni ricordano che le relazioni fanno perno sui vincoli creati dal battesimo e dalla professione (100,5), e raccomandano uno «spirito di mutua comprensione e di stima sincera» (89,3), per poi indicare la via maestra del dialogo, tanto nella forma interpersonale, fatto di comunicazione di esperienze e delle necessità di ciascuno (89,3; 160,3), quanto nella forma del capitolo locale, «strumento privilegiato per manifestare l'indole e promuovere la crescita della vita nella comunione fraterna» (89,4; 160,3). Il dialogo promuove l'incontro tra le diverse culture (100,5). La promozione

⁴³ Cf. P. MARTINELLI (ed.), Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara (1212-2012), EDB, Bologna 2012.

e l'adozione del dialogo rientra tra i compiti specifici di quanti svolgono un ministero di autorità (160,3; 163,3; 164,3; 166,3). Se ciò non fosse sufficiente, il conflitto va risolto attraverso il diritto (186,5).

Così, a livello sociale l'odio e l'invidia che scaturiscono dalle diversità si affrontano con l'*impegno per la giustizia e la pace* (107,2). Prima espressione ne è ancora il dialogo con tutti gli uomini (147,4). Il dialogo è altresì la forma di comunicazione con i non credenti (149,6), nonché con i battezzati separati e con i credenti di altre religioni, nella forma dell'ecumenismo e dell'incontro interreligioso (39,1; 149,5.6; 177,3.7; 178,2).

- 3.2. Guardiamo ora alla relazione nelle sue varie categorie di espressione.
- 3.2.1. Cominciamo con la relazione tra *genitori e figli*. Il *padre*⁴⁴ compare come denominazione di san Francesco (5,2; 7,4; 8,1; 21,4; 52,8; 101,1; 188,2), in quanto fondatore e legislatore della fraternità minoritica. La *madre* viene evocata per la custodia sollecita (10,3), la tenerezza e la premura verso il figlio (92,2), l'una con riguardo alla Chiesa che accoglie i carismi, le altre con riferimento alla cura vicendevole dei fratelli. Si ricorda inoltre che san Francesco chiamava madre sua e di tutti i frati la madre di ogni frate (103,1). La figura della madre è applicata a Maria SS.ma (52,6; 171,2; 181,3; 188,2), alla madre naturale (92,2; 103,1), alla Chiesa (10,3.5; 18,3; 51,1; 183,2), alla Terra (105,2). Reciprocamente, si fa riferimento alla forma del *figlio* per indicare la relazione con Dio, ma anche con la Chiesa (153,2) e con san Francesco (1,4; 71,4; 147,8; 182,1).
- 3.2.2. Più ampiamente, è presente la *famiglia*, «fondata sul matrimonio, Chiesa domestica e cellula vitale della società» (149,4), e legata all'«assoluto del Regno» (173,7). Da un lato, il frate cappuccino riconosce la positività di «buone relazioni con la famiglia di origine» (173,6; OG 2/1), e mantiene i propri doveri «di pietà e di familiarità» (103,1), anche in caso di «bisogni spirituali o materiali» (103,2). Dall'altro lato, egli sa che la sua nuova e vera famiglia è la fraternità, che s'intende come una famiglia radunata da Cristo (5,4; 24,8; 75,1; 94,3; 100,1; 145,2), nell'ambito della più ampia e unica famiglia francescana (10,3; 13,3; 51,1; 72,4; 101,1; 102,1.3; 103,1). Del resto l'intera umanità è chiamata a divenire come un'unica famiglia di figli e di fratelli (13,4; 109,8). La relazione familiare di confidenza e prossimità fa da modello alle relazioni vicendevoli dei frati (168,1), ma anche al rapporto con la Parola di Dio (53,2). Nell'apostolato, occorre prestare attenzione alle famiglie bisognose (149,4).

3.2.3. Tra le figure della relazione è considerata anche l'*amicizia*, un tratto che deve caratterizzare le relazioni con tutti gli uomini per attrarre al

⁴⁴ S'intende oltre che in riferimento a Dio (e una volta anche a Cristo: 189,1).

Signore (173,3), un «grande dono» che fa crescere umanamente e spiritualmente, specie se autentica e profonda (172,6), purché sia «liberante e non distruttiva della fraternità» (173,5), come nel caso in cui gli amici vengono sfruttati per aggirare la povertà (69,4).

3.2.4. Una certa importanza è data anche all'ospitalità. Essa adempie al precetto evangelico di Cristo che si identifica col forestiero (Mt 25,35), e si colloca nella scia di san Francesco. L'accoglienza dell'ospite coinvolge i frati, i sacerdoti e i religiosi (104,3) ma anche gli afflitti e gli sventurati (104,2), e deve coniugarsi con la semplicità e la prudenza (95,3), la benevolenza e la cortesia (104,2.3)

3.2.5. Non meraviglia che la relazione più presente sia la *fraternità*⁴⁵.

La fraternità è un sentimento che san Francesco attinge all'adorazione di Dio, Padre e Creatore, ed è dotato di un'estensione universale, in quanto in tutte le creature san Francesco scorgeva l'immagine di Cristo (13,1). Se la fraternità comprende ogni creatura, molto più abbraccia tutti gli uomini senza alcuna discriminazione (13,2). Il disegno stesso di Dio, infatti, è di fare degli uomini una fraternità in Cristo fratello primogenito (50,1; 61,2) mediante il dono dello Spirito (88,2). La fraternità si radica «nel mistero di amore della Trinità perfetta e della santa Unità del Padre, del Figlio e dello Spirito» (88,1), come trabocca nel mistero della creazione e nel mistero della redenzione. La Chiesa stessa è un mistero di comunione che si rispecchia nella vita in fraternità, manifestazione della comunione tra le tre Persone divine (165,2), «spazio umano abitato dalla Trinità» (88,3). La vita condotta in fraternità è così «profezia dell'unità definitiva del popolo di Dio» (88,4), «frutto e segno della forza trasformante del Vangelo e dell'avvento del Regno; a modo di lievito evangelico, essa invita a promuovere autentiche relazioni fraterne tra gli uomini e i popoli, affinché il mondo viva come un'unica famiglia sotto lo sguardo del Creatore» (13,4).

La fraternità è detta la caratteristica essenziale e originaria dell'Ordine fondato da san Francesco (4,2), il quale tale nome volle imporgli (88,5), e con tale nome l'Ordine venne accolto dalla Chiesa (10,3). L'Ordine è pertanto definito in se stesso una fraternità e fraternità sono denominate le

⁴⁵ Cf. F. Iozzelli, «La vita fraterna nell'Ordine francescano primitivo», in *Studi francescani* 74 (1977) 259-313; O. VAN ASSELDONK, «Fisionomia della fraternità francescana», in *L'Italia Francescana* 57 (1982) 631-640; A. Pompei, «La fraternità negli Scritti di S. Francesco e nel primo secolo francescano», in *Miscellanea Francescana* 93 (1993) 3-63; F. Uribe, «La fraternità nella forma di vita proposta da Francesco d'Assisi», in C. Di Nardo – G. Salonia (ed.), *La fraternitas di Francesco d'Assisi*, Italia Francescana, Giulianova (TE) 2003, 131-155; L. Le Mann, «L'idea fondante dell'Ordine francescano», in P. Martinelli (ed.), *La grazia delle origini*, EDB, Bologna 2009, 15-46.

sue articolazioni provinciali e locali, come fratelli sono definiti i suoi membri, i quali con tale nome devono chiamarsi senza discriminazione (90,1). Esso costituisce dunque «un Ordine di fratelli» (88,7; 100,1; 123,6). Di conseguenza, è l'esigenza fondamentale della formazione (24,7) e la capacità di viverla è criterio di ammissione all'Ordine (18,3a).

La fraternità è uno «spirito» (43,3.7; 100,3; 141,2), che impregna anche tutta la famiglia francescana (13,3). Essa è un vincolo (160,5), che si traduce in una vita (88,5; 93,3; 94,2; 97,2; 106,3; 141,2; 157,4; 187,2) condotta in comune (88,5; 95), per sfociare nella comunione fraterna (89,4; 96,2; 130,2; 158,6; 165,2.5), così che ogni articolazione della fraternità divenga «una casa e scuola di comunione» (94,4).

L'unità (157,3; 166,2) prodotta dalla fraternità è condizione per discernere la volontà di Dio (158,6; 165,2). Essa si sostanzia nella carità (89,3; 92,1; 98,1; 107,1; 167,2) e nella condivisione dei doni e delle capacità personali, dei beni spirituali e della vita di fede (160,5). Si esprime nelle varie forme del servizio fraterno (172,5): l'aiuto vicendevole a vivere la vocazione (21,4), il conforto da offrire all'ammalato (92,3), la misericordia verso il peccatore (116,1.5), l'accoglienza degli ospiti (98), il ministero dell'autorità (159,3), la collaborazione tra le circoscrizioni (121,4). Neanche la morte può interromperla, in quanto la fede nel Signore risorto «mantiene viva la comunione con i fratelli che riposano nella pace di Cristo» (51,2).

La fraternità produce relazioni caratterizzate da autenticità (147,3), spontaneità (5,4), affetto (101,4), familiarità (168,1), stima reciproca (168,1), serenità e apertura (172,6), rispetto (103,3).

Tale relazione deve incarnarsi nel concreto di una convivenza in stile di famiglia all'interno di una casa. Essa esige perciò una disciplina giuridica che ne regoli l'erezione, la struttura, la soppressione dei luoghi e delle circoscrizioni (27,3.4; 31,7; 56,2; 76,2; 104,2; 118; 120; 137; 142,1; OG 6/7), ma anche uno stile quotidiano, che esige un orario (49,5), e si traduce in una presenza effettiva non svuotata da eccessive assenze (97,1; 140,1; OG 6/4,2).

La fraternità è un impegno (172,6), che esige la continua rinuncia all'amor proprio e richiede la dedizione agli altri (172,6). Essa annovera tra i suoi strumenti il dialogo (163,3; 166,3), la correzione (113,2), il silenzio (168,1), la riconciliazione (114,4). Al contempo è un dono di grazia che scaturisce dalla condivisione e dall'ascolto della Parola di Dio (53,4) e trova «radice, cardine e cuore» (48,1) nella celebrazione (2,2; 48,2; 52,2) e nell'adorazione (48,4) dell'Eucaristia. In tal modo essa può definirsi una fraternità evangelica (109,3)⁴⁶.

⁴⁶ Così è sintetizzata in J. CORRIVEAU, Lettera circolare *Fraternità evangelica* (1997): «Una fraternità di frati minori, servi del mondo. Una fraternità contemplativa. Una fraternità

La fraternità va espressa anche al di fuori dell'Ordine, verso i membri dell'Ordine Francescano Secolare (102) e gli istituti affini (101,4), e in genere nell'ambito ecclesiale verso quanti vogliono seguire le orme di Cristo sotto la guida di Francesco (102,4.6). In quanto, però, la fraternità è il contenuto stesso e la prima espressione della testimonianza apostolica e missionaria (181,2), essa esprime la sua profezia attraverso la presenza nel mondo (11,3), come «fermento di giustizia, di unione e di pace» (14,5), a contatto con la gente, specialmente il popolo (5,4), i poveri (14,3.4), i sofferenti (108,3), attraverso il servizio e la condivisione (111,6).

Infine, sull'esempio di san Francesco, dal mondo umano la fraternità travalica a un livello universale e cosmico (173,2), fino ad abbracciare tutte le creature (13,2; 105,1).

- 3.2.6. Fondamento della fraternità è la *filialità*. In quanto cristiani, nel Figlio di Dio (14,1; 16,3) i frati si riconoscono la dignità e la libertà di figli di Dio (13,2; 88,5; 158,3; 177,6) e confidano nella sua provvidenza paterna (67,1). Lo spirito non dei servi ma dei figli li spinge all'obbedienza a Dio attraverso l'osservanza delle Costituzioni (9,3; 162,2). Anzi, tutta la formazione ha come obiettivo l'assimilazione dei sentimenti e la configurazione a Gesù il Figlio (23,1). Nella povertà filiale di Gesù si innesta la povertà dei frati (61,2) e sulla preghiera filiale e fraterna di Gesù si ricalca la preghiera dei frati (45,5; 50,1), i quali da figli di Dio celebrano nella liturgia i misteri della salvezza (52,4). La filialità è anche la figura usata per esprimere la relazione con la Chiesa (153,2) e con san Francesco (1,4; 72,4; 147,8; 182,1).
- 4. Le relazioni interpersonali sono la cifra e la base della relazione che caratterizza l'uomo distinguendolo dalle altre creature, quella con Dio. Nel rispondere a tale chiamata alla relazione, l'uomo perviene a se stesso, in quanto assetato dell'assoluto, cioè di Dio (181,2), e di santità (44,4)⁴⁷. Consideriamo ora le possibili modalità di sviluppo di tale relazione.
- 4.1. L'uomo è presentato in quanto dotato di *libertà*⁴⁸. Con il dono della libertà attraverso l'obbedienza, l'uomo risponde alla chiamata divina ra-

povera e austera. Una fraternità inserita tra i poveri. Una fraternità dedita alla giustizia, alla pace, al rispetto per la natura. Una fraternità piena di calore umano», in *Analecta OFM-Cap* 13 (1997) 13.

⁴⁷ Al plurale, si parla di mondo «assetato di Dio» (59,2), o di uomini, da attrarre ad amare Dio con gioia (15,5).

⁴⁸ Cf. G.F. Benegiamo, Autorità e libertà nelle costituzioni cappuccine: un contributo per la visione teologico-morale del rapporto tra autorità e libertà nella vita religiosa, Bari 1988; P. Martinelli P., «Liberi di cercare Dio. Note teologico spirituali», in Vita Consacrata 45 (2009) 125-161.

dicata nel battesimo (16,2). Aderendo al piano divino, egli realizza la propria pienezza (158,3). Ne scaturisce la vera libertà, quella evangelica (7,5), la libertà di spirito (45,6; 78,7), interiore (111,3), di cuore (169,5), quella dei figli di Dio (88,5; 158,3; 177,6). Ciò vale, in particolare, per il frate cappuccino, nell'emettere la professione (33,4) e viverla (172,4). La libertà è allora «cammino di obbedienza alla volontà del Padre» (158,1)⁴⁹.

- 4.2. Le Costituzioni prendono però atto della realtà del *peccato*. Poiché solo Maria, l'Immacolata, ne è stata esente, di fatto esso abita nell'uomo e nella società (105,5; 109,7), e nella stessa fraternità (116,1). È una condizione di «miseria» (152,1), che provoca ferite (105,5) e «schiavitù» (158,1). Va perciò fuggito in quanto «snerva» la vita religiosa (44,3), prevenuto (OG 7/3). Se commesso, deve suscitare dolore (113,1) ma non turbamento (115,4), e affrontato con il perdono (116,2) ma anche con l'assunzione di responsabilità verso le vittime (116,3).
- 4.3. La forma concreta dell'adesione al Signore è allora la *conversione*⁵⁰. Essa inizia con la fede e il battesimo, ma poi esige «uno sforzo costante di rinuncia quotidiana» a se stessi (109,2), per giungere alla configurazione con Cristo crocifisso e risuscitato (109,7). San Francesco mostra che la conversione si realizza attraverso la penitenza (16,5) e la misericordia (3,1; 109,4). Essa coinvolge fondamentalmente il cuore (5,2; 81,4), è uno spirito (110,3), ma è una disposizione interiore «che esige manifestazioni esterne nella vita quotidiana» (110,1), e infatti è richiamata continuamente dall'uso dell'abito cappuccino (35,3), ed è sostenuta da alcune pratiche come «la preghiera, il raccoglimento, l'ascolto della Parola di Dio, la mortificazione corporale e il digiuno in fraternità» (111,6). In particolare la croce di Cristo va fatta oggetto di amore (5,3) e di memoria attraverso la mortificazione (112,2). La conversione, oltre che una dimensione individuale, ne ha una ecclesiale (184,3) cioè comunitaria e sociale (113,4; 114,6). In quanto la trasformazione in Cristo è la meta della formazione (23,2.3), la conversione sostanzia la formazione permanente, «continuo ritorno alle fonti della vita cristiana e allo spirito primigenio dell'Ordine, da realizzare in forme adatte ai tempi e alle culture» (41,3), ed è - come per san Francesco (50,2; 106,2) - il contenuto essenziale della predicazione (147,5; 173,2).

⁴⁹ P. Martinelli, «Obbedienza salvifica di Cristo e l'obbedienza nella vita consacrata», in *Religiosi in Italia* 13 (2008) 48*-54*.

⁵⁰ Cf. L. SIMANULLANG, Conversione continua: le Costituzioni attuali (1990) dei Frati Minori Cappuccini come stimolo per un rinnovamento della vita dell'Ordine (Dissertationes ad Doctoratum. 332), Antonianum, Roma 1993.

- 5. La grazia di Dio produce nel convertito la vita nuova, che si manifesta nella *santità*. La santità personale promuove la salvezza del mondo (16,1), e perciò i frati devono esserne «assetati» (44,4) ed esservi decisamente orientati (114,5). La santità è però anche un cammino comune nel quale i frati sono chiamati a sostenersi vicendevolmente (94,4), con un ruolo specifico dei ministri e dei guardiani (161,1.3). Essa si mostra nella pratica delle virtù.
- 5.1. Esaminiamo lo spazio che nelle Costituzioni ricevono le virtù teologali.

La *fede* in Dio Padre di tutti produce unità (88,2) e, in obbedienza al suo disegno d'amore (158,2), conduce ad accogliere Cristo con le sue opere e le sue parole, che sono spirito e vita (1,2). Essa segna l'inizio della vita nuova battesimale (109,2) e dona uno sguardo per leggere i segni dell'azione di Dio nella storia (149,1). a una dimensione ecclesiale, in quanto la Chiesa è una comunità fondata sulla fede (175,2) e, attraverso la Chiesa, da Dio si riceve la fede (182,1). La fede informa poi la vita dei frati e dirige ogni azione (182,1). Con fede salda si emette la professione religiosa (21,4; 22,2), si osservano la Regola e le Costituzioni stesse (186,2), e si accolgono l'Ordine nelle sue manifestazioni storiche (145,3) e le disposizioni di coloro che vi svolgono il servizio dell'autorità (158,7; 165.3). I frati devono sempre più approfondirla (182,1), ma anche donarla per accrescerla (182,3), perciò formarla nei fedeli con la catechesi (150,6), e difenderla anche fino al martirio (147,8).

La *speranza* è il contenuto del Vangelo annunciato da san Francesco (50,2) ed è sostenuta dalla provvidenza di Dio Padre (108,1) e dalla fede nel Cristo risorto (50,2). a per oggetto «i beni eterni» (63,2), «la vita eterna» (182,3), anzi Cristo (189,1), «il Signore Dio» (108,5), «Dio sommamente amato» (168,4), e mantiene viva la comunione con i defunti (51,2).

La *carità*, «che è Dio» (59,1), si è manifestata nel dono di Cristo (109,1), e quindi è anche quella «di Cristo» (38,4; 84,4; 85,3), profusa particolarmente nella passione (60,5; 116,1). Tutta la famiglia umana è chiamata alla comunione nella carità perfetta (109,8), e in ciò si risolve il Regno (168,3). La Chiesa è una comunione di verità e carità (10,1; 117,1), nella quale Dio chiama tutti i battezzati alla carità perfetta (16,1), come i laici appartenenti all'Ordine Francescano Secolare (102,2). Fra i battezzati, alla carità perfetta in modo speciale sono chiamati i frati cappuccini, in quanto religiosi (18,1; 21,4; 33,1.4; 88,5; 89,2). Questi sono chiamati ad esprimerla anzitutto verso Dio (157,1) e, in modo delicato e affettuoso (110,2), verso il prossimo nell'azione pastorale (151,3; 157,1) – in particolare dei frati sacerdoti (152,2) che amministrano la riconciliazione sacramentale (152,2; 153,3) –, verso gli altri battezzati nel dialogo ecumenico (149,5), nella missione (177,1.6), e in genere nei riguardi di tutti gli uomini (61,1; 63,1; 95,5; 106,4;

107,1), specie i poveri (66,2; 69,1; 104,2). La carità deve poi improntare di sé le relazioni fraterne vicendevoli (65,2; 158,5; 168,1). Essa spinge all'obbedienza (100,4; 166,1), disciplina il servizio dell'autorità (159,4; 162,3; 163,2; 186,2), illumina gli studi (38,4), si esprime nel lavoro (79,1; 82,2), muove all'accoglienza degli ospiti (98,1; 99,3) e alla cura verso gli anziani (91,2) e gli ammalati (92,1; 112,3), dirime i conflitti tra i religiosi o tra le circoscrizioni (186,5), regola l'uso della parola (168,2), impone il silenzio a custodia della vita comune (58,1), ispira i suffragi per i defunti (51,2), si combina con la discrezione verso le famiglie di origine (103,3), con la prudenza nell'applicazione delle pene (116,4), l'equità verso i frati che abbandonano l'Ordine (103,4), con la giustizia nell'assunzione della responsabilità verso le vittime dei delitti (O 7/2).

La carità è detta anche col termine equivalente e più generico di amore, come il motore che spinge alla vita cappuccina (61,3; 188,1). L'amore è quello intratrinitario (60,1; 88,1; 169,1; 173,3), è l'amore di Dio il Padre (46,7; 50,4; 60,3; 78,1; 89,1; 114,4; 147,7; 158,2; 162,1; 163,1), di Cristo (2,2; 3,1; 12,2; 19,3; 22,2; 50,2; 52,5; 164,5; 169,1), dello Spirito Santo riversato nei cuori (169,1). L'amore è poi la risposta dell'uomo verso Dio (9,3; 15,5; 16,2; 59,1.2; 80,4; 111,3; 147,8; 158,5; 164,3; 169,1.5; 173,1; 177,1) e la sua bellezza (169,4; 170,2), verso Cristo e la sua croce (3,3; 170,1; 173,6; 177,2; 188,2), e perciò è il respiro della preghiera (45,1), la sovrabbondanza da cui scaturisce la predicazione (150,4). L'amore si estende verso il prossimo (111,3; 147,8; 169,1; 173,1.3), e in specie tra i battezzati, ciò che rende la Chiesa una comunità (175,2). I frati sono chiamati ad esprimere amore verso la Chiesa (10,5) e verso i poveri (14,3), oltre che a scambiarlo in modo vicendevole (12,1.2; 72,2; 88,8; 89,2; 113,2; 116,1; 172,5) e a nutrirlo verso l'Ordine nelle varie articolazioni del suo patrimonio spirituale (6,1; 7,3; 9,4; 44,3; 178,6). L'amore è comunque visto realisticamente, come una realtà bisognosa di purificazione nella direzione della carità, attraverso una conversione dall'amore «egoistico e possessivo» (172,1) all'amore «oblativo, capace di donarsi agli altri» (172,1), «gratuito e universale» (172,4; 173,3).

5.2. Le Costituzioni danno spazio anche alle virtù cardinali.

La *prudenza*, in generale, ispira il processo dell'iniziazione (28,3), la comunicazione della malattia all'ammalato (92,4), l'accoglienza degli ospiti (95,1.3), l'assunzione di lavoratori domestici (83,4). In particolare per chi esercita l'autorità, la prudenza sovraintende il dialogo con i frati (164,4), l'imposizione di precetti in forza del voto di obbedienza (162,3), l'intervento (insieme alla determinazione) in caso di abusi sessuali (172,7), l'imposizione delle pene canoniche (116,4), la custodia dei documenti nell'archivio segreto (OG 8/28), la concessione dei permessi di viaggio (97,3),

l'assunzione di parrocchie (154,2). I frati sacerdoti devono usare prudenza nel ministero della riconciliazione sacramentale (152,2).

La *giustizia* (nel suo significato di equità) è considerata prevalentemente in prospettiva sociale, insieme alla pace (14,5; 63,1; 72,4.5; 107,4; 147,5; 175,4). È presente il richiamo alla giustizia come assunzione di responsabilità verso le vittime dei delitti commessi dai frati (OG 7/2). Essa regola le norme sulle ferie (OG 5/1), l'atteggiamento verso quanto abbandonano l'Ordine (104,3), il rapporto con i collaboratori esterni (83,3). Ne è considerata anche una dimensione più privata, in quanto il «senso di giustizia» caratterizza l'atteggiamento verso le donne (173,4). Compare però anche la valenza biblica, in quanto Cristo è definito colui che si è «fatto per noi sapienza e giustizia» (189,2).

Non è nominata esplicitamente la *fortezza*, ma è essa che occorre ogni volta che si deve «affrontare la croce e la persecuzione, fino al martirio» (147,8).

La *temperanza* è considerata esplicitamente in quanto sussidio fondamentale alla capacità di vivere castamente (172,2), include la moderazione e la mortificazione nel cibo e nella bevanda (112,2), e in genere porta ad una vita «semplice e parca in tutto» (112,1).

5.3. Altre virtù specificano la vita nuova del credente espressa attraverso la vocazione francescana. Un posto peculiare occupa la *letizia*, nella quale si seguono le orme di Cristo, povero umile e crocifisso (2,1), si celebra l'Eucaristia (2,2), si pratica la penitenza (110,1), si partecipa alla missione della Chiesa (16,5), si esercita l'apostolato della vita fraterna (147,2), si chiede l'elemosina (67,4), si cammina nel mondo contemporaneo (108,1).

Rilevante è il ruolo della *semplicità*⁵¹. Ribadito che «il primo apostolato del frate minore è vivere nel mondo la vita evangelica in verità, semplicità e letizia» (147,2), tale virtù – collegata al cuore (149,7) – è richiamata per vivere nel mondo il radicalismo delle beatitudini (151,2), seguire la povertà di Cristo (61,1), osservare la Regola (7,2; 155,2). Essa caratterizza tutta la vita dell'Ordine (112,1), e quindi lo stile personale e comunitario (62,2; 65,2), e porta tanto ad accogliere l'Ordine nelle sue talora fragili manifestazioni storiche e istituzionali (145,3) e al conferimento degli uffici nel suo interno (123,2), quanto ad accettare di svolgere i lavori domestici (83,3). La semplicità impronta le celebrazioni liturgiche (21,3), le chiese e le sacrestie (74), i parlatori nelle case (95,3), l'abito alternativo al saio (OG

⁵¹ Cf. L. Izzo, La semplicità evangelica nella spiritualità di s. Francesco d'Assisi (Studi e ricerche. 2), Laurentianum, Roma 1971.

2/14), e lo stare vicino al popolo con la presenza (149,7), la parola (150,2), l'insegnamento della preghiera al popolo (55,7).

Ancora francescana è la *cortesia* da esercitare verso gli ospiti (104), verso le donne (173,4), verso i collaboratori esterni (83,4).

- 6. Dopo aver considerato la struttura dell'uomo e la sua dinamicità attraverso la relazione, consideriamo un altro aspetto di tale dinamicità, quella costituita dalla capacità di modellare l'ambiente e produrre simboli e strumenti. L'uomo è dunque un essere culturale.
- .1. La prima espressione della creatività umana considerata dalle Costituzioni è il *lavoro*, cui sono dedicati il cap. V della Regola e il cap. V delle Costituzioni. Questo è risposta alla chiamata di Dio a partecipare all'opera della creazione, e mezzo per maturare l'uomo stesso e far crescere la società (78,1), consacrato da Cristo alla dignità di strumento di salvezza (78,2.6), mezzo di sostentamento (78,5) e di servizio (78,7) ma anche mezzo di santificazione (78,6), e perciò «grazia» da accogliere con gratitudine, fedeltà e devozione (78,4).
- .2. La creatività umana va però al di là del lavoro in quanto funzionale al bisogno. Le Costituzioni insegnano dunque ad apprezzare la *scienza*, che esplora la creazione; ma anche la *cultura* (intesa in quanto coincidente con quella umanistica, filosofica e letteraria), tanto che la Provvidenza può manifestarsi anche nelle correnti di pensiero (108,4); l'*arte*, che rivela i doni di Dio (106,3) e porta a far conoscere la bellezza di Dio (156,1); i *mezzi di comunicazione* considerati strumenti di crescita umana e strumenti al servizio del Regno di Dio e dell'evangelizzazione (96,1).
- .3. Compaiono ancora altre espressioni della capacità umana di manipolare la realtà ed elaborare simboli e strumenti per organizzare la propria vita nell'ambiente.

Il cibo (158,3) e la bevanda (112,2), con la loro necessaria assunzione, che è necessaria, senza escludere la mortificazione del gusto e anche l'astensione attraverso il digiuno (112,2).

Il *vestito*⁵², confezionato a forma di croce, è «richiamo alla conversione, segno della consacrazione a Dio e dell'appartenenza all'Ordine» (35,3), strumento per esprimere la «condizione di frati minori» (35,3) per testimoniare la povertà. Perciò dove l'uso dell'abito dell'Ordine è impossibile, lo sostituiscono abiti semplici (OG 2/14).

La *casa* compare non solo nel suo senso giuridico di sede di una fraternità dell'Ordine, o ancora nel senso traslato del gruppo di frati che vivono

⁵² Cf. C. ROBERTO, Nei panni di Francesco. Il ruolo dell'abito nella vita del Santo di Assisi, Stilo, Bari 2009.

in comune, ma proprio nel senso specifico di luogo abitativo⁵³. La casa dei cappuccini deve essere umile e povera, come adatta a pellegrini e forestieri (73,1), coerente col contesto abitativo dei poveri della regione (73,2), senza mai appropriarsene (66,1). In essa si combinano la funzionalità alle esigenze di preghiera, di studio e di intimità dei frati che vi vivono e ai loro impegni di lavoro e di apostolato, da una parte, e insieme, dall'altra parte, con l'accessibilità a tutti, specialmente gli umili (73,2.3; 95,1). Perciò si distinguono ambienti riservati ai frati da ambienti per accogliere e incontrare gli ospiti (95). La casa richiede cura e manutenzione (83,2; OG 4/9) e servizi quotidiani da parte di tutti (90,4). La casa è simbolo di ogni frate, chiamato a essere dimora della Trinità (59,3), e di ogni fraternità locale, intesa come «casa e scuola della comunione» (94,4).

Compare ancora il *denaro*⁵⁴, a proposito del quale si offre un'accurata disciplina (68-70; 73,4; 76,1; 85,3; OG 4/3.4), allo scopo di evitarne l'accumulo e renderlo uno strumento di condivisione.

7. L'uomo è collocato da Dio all'interno di un ambiente più vasto, quello della *creazione*. La visione del cosmo presentata dalle Costituzioni si appoggia su basi bibliche e francescane⁵⁵. Infatti, Dio Padre ha fatto ogni cosa con sapienza e amore (78,1), e ha seminato cose buone e belle non solo nel cuore dell'uomo ma anche nell'armonia del creato (156,1). Anzi, in ogni creatura è impressa l'immagine di Cristo primogenito e salvatore (13,1). Perciò, a contemplarle attraverso la scienza, le opere della creazione appaiono «grandiose, meravigliose e misteriose» e conducono all'adorazione di Dio (106,3). In risposta, l'uomo è chiamato ad andare incontro

⁵³ Spesso, però, i significati si sovrappongono e si intrecciano. Annotiamo anche che nel testo costituzionale non compare mai il termine *convento*. Cf. L. MOCATTI – S. C ISTÈ (ed.), *Architettura cappuccina*, Autem, Trento 1995.

⁵⁴ Cf. A. CACIOTTI - M. MELLI, *I francescani e l'uso del denaro*, Biblioteca Francescana, Milano 2011; M. CARBAJO N EZ, *Economia francescana*. *Una proposta per uscire dalla crisi*, EDB, Bologna 2014.

⁵⁵ Cf. M. De Marzi, S. Francesco d'Assisi e l'ecologia, Borla, Roma 1981; L. Mat ieu, La Trinità creatrice secondo san Bonaventura, Biblioteca Francescana, Milano 1994; F. Uribe (ed.), Il "Liber naturae" nella "Lectio antoniana", Antonianum, Roma 1996; L. Profili, Il libro della creazione letto con San Francesco, Porziuncola, Assisi 1997; G. Besc in, «La creatura simbolo del creatore in san Bonaventura alla luce della ragione e della fede», in Doctor Seraphicus 47 (2000) 43-64.

444 FRANCESCO NERI

con spirito fraterno a tutte le creature e ad offrire a Dio la lode di tutta la creazione (13,2)⁵⁶.

8. Lo spazio della creazione è altresì il luogo del *tempo*. Questo è considerato nella sua dimensione cronologica, come un «dono prezioso» (87,2), da non sciupare nella sua irripetibilità, e da gestire con la programmazione e l'organizzazione (87,3). Scandisce le fasi della formazione del frate, i ministeri, e semplicemente tutta la sua vita (21,4). Esso è una risorsa da dedicare alla preghiera e alla cura spirituale (15,3; 53,3; 55,2.3; 56,2; 57,3; 161,1), alla formazione (26; 34; 82,3), alla vita fraterna (94,3), all'apostolato (15,3), ma anche al riposo e alla cura di sé (86). Del tempo si coglie però anche la prospettiva "kairologica" – e così esso diventa *storia*⁵⁷. Dio, infatti, nel tempo viene incontro all'uomo e fa crescere verso la pienezza della salvezza (87,4), e fa conoscere se stesso e la sua provvidenza attraverso i segni dei tempi (87,4) e le esperienze di vita (108,4).

L'«irripetibilità di ogni istante e delle occasioni favorevoli» (87,2) spinge allora a vivere in modo intenso e responsabile, e fa del tempo il luogo del discernimento, della vigilanza e della pazienza (87,4).

9. Il presente è comunque anche legato a preoccupazioni talora vane, dalle quali occorre affrancarsi (108,2), orientandosi alla *escatologia*. La fede nel Cristo risorto sostiene la speranza (51,2) della vita eterna (182,3), dei beni eterni (63,2), delle cose eterne (189,1), cioè di Dio stesso, del Padre e del Figlio e dello Spirito coeterni (189,3). La liturgia è associazione all'eterno canto di lode dell'Agnello (49,2; 189,3), e in particolare l'Eucaristia è celebrata in attesa della domenica senza tramonto che introdurrà l'uomo «nel riposo di Dio» (52,2). La stessa fraternità è segnata dall'escatologia, in quanto «offre un particolare annuncio della vita futura, nella quale i risorti sono fratelli fra loro davanti a Dio, che sarà per loro tutto in tutti» (169,6).

In attesa dell'ultimo giorno, rimane viva la comunione con i defunti, nello stato intermedio, attraverso lo scambio dei doni spirituali e delle preghiere (51,2).

⁵⁶ Le Costituzioni usano il termine generico *creatura*. Non compaiono né gli angeli (inclusi quelli decaduti) né gli animali, che pur hanno un posto nella storia della salvezza e nella spiritualità francescana. Cf. F. CARDINI, «Francesco d'Assisi e gli animali», in *Studi francescani* 78 (1981) 7-46: Id., «Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropologica di una "leggenda"», in *Studi francescani* 74 (1977) 315-343.

⁵⁷ In ambito francescano, il riferimento ormai classico è a J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991 (or. 1959).

3.4. La Madre del Signore e i santi

L'escatologia ci porta a fissare finalmente lo sguardo sulla Madre del Signore⁵⁸.

La Madonna è considerata in vari aspetti della sua storia terrena. Ella è la sposa di san Giuseppe (52,7), e insieme «esempio sublime di perfetta consacrazione a Dio e di amore per la divina bellezza» (170,2) e porta nel cuore le «parole che salvano» (1,5). a generato Cristo, luce e salvezza di tutte le genti (181,3), ed è altresì «partecipe della povertà e della passione del Figlio suo» (52,6) e anzi «via per raggiungere lo spirito di Cristo povero e crocifisso» (52,6). Dopo la risurrezione, il mattino di Pentecoste, sotto l'azione dello Spirito Santo presiede in preghiera l'inizio dell'evangelizzazione (181,3).

I titoli con cui viene predicata sono di derivazione biblica, magisteriale, liturgica e devozionale. Maria è riconosciuta Immacolata (21,4; 52,6; 170,2), e perciò «tota pulchra» (170,2), «beata» (1,5; 111,5; 170,2; 181,3). È madre di Cristo (171,2; 181,3), e perciò madre del Buon Pastore (181,3) ma anche Madre di Dio (52,6; 188,2), e più articolatamente «figlia e serva del Padre, madre del Figlio e sposa dello Spirito Santo» (52,6). Inoltre Maria è riconosciuta Vergine (1,5; 52,6.7; 111,5; 170,2; 171,2; 181,3), anzi «Vergine fatta Chiesa» (52,6).

Con particolare riguardo all'Ordine, Maria è detta «madre, avvocata, patrona» (52,6; cf. 188,2), esempio che guida nella professione dei voti (21,4), aiuta ad osservare le Costituzioni (188,2), con uno speciale sostegno riguardo alla castità (170,2). Ella va dunque venerata «con singolare devozione, specialmente con il culto liturgico, l'Angelus e il rosario» (52,6), coltivando con lei «un intenso rapporto e un'intima unione» (170,2), preparando con il digiuno la solennità della sua Immacolata Concezione (111,5), promuovendone la devozione anche presso il popolo (52,6).

Altre figure di santità vengono convocate dalle pagine delle Costituzioni. San Giuseppe è proclamato «sposo fedele della Vergine Maria, custode del Redentore e umile lavoratore» (52,7). Marta e Maria di Betania sono presentate come esempio di composizione armonica tra contemplazione e azione (15,4). In generale, di tutti i santi si riconosce l'efficace patrocinio e la fruttuosità della devozione (21,4; 52,6.8).

⁵⁸ Sulla mariologia francescana, cf. il fascicolo di *Quaderni di spiritualità francescana* 22 (2000); S. CECC IN, *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano, 2001; G. SALONIA, «Maria: via della bellezza come via della salvezza», in *Italia Francescana* 78 (2005) 67-84.

446 FRANCESCO NERI

È ovvio che nella schiera dei santi venga riconosciuto un posto unico a san Francesco e anche a santa Chiara (52,8; 101,3; 173,4) e ai santi cappuccini (7,2; 52,8; 110,2; 112,2; 177,2; 187,1), ma un tale esame andrebbe compiuto in un'opportuna distinta indagine sulla presenza di san Francesco e della spiritualità francescana nelle Costituzioni⁵⁹.

4. LE COSTITUZIONI DELLA CHIESA (E DELLA TEOLOGIA) POSTCONCILIARE

Portiamo ora a termine questo primo esame sulle Costituzioni cappuccine nella loro forma attuale, e offriamo alcune valutazioni conclusive.

1. In primo luogo, le Costituzioni sono piena espressione della Chiesa del Vaticano II, tanto della fonte conciliare quanto degli sviluppi postconciliari. Infatti, oltre alle fonti bibliche e liturgiche (che andrebbero studiate in modo specifico), nelle Costituzioni sono ininterrotte le citazioni dei documenti del Vaticano II⁶⁰. Numerosi sono ancora i riferimenti al magistero

⁵⁹ Cf. F. ELIZONDO, «Cristo San Francisco en la constituciones capuchinas de 1536», in Laurentianum 24 (1983) 76-115; O. Sc. Mucki, La figura di S. Francesco nelle prime Costituzioni Cappuccine del 1529 (I Frati Cappuccini. Sussidi per la lettura dei documenti e testimonianze del I secolo. 4), CISPCap, Roma 1989; Id., La figura storica e spirituale di S. Francesco nelle Costituzioni Cappuccine del 153 (I Frati Cappuccini. Sussidi per la lettura dei documenti e testimonianze del I secolo. 5), CISPCap, Roma 1989; J. KAZMIERCZAK, San Francesco nelle Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini (Dissertationes ad Doctoratum. 323), Antonianum, Roma 1991.

⁶⁰ Per la ricaduta sul mondo francescano, cf. P. MARTINELLI (ed.), *Il rinnovamento della vita consacrata e la famiglia francescana*, EDB, Bologna 2007. Per i Cappuccini, cf. F. Neri, «La ricezione del Vaticano II nell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini», in P. MARTINELLI (ed.), *Il rinnovamento della vita consacrata*, 167-183.

dei papi Paolo VI⁶¹, Giovanni Paolo II (1996)⁶² e Benedetto XVI⁶³. Compaiono ancora i documenti legati al Sinodo dei Vescovi e delle Congregazioni. Esigua è la presenza del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, mentre continui sono i contatti del testo con il *Codice di diritto canonico*.

2. Tuttavia certamente il maggiore nuovo apporto al testo attuale delle Costituzioni viene dall'Esortazione postsinodale *Vita consecrata*. Principalmente a questa sorgente si devono collegare le due integrazioni più significative.

L'una è lo spazio certamente più conveniente assicurato al mistero di Dio Trinità. Certo, esso era già presente nelle Costituzioni anteriori⁶⁴, ma nelle attuali trova giusta e ampia valorizzazione, come abbiamo esposto nelle pagine anteriori (§ 3.1). La Trinità è presente tanto nella sua dimensione immanente quanto nell'impegno storico-salvifico, e alla sorgente dell'amore trinitario le Costituzioni collegano la Chiesa (10,1), l'esperienza di san Francesco (2,1), la vocazione (16,3) e l'Ordine nei suoi vari aspetti: la professione (33), i voti di povertà (60,1) e obbedienza (158) e castità (169), la formazione (23,1), la vita fraterna (88,1), la preghiera (45), il governo (117,1), il lavoro (78,1-3), l'apostolato (146). L'opera compiuta in tale ambito è notevole, e, per quanto ancora perfettibile, molto soddisfacente.

L'altra importante integrazione è l'introduzione della *via pulchritudinis*. Dio, con parole bonaventuriane⁶⁵, è «Colui che è bellissimo» (156,1) e la

⁶¹ I riferimenti principali al magistero di Paolo VI includono la Lettera enciclica *Ecclesiam suam* (1964), la Lettera apostolica *Ecclesiae Sanctae* (1966), la Costituzione apostolica *Paenitemini* (1966), l'Esortazione apostolica *Evangelica Testificatio* (1971), l'Esortazione apostolica *Marialis cultus* (1974), l'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975). Cf. anche PAOLO VI, *Cari Cappuccini...*, Frate Indovino, Perugia 1985, che raccoglie undici interventi rivolti tra il 1963 e il 1976.

⁶² Compaiono citazioni e rimandi alla Lettera enciclica Laborem exercens (1981), l'Esortazione apostolica Familiaris consortio (1981), l'Esortazione apostolica Redemptionis donum (1984), la Lettera enciclica Redemptoris Mater (1987), la Lettera enciclica Sollecitudo rei socialis (1987), l'Esortazione apostolica Christifideles laici (1988), la Lettera apostolica Euntes in mundum (1988), la Lettera apostolica Mulieris dignitatem (1988), la Lettera apostolica Redemptoris missio (1990), la Lettera apostolica Tertio Millennio Adveniente (1994), la Lettera enciclica Orientale lumen (1995), la Lettera enciclica Evangelium vitae (1995), la Lettera apostolica Dies Domini (1998), la Lettera apostolica Novo millennio ineunte (2001). Cf. anche Giovanni Paolo II, Cari frati cappuccini... (Omelie, discorsi, lettere. 19 8-2005), a cura di F. Neri, Italia Francescana, Roma 2006.

⁶³ Del quale vengono citate l'Enciclica *Caritas in veritate* (2009) e l'Esortazione apostolica *Verbum Domini* (2010).

⁶⁴ Cf. F. Nerl, «Il mistero trinitario nelle Costituzioni dei Cappuccini», 275-278.

⁶⁵ Cf. Bonaventura da Bagnoregio, Legenda maior, 9,1: FF 1161.

448 FRANCESCO NERI

sua bellezza si riflette nella bellezza delle cose create (156,1), in modo eminente nella Madonna, la *Tota Pulchra*, «esempio sublime di amore per la divina bellezza» (170,2). Nella linea dell'Esortazione *Vita consecrata* (19), altresì la vita nella castità consacrata è vista come «irradiazione della divina bellezza» (169,3), per l'azione dello Spirito Santo che suscita l'amore per la divina bellezza (169,4). La bellezza di Dio è la sola che può «appagare totalmente il cuore dell'uomo» (170,2), colma di stupore san Francesco (60,5; 173,2) e lo spinge a invitare tutte le creature a lodare e magnificare il Signore (156,1). In questo solco, i frati sono impegnati a farla conoscere «con la parola, gli scritti, e anche con espressioni artistiche cristianamente ispirate» (156,1). Il tema è concentrato nei soli cinque paragrafi indicati, e potrebbe ricevere un utilizzo più diffuso ed una migliore articolazione trinitaria⁶⁶.

3. L'altra grande sorgente delle Costituzioni è ovviamente quella del patrimonio francescano. Per citazione letterale o anche solo per allusione, vi compaiono san Francesco e anche santa Chiara attraverso i loro scritti e le biografie originarie. Frequentissime sono le citazioni delle Regole non bollata e bollata, da cui le Costituzioni riprendono l'organizzazione dei dodici capitoli, e importante è il posto del Testamento⁶⁷.

Compaiono, per cenni, anche le fonti primordiali degli Statuti di Albacina e delle Costituzioni del 1536 (ma anche altre edizioni successive). Com-

⁶⁶ Papa Francesco ha ripreso con categorie cristologiche la via pulchritudinis nell'Esortazione apostolica Evangelii gaudium (2013), collegandola alla catechesi e alla liturgia. Ad esempio, nel nr. 167 afferma che «annunciare Cristo significa mostrare che credere in Lui e seguirlo non è solamente una cosa vera e giusta, ma anche bella, capace di colmare la vita di un nuovo splendore e di una gioia profonda, anche in mezzo alle prove. In questa prospettiva, tutte le espressioni di autentica bellezza possono essere riconosciute come un sentiero che aiuta ad incontrarsi con il Signore Gesù»: AAS 105 (2013) 1090. Inoltre ha confermato il legame tra bellezza e vita consacrata, oltrepassando la dimensione estetica e collocandosi nella prospettiva della santità e della testimonianza: «Possiamo ben applicare alla vita consacrata quanto ho scritto nella Esortazione apostolica Evangelii gaudium, citando un'omelia di Benedetto XVI: "La Chiesa non cresce per proselitismo, ma per attrazione" (n. 14). Sì, la vita consacrata non cresce se organizziamo delle belle campagne vocazionali, ma se le giovani e i giovani che ci incontrano si sentono attratti da noi, se ci vedono uomini e donne felici! Ugualmente la sua efficacia apostolica non dipende dall'efficienza e dalla potenza dei suoi mezzi. È la vostra vita che deve parlare, una vita dalla quale traspare la gioia e la bellezza di vivere il Vangelo e di seguire Cristo» (Lettera apostolica a tutti i consacrati in occasione dell'anno della Vita Consacrata, II, 1, Paoline, Milano 2014, 12).

⁶⁷ Conformemente alla sensibilità cappuccina: cf. K. Esser, «Das Testament des 1. Franziskus in der Gesetzgebung des Kapuzinerordens», in *Collectanea Franciscana* 44 (1974) 45-69.

paiono le relazioni e le lettere dei ministri generali P. R walski, F. Carraro, J. Corriveau, M. Jöhri e le proposizioni dei sette Consigli Plenari.

Ora, ad uno sguardo complessivo, quella delle Costituzioni si presenta come una teologia composita, proveniente cioè da una molteplicità di fonti e formata dalla ricezione di una *theologia communis*, quella ancorata alle fonti bibliche, liturgiche e magisteriali. Per sottrarla al pericolo di genericità, sarebbe importante favorirne sempre più la francescanizzazione.

Tra le fonti delle origini, imprescindibili, e quelle più recenti, legate alla contemporaneità e talvolta occasionate da problematiche contingenti, converrebbe allora inserire – almeno nel momento dell'interpretazione e dell'assimilazione – anche i grandi riferimenti tanto, in genere, della teologia francescana⁶⁸, quanto, in particolare, dei Cappuccini⁶⁹. Lo strumento adeguato potrebbe essere un progetto di approfondimenti tematici e storici, finalizzati a fare pervenire alla generazione odierna dei frati il tesoro plurisecolare della sua teologia e della sua spiritualità⁷⁰.

Oltre ad ascoltare in modo più ampio delle voci francescane, converrebbe ancora sottrarre alla frammentazione i temi dell'antropologia, leggendo anche questi in chiave francescana. Stavolta lo strumento potrebbe essere l'elaborazione di un'adeguata *Ratio formationis*, che accompagni il frate in tutto il suo itinerario di battezzato e consacrato,

⁶⁸ Cf. W. Dettloff, «Franziskanerschule», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, erder, Freiburg i. Br. 1960, 285-288; G. Lafont, *Storia teologica della chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1997, 131-136; A. De Villalmonte, « Es que necesitamos una teologia franciscana?», in *Estudios Franciscanos* 87 (1986) 637-718; G. Iammarrone, «Possibilità, esigenza e valore di una teologia elaborata da francescani oggi», in *Miscellanea francescana* 89 (1989) 14-38; Id., *Cristologia* francescana, 13-96; P. Maranesi (ed.), *Teologia francescana? Indagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta*, Cittadella, Assisi 2010.

⁶⁹ Nella tradizione degli studi dell'Ordine veniva riconosciuta una certa preferenza alla teologia di san Bonaventura. Nelle Costituzioni è presente solo come biografo di san Francesco attraverso la *Legenda Maior* e la *Legenda Minor*. Un ruolo di paradigma dovrebbe essere poi riconosciuto in san Lorenzo da Brindisi, l'unico Dottore della Chiesa appartenente all'Ordine.

⁷⁰ La sollecitazione scaturisce da M. J RI, *Identità e appartenenza dei Frati Minori Cappuccini* (2014), 1.4.1: «Abbiamo un'eredità spirituale forte e preziosa che ci è stata donata e che attende di essere attualizzata e vissuta anche da noi. Per questo è fondamentale conoscere la nostra storia: chi siamo, da dove veniamo. [...] Questa conoscenza rafforza il senso di appartenenza alla nostra famiglia e ne siamo fieri. È per me motivo di preoccupazione quando incontro frati o giovani prossimi alla professione perpetua che hanno una conoscenza molto superficiale della nostra storia o della Circoscrizione a cui appartengono e ancor peggio quando si afferma che queste cose non sono importanti! Ritengo che la nostra storia e la nostra tradizione devono essere fonte di ispirazione per le scelte e gli orientamenti futuri» (accessibile nel sito www.ofmcap.org).

450 FRANCESCO NERI

assicurando che la sapienza del Vangelo si traduca anche in una adeguata maturità umana⁷¹.

4. Rispetto alla permanenza attraverso i secoli delle prime Costituzioni, potrebbe sembrare che le Costituzioni postconciliari fino alla versione vigente abbiano avuto un percorso troppo fluido⁷².

Ma, da una parte, per ampiezza e potenza, il rinnovamento messo in moto dal Vaticano II trova un precedente solo nel Concilio di Trento, nella cui temperie appunto i Cappuccini hanno incominciato il proprio cammino. La piena assimilazione dell'evento conciliare, con la sua dinamica di ritorno alle origini e di aggiornamento, e poi di tutte le sue ondate successive, ha avuto bisogno di un impegno distribuito nel tempo. Né il compito può dirsi finito, poiché nella sensibilità dell'Ordine va inglobato anche il momento di papa Francesco, cominciato dopo la redazione delle Costituzioni, ma che non può non incidere sul cammino dell'Ordine⁷³.

Dall'altra parte, il mondo contemporaneo cambia velocemente e continuamente, provocando la Chiesa e in essa l'Ordine a frequenti riflessioni, e così sarà per il futuro. Occorrerà allora un atteggiamento mentalmente elastico, che, senza cambiare troppo spesso l'impianto delle Costituzioni, sappia però leggere i segni dei tempi ed elaborare il cammino dell'Ordine in una società globalizzata, complessa e in continua trasformazione.

⁷¹ Le Costituzioni esigono sovente in modo esplicito la maturità umana, nei suoi aspetti spirituale, intellettuale, psichico, affettivo, sessuale (19,3f; 26,4; 30,2; 31,1; 32,1.3; 42,3; 78,1; 96,1; 172,1). Cf. G. SALONIA, «Maturità», in *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, LAS-LDC-SEI, Roma 1997, 662-665

⁷² Ci pare ve ne sia una eco ancora in M. J RI, Identità e appartenenza dei Frati Minori Cappuccini, 1.1: «Se con un pizzico di "santa fierezza" possiamo affermare che abbiamo un DNA piuttosto forte, d'altro canto è anche vero che negli anni immediatamente seguenti al Concilio Vaticano II fino ad oggi abbiamo assistito a numerosi e rapidi cambiamenti nel nostro Ordine e alcuni degli aspetti che caratterizzavano la sua unicità sono profondamente mutati, altri sono addirittura scomparsi. Uno dei segni di questa evoluzione è stata la revisione frequente delle nostre Costituzioni, avvenuta precisamente nel 1968, 1982 e nell'ultimo Capitolo generale celebrato nel 2012».

⁷³ L'esempio viene dal ministro generale M. Jöhri, il quale, nell'assemblea dell'Unione dei Superiori Generali, ha svolto una relazione intitolata *Come papa Francesco mi sta ispirando e sfidando nel servizio di animazione dell'Ordine* (22.10.2013), articolata in alcuni paragrafi: 1. La fine del regime di cristianità; 2. Consultare per incrementare la comunione e favorire il discernimento; 3. Identità e appartenenza; 4. Identità e clericalizzazione; 5. Casti per essere fecondi; 6. Profezia: noi con i poveri; 7. Gratitudine: Lui il datore di ogni bene. Cf. A. SPADARO, «"Svegliate il mondo!". Colloquio di papa Francesco con i Superiori generali», in *La Civiltà Cattolica* 164 (2014/1) 3, nota 1. La lettera *Identità e appartenenza dei Frati Minori Cappuccini* si riallaccia a quanto indicato dal papa in tale incontro.

In tal modo, agganciate alle loro radici storiche e al percorso della tradizione dell'Ordine, approfondite nelle colonne portanti della loro teologia rimaste sostanzialmente immutate nei secoli, sostenute ed integrate da strumenti di attualizzazione che le inculturino nei momenti storici e nelle regioni geografiche, le Costituzioni continueranno ad essere ciò che sono da quasi cinquecento anni: un codice di spiritualità e di formazione che ha accompagnato una schiera innumerevole e luminosa di fratelli alla pienezza della santità, il primo veicolo di trasmissione e di condivisione del carisma, e quindi di comunione nell'Ordine.

SOMMARIO

Le Costituzioni dei Frati Cappuccini sono un testo di natura eminentemente giuridica. La loro funzione è di disciplinare la vita dei frati nei suoi principali aspetti. Tuttavia, secondo un'impronta mantenuta per circa cinque secoli, esse intrecciano dimensione spirituale e dimensione normativa, e contengono al loro interno una densa componente teologica. Dopo due premesse sul cammino postconciliare delle Costituzioni cappuccine e della teologia cattolica, l'Autore offre una prima ricognizione e lettura teologica del testo costituzionale approvato nel 2013, articolando l'analisi nei tre nuclei del mistero di Dio, del mistero della Chiesa, del mistero dell'uomo. Si tratta di un'attenta ed esaustiva disanima, che può costituire la base di ulteriori approfondimenti circa l'apporto della teologia al dettato costituzionale.

Carlo Calloni

Santi e santità nelle attuali Costituzioni cappuccine

1. Introduzione

Il 4 ottobre 2013 la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica approvava il testo delle Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini, frutto dall'84° Capitolo generale dell'Ordine (agosto/settembre 2012). Il Ministro generale con decreto dell'8 dicembre 2013 promulgava l'editio typica in lingua italiana. La quasi impercettibile nota nel decreto di prolungazione indicava che la loro entrata in vigore alla data stabilita era seguente all'«avvenuta pubblicazione sul sito ufficiale dell'Ordine». Novità senza precedenti, che evidenzia l'uso dei nuovi mezzi di comunicazione per "pubblicare" un testo fondamentale quali sono le Costituzioni, e segnale di come le nuove forme di comunicazione siano entrare a far parte della vita dell'Ordine. Un piccolo segnale? Certamente sì! Ma ciò manifesta e dice, senza ombra di dubbio, come l'Ordine si muova all'interno del mondo contemporaneo o, in altre parole, come non sia possibile restare "fuori" dalla storia per essere protagonisti della Storia.

Che l'Ordine cammini nella storia, lo ha recentemente ricordato anche il Ministro generale, fra Mauro Jöhri, nella Lettera a tutto l'Ordine del 4 ottobre 2014, *Identità e appartenenza cappuccina*. Scrive il Ministro generale: «se con un pizzico di fierezza possiamo affermare che abbiamo un DNA piuttosto forte, d'altro canto è anche vero che negli ultimi anni immediatamente seguenti al Concilio Vaticano II fino ad oggi abbiamo assistito a numerosi e rapidi cambiamenti nel nostro Ordine e alcuni aspetti che ca-

ratterizzavano la sua unicità sono profondamente mutati, altri sono addirittura scomparsi»¹.

Stare nel mondo, nella storia, non è sufficiente se non c'è la tensione a cogliere i bisogni e le necessità reali e attuali dell'uomo concreto che cerchi o non cerchi Dio. La tradizione cappuccina racconta e testimonia questa tensione/risposta con un elenco infinito di persone e di fatti, dall'assistenza agli appestati, ai soldati (come cappellani), agli emigranti, ai poveri di ogni condizione, ai carcerati, ecc. Cogliere e rispondere a questi bisogni è segno di grande sapienza, come è oltremodo saggio e necessario operare quei cambiamenti per rendere sempre più visibile la nostra identità, per incarnarla nel tempo con gesti e fatti reali non illusori o frutto di un singolo pensiero slegato dalla storia dell'Ordine.

Tale risposta ha necessariamente bisogno di richiami concreti e indicazioni chiare, che non sono mancati e non mancano anche nell'oggi. Ciò di cui però non si può fare a meno sono le persone concrete che vivano con intensità e appieno tali indicazioni. L'assenza sia di indicazioni che di persone porta inevitabilmente gli ideali o le affermazioni di principio a rimanere letteratura morta, la conoscenza del passato glorioso e forte dell'Ordine conoscenza senza vita e meramente accademica e ogni cambiamento o denuncia ripetuta di cambiamenti non sarebbe che un vento insolente e alla fine fastidioso.

L'Ordine, e questo è la sua forza, resta marcato in ogni periodo della sua storia da uomini che hanno dato vita all'ideale o al dono carismatico affidato da Cristo a Francesco d'Assisi, diventando segni e rimandi non solo per il loro presente, ma per il futuro, superando il passato per vivere nel tempo di Dio. Sono questi i santi! Patrimonio e ricchezza dell'Ordine, memoria e modello che rivela la possibilità del cambiamento pur nella fedeltà alla Regola di San Francesco e all'osservanza delle Costituzioni approvate dalla Chiesa nella sua Autorità magisteriale.

La via alla santità è pertanto uno di quei "decreti fondamentali" che impegnano concretamente il frate cappuccino di qualsiasi tempo e luogo a lasciare apparire la bellezza di ciò che è proprio del cristiano: l'essere santi! Perché la santità appartiene a Dio e in Cristo è stata data a tutti coloro che nel Battesimo sono incorporati a Lui e vivono di Lui nella Chiesa.

«I santi – ricordava San Giovanni Paolo II – che in ogni epoca della storia hanno fatto risplendere nel mondo un riflesso della luce di Dio, sono i testimoni visibili della santità misteriosa della Chiesa. Per conoscere in

 $^{^1}$ M. J RI, *Identità e appartenenza cappuccina*, Lettera a tutto l'Ordine, 4 ottobre 2014, 1.1.

profondità la Chiesa è ai santi che dovete guardare»². Per analogia si può affermare che per conoscere in profondità l'Ordine è necessario guardare ai santi e alle sante, ai beati e alle beate³, che hanno illuminato i quasi cinque secoli di storia e di vita di frati cappuccini, delle monache cappuccine e di coloro che si sono ispirati alla "riforma" cappuccina.

La santità cappuccina è così verificabile attraverso i suoi santi così come la tensione alla santità o meglio l'indicazione alla santità ha da sempre avuto un posto rilevante anche nella legislazione dell'Ordine.

Già a partire dalle Ordinazioni di Albacina, lo statuto che si dettero i primi cappuccini nascosti e ritirati in quasi semiclandestinità, si raccomandò di leggere «la vita delli santi e i loro detti» e di seguire «le dottrine, esempi e costumi dei veri santi, i quali non sono suspetti»⁴.

Allo stesso modo questo riferimento ai santi si ritrova con varie applicazioni concrete nelle Costituzioni di S. Eufemia del 1536. I santi insieme agli angeli erano gli «amici spirituali» dei frati e «i sacri exempli de li santi» dovevano essere modello di come praticare le virtù. Erano poi «li santissimi apostoli e altri predicatori, infuocati del divino amore» gli ispiratori dell'anelito per annunciare il Vangelo, di predicare la penitenza. Erano poi «tutti li nostri antiqui sancti» che ispirarono i cappuccini a portare la barba o a dedicarsi ai lavori manuali.

Le litanie dei santi precedevano tradizionalmente la meditazione del mattino per chiamare e invocare «tutti li sancti ad orare Dio con noi e per noi»⁹. Era il semplice metodo per rendere fruibile il mistero della comunione tra la Chiesa ancora pellegrina e la Chiesa già gloriosa.

Questi brevi elementi rintracciabili nella prima legislazione dell'Ordine – e va detto che le Costituzioni non sono solo testo legislativo, ma anche testo ispirativo – hanno ancora un posto nelle attuali Costituzioni?

² Discorso ai giovani di Lucca, 23 settembre 1989, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII, 2 (1989) 624.

³ I santi dell'Ordine sono 15, mentre i beati sono 78.

⁴ Ordinazione di Albacina (1529), in I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo, a cura di C. CARGNONI, I, Perugia 1988, 24.

⁵ Costituzioni 153, in I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo, I, 331.

⁶ Ibid., 418.

⁷ Ibid., 292.

⁸ Ibid., 337.

⁹ *Ibid.*, 312.

2. Santità

Dall'indice analitico si ricava che la parola "santità" si ritrova in sei numeri¹⁰, mentre la parola "santi" in sette numeri¹¹. Tredici numeri in tutto su un totale di 189 numeri che compongono le attuali Costituzioni!

Di seguito si riporta il testo costituzionale al quale segue un commento.

N. 10,2: In tanta varietà di carismi, la vita consacrata è un dono insigne che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore; profondamente radicata negli esempi e negli insegnamenti di Cristo, essa esprime l'intima natura della vocazione cristiana e appartiene alla vita della Chiesa, alla sua santità, alla sua missione.

Nelle attuali Costituzioni si incontra per la prima volta la parola "santità" al numero 10,2 messo in relazione alla Chiesa, quando si afferma che la vita consacrata appartiene «alla vita della Chiesa, alla sua santità e alla sua missione».

L'affermazione dice l'appartenenza del consacrato alla vita della Chiesa richiamando il frate cappuccino a considerare la sua appartenenza alla Chiesa, una, santa, cattolica, apostolica, al suo mistero e alla sua missione, ma soprattutto indica la chiamata all'oggettiva situazione di santità che ogni battezzato riceve, perché prima di essere un frate (un consacrato) è cristiano. Come scrive San Paolo alla comunità di Roma, «chiamati da Gesù Cristo, santi per vocazione» (Rm 1,7) o anche ai Corinti «chiamati per essere santi» (1 Cor 1,2).

Una chiamata alla quale ogni frate cappuccino ha risposto con libertà per essere, come recita la formula della professione, «a servizio di Dio, della Chiesa e dell'umanità»¹². Una chiamata che, da un lato, separa e mette da parte qualcuno per il servizio a Dio e al suo Regno e, dall'altra, è rivolta a tutti i battezzati. Una vocazione universale secondo la nota espressione di S. Agostino: «non chiamati perché santi, ma santi perché chiamati»¹³.

È qui che nasce il primo germe della gratuità che il frate cappuccino dovrebbe avere nel suo bagaglio spirituale: Dio ha fatto dono della sua santità alla Chiesa e in Cristo Gesù, espressione concreta della verità della

¹⁰ Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini, 2013: nn. 10,2; 16,1; 94,4; 109,1; 114,5; 161,1.

¹¹ Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini, 2013: nn. 6,2; 7,2; 52,6; 52,8; 110,2; 112,2; 187,1.

¹² La formula della Professione Religiosa non è contenuta nella recente pubblicazione delle Costituzioni, mentre si trova nell'edizione precedente delle Costituzioni (*Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, Roma 2002, 40).

¹³ Sant'Agostino, *Inizio dell'esposizione della Lettera ai Romani*, pubblicata in www.augustinus.it.

gratuità di Dio, è stata aperta misericordiosamente la "dimora", la casa della santità nella quale tutti possono essere ospitati.

La santità è dunque pura grazia, pura gratuità, dove tutti trovano posto e dove tutti sono spinti ad entrare (cfr. Lc 14,22); "tutti" si può riferire ai battezzati e ai non battezzati, perché tutti coloro che sono battezzati hanno la vocazione a essere santi e tutti coloro che non lo sono hanno la vocazione a diventare cristiani.

Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione sulla Chiesa, parla con chiarezza della chiamata universale alla santità, affermando che nessuno ne è escluso: «Nei vari generi di vita e nelle varie professioni un'unica santità è praticata da tutti coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio e [...] seguono Cristo povero, umile e carico della croce, per meritare di essere partecipi della sua gloria»¹⁴. «I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non secondo le loro opere, ma secondo il disegno della sua grazia e giustificati in Gesù Signore, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente santi. Essi quindi devono, con l'aiuto di Dio, mantenere nella loro vita e perfezionare la santità che hanno ricevuta»¹⁵.

Benedetto XVI nella catechesi del 13 aprile 2011 affermava: «La santità ha dunque la sua radice ultima nella grazia battesimale, nell'essere innestati nel Mistero pasquale di Cristo, con cui ci viene comunicato il suo Spirito, la sua vita di Risorto. San Paolo sottolinea in modo molto forte la trasformazione che opera nell'uomo la grazia battesimale e arriva a coniare una terminologia nuova, forgiata con la preposizione "con": con-morti, con-sepolti, con-risuscitati, con-vivificati con Cristo; il nostro destino è legato indissolubilmente al suo» 16, nel rispetto della libertà di ognuno.

La chiamata alla santità si è fatta dunque carne, è una voce che è risuonata sulle labbra del Verbo di Dio, appellando alla libertà di ognuno e di tutti. A conclusione del discorso della montagna, *magna charta* del cristiano, Gesù pone una chiamata impressionante: «siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48).

Le Costituzioni con questo primo numero pongono altresì le basi per l'annuncio missionario, perché i frati cappuccini offrano al mondo la chiamata gioiosa, senza distinzioni a tutti i popoli, a tutti gli uomini poiché tutti sono chiamati a essere ospitati nel tempio santo di Dio o, ancor più, tutti possono essere il tempio santo di Dio in Cristo Gesù, Tempio dello Spirito Santo (cfr. 1 Cor 3,16).

¹⁴ Lumen Gentium, 41.

¹⁵ Lumen Gentium, 40.

¹⁶ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 13 aprile 2011.

N. 16,1: Dio nella sua bontà, chiama tutti i cristiani nella Chiesa alla perfezione della carità nei diversi stati di vita, perché con la santità personale si promuova la salvezza del mondo.

Al numero 16,1 delle Costituzioni troviamo, per la seconda volta, il termine santità messo in relazione alla "santità personale" ¹⁷.

Se nella gratuità di Dio si trova la sorgente della santità, nella risposta libera e personale dell'uomo si costruisce il tempio santo di Dio in ognuno o, in altre parole, si lascia spazio alla grazia di Dio perché ognuno diventi pietra viva dell'edificio che è il Corpo di Cristo, la Chiesa. Se il numero precedente dava le coordinate, il luogo concreto dove era accessibile e fruibile la santità di Dio, la Chiesa, ora è indicato come la santità personale coopera alla promozione della salvezza operata in e da Cristo.

Il numero sottolinea come nella "perfezione della carità" si opera l'essere annunciatori e promotori della salvezza nel mondo. La santità dunque diventa un compito, una responsabilità del frate cappuccino. Giustamente tale affermazione si trova nel contesto ampio del secondo capitolo che tratta non solo della "vocazione alla nostra vita" ma anche della "formazione dei frati" e ciò rimanda ai contenuti della formazione, al come e al che cosa essere formati!

L'indicazione delle Costituzioni è chiara. La formazione è in vista di un compito specifico: essere formati alla santità pur nell'apertura alle molte manifestazioni e attualizzazioni nei tempi e nei luoghi indicati dalla Provvidenza di Dio. La formazione, dunque, che sta alla base di qualsiasi formazione accademica o specialistica, dottrinale o tecnica, deve necessariamente condurre a far sì che il modo di pensare e di agire del frate cappuccino siano il pensare e l'agire con Cristo e di Cristo, Amore gratuito del Padre, *Charitas* visibile ed accessibile.

La santità personale, dunque, non è altro che la carità pienamente vissuta con la quale si ama Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Lui. Questo è il compito primo al quale essere formati e da cui attingere l'acqua viva. Da qui poi tutto consegue, qualsiasi sia il servizio al quale si è chiamati a compiere. Solo seguendo le orme del Figlio suo diletto saremo trasformati nella sua immagine per la potenza dello Spirito Santo (Cost. n. 16,3).

Ma la carità può, come il buon seme, crescere e fruttificare? La risposta è certamente "sì"! Le Costituzioni al numero 23,1 affermano che ogni frate deve tendere ad assimilare i sentimenti che sono di Cristo, in altre parole a diventare la *Charitas* del Padre. Come fare? La risposta è semplice:

¹⁷ Si noti che tale espressione si trova nel primo articolo del secondo capitolo delle Costituzioni che ha come titolo "la vocazione alla nostra vita".

lasciarsi muovere dallo Spirito Santo. Con quali mezzi? La risposta è ancora più semplice. Con i mezzi che la tradizione della Chiesa e dell'Ordine ci hanno consegnato e che il frate cappuccino accoglie e al tempo stesso rinnova. Quali dunque sono questi mezzi? Ancora una volta la risposta è semplice: ascolto della parola di Dio, gesti concreti che evidenziano l'adesione alla volontà di Dio, partecipazione frequente ai sacramenti, soprattutto l'Eucaristia e la Riconciliazione, celebrazione quotidiana della liturgia delle Ore, dono di sé nel servizio ai fratelli, all'Ordine, alla Chiesa, all'umanità, infine esercizio concreto delle virtù.

In conclusione la carità, "compimento delle Legge" (Rm 13,10), dirige tutti i mezzi di santificazione, dà loro forma e conduce il cristiano al loro fine ultimo: la vita con Dio.

N. 94,4: Così, sostenendoci vicendevolmente nel comune cammino verso la santità, faremo delle nostre fraternità una casa e scuola di comunione.

In questo compito, l'essere trasparenza della carità di Dio, non si è soli. Certi della presenza di Cristo, come dono e mistero, come frati si è chiamati a sostenersi vicendevolmente nel comune cammino verso la santità e così fare delle nostre fraternità «una casa e una scuola di comunione». Espressione, quest'ultima, mutuata da San Giovanni Paolo II che così scriveva nella *Novo Millennio Ineunte*: «Fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo. Che cosa significa questo in concreto? Anche qui il discorso potrebbe farsi immediatamente operativo, ma sarebbe sbagliato assecondare simile impulso. Prima di programmare iniziative concrete occorre *promuovere una spiritualità della comunione*, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità» 18.

Prima dell'operatività, del dire e decidere che cosa fare, nel solco della grande tradizione della Chiesa e dell'Ordine, le Costituzioni sono e restano un grande dono di spiritualità e di fattiva azione che ha visto tanti nostri fratelli impegnati e devoti a edificare la comunione con Dio per essere comunione con l'uomo di ogni tempo e luogo. Le fraternità cappuccine emergono così a luogo dove si vede e si impara la comunione, pur nel loro inevitabile scarto tra l'ideale e la realtà.

La terza indicazione sulla santità iscritta nel testo delle Costituzioni porta così a considerare la santità personale non slegata dalla comunione

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Novo Millennio Ineunte, 43.

e dalla vita fraterna. Come ricorda il Ministro generale nella Lettera a tutto l'Ordine del 4 ottobre 2014, «il cambiamento più evidente, avvenuto dopo il Concilio, è il passaggio da una connotazione fortemente penitenziale della nostra forma di vita a quella dove emerge la priorità della vita fraterna»¹⁹. La vita fraterna è dunque evidenziata come elemento prioritario per le relazioni e fattore indispensabile per la comunione.

Innumerevoli sono state le parole spese per proporre ed esaltare la vita fraterna; qui basti considerare quanto dal 1968 ad oggi si è sedimentato e conservato sintetizzandosi nelle attuali Costituzioni. Dall'indice analitico risultano quattro differenti accezioni per la parola fraternità: Fraternità come vita fraterna, Fraternità formativa, Fraternità locale, Fraternità di ritiro e di contemplazione. Possiamo però dire, senza ombra di dubbio, che tutto il testo delle attuali Costituzioni rimanda o indica la fraternità come centro nel quale sviluppare e vivere la vita di comunione.

Scriveva fra John Corriveau, già Ministro generale dell'Ordine dal 1994 al 2006: «Le nostre fraternità saranno veramente *casa e scuola della comunione*, "segno eloquente della comunione ecclesiale" (*Vita Consecrata*, 42), se diverranno autentiche *scuole di santità*. La ristrutturazione delle Province e il rafforzamento delle fraternità locali, sia dal punto di vista numerico che da quello delle relazioni fraterne, non è sufficiente. Solo la santità di Dio può purificare le nostre relazioni e fare in modo che le fraternità possano riflettere la luce di Cristo... [e] farne risplendere il volto" (*Novo Millennio Ineunte*, 16). [...] Se vogliamo trasformare le nostre fraternità in una scuola della comunione, ci saranno necessarie la determinazione e la concretezza della fede di Francesco»²⁰.

Alla vita fraterna, come l'ha intesa e comunicata San Francesco d'Assisi e come l'hanno vissuta i suoi primi compagni e coloro che sono seguiti fino a giungere ai nostri confratelli cappuccini, non si arriva se non per via della fede avendo come punto di partenza la contemplazione del volto di Cristo. Da Gesù al Padre e dal Padre al fratello, al prossimo, all'uomo. L'itinerario contrario è possibile ma non porta all'amore gratuito, al più può giungere ad un umanesimo che ha il sapore sciapo, senza il sale dell'Amore, e soprattutto chiede una ricompensa immediata.

Nel Testamento è chiaro il percorso del Serafico Padre Francesco per arrivare a "il Signore mi donò dei frati". Infatti, l'inizio sta nell'affermazione: «Il Signore concesse a me d'incominciare così a fare penitenza», continuando con «il Signore stesso mi condusse tra i lebbrosi», per prose-

¹⁹ M. J RI, Identità e appartenenza cappuccina, 1.2.

²⁰ J. CORRIVEAU, *La fraternità evangelica in un mondo che cambia*, Lettera circolare n. 20, 31 marzo 2012, 2.2.

guire con «il Signore mi dette tanta fede nelle chiese e ... il Signore mi dette e mi dà tanta fiducia nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa Chiesa Cattolica», per meravigliarsi con «il Signore attraverso i sacerdoti mi dette di vedere nient'altro se non il santissimo Corpo e Sangue suo». Solamente dopo tutto questo San Francesco d'Assisi scrive: «e dopo che il Signore mi donò dei frati [...] l'Altissimo stesso mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo» ²¹.

La vita fraterna sta tutta qui nella tensione/conversione che ha il suo inizio dalla penitenza²² e non può essere eliminata *tout court* dalla vita di santità del frate. La penitenza è l'*incipit* per incontrare e trovare Gesù Cristo e con Lui il Padre e da Lui volgere lo sguardo sui fratelli, sul prossimo, sull'uomo. Qui sta il fondamento della fraternità che nella comunione ha la sua espressione ultima e autentica. Altro è se si vuole parlare di agglomerato sociale o di relazioni psicologiche. La fraternità è espressione della vita in e con Cristo, non di altro. Le norme contenute nella legge costituzionale per la penitenza, sono lo strumento per guidare nella via del bene, per essere in continua conversione e per dare forma alla fraternità.

N. 109,1: Gesù Cristo, annunciando il vangelo del Regno, chiamò gli uomini alla penitenza, cioè a quel cambiamento di se stessi, per cui cominciano a pensare, a giudicare e a conformare la propria vita a quella santità e carità di Dio, che si sono manifestate nel Figlio.

Il numero 109,1, quarto nel nostro elenco, mette in relazione strettissima penitenza e conversione, equiparando la penitenza alla conversione. La conversione dunque sinonimo o termine sostituibile per dire penitenza?

Il testo delle Costituzioni effettivamente dà ai due termini la stessa valenza, in linea con l'esegesi francescana²³, quando al numero 109,4 si presenta il momento di inizio della vita di "penitenza-conversione", con quel trattino che lega i due termini e che porta inevitabilmente a pensare alla penitenza come conversione. Il numero successivo indica però che San Francesco predicò la penitenza.

Predicò dunque la conversione? Proseguendo la lettura del numero 109,6 si afferma che «lo spirito di penitenza in una vita austera è caratteristica del nostro Ordine»; al n. 109,7 si aggiunge: «impegniamoci continuamente alla conversione nostra e degli altri per essere configurati a Cristo

²¹ Test, 14: FF 116.

²² Il capitolo VII delle Costituzioni ha come titolo "La vita di penitenza".

²³ Si vedano le voci *Conversione* e *Penitenza* in *Dizionario Francescano*, a cura di E. Caroli, Padova 1995.

crocifisso e risuscitato»; infine, al 109,8 si afferma: «con tale impegno, completando in noi ciò che manca ai patimenti di Cristo, partecipiamo alla vita della Chiesa santa e sempre bisognosa di purificazione». Conversione, penitenza, purificazione, tre termini in successione e certamente correlati, ma anche semplicemente intercambiabili?

Una chiarificazione sembra venire dal n. 110,3 dove si richiama a dedicarsi alle opere di penitenza «secondo la Regola e le Costituzioni e come Dio ci ispirerà» e dal n. 110,5 che elenca – dopo aver enunciato al numero precedente che «la nostra stessa vita dedicata a Dio è un'ottima forma di penitenza» (n. 110,4) – una serie di "offerte" da intendersi come "penitenze" concrete: «la povertà, l'umiltà, i disagi della vita, il lavoro da compiere con fedeltà ogni giorno, la disponibilità al servizio di Dio e del prossimo e l'impegno a coltivare la vita fraterna, il peso della malattia e degli anni ed anche le per il Regno di Dio» (Cost. 110,5). Così pure il numero 111,1-7 ancor più in profondità indica dei gesti concreti di penitenza: il digiuno, la preghiera, le opere di misericordia, la quaresima benedetta, le vigilie, le opere di mortificazione corporale, le astinenze i digiuni secondo le prescrizioni della Chiesa.

Dunque, la conversione esige delle opere concrete di penitenza, dei gesti che la rendano reale e non la mistifichino tanto da eluderla completamente dal programma di vita. Forse tali opere potranno essere meno accentuate e rudi di un tempo, meno "irritanti" per la nostra sensibilità, ma ugualmente necessarie per la vita del frate cappuccino. Senza la penitenza la conversione rimane una meta idilliaca e un'evanescente categoria!

Le considerazioni sulla fraternità come espressione della santità e carità di Dio conducono ad affermare che la fraternità nasce da un gesto di "penitenza", proprio di chi sa di ricevere tutto dalla grazia di Dio, di chi si dispone a ricevere da Dio il dono della fraternità, che non è nostra o a nostra misura e neppure è costruita su regole o dosaggi psicologici, ma è appunto ricevuta per grazia («Il Signore mi dette dei frati») e affidata alla personale responsabilità del singolo, che ad essa si consegna nella libertà. Se la consegna della vita è fatta su un contratto, su una convenzione, sul do ut des, non va da nessuna parte.

N. 114,5: Stimiamo grandemente anche l'esame di coscienza quotidiano e l'accompagnamento spirituale, per poter rispondere alle mozioni dello Spirito con generosità e orientarci decisamente verso la santità.

Per rispondere con responsabilità personale cosa è richiesto? Il n. 114,5, quinto del nostro elenco, afferma e invita a far proprio «l'esame di coscienza quotidiano e l'accompagnamento spirituale». Parole che indicano chiaramente due necessità vitali per la conversione e quindi per vivere il dono della fraternità: esaminare la propria coscienza e formarla e educar-

la alla luce del Vangelo e del Magistero, affidandosi allo sguardo di chi sta fuori del soggetto, quel "direttore spirituale" che sa guardare e non ha il timore di richiamare o confermare nel cammino. L'appello a orientarsi decisamente verso la santità richiede qualcuno che aiuti nel cammino spirituale e fraterno. Chi volesse fare da sé, rischierebbe di non andare molto lontano e di perdere la strada.

Con la consueta chiarezza e sintesi papa Benedetto XVI scrive: «L'esame di coscienza ha un importante valore pedagogico: esso educa a guardare con sincerità alla propria esistenza, a confrontarla con la verità del Vangelo e a valutarla con parametri non soltanto umani, ma mutuati dalla divina Rivelazione. Il confronto con i Comandamenti, con le Beatitudini e, soprattutto, con il Precetto dell'amore, costituisce la prima grande "scuola penitenziale"»²⁴.

Insieme alla libertà di colui che ricerca nella sua coscienza quanto non è con e per il Vangelo e il Regno di Dio, è necessaria anche la presenza di persone concrete che ascoltino e aiutino a fare la strada. Inoltre, mai potrà mancare chi, investito del ministero sacerdotale, offra il perdono di Dio.

Proseguendo la sua riflessione papa Benedetto XVI aggiungeva: «la fedele e generosa disponibilità dei sacerdoti all'ascolto delle confessioni, sull'esempio dei grandi Santi della storia, da san Giovanni Maria Vianne a san Giovanni Bosco, da san Josemaría Escrivá a san Pio da Pietrelcina, da san Giuseppe Cafasso a san Leopoldo Mandić, indica a tutti noi come il confessionale possa essere un reale "luogo" di santificazione». Il confessionale luogo di santificazione, così come la confessione del proprio peccato è luogo per ristabilire l'unione con Cristo e la riconciliazione con la Chiesa. Nel concreto, ristabilire l'unità con la fraternità nella quale si è chiamati a vivere.

N. 161,1: Si adoperino i ministri e i guardiani affinché le nostre fraternità siano luogo in cui si cerchi Dio e lo sia ami in ogni cosa e sopra ogni cosa; coltivando essi stessi per primi la vita spirituale, sostengano il cammino dei fratelli verso la santità; garantiscano ai frati e alle fraternità il tempo e la qualità della preghiera, vegliando sulla fedeltà quotidiana ad essa.

Nell'ultimo numero delle Costituzioni in cui si parla della santità, i ministri e i guardiani sono richiamati a far sì che le fraternità siano luoghi dove si cerchi e si ami Dio "sopra ogni cosa e in ogni cosa" e siano essi stessi i primi a coltivare la vita spirituale garantendo ai frati e alle frater-

²⁴ BENEDETTO XVI, Ai partecipanti al corso promosso dalla Penitenzieria Apostolica, 25 marzo 2011.

nità il tempo e la qualità della preghiera, vegliando sulla fedeltà quotidia-

La santità dei frati sta dunque anche alla responsabilità di chi è chiamato ad essere ministro e guardiano, responsabili in ultima analisi della santità spirituale di ognuno dei frati e di tutta la fraternità. Tale responsabilità è legata all'obbedienza di essere stati chiamati a guidare coloro che sono stati loro affidati perché giungano alla pienezza della propria irripetibile personalità, facendo sì che ognuno sia se stesso come membro della fraternità cappuccina con l'interezza della propria persona. L'essere se stessi ha a che fare con la santità, perché a questo si è chiamati e non a una evanescente "realizzazione" delle proprie e uniche aspettative. L'affermazione "ama e fa ciò che vuoi" di Sant'Agostino molte volte è colta solo in riferimento alla sola seconda parte, lettura che conduce ad una malintesa "libertà" che nulla ha della libertà dei figli di Dio. È, infatti, l'amore che sta all'inizio del movimento che ci porta a fare "ciò che si vuole" perché chi è guidato dall'amore, chi vive la carità pienamente, è guidato da Dio che è caritas (cfr. 1 Gv 4,16).

3. SANTI

Il termine "santo" nell'accezione comune identifica il cristiano che nella vita ha vissuto in totale adesione a Cristo, al suo Vangelo, una vita fruttuosa di opere buone, riconosciuto dalla Chiesa quale modello e intercessore.

Senza nulla togliere a una santità "etica" e virtuosa, il santo prima di tutto è colui che è consapevole della sua chiamata a far parte del Corpo santo di Dio che è Cristo e che si presenta oggi nella Chiesa. Santo, come già abbiamo ricordato, è colui che offre al mondo l'annuncio gioioso che tutti, senza distinzioni, possono essere "ospiti" nel tempio santo di Dio, anzi essi stessi possono essere "templi dello Spirito Santo" (1 Cor 3,16).

Senza nessuna ombra di orgoglio possiamo affermare che i santi, cappuccini e non, sono i più umani tra gli uomini e hanno una sostanziale differenza con gli "eroi". Infatti, l'eroe dà sempre l'illusione di superare l'umanità, il santo non la supera, l'assume con quella tensione a realizzarla nel miglior modo possibile. Egli si sforza di avvicinarsi al suo modello, Gesù Cristo, a colui che è perfettamente uomo.

Non si diventa santi perché si diventa migliori, ma perché ci si converte sempre di più a Cristo, ritornando all'origine dalla quale si è usciti e che il peccato ha oscurato. I santi sono pertanto coloro che hanno risalito la corrente, hanno fatto un viaggio a ritroso e sono andati alla sorgente. Lasciandosi attrarre da Cristo, guardandolo con fede, speranza e carità, da

Lui sono stati trasformati comprendendo con chiarezza chi erano. In poche parole, Cristo li ha resi pienamente uomini.

Per capire dunque i santi bisogna essere prima di tutto uomini di fede che nella celebrazione della loro memoria o nel racconto della loro vita colgono o accolgano l'opera della Grazia che tutto trasforma e guida.

Ricordando le parole di papa Benedetto XVI: «quanto importante e proficuo è, pertanto, l'impegno di coltivare la conoscenza e la devozione dei santi, accanto alla quotidiana meditazione della Parola di Dio e a un amore filiale verso la Madonna!»²⁵; sembra di ascoltare quanto anche le nostre Costituzioni enunciano al numero 6,2.

Nelle sette volte in cui compare nel testo delle Costituzioni il termine "santi", non sempre si ha la stessa ricchezza di contenuti dei testi in cui si ritrova la parola "santità". In concreto, i sette passi costituzionali nei quali ritorna la parola "santi" rimandano al loro esempio virtuoso e richiamano, oltre che ad una conoscenza della loro vita e degli scritti, a seguirne l'esempio. Ne esaminiamo e commentiamo brevemente il contenuto.

In sintesi, il numero 6,2 non parla di santi, ma di "fratelli che si sono distinti per santità di vita", mentre il numero 7,2 è aperto a una doppia interpretazione, santi in generale o santi nostri. Nel numero 52,6 il riferimento è sicuramente ai santi dell'Ordine, mentre il 52,8 si riferisce chiaramente a tutti i santi e non specifica i nostri santi. Infine i numeri 110,2, 112,2 e 187,1 hanno un chiaro riferimento ai santi cappuccini.

N. 6,2: A questo fine la custodia e lo sviluppo del patrimonio spirituale dell'Ordine] leggiamo frequentemente la vita e gli scritti di San Francesco, come pure altri libri che ne rivelano lo spirito. Curiamo la conoscenza della fonti francescane e della tradizione dei cappuccini, in particolare quanto si riferisce ai nostri fratelli che si sono distinti per santità di vita, operosità apostolica e dottrina.

Il primo numero in assoluto delle Costituzioni che parla dei santi cappuccini come di «fratelli che si sono distinti per la santità di vita, operosità apostolica e dottrina» – tre elementi che delineano la figura del santo – invita a conoscere questi confratelli nelle loro differenti manifestazioni e caratteristiche.

Il santorale cappuccino al momento attuale conta 15 santi e sante, 78 beati e beate, un numero grande di venerabili e un numero altrettanto grande di servi e serve di Dio. Ogni secolo dei cinque nei quali si sgrana la storia dei Cappuccini, ha uno o più santi o beati, come a dire che all'Ordine non sono mai mancati – e credo non manchino anche oggi – frati santi. Questa è una grazia che l'Ordine ha ricevuto come eredità e che è chia-

²⁵ Benedetto XVI, Udienza generale, 20 agosto 2008.

mato ad alimentare. Infatti, la conoscenza dei santi, così come afferma questo numero delle Costituzioni, è in relazione non solo alla custodia del patrimonio spirituale dell'Ordine ma anche al suo sviluppo. Tale tensione comporta inevitabilmente l'impegno per ogni frate cappuccino a essere santo! Si potrà obiettare che è un'interpretazione esagerata. In realtà Gesù afferma: «siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48), non dice "se vi va ... se ce la fate ... se avete tempo ... se vi fa piacere ... se la vostra psicologia lo permette ...". Il comando è inequivocabilmente "siate santi".

Il fervore alla santità, inoltre, non scaturisce da idee, sia pure di alta spiritualità, da racconti della santità o di *legende* delle vite dei santi, ma da una concretezza di vita che fa trasparire la santità dal proprio apostolato, dalla propria operosità per gli altri, dalla propria semplice adesione all'umanità di Gesù. Non si tratta di "sapere" cosa è la santità ma di "vivere" la santità. San Francesco d'Assisi, conoscitore dell'umano e dell'uomo, nella VI Ammonizione esclama e richiama: «[...] è grande vergogna per noi servi del Signore il fatto che i santi operarono con i fatti e noi raccontando e predicando le cose che essi fecero ne vogliamo ricevere onore e gloria»²⁶.

Custodire la memoria dei santi, oltre a conoscere i loro nomi o a celebrare la festa liturgica nel giorno stabilito, deve essere anche un'opera che conservi quanto materialmente si riferisce a loro. Se per sbadataggine o volutamente ciò non accadesse, ne sarebbe minata la vitalità dell'Ordine. Supporre per orgoglio o per inadempienza di essere i soli costruttori della storia, della vita, della santità dell'Ordine, altro non è che il preludio del tramonto, calando l'Ordine in un'ombra di buio.

Gli stessi cambiamenti che da molte parti si invocano, perché così – si dice – si è attuali nel mondo, cambiamenti che a volte passano con la non celebrazione delle memorie liturgiche dei nostri santi e beati o, peggio, con la distruzione o l'abbattimento di ogni memoria sia pure di sole mura, è indicazione della mancanza di una seppur minima conoscenza di una storia che non è iniziata oggi con noi e, ne sono certo, non finirà con noi.

N. 7,2: Applichiamoci con assiduo impegno alla sua della Regola] intelligenza spirituale e sforziamoci di osservarla in semplicità e purezza, con santa operazione, in conformità alla esortazione espressa dallo stesso nostro Fondatore nel Testamento, secondo lo spirito e le intenzioni evangeliche dei primi cappuccini e della viva tradizione dell'Ordine, seguendo l'esempio dei santi.

²⁶ Adm VI: FF 155.

Per non cadere nell'onirica e illusoria dimensione dell'"ora ci sono qua io e aggiusto le cose", il secondo numero che parla dei santi cita la Regola e chiede l'impegno a entrare nella sua intelligenza spirituale con quell'inevitabile tensione-sforzo di osservarla.

Potrà essere risibile, ma l'immagine che mi viene alla mente è quella di chi, entrando in una stanza per viverci per un po' di tempo (spesso accade anche quando si entra in una camera d'albergo), si mette a cambiare posto alla sedia o a qualche altro piccolo mobile, considerando inetti coloro che hanno disposto in un certo modo i mobili. Può anche accadere che il "super rinnovatore", per paura che la storia si dimentichi e non lo ricordi, combini qualche guaio!

Al contrario San Francesco nel Testamento ha richiamato e richiama i frati a comprendere le parole scritte nella Regola per giungere "santamente" alla sua osservanza. Invito ed esortazione che i primi cappuccini hanno seguito e fatto proprio e che la tradizione dell'Ordine ci ha consegnato nella viva tensione dei santi.

N. 52,6: Anche nelle feste della vergine Maria e nelle memorie dei santi, la Chiesa proclama la Pasqua del suo Signore. Veneriamo dunque con culto liturgico, l'Angelus e il rosario, Maria Madre di Dio e Vergine concepita senza peccato, figlia e serva del Padre, madre del Figlio e sposa dello Spirito Santo, fatta Chiesa – secondo l'espressione di san Francesco – e promuoviamo la devozione tra il popolo. Ella infatti è nostra madre e avvocata, patrona del nostro Ordine, partecipe della povertà e della passione del nostro Ordine, partecipe della povertà e della passione del Figlio suo e – come testimonia l'esperienza – via per raggiungere lo spirito di Cristo povero e crocifisso.

Il numero è inserito nel terzo capitolo delle Costituzioni, "La vita di preghiera", mentre il termine "santi", per la precisione l'espressione "nelle memorie dei santi" è un inciso inserito durante la revisione delle Costituzioni fatta nell'ultimo Capitolo generale (2012) nel numero interamente dedicato alla Vergine Maria.

I santi di cui si fa menzione sono ovviamente "tutti i santi" che la Chiesa ha proclamato e non solamente i santi cappuccini. L'inciso evidenzia che la loro memoria è momento prezioso per celebrare il mistero di Cristo e luogo teologico per proclamare la Pasqua del Signore.

È il numero successivo che indica direttamente i santi cappuccini.

N. 52,8: Coltiviamo e promuoviamo, secondo le consuetudini locali, la devozione al santo Padre Francesco, modello dei minori, a santa Chiara e ai santi, specialmente nostri, facendo attenzione che tale venerazione sia sempre conforme allo spirito della sacra Liturgia.

I due verbi usati "coltiviamo" e "promuoviamo" indicano quanto sia importante conoscere e far conoscere i santi dell'Ordine, per un semplice motivo: la loro esperienza umana e conseguentemente la loro esperienza spirituale mostra che la santità non è per pochi, non è neppure un privilegio, un traguardo impossibile per un uomo normale.

Da questa impressione ha origine, a volte, la decisione, meschina in verità, di eludere dalla propria lettura o, peggio ancora, dalla propria formazione, la conoscenza della vita dei nostri santi. Concordo con la considerazione che in molti casi lo stereotipo sdolcinato e unicamente miracolistico delle vite di qualche santo ha indotto molti ad abbandonare tali letture, ma sotto sotto ci può stare anche una specie di auto-giustificazione per evitare di essere accusati di mediocrità. Se la santità è così alta e "infiocchettata" di tante e tali virtù eroiche da superuomo, se sta in una altezza irraggiungibile, chi potrebbe raggiungerla? Noi, poveri frammenti di cosmo? Allora, si conclude, è meglio lasciar perdere.

Nel cielo della santità molti sono messi in luce e proposti per il nostro cammino spirituale, ma vi è poi una moltitudine che non è possibile contare di santi "feriali", "normali", i cui nomi sono noti solamente a Dio e che hanno condotto una vita normalissima. Con il loro esempio hanno testimoniato che, quando si sta a contatto con il Signore, si trova e ci si nutre della pace di Cristo, della gioia del Risorto, della letizia del Signore. Da qui nasce la capacità di essere uomini di pace, di serenità, di letizia.

N. 110,2: I penitenti francescani devono distinguersi sempre per carità delicata e affettuosa e per la letizia, come i nostri santi, rigidi con se stessi, ma pieni di bontà e di rispetto verso gli altri.

Questo numero caratterizza i frati con l'appellativo di "penitenti", quel nome che nel periodo degli inizi identificò Francesco e i suoi compagni. A chi chiedeva a quegli uomini che vedevano radunarsi presso Rivotorto essi rispondevano: "siamo i penitenti di Assisi"²⁷. Come sappiamo, il nome fu poi mutato in "frati minori", lasciando l'impegno penitenziale alla base del programma del nuovo Ordine che si andava formando.

San Francesco d'Assisi distinse gli uomini in due categorie, quelli che "fanno penitenza" e quelli che "non fanno penitenza"²⁸, ben sapendo che tutte le vicende dell'uomo sono illuminate dalla salvezza donata in Cristo da Dio e prendono forma salvifica dalla risposta libera dell'uomo.

Scrive padre Lazaro Iriarte: «La vocazione penitenziale configura la vita intera del frate minore, una vocazione che si può esercitare ovunque,

²⁷ Cfr. Anonimo Perugino, V, 19: FF 1509.

²⁸ Cfr. A tutti i fedeli (Prima redazione): FF 178,1-7.

come una garanzia di libertà e di inserimento in ogni realtà storica: "Se in qualche luogo non saranno ricevuti, fuggano in altra terra a far ivi penitenza con la benedizione di Dio"»²⁹. San Francesco sa che oltre al momento dell'"incominciare a fare penitenza" è fondamentale il perseverare nel fare penitenza.

I frutti della penitenza, elencati nel presente numero, non sono altro che la caratteristica del frate minore, di colui che riconosce il proprio limite e la propria fragilità e che sa attribuire a Dio Altissimo, Onnipotente e Buono, ogni bene³⁰ e sa che «a noi appartengono se non i vizi e i peccati»³¹. È da questo profondo sapere di se stessi alla luce di Cristo che nasce la letizia, l'affettuosa carità, il dono di se stessi agli altri. Qui sta la purezza del cuore, l'assenza di intenzioni, se non quella di compiere appieno la volontà di Dio, come rivelano e raccontano a noi le vite e gli esempi dei nostri santi.

N. 112,2: Memori della Passione di Gesù, sull'esempio di san Francesco e dei nostri santi, pratichiamo la mortificazione volontaria moderandoci volentieri nel mangiare, nel bere e nei divertimenti, affinché tutto testimoni la nostra condizione di esuli e pellegrini.

L'austerità e le mortificazioni corporali nascono dalla memoria della Passione di Gesù, dal suo dono totale fino alla morte. Un'austerità che ha esempi nel Serafico Padre e nei "nostri santi". Non solo sfogliando il santorale cappuccino troviamo tanti esempi di questi frati, ma molti di noi possono testimoniare di confratelli che vivono nell'oggi questa dimensione.

L'austerità o la mortificazione corporale non possono essere eliminate sulla inconsistente considerazione che si tratta di atteggiamenti superati e non più attuali in un mondo che cambia. Elementi, quindi, da cancellare dalla vita del frate e da non riproporre neppure in una nuova veste e forma.

N. 187,1: Dal momento che non è possibile stabilire leggi e statuti per tutti i casi particolari, in ogni nostra azione teniamo davanti agli occhi il santo Vangelo, la Regola promessa a Dio, le sane tradizioni e gli esempi dei santi.

L'ultimo numero del nostro elenco richiama alla mia personale fantasia, forse in maniera un po' azzardata, la conclusione del Vangelo di Giovanni: "vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero

²⁹ L. IRIARTE, Vocazione francescana, Roma 2006, 39.

³⁰ Cfr. Regola non bollata, XVII, 17: FF 49.

³¹ Regola non bollata, XVII, 7: FF 48.

scritte ..." (Gv 21, 5). Il numero 187,1 indica che in qualsiasi azione, che la legge canonica dell'Ordine o lo Statuto di turno non hanno fatto oggetto di norma specifica, valgono, in ordine di importanza, il santo Vangelo, la Regola, le sane tradizioni e gli esempi dei santi.

Quattro parametri che non dovrebbero mai mancare anche nel quotidiano e faticoso discernimento delle situazioni nuove o che vanno riproponendosi all'attualità dell'Ordine. Aprire davanti a noi il Vangelo, rileggere la Regola, non dimenticare quanto prima di noi hanno fatto altri cappuccini e guardare all'esempio dei santi, non è una perdita di tempo; è la saggezza di chi sa che le cose durature non si costruiscono con una decisione affrettata e isolata, ma hanno bisogno della pazienza dell'ascolto e del dialogo. Ascolto e dialogo che stanno nei parametri denunciati dal numero costituzionale, ma anche nei fratelli che camminano sulla stessa strada perché la meta è comune a tutti.

4. CONCLUSIONE

La santità di Dio si manifesta nei santi non certo con un unico modello o, meglio, ha un unico modello riflesso in Cristo nel quale l'umanità è totalmente compiuta. Questa umanità compiuta si riflette nel vissuto dei credenti in Lui attraverso una personalissima storia. Sono questi i santi.

Esiste però anche un comune accento della santità che è chiesto a tutti: spogliarsi dell'uomo vecchio per rivestirsi dell'uomo nuovo. Primo passo è la penitenza intesa come conversione che apre alla grazia di essere stati eletti da Dio "santi e amati" per rivestirsi "di sentimenti di misericordia, bontà, umiltà, dolcezza, pazienza, sopportandovi a vicenda e perdonandovi scambievolmente" rivestiti "di carità" (Col 3,10). Conversione che esige e chiede di porre gesti di penitenza.

I nostri santi, in qualunque aspetto si siano distinti o qualunque cosa abbiano fatto, tutto hanno compiuto nel Nome di Cristo e per amore di Lui, rispondendo alla volontà di Dio che li ha chiamati a "fare la sua volontà" in un unico e personale rapporto con Lui. Essi hanno riconosciuto che Cristo veniva loro incontro personalmente, non in un anonimo e generico venire di Dio. La risposta del santo, dunque, non è un generico fare la volontà di Dio, ma compiere la volontà di Dio su di sé. Una concreta e irripetibile offerta della sua santità alla quale segue la libera risposta.

La varietà di espressione e dimensione dei nostri santi evidenzia la personale chiamata e l'unica risposta. Ed è questa la ricchezza di un Ordine come il nostro. Non c'è uno stereotipo per essere santi; c'è la personalissima, piena e irripetibile personalità che, però, non agisce come un'isola, ma è nutrita e generata come membro di un unico corpo. È la dimen-

sione prima ecclesiale e in seconda battuta fraterna. Se il nostro Ordine non avesse più a cuore i suoi santi passati e la loro memoria liturgica e non favorisse la gestazione al suo interno di futuri santi, si autoeliminerebbe dalla Chiesa e dalla comunione ecclesiale. La fraternità diventerebbe un semplice agglomerato sociale, non la trasparenza della vita di Dio e della comunione della Trinità.

Solo nella consapevolezza di appartenere alla Chiesa in tutte le sue dimensioni, compresa quella della comunione dei santi, la presenza dei cappuccini sarà ancora significativa e vitale nella Chiesa.

Per essere e diventare santi basta poco. Come ci ricorda l'apostolo Paolo, basta vivere con sincerità e umiltà: «in ogni cosa rendete grazie: questa infatti è volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi. Non spegnete lo Spirito» (1 Ts 5,18-19).

SOMMARIO

Se i santi sono la dimostrazione di possibilità dell'esperienza cristiana, si può affermare che all'interno di un Ordine religioso essi costituiscono la migliore e più compiuta 'interpretazione' del carisma di quell'Ordine. Il presente contributo si pone l'obiettivo di mettere in luce i riferimenti al cammino di santità presenti all'interno delle Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini promulgate nel 2013. Attraverso la ripresa dei testi in cui si parla espressamente di 'santità', come cammino spirituale, e di 'santi', specchio concreto di tale cammino, l'Autore offre diverse sottolineature, mostrando come il cammino di santità sia uno di quelle "norme fondamentali" che impegnano il frate cappuccino di qualsiasi tempo e luogo a lasciare apparire la bellezza di ciò che è proprio del cristiano.

William Hugo

LIVING DANGEROUSLY. The Capuchin Constitutions of 2013 from one American's Perspective

I have been asked to write about the NAPCC (North America and Pacific Capuchin Conference) reception of the new Capuchin *Constitutions of 2013*. This material be one of the most dangerous things an friar could do! From the proposal to write new constitutions through the final approval at the General Chapter of 2012, the friars of NAPCC have been an thing but united in their responses to the process or the final document. So, this brief report must be considered one friar's opinion about the process and the document itself. In fact, occasionall in this response, I onlattempt to describe the reactions of Americans. Canadians, Australians, or even Americans from Guam material have slightly different reactions.

1. First reactions to a revision

The birth of a new effort to renew our Capuchin Constitutions before 2000 largel—evaded Capuchins from NAPCC. Those urging a new edition of our Constitutions argued that canon law required religious institutes to separate their fundamental code (constitutions), which needed approval from the Vatican, from supplemental codes that could be changed b—the general chapters of those institutes. CIC 587,1 directs all religious institutes to compose a fundamental code that establishes norms about the governance of the institute and the discipline of members, the incorporation and formation of members, and the proper object of sacred bonds.

474 WILLIAM HUGO

CIC 587,4 explains how other norms can be contained in other (supplemental) codes. Among the Capuchins considering a new edition, there was a strong debate as to whether or not CIC 587,4 required such a separation or simpl *allowed* a separation. Capuchins in NAPCC were largel oblivious to CIC 587,4, content that the had fulfilled the mandate of CIC 587 b having constitutions. The first had to engage the controvers at the General Chapter of 2000 where delegates voted to begin the separation of our Constitutions into two codes.

A variet of general commissions worked on provisional texts for new constitutions and a new supplemental code between 2000-2006. During that time, Capuchin conferences were asked to design a stud process of the Constitutions for its members, which NAPCC did. Interestingl, perhaps the most well known Capuchin from NAPCC, Cardinal Sean O'Malle of Boston, opposed the composition of new constitutions during a presentation at the Capuchin Studio Teologico "Laurentianum" in Venice. e argued that Constitutions should not be changed frequentl, preserving Capuchin-Franciscan values over the long run. The preparator commission for a stud process among NAPCC urisdictions uncovered similar attitudes among some Capuchins.

A second concern of some was that the mandate to simple separate the existing content of the Constitutions into new Constitutions and a complementar code would inevitable be exceeded. For those friars, simple starting the process was tantamount to changing the constitutions at essential levels. Still, the process continued since there was little choice; the general Order was committed to this process.

2. General Chapter of 2006

At the General Chapter of 2006, there was a forceful reaction to the provisional new constitutions and supplemental code placed forward for consultation with the entire Order. NAPCC delegates never totall understood the objections. Perhaps there were numerous dissatisfactions that united various factions in a common opposition to the proposed texts.

Some alleged that the proposed texts were the work of experts while more general consultations were in order, criticizing the process leading to the proposed texts. This confused NAPCC delegates who understood that the decision before the General Chapter was whether to use the proposed text in a worldwide consultation. Others, seemed to believe that insufficient reasons were given for each change made to the previous constitutions, criticizing the rationale leading to the proposed texts. Some argued that too much content was being changed in the proposed text, al-

leging that the commissions had exceeded their mandate. Finall still others continued to argue that CIC 587 did not require the separation of our former Constitutions into two codes. The seemed to argue that the Order and specificall the delegates of the General Chapter of 2000 had been misled. The simpl seemed to want to stop the entire pro ect.

The swirling confusion left NAPCC delegates generall uncertain about what to do. It would be impossible to estimate how NAPCC delegates voted. Regardless, in the end, the General Chapter of 2006 re ected the proposed texts, and the new General Minister (Mauro Jöhri) and his Council were directed to begin the process anew.

3. 2006-2012 A BLUNDER OVERCOME

It would be a gross exaggeration to sa that the friars comprising NAP-CC get excited about an worldwide Capuchin process or event. I imagine that like most urisdictions in the world, ours are quite "provincial," b which I mean we are most concerned with what goes on in our own urisdictions. The General Curia and general initiatives too often seem remote from provincial experience.

owever, the process leading to new Constitutions after 2006 seemed to en o more interest among NAPCC friars. It's possible to imagine man reasons for this including some of the following. First, b now, all the controvers had elevated awareness that a process had been in motion for more than 6 ears; earlier, man friars were unaware that the Order was considering new Constitutions and a supplementar code. Second, the new commission established b Mauro and his Council began with a massive consultation, the first about new Constitutions to actuall reach ever friar in the Order.

Third, the Sixth Plenar Council on our Fraternal Life in Povert and the Seventh on our Fraternal Life in Minorit were about as popular as an plenar council can be among NPACC friars. The generall en o ed high regard among NAPCC friars ust as the Third on Missionar Activit (Matli) and the Fourth on Formation (Rome) did among missionaries and formators respectivel . There are numerous reasons who these plenar councils were so popular. To begin with, the consider our Capuchin-Franciscan life in relational terms and not in purel ascetical terms. This is a ver important wa of talking about values for members of NAPCC. I want to explain this important response in greater detail.

The two PCOs linked themselves to each other sa ing that povert and minorit complete each other (PCO VI 3; PCO VII 4). PCO VI began to talk about povert and minorit not as ends in themselves, but as means

476 WILLIAM HUGO

to the greater end of sister-brotherhood (3). This nuanced thrust of the two PCOs strongl focused on the d namic of fraternal solidarit at the levels of finances and personnel. Fraternal solidarit became a lens of the two councils and their approaches to our Gospel povert and minorit . Povert and minorit were described as Franciscan freedom (ver much like the Pauline sense of freedom) to become what we trul desire to be: brothers and sisters according to the Gospel (PCO VII 4). Thus, the two PCOs seemed to touch on our identit in a wan oprevious PCO had.

Then, especiall PCO VI resulted in structural changes in the general Order; the Office of International Economic Solidarit changed mentalities and practices for the entire Order. Finall , then-General Minister John Corriveau masterfull promoted each of these two PCOs through numerous general circular letters before and after the councils, and used ever opportunit to speak about the councils' results as he travelled around the world. Because the general commissions working on the new text of the Constitutions between 2000-2006 had their mandate expanded to insert the message of PCOs VI and VII into the new text, there was some excitement among members of NAPCC urisdictions. This enthusiasm among some continued through the work of the subsequent sexenium (2006-2012).

While these three observations man have been reasons among others for elevated interest in the constitution project, the opening initiative of the final commission working on the Constitutions (2006-2012) had a negative impact on the interest and confidence of friars from NAPCC urisdictions. This first initiative was an open ended world-wide consultation that simple asked friars to offer suggested changes to a portion of the then-current constitutions. The process was so open-ended that the results proved to be overwhelming and unhelpful to the commission. With the approval of the General Council, the commission scraped this first methodolog and began a second in which it prepared its own suggested drafts of each renewed chapter, which were sent around the Capuchin world for review.

This false start had a strong impact for several reasons. First, man American Capuchins are generall suspicious of worldwide questionnaires from the General Curia. In the past, questionnaires have not been translated in a watch that Americans can understand. The terminolog used is often confusing. So, Americans often don't know how to answer specific questions. Also, Americans often are suspicious that the questions asked ield little usable data. This topical American suspicion obviousl was realized in this false start of the final Constitution Commission. Other American Capuchins are more indifferent toward questionnaires, sensing that the don't make an difference.

Reactions among Americans were so strong that the commission risked losing their participation. Things turned around onl because various individuals in each of the NPACC urisdictions animated their urisdictions to get involved in the following process. Participation in the process of reviewing the first half of the proposed chapters was ver high. I don't believe more could have been expected. owever, as I suspect happened in man Capuchin conferences, participation began to wane for the second half, while still being a respectable percentage.

4. TOPICS OF INTEREST

Since no one in NAPCC urisdictions was promoting a revision of our Constitutions from the beginning, it is fair to sa that onl a few reactions to the entire process and content are representative. But a few topics did manage to attract attention.

4.1 Initial Formation redefined

The formators of NAPCC generall embraced enthusiasticall the change in the Constitutions of 1982 that redefined initial formation to conclude with perpetual profession. Those who appreciated this change alwa s did so more for ideological than practical reasons. For them, this change helped the Order to focus on our identit . So, in a time when almost all initial formation after perpetual profession involved formation for ordination, the change in 1982 seemed to be a clear re ection of clericalism. The change also forced urisdictions to be sure postnovitiate formation focused on formation for our Capuchin life.

This was not a token change in most NAPCC urisdictions. Most of NAPCC's large stud houses or houses of postnovitiate formation had been closed and sold b 1982. Formation after novitiate had gone through man transformations in most urisdictions and was seeking to settle down into a stable and profitable form. Man rewrote their provincial formation handbooks (ratio) to conform to this radical change. To make the new demarcation between initial and ongoing formation clearer, some urisdictions placed oversight of ministr formation with continuing formation.

So, when man urisdictions and conferences, mostl from Europe, mobilized to redefine initial formation to once again extend through the conclusion of formation for work and ministr , the ma orit of formators in NAPCC became extremel alarmed. For most of them, this proposal was a threat to or a retreat from the advances in the Post-Vatican II period to clear-

478 WILLIAM HUGO

l establish Franciscan identit on fraternit. While European formators tended to find the unit of this extended period in its nature as *initial* formation (i.e., *initial* formation for our life and *initial* formation for work and ministr.), NAPCC formators found the *difference* to be located in the differing objects of formation (i.e., for our life and for work/ministr.).

As the process continued from 2006-2012, it became clear that the NAP-CC position was losing ground, and NAPCC formators slowl accepted the change, which is now defined in the new Constitution 23,4. One pragmatic mitigating consideration for NAPCC formators ma be that formation for ministr / work was often slipping through the cracks. Also, NAP-CC formators are now being forced to explore how this phase of formation actuall *forms* friars in a wapostnovitiate does not. Formation for ministr / work has to be more than taking classes, going through rituals, and filling out forms.

On the other hand, NAPCC formators will continue to cast a discerning e e on the future initial formation of the Order throughout the world. If formation for ministr / work seems to become reduced to formation for ordination alone, NAPCC formators could feel deceived. That would contraindicate our charismatic identit as a fraternit, which trul was a struggle to establish over the past 50 ears. Also the upcoming PCO VIII on work will be closel watched because if it essentiall is reduced to examining the work of the traditional "domestic" brother (an English term referring to a la brother who mostl cares for the ph sical needs of a fraternit, e.g., cooking, cleaning, etc.), some NAPCC formators will conclude that the Order is on an incremental slide back into greater clericalism. A PCO on work must address the realit of *all* friars.

4.2 Friars who harm others

In new Constitution 116, NAPCC provincial ministers made a uniquel NAPCC contribution. The original proposal from the Constitution Commission of 2006-2012 for this number too forcefull protected the "rights" of friars who harm others over the need of those harmed and the general public for healing and protection. In light of the sexual abuse scandal within the Church in Canada, the United States, and Australia, this original proposed text appeared like the often caricatured defensive positions of church leaders. A much better balance was needed and proposed specificall b the NAPCC provincial ministers in a letter to the Constitutions Commission in 2010. Its proposal was nearlest totall accepted b the Commission and the General Chapter of 2012.

owever, the number was not without controvers at the General Chapter. Friars from other parts of the world thought it was too punishing

of offending friars. Others thought it did not sufficientle protect the rights of accused friars. Mostle outside the aula, some friars opined that the sexual abuse scandal was a phenomenon of the Church in the United States or Ireland, but not a widespread problem in the world. Subsequent revelations are uncovering how trule universal the problem is. If sexual abuse be members of our Order seems not to be a problem ever where, that is onle because those who know about it are silent, i.e., victims, church authorities, perpetrators, and law enforcement. The NAPCC ministers acted not onle in their own self-interest, but also with the desire to help the entire Order learn from the painful lessons of the Church in their own particular regions.

The new Constitution 116 is a beautifull balance text addressing friars and those harmed b friars. The text itself and its notes are replete with ample biblical and Franciscan sources. It calls the entire Order to reach down into its own identit (i.e., committed to reconciliation) when faced with harm caused b one of our brothers. It is an important number for friars ever where in the world to read carefull and reflectivel.

4.3 Chapter 4: minority and poverty

I have alread discussed how CPO VII's examination of *minority* caught the imagination of man friars from NAPCC urisdictions. This was reflected in their participation in the process of writing new Constitutions. Without an doubt, the proposal receiving the largest support from NAPCC friars during the entire 2008-2012 chapter-b -chapter consultation was one that asked the Constitutions Commission to abandon its proposed text for chapter 4 and *begin* a new world-wide consultation based on chapter 4 of the proposed text sent to the General Chapter of 2006 (Pro ect 2006). That earlier commission had completel revised chapter 4 including man more insights from PCO VII and the word *minority* in the title of the chapter.

The Constitutions Commission of 2006-2012 declined this proposal, explaining that the General Chapter of 2006 had re ected the proposed text of 2006, mandating a new composition. Proponents of the suggestion from NAPCC and man other conferences had hoped that the commission at least would have considered a more ample inclusion of teachings from PCO VII and the insertion of the world *minority* somehow in the title. These proponents acknowledged that the proposed chapter 4 before the General Chapter of 2012 did in fact include man more references to minorit, without accepting the udgment of PCOs VI and VII that povert and minorit are equall essential and mutuall fulfilling (PCO VI 3; PCO VII 4).

480 WILLIAM HUGO

The General Chapter of 2012 entertained man proposals to amend the proposed text for chapter 4. It accepted around half of them, though none of them reall changed the tenor of the chapter in the wa the proponents hoped. The final proposal was to amend the title of the Chapter to read, "Our Fraternal Life of Povert in Minorit." After numerous debates in committee, the proposal to change the title came to the floor of the General Chapter and failed on a tied vote of 85-85.

Some friars from NAPCC who supported the proposals are philosophical about the final resolution, noting that PCO VII itself and the debates involving the Constitutions of 2013 have forwarded the values at stake. Others fear that a discussion about our charismatic identit , like that which occurred around PCOs VI and VII, are rare occurrences that need to be incorporated into the legislation of the Order at the moment or be lost for a generation. The might cite the few number of friars who remember PCO V at Garibaldi, Brazil on our Prophetic Witness or, even more, what its document taught. Onl time will tell.

4.4 Centralized government vs. Provincial identity

Perhaps the issue in the proposed new constitutions that was most discussed be the ministers of NAPCC involved chapter 8 on government. The Constitutions Commission of 2006-2012 frequentle noted the request of the General Minister and his Council to explicitle grant the General Minister more authorite vis-à-vis the urisdictions and individual friars. Most of these proposals affected the transfer of friars from one urisdiction to another, the auditing of financial transactions in the urisdictions, and the use or retention of funds in the urisdictions.

I suppose it's understandable that no individual or group of leaders in an walk of life likes to voluntaril give up authorit or power. Some in NAPCC saw these proposals as an unadvisable centralization of the Order. I heard one minister worr that these proposals strove to make the Capuchins into Jesuits! Others pointed out that all the changes requested were alread in the competence of the General Minister; the changes simple made them explicit. Still others queried that if the General Minister alread has the requested authorite, there was no need to approve those changes to chapter 8. Listening to the debate often reminded me of the rambling and self-correcting text within the *Regula non bullata* about obedience to one's minister vis-à-vis the minister's obligation to respect the conscience of the friars. The issues at stake never seem to resolve.

A second more subterranean debate about these proposals was the nature of an individual friar's identit vis-à-vis his urisdiction and the general Order. Some observed that our essential identit is as a member of a

province or custod . Others retorted that we oin the General Capuchin Order and are members of it, while we are *assigned* to a province or custod . Certainl , the emotional content of these questions becomes glaringl obvious when provinces or custodies have to discuss the possibilit of mergers among themselves.

While some of these proposed changes about the authorit of the General Minster and his Council in chapter 8 were approved, man more were not. These points did not seem to be ver contentious during the Chapter of 2012 itself. The proposals were laid out for all to consider, and the capitulars voted as the saw best. But before that General Chapter, the proposals seemed to generate considerable concern about the governmental nature of our Order.

4.5 The Sleeper: Chapter 10 on Obedience

When things go well, the seldom make the news. I believe that happened to chapter 10 on obedience. owever a few friars from the urisdictions of NAPCC (including man formators) observed a marked improvement in the entire proposed (and approved) text of chapter 10.

This improvement can largel be credited to the influence of *Faciem tuam*, a document issued b the Congregation For Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life in 2008, which is frequentl referenced. Its focus on obedience as listening, the search for God, the desire to witness to the Gospel, obedience to the Word of God, the example of Jesus – the obedient Son of God, recognition that obedience is learned in the da -to-da experience of life, recognition of the limits of the human mediation of obedience, the spiritualit of communion, and obedience in service to mission are all themes from *Faciem tuam* that take chapter 10 to new places.

This litan of themes that reflects the theolog of Vatican II is largel the reason Americans who read the chapter receive it favorable. Its theolog is steeped in personal experience, focused on the mission of the Gospel, oriented toward communit service, and aware of the human condition. These are all themes that appeal to American Catholics in general and Capuchins in particular. owever, I sa "Americans who read the chapter..." above because chapter 10 is not the chapter most American Capuchins first explore, and since there was no controvers about it (because it was so well prepared by the commission), its improvement has not et risen to greater awareness among the friars.

482 WILLIAM HUGO

4.6 Increased historical orientation

M contact with friars from the conference after the promulgation of the new Constitutions has been limited. owever, of those who have talked with me, a surprising number have noticed an increase in historical references, especiall to the earl Capuchins and the Constitutions of 1536. While being historicall grounded is important to friars from NAP-CC, man would hope our constitutions could alwa s be a strong expression of how we live the Capuchin charism toda. Thus, I detect a slight sadness in some NAPCC Capuchins concerning this increased historical tenor.

Once again, this reaction might reflect the American desire for documents that are current and descriptive of the relational qualities of our charisms. So, there is a trade-off in this revision for man Americans. The revision of chapter 4 with a more relational approach to povert and minorit, the new tone of Chapter 10 on obedience, and inclusion of responsible responses to friars who harm others make these new Constitutions a text that generall has greater appeal to Americans. The increased historical references make the same text ust a little more remote for some. This is not a horrible situation. But it does perpetuate the impression of some Americans that the Constitutions can be a little out of touch with the realities of our life. Certainl, other friars from America and NAPCC in general will disagree at the same time.

5. Conclusion

It is alwa s dangerous for one person to write about the reaction of a large group to an event. This is certain true when tr ing to describe the reaction of friars in NAPCC urisdictions to the process leading up to the Constitutions of 2013 and the document itself. Still, friars around the world are alwa s interested in how other friars from a certain region t picall think about important topics. It is m sincere hope that this brief and selective report shows the breadth of responses from the NAPCC urisdictions, while also identif ing commonl held viewpoints.

SOMMARIO

Nella prospettiva di un respiro mondiale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, il presente contributo intende, pur brevemente e in modo selettivo, presentare un punto di vista di un'area, quella della Conferenza del Nord America e del Pacifico (NAPCC), rispetto alle nuove Costituzi-

oni dell'Ordine, promulgate nel 2013. In una prima parte l'Autore delinea la reazione iniziale alla proposta di revisione del testo costituzionale e il cammino percorso fino al Capitolo generale del 2012. In una seconda parte l'Autore sottolinea quegli aspetti che più hanno interessato la sua area di appartenenza, come la ridefinizione della formazione iniziale, la questione degli abusi sessuali, il tema della povertà e minorità, la questione dell'obbedienza, il governo dell'Ordine.

Giampiero Cognigni

L'INVIDIA NELL'AMMONIZIONE VIII. SPUNTI FORMATIVI PER LA *FRATERNITAS*

1. Introduzione

Su san Francesco d'Assisi molti hanno scritto nel passato, numerosi scrivono nei nostri giorni e tanti altri scriveranno in futuro. Elmar Salmann, in un ritiro all'Almo Collegio Capranica di Roma, disse che essere francescani era una disgrazia a causa della "pesantezza" e "notorietà" del fondatore¹. Se da un lato ciò può essere vero, dall'altro dobbiamo essere grati a Dio per il dono di Francesco d'Assisi, il quale può essere paragonato a quel tesoro da cui si può estrarre cose nuove e cose antiche (cf. Mt 13,52).

In questo contributo, estraendo dal tesoro degli *Scritti* del Santo di Assisi, vorrei soffermarmi sull'Ammonizione VIII, non perché sia la più importante o significativa, bensì per il suo contenuto. L'invidia purtroppo è una tematica poco affrontata nei progetti formativi, eppure è un problema così radicato nelle comunità religiose e non, che spesso è causa di grandi disaccordi e addirittura di abbandoni della vita consacrata. Essa può diventare «una maledizione e un tormento che non concede tregua e che avvelena l'esistenza»².

In questa sede, pertanto, saranno evidenziati alcuni aspetti formativi che si possono trarre dalla lettura dell'ammonizione, tracciando un possibile

¹ Cf. E. SALMANN, Rintracciare le orme di Dio nella quotidianità, Roma 2009, 110-111.

² G. RAVASI, Le porte del peccato. I sette vizi capitali, Milano 2008, 190.

percorso da attuare nelle nostre fraternità, inserite in un mondo caratterizzato dalla dimensione dell'apparire, del successo e della competizione.

2. L'INVIDIA: UN SENTIMENTO, UN VIZIO CAPITALE, UNA BESTEMMIA

Dice l'Apostolo: «Nessuno può dire: Signore Gesù, se non nello Spirito Santo»; e ancora: «Non c'è chi fa il bene, non ce n'è neppure uno».

Perciò, chiunque invidia il suo fratello riguardo al bene che il Signore dice e fa in lui, commette peccato di bestemmia, poiché invidia lo stesso Altissimo, il quale dice e fa ogni bene³.

L'incipit biblico di questa ammonizione può lasciare perplessi, visto che la Sacra Scrittura non manca di citazioni sull'invidia (cf. Pr 14, 30; Sap 6,23; Mc 7,21-23; 1Cor 3, 3; Tt 3,1-3). Evidentemente l'autore non intende spiegare l'invidia come farà Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*; piuttosto gli preme affermarne la gravità, le conseguenze ultime che si insinuano non solo nel singolo ma nell'intera fraternità.

Aiutandosi con delle citazioni bibliche (cf. 1Cor 12,3; Rm 3,12; Sal 13,1), Francesco riesce a far comprendere che la fonte di ogni bene risiede solo nell'Altissimo. Dio è l'autore del bene, mentre all'uomo appartengono solo vizi e peccati⁴.

Da questa premessa, l'autore trae la più profonda conseguenza: invidiare il fratello per il bene che il Signore compie in lui è invidiare Dio stesso. Per Francesco l'invidia è una bestemmia, poiché in qualche maniera ci si erge a giudici, mettendoci non *al posto di* Dio ma *sopra* Dio.

In questa ammonizione, la forma categorica con la quale si esprime il giudizio sull'invidia, testimonia l'autorevolezza e l'amore di Francesco per Dio e i suoi frati: l'invidia è una bestemmia perché è invidiare Dio stesso, e ciò non è ammissibile.

In questo paragrafo vogliamo scendere, a mo' di "scala a chiocciola", nella realtà dell'invidia, partendo dai suoi aspetti più superficiali, fino ad arrivare a quello più profondo raggiunto dall'"illetterato" di Assisi.

2.1 L'invidia come sentimento: aspetti psicologici

Olimpia Matarazzo, in uno dei suoi studi, analizza il campo semantico dell'invidia, passando in rassegna le definizioni dei principali dizionari

³ Am VIII, 1-3 (FF 157).

⁴ Cf. Rnb XVII, 7 (FF 48).

europei. La conclusione che ne trae è che con il termine "invidia" si suole indicare una reazione che avviene nel confronto con l'altro in una direzione che va dal basso verso l'alto:

Quasi tutte le definizioni riportate danno per scontato che il presupposto della sua insorgenza sia costituito dal confronto con la superiorità dell'altro e dal conseguente riconoscimento del proprio mancare di. È questa configurazione che viene implicitamente assunta nel linguaggio quotidiano e che sottende in larga parte la concezione e la rappresentazione dell'invidia nel discorso di questo lavoro. Tuttavia non meno degna di indagine sarebbe l'invidia rivolta verso il basso o diretta in senso orizzontale, basata sul desiderio di essere l'unico beneficiario delle proprie prerogative e sull'intollerabilità che qualcun altro goda o possieda qualcosa di analogo, anche se apparentemente non insidia quanto si ha. [...] In entrambi i casi la struttura cognitiva sottesa alla reazione invidiosa è quella che si è già individuata come propria di tale emozione: il depotenziamento del senso di sé che il confronto con l'altro mette in scena. L'ingresso di quest'ultimo nella propria sfera di estensione, infatti, sembra comportare un'implicita minaccia per il mantenimento della posizione di privilegio e di preminenza di cui si gode e di cui si alimenta l'immagine di sé⁵.

Il confronto, quale luogo dell'insorgenza dell'invidia, è inevitabile. Sin da piccoli siamo abituati ad essere valutati in riferimento a qualcun altro: il fratello – minore o maggiore che sia –, i compagni di scuola, i compagni della squadra di calcio, e così via. Espressioni come "se tu fossi come", "se tu avessi l'intelligenza di", "se tu fossi bello come" sono i modi con cui spesso veniamo compresi e giudicati dagli altri.

Il confronto in sé non è negativo, ma è il modo con cui ci vediamo e vediamo gli altri che lo rende tale: l'invidia scatta quando vediamo minacciati la nostra identità e il nostro giudizio su noi stessi. Umberto Galimberti la definisce, infatti, come un meccanismo di difesa del nostro bisogno di riconoscimento sociale, qualora questo venga meno nella comparazione con altri⁶.

A questo punto la domanda che ci poniamo è la seguente: le azioni dettate dall'invidia, dal momento che essa può essere considerata un'autodifesa del proprio valore, possono essere legittime?

La psicologia si astiene dal giudizio etico sulle azioni umane (se è onesta farà riferimento ad altre discipline come la filosofia morale, la teologia morale, la bioetica, ecc.); piuttosto, si concentra sulla fenomenologia delle

⁵ O. MATARAZZO, Soffrire del bene altrui: l'invidia. Un'analisi psicologica, Napoli 1996², 8-9

⁶ Cf. U. Galimberti, I vizi capitali e i nuovi vizi, Milano 2008², 31.

azioni per vederne le cause, le conseguenze e fornire eventuali indicazioni al fine di gestire meglio o diversamente le potenzialità e i limiti per una positiva maturazione della persona.

Solitamente vengono distinti tre tipi di invidia: *l'invidia depressiva*, che si manifesta in pensieri invidiosi del tipo "a me non succederà mai" e in comportamenti che tendono a mettersi in disparte o a cercare di non pensarci; *l'invidia ostile*, alla quale sono associati pensieri del tipo "non posso sopportare che l'abbiano promosso prima di me" e comportamenti che tendono a svalutare e sminuire il soggetto invidiato mediante mormorazioni e critiche costanti; ed infine c'è *l'invidia ammirativa/emulativa*, che sa riconoscere il merito altrui ma che al contempo mette in atto delle strategie perché gli stessi meriti possano essere raggiunti anche da colui che invidia⁷.

Da questa trilogia si può evincere che l'invidia è un sentimento che può condurre ad «un arresto, una ritirata, uno stratagemma per sottrarci al confronto che ci umilia. È un tentativo di scacciare lo stimolo svalutando l'oggetto, la meta, il modello. Ma è un tentativo maldestro perché l'oggetto del desiderio e il modello restano lì, come una rete in cui l'animo si dibatte prigioniero»⁸.

Contemporaneamente, l'invidia può essere vissuta anche come uno stimolo per migliorarsi. Si tratta di trasformare l'invidia negativa, vincendo «la nostra ripugnanza e guardare con attenzione coloro che sono migliori di noi per accettare la sfida che essi ci lanciano col loro esempio. Scegliere la strada dell'emulazione senza l'assurda pretesa di arrivare subito in vetta, di conquistare il primo posto. Perché questa è sconsideratezza, arroganza, superbia»⁹. Dice Tommaso d'Aquino, parlando di invidia: «Essendo un moto dell'appetito sensitivo [...], la passione, per sé considerata, non può essere una virtù o un vizio, ovvero qualcosa di lodevole o di biasimevole»¹⁰. La sua valenza etica dipende dall'uso che ne fa la persona.

2.2 L'invidia come vizio capitale: aspetti dottrinali

La dottrina dei vizi capitali nasce in Oriente con Evagrio Pontico, il quale vede in otto pensieri malvagi gli ambiti nei quali il demonio strappa

⁷ Cf. C . André – F. Lelord, *La forza delle emozioni*. *Amore, collera, gioia, paura, invidia,* Milano 2002, 72-75.

⁸ F. Alberoni, Gli invidiosi, Milano 2000, 8.

⁹ F. Alberoni, Gli invidiosi, 181.

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *I vizi capitali*, introduzione, traduzione e note di Umberto Galeazzi, Milano 2008, 269.

il monaco dal cammino di perfezione¹¹. Evagrio non menziona il pensiero dell'invidia, piuttosto quello della tristezza¹², che in Occidente sarà lo stato d'essere del peccato di invidia.

Rimanendo in ambito orientale, il primo a parlare dell'invidia è Basilio Magno nelle sue *Omelie*¹³: egli definisce l'invidia come odio al bene altrui e trova nel demonio l'origine di tale male.

In Occidente, i vizi capitali vengono sistematizzati per la prima volta da papa Gregorio Magno nella sua opera *Moralia in Iob* (*Commento morale a Giobbe*). Gregorio vede la superbia come madre dei vizi capitali, i quali a loro volta dispongono di un proprio "esercito" che combatte contro l'uomo: «Dall'invidia nasce l'odio, la mormorazione, la detrazione, il piacere delle disgrazie del prossimo, il dispiacere per la fortuna»¹⁴.

La trattazione che più ha influenzato la teologia e la morale della Chiesa Cattolica è stata certamente la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. L'Aquinate, come Gregorio, enumera l'invidia tra i setti peccati capitali e la definisce come tristezza del bene altrui o meglio della gloria altrui, poiché essa va a diminuire il prestigio desiderato per se stessi¹⁵.

Anche per Tommaso l'invidia è un vizio capitale, poiché da essa non solo nascono la mormorazione e la detrazione¹⁶, ma queste sono da lei condotte come il "capo" che guida e governa tutto l'organismo. A differenza di Gregorio, per Tommaso l'invidia non proviene direttamente dalla superbia, ma dalla vanagloria.

Se abbiamo ben compreso che l'invidia è un vizio capitale con il quale la persona si rattrista per il bene altrui, e per conseguenza logica si rallegra per il male altrui, ora ci domandiamo quale sia il suo oggetto.

Leggiamo le parole di Tommaso:

¹¹ EVAGRIO PONTICO, Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità, Cinisello Balsamo (MI) 2006, 160.

¹² Per i Padri orientali la tristezza assume due forme: una positiva, mediante la quale l'uomo può piangere i propri peccati permettendogli di riavvicinarsi a Dio; l'altra negativa, considerata una malattia dell'anima che tende ad affliggere l'uomo, non per la perdita dei beni spirituali, bensì per quelli materiali o per l'insoddisfazione di un desiderio carnale. Cf. J.-C. LARC ET, Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 185-187.

¹³ Cf. Basilio Il Grande, Le omelie. Ai giovani – contro l'ira – Dio non è l'autore dei mali – l'umiltà – sopra l'invidia – i quaranta martiri, a cura di Neri – Balboni, Siena 1938, 129-145.

¹⁴ Gregorio Magno, Commento morale a Giobbe, XXXVIII- XXXV, 4, Roma 1992, 323.

¹⁵ Cf. Tommaso d'Aquino, La Somma Teologica, II-II, q. 36, a. 1-2.

¹⁶ Cf. Tommaso d'Aquino, La Somma Teologica, II-II, q. 36, a. 4.

Per il suo genere l'invidia è un peccato mortale. Infatti il genere di un peccato viene desunto dall'oggetto. Ora l'invidia, quanto all'oggetto, è contraria alla carità, da cui deriva la vita spirituale dell'anima, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 3,14]: «Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita perché amiamo i fratelli». Infatti l'oggetto dell'una e dell'altra, cioè della carità e dell'invidia, è il bene del prossimo, però in due sensi contrari: poiché la carità gode del bene del prossimo, mentre l'invidia se ne addolora, come si è visto. Perciò è evidente che l'invidia per il suo genere è un peccato mortale¹⁷.

Secondo Tommaso, come per tutta la teologia morale cattolica, l'invidia va ad intaccare la virtù più grande: la carità. Va contro il comandamento dell'amore verso il prossimo.

Gli effetti del peccato capitale, oltre a generare altri peccati, come già visto, sono gli stessi del peccato mortale, ovvero la perdita della grazia santificante e di conseguenza la perdita delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo. L'anima si trova progressivamente a trovarsi in una crescente incapacità di amicizia con le tre Persone divine, e quindi di comunione con la Trinità¹⁸.

Attualmente non ci sono più manuali che analizzino i vizi capitali, che pure sono ancora riconosciuti dal Catechismo della Chiesa Cattolica¹⁹. Nella teologia spirituale, tra l'altro, essi coprono un posto di rilievo poiché sono considerati nemici della vita interiore che hanno il potere di cambiare l'ordine delle cose, di far passare il male come bene, impedendo così l'azione della grazia di Dio.

2.3 L'invidia come bestemmia: la scoperta di Francesco

Negli scritti di Francesco l'invidia non è un tema che ricorre spesso. Anzi egli ne fa esplicita menzione solo nella *Regula bullata* e nelle *Admonitiones*. È interessante notare, però, che il peccato di invidia viene visto solo con l'ingrandirsi della fraternità minoritica.

Nella *Regula non bullata*, al cap. 17, si dice: «Tutti noi frati guardiamoci da ogni superbia e vana gloria», mentre al cap. 10 della *Regula bullata* si legge: «Si guardino i frati da ogni superbia, vana gloria, invidia, avarizia, cura e preoccupazione di questo mondo, dalla detrazione e dalla mormorazione».

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, La Somma Teologica, II-II, q. 36, a. 3.

¹⁸ Cf. R. GARC A DE ARO, La vita cristiana. Corso di Teologia Morale Fondamentale, Milano 1995, 574.

¹⁹ Cf. Catechismo della Chiesa Cattolica, 1865-1866.

L'aggiunta dell'invidia, e di quelle che Gregorio Magno considera sue figlie (la detrazione e la mormorazione), sembra essere dettata dall'esperienza vissuta nella fraternità. Questa, infatti, superata la fase iniziale carismatica di "Francesco che coincide con la fraternità", approda ad una seconda fase in cui la comunità cresce esponenzialmente e si distacca dalle direttive di Francesco²⁰. Tale passaggio, evidentemente, paga anche in peccati che fino allora non avevano fatto l'ingresso nelle relazioni fraterne.

Credo che la prova lampante di tutto questo venga proprio dall'ammonizione VIII, nella quale Francesco esorta esplicitamente a non commettere il peccato di invidia. Quest'ultimo era presente e la sua gravità era ben conosciuta, visto che in quel tempo era già considerato un vizio capitale e che Francesco lo definisce un atteggiamento assolutamente contrario all'amore di Dio e al prossimo. Ma cerchiamo di entrare nel testo.

Come già detto, l'incipit biblico non sembra essere pertinente con il tema dell'invidia. Se è facile collegare il versetto del Salmo 13 («Non c'è chi fa il bene, non ce n'è neppure uno») con il resto dell'ammonizione, rimane da capire la menzione della Lettera ai Romani. Per poter comprendere la logica che sta dietro a questo riferimento biblico, dobbiamo analizzare l'azione dello Spirito Santo così come viene delineata negli Scritti del santo di Assisi.

Nel Saluto alla Beata Vergine Maria leggiamo: «E saluto voi tutte sante virtù, che per grazia e illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei fedeli, perché da infedeli fedeli a Dio li rendiate»²¹. Da sempre le virtù sono state considerate come antidoto ai vizi. Anche Francesco considera le virtù un dono dello Spirito: è lo Spirito Santo che permette all'uomo di vivere secondo le virtù e di conseguenza di compiere le opere buone, di compiere il bene. Quando l'uomo compie opere buone, significa che in lui c'è la presenza di Dio²². L'uomo, quando non ha Dio, Padre-Figlio-Spirito Santo, non è capace di fare il bene e tanto meno di dire "Signore Gesù".

Con l'ammonizione VIII Francesco ci indica due cose molto importanti. La prima di ordine antropologico: l'uomo senza lo Spirito di Dio è assolutamente incapace di compiere il bene. La seconda è di ordine teologico-spirituale: quando vediamo un fratello compiere opere buone senza inorgoglirsi, riconosciamo in lui lo Spirito del Signore, riconosciamo la

²⁰ P. Rivi, «Dalla povertà alla minorità passando per la fraternità: il percorso di Francesco», in C. Di Nardo – G. Salonia (ed.), *La "fraternitas" di Francesco d'Assisi. Storia novità attualità*, Italia Francescana, Giulianova (TE) 2003, 158-164.

²¹ SalV 6 (FF 260).

²² Cf. 2Lf X, 48 (FF 200).

presenza divina nell'uomo. Se l'ammonizione VIII ci dice di non invidiare il fratello per mezzo del quale il Signore compie il bene, l'ammonizione XII ci indica chi effettivamente possiede lo Spirito del Signore:

A questo segno si può riconoscere il servo di Dio, se ha lo spirito del Signore: se, quando il Signore compie, per mezzo di lui, qualcosa di buono, la sua «carne» non se ne inorgoglisce - poiché la «carne» è sempre contraria ad ogni bene - ma piuttosto si ritiene ancora più vile ai propri occhi e si stima più piccolo di tutti gli altri uomini²³.

Anche questa ammonizione ci conferma che la carne non è capace assolutamente di compiere il bene, anzi addirittura è contraria al bene stesso. È lo Spirito del Signore che agisce nell'uomo perché rifulgano le opere del Padre (cf. Gv 3,21).

Avendo visto cosa significa l'azione dello Spirito Santo per Francesco, l'interpretazione dell'incipit biblico dell'VIII ammonizione risulta chiara ed esprime la premessa necessaria della sua intuizione: l'unico a compiere il bene è Dio mediante il suo Spirito. Chi invidia colui che fa il bene, dunque, non invidia il fratello ma il vero autore dell'azione, ovvero l'Altissimo²⁴. Invidiare significa rattristarsi per quello che l'altro ha, ma anche per quello che l'altro è. Invidiare Dio significa odiarlo con tutto se stessi in quanto si è consapevoli dell'abisso che intercorre tra il creatore e la creatura. Invidiare Dio significa considerare ingiusto il suo operato, significa condannarlo per il suo essere Altro.

Similmente Tommaso d'Aquino, quando parlerà dell'invidia della grazia altrui, scriverà nella sua *Summa Theologiae*:

C'è però un'invidia che è ricordata fra i peccati più gravi, cioè l'invidia della grazia altrui, in forza della quale uno si rattrista dell'aumento stesso della grazia di Dio, e non soltanto del bene del prossimo. Per cui essa viene considerata un peccato contro lo Spirito Santo: poiché con essa uno invidia in qualche modo lo Spirito Santo, il quale viene glorificato nelle sue opere²⁵.

La grande bestemmia per Francesco, dunque, è data dall'invidia che ci costringe a confrontarci con Dio accusandolo della sua libertà tale da compiere il bene "come", "quando" e "con" chi vuole. La prova di quest'accusa che facciamo a Dio è data dal racconto di Caino e Abele (cf.

²³ Am XII (FF 161).

²⁴ Cf. S. Duranti, Francesco ci parla. Commento alle ammonizioni, Assisi 1992, 200; P. Messa – L. Profili, Il cantico della fraternità, Assisi 2003, 107-108.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, La Somma Teologica, II-II, q. 36, a. 4.

Gen 4,1-16). È la prima storia in cui si manifesta il peccato di invidia. Dio compie un atto assolutamente libero: gradisce l'offerta di Abele e non quella di Caino. Caino non si arrabbia con Dio, ma uccide suo fratello: egli diventa l'emblema del nostro peccato di invidia ogni qualvolta sentiamo il fratello un rivale, un concorrente della nostra realizzazione. «Caino entra nel tunnel dell'invidia e accetta il pensiero perverso, quel pensiero che dominerà la storia umana: "per essere felici debbo uccidere il fratello, devo zittirlo!"»²⁶.

3. RICONOSCERE/RICONOSCENZA: ANTIDOTO ALL'INVIDIA

Nel libro della Sapienza si legge che la morte, ovvero il peccato, è entrata nel mondo per invidia del diavolo. Il serpente tentò Adamo perché non sopportava la sua condizione di piena comunione con Dio, non tollerava che l'uomo vivesse la condizione di essere una creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio. In fin dei conti, il serpente non accetta il bene dell'uomo²⁷.

Dalla caduta di Adamo, l'uomo ha fatto esperienza del peccato. Tutto l'Antico Testamento è considerato come la storia del peccato di Israele e della misericordia di Dio che rinnova continuamente la sua alleanza con il popolo da lui scelto.

Non solo: ancora oggi l'esperienza del peccato vive dentro di noi e si fa presente nella nostra vita, nella vita dell'umanità. Il sangue innocente di Abele grida ancora oggi per le strade delle nostre città: aborti, eutanasie, genocidi, guerre civili, schiavitù, ecc.

Di fronte alla tragica situazione di peccato, l'uomo ha davanti a sé la scelta di due possibili strade da percorrere: la prima è quella di arrendersi davanti alla condizione di peccato e aspettare la fine ineluttabile, in cui il male ha l'ultima parola; la seconda è quella di accogliere la grazia di Dio e iniziare un nuovo cammino di guarigione e di liberazione.

3.1 L'Eucaristia," luogo" della guarigione

Dopo la cacciata dall'Eden dei progenitori, Dio non ha abbandonato l'uomo al suo destino ma ha continuato a prendersi cura di lui, dal dono delle "tuniche di pelli" a quello della legge, fino ad arrivare al dono del

²⁶ G. SALONIA, Odòs la via della vita. Genesi e guarigione dei legami fraterni, Bologna 2007, 48.

²⁷ Cf. M.I. Rupnik, Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua, Roma 2005, 190-191.

suo Unigenito Figlio: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16).

Con Adamo l'umanità non riceve solo la condizione di peccato, ma anche un'immagine distorta di un Dio giudice e geloso che il serpente ha iniettato nel cuore dell'uomo con la sua insinuazione: «È vero che Dio ha detto...?» (Gen 3,1). Dalla presunta libertà, Adamo passa alla paura di Dio, tanto che si nasconde al sentire la sua voce.

Ma Dio non si arrende e cerca una strada per riavvicinarsi all'uomo. Per amore del Padre, il Figlio lascia la divinità (ovvero la sua ricchezza, la sua eredità) e si "fa uomo" per raggiungere l'uomo. Si presenta a lui proprio in quella debolezza creaturale che era stata all'origine della crisi edenica. [...] Solo un Dio fatto uomo poteva convincere l'uomo che il "non-essere-dio" non è una privazione, non è una sottrazione di divinità, ma un dono "completo nella sua incompletezza". Sulla croce Gesù mostra agli uomini che si può continuare a credere nell'amore del Padre anche mentre si scende agli inferi, mentre si conosce l'abbandono più radicale [...]. Se Adamo, nascosto fra gli alberi, è l'icona di un'umanità privata del suo segno regale, Gesù di Nazaret, esposto sull'albero, è immagine della riconquistata regalità dell'umano²⁸.

L'opera "kenotico-salvifica" di Cristo non si è fermata all'albero della croce, ma si è prolungata fino all'istituzione dell'Eucaristia. Gesù Cristo non solo si è lasciato uccidere dai suoi crocifissori, ma si lascia mangiare e bere dai suoi fedeli. Cristo nell'Eucaristia continua la sua opera di redenzione, ci fa vivere il "già e non ancora" della piena comunione con la Santissima Trinità e con i fratelli.

L'Eucaristia diventa la persona e il luogo in cui noi possiamo riconoscerci per quello che effettivamente siamo; è il luogo dell'amore che non giudica ma che «si umilia ogni giorno» per innalzarci²⁹. È il luogo dove siamo riconosciuti come figli dell'unico Padre e quindi fratelli amati e chiamati con il nome proprio. L'Eucaristia è la verità di Dio all'uomo ferito; ferito dall'illusione di poter essere felici senza Dio e senza fratelli. In essa Abele non è più il nemico della propria affermazione ma la possibilità di vivere da nuove creature (cf. 2Cor 5,17). Meritevoli d'ira come eravamo, Dio ci crea, in Cristo Gesù, degni di compiere le opere buone che Dio Padre ha predisposto per noi (cf. Ef 2,3-5.10).

Nell'Eucaristia l'invidia è annientata; essa riporta l'uomo alla sua verità creaturale e manifesta Dio per quello che è: amore che si fa umiltà. To-

²⁸ G. Salonia, *Odòs*, 33-34.

²⁹ Cf. Am I (FF 141-145).

glie, così, ogni adito alla superbia di erigersi giudice di Dio e dell'uomo, e non dà occasioni all'invidia di guidare i nostri desideri e i nostri sentimenti verso l'annientamento dell'altro. L'Eucaristia non ci aiuta solo a riconoscere la verità dell'uomo e la verità di Dio, ma ci innesta in quel rendimento di grazie (questo è il significato del termine greco *eucharistia*) che Gesù porge a suo Padre nell'ultima cena.

Sono le sue ultime ore e ormai la sua eliminazione è pressoché decisa. Dice "grazie" perché lo stanno facendo fuori? [...] Gesù ringrazia della formidabile libertà interiore che Dio gli comunica e che gli consente di giungere al massimo dono di sé, anziché ribellarsi a quella conclusione, anziché lasciarsi rodere e distruggere interiormente. Ringrazia perché l'unione con il Padre gli permette di non sentire come possesso ciò che ha di più caro. Ringrazia perché il Padre gli concede di essere permanentemente e nient'altro che disponibile. [...] Nello spessore e nella sublimità del rendere grazie del Figlio di Dio, anche a noi viene data la possibilità di entrare. Per il dono dello Spirito, infatti, possiamo dire con lui questo "grazie"; possiamo entrare nella medesima libertà filiale³⁰.

Dire "grazie", "avere riconoscenza per" ci aiuta ad uscire da noi stessi per vedere l'altro. È apprezzare il dono che ci viene fatto della vita, della creazione, del sangue versato per noi. La Chiesa, che come madre ci educa a vivere il mistero della redenzione, ci addita il rendimento di grazie come «fonte di salvezza», come «fonte di liberazione» dai lacci del peccato, nel nostro caso dal peccato dell'invidia.

Riconoscere e rendere grazie per l'azione amorosa di Dio, per il dono³¹ che ci fa ogni giorno diventa benedizione per l'uomo stesso. Dalla bestemmia si passa alla lode, dalla tristezza dell'invidia alla gioia della fraternità ritrovata.

3.2 Gioire dell'altrui carisma

Finora abbiamo visto come l'invidia può essere guarita a partire da una scoperta di Amore che Dio ha per la sua creatura che, in Cristo, assume una nuova identità: quella di Figlio amato fino a morire. Il rendere grazie per tale amore ci aiuta a spostare l'attenzione dalle nostre mancanze al bene che riceviamo quotidianamente.

³⁰ M. MASINA, Pane per la vita del mondo. Schede di riflessione sull'Eucaristia, Milano 2000, 17-18.

³¹ Cf. T. RADCLIFFE, *Perché andare in Chiesa*. *Il dramma dell'Eucaristia*, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 185-203.

Il passo successivo sarà quello di apprendere a vedere non più con *invidia*, cioè con cattivi occhi o non vedere affatto, i carismi dell'altro. Vedere di malocchio l'altrui bene è ancora una volta una bestemmia contro Dio datore di ogni bontà. L'invidia, pur essendo un sentimento che può essere provato da tutti, colpisce solitamente le persone che, nella loro infanzia, sono state cresciute con un messaggio incoerente del tipo "tu sei speciale" ma nello stesso tempo "tu sei un incapace": «A quel bambino veniva chiesto di essere superspeciale, intelligente, capace, ma allo stesso tempo gli veniva insinuata l'idea di essere inadeguato, insufficiente, un buono a nulla»³².

Purtroppo, il bambino che cresce in tale contesto tende ad identificarsi con il messaggio negativo e sarà portato a credere di essere il componente rifiutato dalla famiglia. «Da ciò la tendenza a offendersi, a sentirsi umiliato e ferito dagli altri, a fare la vittima e a trasformare le sue peculiarità in uno sfrenato egocentrismo che lo rende schivo alle relazioni e alle amicizie ma al tempo stesso dipendente»³³.

In ambito formativo l'invidioso deve essere aiutato non solo a scoprirsi per quello che è, ma anche ad integrare quelle parti dell'Io che lo rendono triste e arrabbiato; ovvero, essere formato a «convivere con la tensione, perché lì è nascosta la verità della vita»³⁴, una verità che si fonda nella continua relazione di tensione con l'Altro e con gli altri.

Accettare la tensione come parte integrante della propria vita significa «accettare innanzi tutto le differenze che abbiamo tra un io ideale, non ancora realizzato, e l'io attuale ferito e insoddisfatto»³⁵. Inoltre, aiuta a vedere con più realismo la differenza con il fratello che condivide con me affetti, spazi, tempo e attività. Il cuore del problema è centrato proprio sul passare da una visione concorrenziale del fratello ad un atteggiamento di condivisione delle ricchezze personali. Condividendo i talenti, credo sia possibile fare esperienza che il "dono" di ciascuno è fatto per essere "goduto" da tutti. È possibile fare esperienza del beneficio che il carisma proprio e quello altrui apportano alla comunità, religiosa o sociale che sia.

Significativo, a tal proposito, è il brano della descrizione del frate perfetto che troviamo nello *Specchio di perfezione*:

³² M. Biavati, La Relazione che cura. Gestalt Counseling e Art Therapy, Bologna 2006, 246.

³³ M. BIAVATI, La Relazione che cura, 246.

³⁴ A. CENCINI, Dalla relazione alla condivisione. Verso il futuro..., Bologna 2002, 41.

³⁵ A. CENCINI, Dalla relazione alla condivisione, 36-37.

Francesco, immedesimato in certo modo nei suoi fratelli per l'ardente amore e il fervido zelo che aveva per la loro perfezione, spesso pensava tra sé quelle qualità e virtù di cui doveva essere ornato un autentico frate minore. È diceva che sarebbe buon frate minore colui che riunisse in sé la vita e le attitudini dei seguenti santi frati: la fede di Bernardo, che la ebbe perfetta insieme con l'amore della povertà; la semplicità e la purità di Leone, che rifulse veramente di santissima purità, la cortesia di Angelo, che fu il primo cavaliere entrato nell'Ordine e fu adorno di ogni gentilezza e bontà, l'aspetto attraente e il buon senso di Masseo, con il suo parlare bello e devoto; la mente elevata nella contemplazione che ebbe Egidio fino alla più alta perfezione; la virtuosa incessante orazione di Rufino, che pregava anche dormendo e in qualunque occupazione aveva incessantemente lo spirito unito al Signore; la pazienza di Ginepro, che giunse a uno stato di pazienza perfetto con la rinunzia alla propria volontà e con l'ardente desiderio d'imitare Cristo seguendo la via della croce; la robustezza fisica e spirituale di Giovanni delle Lodi, che a quel tempo sorpassò per vigoria tutti gli uomini; la carità di Ruggero, la cui vita e comportamento erano ardenti di amore, la santa inquietudine di Lucido, che, sempre all'erta, quasi non voleva dimorare in un luogo più di un mese, ma quando vi si stava affezionando, subito se ne allontanava, dicendo: Non abbiamo dimora stabile quaggiù, ma in cielo³.

Al di là della storicità del brano, è interessante il fatto che l'autore dello *Specchio di perfezione* metta in bocca a Francesco l'esemplarità, indicando le virtù concrete di alcuni frati che, integrati tra loro, danno forma al frate ideale, e non individuando nella persona stessa di Francesco il modello da seguire, come fa Tommaso da Celano nella sua *Vita del beato Francesco*. Il guardare benevolo di Francesco ci dimostra che il fratello non è un nemico da combattere, ma un fratello da riconoscere come vero dono che Dio pone nella nostra vita. Ci dice che il bene del fratello è benedizione per l'intera fraternità, è far festa³⁷ per la vita dell'altro (cf. Lc 15,11-32).

4. Conclusioni

L'ammonizione VIII presa in esame ci ha permesso non solo di riportare alla ribalta un tema caduto in oblio negli attuali progetti formativi, ma

³⁶ Spec 85 (FF 1782).

³⁷ Il non riuscire a far festa è il segno di uno smarrimento più drammatico rispetto a quello palesemente manifestato dal fratello minore della parabola del padre misericordioso. Cf J.R. . Nouwen, *L'abbraccio benedicente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Brescia 2009, 101-105.

di apprezzare le ammonizioni come fonte e spunto per una formazione francescana alla vita fraterna.

Dopo aver considerato la realtà dell'invidia nei vari aspetti – psicologici, dottrinali e francescani – abbiamo abbozzato una possibile azione formativa per guarire dall'invidia a partire dalle categorie del riconoscere e della riconoscenza, poiché l'invidia è non saper guardare bene se stessi e l'altro ed è tristezza dei beni altrui.

Possiamo dire che, per combattere l'invidia, occorre una formazione specifica al riconoscersi amati e stimati. Il luogo privilegiato di questo riconoscimento è senz'altro l'Eucaristia, intesa sia come segno della presenza reale di Cristo, sia come luogo liturgico di una fraternità che si ritrova intorno ad un'unica mensa, dove ognuno è invitato senza discriminazioni di sorta.

A partire da questa esperienza di amore è possibile vedere il dono dell'altro trasformando l'angoscia per un bene altrui in gioia di una fraternità che ringrazia per il carisma del fratello. Ancora una volta, Francesco può esserci da modello di colui che sa riconoscere il bene altrui e sa rendere grazie all'Altissimo per la sua giustizia misericordiosa, capace di far sorgere il sole sopra i buoni e sopra i cattivi (cf. Mt 5,45). Ogni suo scritto ci testimonia il suo riconoscere e la sua gratitudine per la bontà e la gratuità del Creatore. I suoi appelli a non trattenere nulla e a restituire a Dio i suoi beni, non sono altro che la conseguenza del suo aver appreso a riconoscere in Dio l'origine di ogni dono:

Il restituire, infatti, è preceduto dal riconoscere, la restituzione nasce dalla riconoscenza: e non a caso il verbo "riconoscere" rimanda al "conoscere". Si tratta di una catena che prende l'avvio dal "conoscere", passa attraverso la "riconoscenza" e giunge così alla restituzione. [...] Una tale restituzione avviene secondo Francesco con la parola e con le opere³⁸.

Francesco ci invita ad una educazione del cuore, che verte sul "riconoscere" e sulla "gratitudine" in quanto è giustizia alla "verità" che libera e guarisce ogni nostra infermità.

SOMMARIO

L'invidia come sentimento e peccato alberga sempre nel cuore dell'uomo, anche della persona consacrata. Partendo dalla constatazione che di tale 'vizio' poco si parla nei progetti formativi dei religiosi, anche france-

³⁸ C. VAIANI, La via di Francesco, Milano 1993, 74.

scani, l'Autore si sofferma sulla VIII ammonizione di Francesco d'Assisi, che stigmatizza tale peccato all'interno della vita fraterna. Sono messi in evidenza alcuni aspetti formativi che si possono trarre dalla lettura dell'ammonizione e viene tracciato un possibile percorso da attuare nelle fraternità, che trova nell'azione della 'riconoscenza' e del 'rendere grazie' un sano antidoto al male dell'invidia.

Domenico D'Angelo

SOCIETÀ MANTOVANA E SPIRITUALITÀ MINORITICA NELLE CARTE DI SANTA CHIARA DI MIGLIARINO (SEC. XIII)

Le testimonianze più corpose sulla prima presenza minoritica a Mantova sono legate alle carte superstiti dell'archivio di S. Chiara al Migliarino o al Migliaretto, ovvero di Teieto¹. La loro importanza non è stata trascurata né dalla storiografia civile, né da quella religiosa², ma finora è mancata una riflessione più ampia sul rapporto organico tra francescanesimo e vita cittadina, di cui il presente lavoro vuole essere un parziale tentativo limitato al secolo XIII.

¹ I documenti esaminati in questo studio sono quasi esclusivamente quelli conservati nell'Archivio Storico di Milano [d'ora in poi ASMI] sia nel Fondo *Religione-Pergamene* buste 223-230, 248, che nel fondo *Bolle e Brevi* buste 7-13. Nel presente lavoro si tenderà soprattutto a presentare materiale archivistico non ancora edito; per quanto già pubblicato, si utilizzerà il materiale strettamente necessario.

² Per la storiografia civile è doveroso ricordare l'ampio spazio assegnato a tale archivio dal Torelli in quella che ancora oggi si presenta come l'opera fondamentale per la conoscenza di Mantova medievale: P. TORELLI, *Un comune cittadino in territorio ad economia agricola*, vol. I, Mantova 1930; vol. II, Mantova 1952. Per la storiografia religiosa, soprattutto francescana, è necessario ricordare – anche per i fondamentali documenti d'archivio pubblicati - il saggio di C. CENCI, *Le Clarisse a Mantova (sec. XIII-XV) e il primo secolo dei frati minori*, in *Le Venezie francescane* 31 (1964) n. 1-4, 3-92.

1. I.A PRIMA PRESENZA FRANCESCANA

Secondo la tradizione religiosa raccolta e trasmessa dal Donesmondi, la presenza dei francescani a Mantova coinciderebbe con un presunto passaggio di San Francesco (tra il 1216 e il 1220); mentre il primo convento francescano andrebbe attribuito all'iniziativa del beato Benvenuto, compagno laico del santo di Assisi³. Poiché in linea di massima i documenti di area veneta confermano la tradizione, in assenza di altre testimonianze e con le dovute cautele, si potrebbe assumere la tradizione devozionale-istituzionale come indizio di presenza francescana già negli ultimi anni della vita di S. Francesco o in quelli immediatamente successivi⁴.

La documentazione, tuttavia, testimonia la presenza francescana a Mantova solo una decina di anni dopo il periodo presunto dalla tradizione religiosa. Domenicani e francescani, in presenza quasi sinergica, compaiono tra il 1231 e il 1232. I francescani più specificamente compaiono per la prima volta in avvenimenti accaduti tra la fine di luglio e l'inizio di agosto del 1232 come orditori di pace tra Mantova e Verona, legati all'azione episcopale di Guidotto⁵, figura di vescovo complessa, che sembra privilegiare i movimenti spirituali che permettono uno stretto controllo dell'eresia.

Dopo il 1232, i francescani a Mantova sono testimoniati una seconda volta il 9 luglio del 1237. In quell'occasione, uno dei frati penitenti mantovani, Zambonino de Rofino, dona al legato pontificio Rainaldo Conti, il futuro papa Alessandro IV, alcuni beni per l'edificazione di un monastero di Damianite a Camposommaro⁶. Ma contrariamente alle intenzioni più genuinamente personali del donatore, Rainaldo Conti scelse Mantova come sede del futuro monastero. Un monastero che non fu abitato, come vedremo, prima del 1239. Verrebbe a cadere, così, anche l'altra notizia secondo cui il monastero mantovano delle clarisse fu fondato da Agnese, sorella di S. Chiara, chiamata a Mantova dal vescovo Jacopo di Castell'Ar-

³ I. Donesmondi, *Dell'istoria ecclesiastica di Mantova*, libro IV, Mantova 1612, 21. Sulla leggenda diffusa della presenza di san Francesco in Lombardia fondatore di monasteri si veda M.P. Alberzoni, *Insediamenti francescani in Milano (secolo XIII-XIV)*, in *Il Francescanesimo in Lombardia*, Cinisello Balsamo 1983, in particolare nella discussione bibliografica a p. 64-65.

⁴ L. Pellegrini, Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento, Roma 1984, 204.

⁵ Cfr. F.C. CARRERI, Appunti e documenti sulle condizioni dell'episcopato mantovano al tempo di Guidotto da Correggio e de' prossimi predecessori, in Atti e memorie dell'accademia virgiliana di Mantova, n. s. vol. I (1908) 43-84, in particolare p. 79.

⁶ ASMI, Religione-Pergamene, b. 224, n. 212.

quato - notizia tramandata dal Donesmondi e accettata da alcuni fino in tempi recenti⁷.

Se, pertanto, la documentazione potrebbe far supporre a Mantova la presenza di un gruppo di frati Minori già esistenti negli anni Trenta e collaboranti con Guidotto, la sua sporadicità (soltanto due testimonianze nell'arco di cinque anni) è sicuro indizio di presenza cittadina "allentata" o di sviluppo tardivo del movimento minoritico. Tra le spiegazioni di tale ritardo va menzionata anche la collocazione eccentrica della città rispetto alle grandi vie di transito, se è vero che gli assi viari, come dimostra in modo convincente il Pellegrini, influirono notevolmente sulla localizzazione dei primi insediamenti francescani⁸.

La causa principale andrebbe, però, forse attribuita alla precoce esperienza religiosa cittadina rappresentata dai Canonici di San Marco: una risposta tutta mantovana alla nuova religiosità dei tempi. La congregazione canonicale di San Marco rappresentò il punto più alto della spiritualità mantovana e fondò il suo prestigio sul servizio ai malati e sulla valorizzazione del laicato. La stretta collaborazione tra il fondatore Alberto e il papato e l'appoggio ricevuto da vescovi e capitoli canonicali permisero una rapida e precoce diffusione di tale movimento particolarmente a Mantova e a Verona. Anzi, sembra che a Verona proprio i Canonici di San Marco abbiano rappresentato il tramite per l'introduzione di nuove esperienze spirituali, compresa quella francescana⁹.

⁷ Cfr. I. Donesmondi, *Dell'Istoria ecclesiastica*, libro IV, 280-281. Per una visione più completa del giudizio qui espresso si rimanda alla nota n. 55.

⁸ L. Pellegrini, *Frati minori e Lombardia nel secolo XIII*, in *Il Francescanesimo in Lombardia*, 53-59, in particolare pp. 54-55. L. Pellegrini, *Insediamenti francescani*, 83-121. In particolare cfr. pp. 95-106, dove si mettono in rapporto gli insediamenti con gli assi viari: Mantova non rientra nei percorsi principali. La presenza incerta dei francescani si ricava anche dall'incerta collocazione del territorio mantovano che forse appartenne già dall'inizio alla Provincia della Marca Trevigiana, se ci basiamo sull'elenco presente alla p. 295 dello studio citato (è una integrazione del Provinciale Vetustissimum). Per qualche altro studioso il territorio mantovano oscillerà tra la Provincia Milanese e quella Trevigiana e solo a partire dal 1246 sarà incluso definitivamente in quest'ultima. Cfr. C. Cenci, *Le Clarisse*, p. 12, n. 47; p. 49, nn. 201 e 202.

⁹ M. MACCARONE, Studi su Innocenzo III, Padova 1972, 291-306. Sulla collaborazione col papato di Alberto fondatore dei canonici di San Marco si veda M.P. Alberzoni, Città, vescovi e papato nella Lombardia dei comuni, Novara 2001, 55-144. Sul rapporto tra Canonici di San Marco e altri ordini, cfr. G. De Sandre Gasparini, L'assistenza ai lebbrosi nel movimento religioso dei primi decenni del Duecento veronese: uomini e fatti, in Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII, a cura di Grado G. Merlo, Torino 1988, 87-121; Id., Movimenti evangelici a Verona all'epoca di Francesco d'Assisi, in Le Venezie francescane, n.s. 2 (1984) 151-162.

Cercheremo nei paragrafi immediatamente successivi di inserire queste due prime testimonianze francescane nel loro specifico contesto religioso e politico.

2. L'EPISCOPATO MANTOVANO E I NUOVI ORDINI MENDICANTI

La prima scarna testimonianza della presenza minoritica è dunque legata all'attività del vescovo Guidotto, scelto come vescovo di Mantova ed eletto nel 1231, la cui figura e il cui magistero sono ben delineati in uno studio di G. Gardoni¹0. E non è difficile vedere più di un punto di intersezione tra l'apostolato francescano e la "missione" di Guidotto, uomo dotto in diritto, nobile di nascita e imparentato con famiglie cospicue nell'area padano-veneta e nella Marca Trevigiana¹¹¹. Agli occhi del pontefice Gregorio IX, Guidotto doveva rappresentare l'uomo *super partes* e fuori dai giochi famigliari cittadini che avevano contraddistinto l'episcopato di Pellizario¹²: in grado di mantenere alto il livello della vita pastorale, da un lato,

¹⁰ G. GARDONI, «*Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus*». *Guidotto da Correggio vescovo di Mantova* (1231-1235), in *Il difficile mestiere di vescovo*, Quaderni di storia religiosa 7, Verona 2000, 131-187. Il saggio rappresenta lo studio attualmente più completo sulla figura del vescovo mantovano. L'autore, alle pp. 134-138, fornisce un quadro dettagliato dell'azione diplomatica di Guidotto e dei rapporti tra prelato e papato.

¹¹ Come ci ricorda Salimbene, Guidotto era figlio di Frugerio de Corriggia ed era imparentato per via della sorella Sofia con gli Adelardi di Modena, la cui parentela era ramificata anche a Mantova ed era ben introdotta nell'amministrazione del vescovo Pellizzario, che aveva nominato Bonaventura de Adelardis podestà di Volta. Rolando Patavino ricorda che la parentela di Guidotto era "sociata" con molta nobiltà della Marca Trevisana e che il prestigio della famiglia fu coronato nel 1235 con le nozze tra Beatrice ed il re d'Ungheria. Guidotto cercò, probabilmente con un viaggio, di accreditare presso l'imperatore il prestigio di cui godeva presso la curia papale. Cfr. Salimbene de Adam, Cronica fratris Salimbene de Adam, 2 voll., a cura di G. Scalia, Bari 1966, 124; Rolando Patavino, Cronica Marchie Trivixane, in RIS, VIII parte I, a cura di G. Saranzo, Città di Castello 1905, 47; F.C. Carreri, Appunti e documenti, 70.

¹² Il vescovo Pellizzario risulta tra i canonici presente col titolo di magister nel 1207 e col titolo di arciprete nel 1219. Si veda P. Torelli, L'archivio capitolare della cattedrale di Mantova fino alla caduta dei Bonacolsi, Verona 1924, doc: XLV, pp. 67-68; LII, pp. 76-78. Parte dell'attività di Pellizzario è documentata in F.C. Carreri, Appunti e documenti, in particolare i documenti compresi nelle pp. 60-64, 75, 84. Il suo magistero episcopale fu breve, e la sua elezione probabilmente segnata da una logica di schieramenti famigliari, se è vero che nel 1228 un Bonaccursio Pizoli Pilliparii (un ramo della famiglia) entrò a far parte della consorteria dei Visconti (o Viceconti o Vicecomiti), molto influenti anche sul capitolo della cattedrale. Si veda M. VAINI, Dal Comune alla Signoria. Mantova dal 1200 al 1328, Milano 1986, 178-179. Ciò rende equivoco il significato di certe azioni: come l'infeudamento al

e assicurare la fedeltà della città di Mantova alla Chiesa, dall'altro, come aveva fatto il vescovo Enrico¹³ nel primo quarto del secolo XIII.

conte Guido Casaloldo dei beni di Castelgoffredo in cambio della protezione dei diritti vescovili in Isola di Revere (che pure si colloca in una tradizione che vedeva il vescovo collaborare con i poteri cittadini emergenti); o come la scomunica, per "punire eccessi di temerità", di canonici appartenenti alle famiglie dei Sissio, Grossolani, Bonacolsi e Agnelli. La gravità di quest'ultimo atto, la genericità della colpa imputata agli accusati, le pressioni verosimilmente esercitate dagli scomunicati sulla gerarchia romana fecero muovere la curia papale che probabilmente convocò Pellizario a Roma. Molto probabilmente Pellizario morì nell'itinerario o durante i preparativi del viaggio.

¹³ Per un profilo complessivo su questo vescovo, cfr. C. D'ARCO, Studi intorno al municipio di Mantova dall'origine di questa fino all'anno 18 3 ai quali fanno seguito documenti inediti o rari, vol. VII, Mantova 1874, 36-39. Il suo lungo episcopato vide grandi trasformazioni nella città ed egli per sanare la crisi economica che aveva investito l'episcopato dovette indebitarsi e infeudare alcune terre episcopali e seguire un progressivo allargamento delle infeudazioni che finirono per immobilizzare le terre vescovili nelle mani delle grandi famiglie investite, che vi aggiungevano le terre comunali distribuite in risarcimento dei danni di guerra o di quelli ricevuti nella sistemazione dei laghi iniziata dal Pitentino. Cfr. P. Torelli, Un comune cittadino, vol. I, 109, 196-198, 201-216, 224; R. Navarrini, Liber privilegiorum Comunis Mantue, Mantova 1988, doc. n. 23, pp.129-132; G. GARDONI, «Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus», 157-158. Tale politica contribuì a creare entro la classe feudale una specie di "partito vescovile"; cfr. P. Torelli, Un comune cittadino, vol. I, 213-216. A tale quadro, delineato dal Torelli, sembra riferirsi M. VAINI, Dal Comune, 103, quando parla di un partito vescovile che in qualche modo esula dalla tradizionale classificazione di guelfo o ghibellino, per assumere i contorni più sfumati dello scontro dei gruppi familiari. Quando si sfaldò il consenso intorno ai conti di S. Martino sostenuti dalle famiglie bresciane, Enrico assunse per la seconda volta la carica di podestà, ma non riuscì a scongiurare lo scontro tra Poltroni e Callarosi. La città nel frattempo si orientava verso gli Estensi e Sambonifacio modificando l'atteggiamento ostile nei confronti di Verona; cfr. G. CRACCO, Nato sul mezzogiorno. La storia di Ezzelino, Vicenza 1995, 36-37. Terminata la podestaria, negli anni successivi, Enrico lavorò su un piano più vasto: come vicario imperiale per la Tuscia nel 1210; come collaboratore di Wolfger, patriarca di Aquileia, per ottenere con successo una pace lombardo-veneta (che ci fu effettivamente, appena dopo quella del 1214 fra le città venete) passata, però, inosservata presso le cronache locali; cfr. M. MACCARONE, Studi su Innocenzo III, 152-153. L'ascendente politico di Enrico probabilmente andò declinando sotto l'opposizione di alcune grandi famiglie di feudalità canossiana come i Vicedomini, i Viceconti, gli Avvocati. Opposizione iniziata forse nel 1204, quando Innocenzo III concesse al vescovo di tenersi a nome della sede apostolica le terre già possedute da Matilde, e concretizzatasi in una serie di azioni legali tra San Andrea e gli Avvocati a partire dal 1205 e tra Visdomini e vescovo nel 1207, e culminata negli statuti del 1217 che permettevano l'allodiazione dei fitti e delle decime; cfr. P. TORELLI, Un comune cittadino, vol. I, p. 196, n. 1, 202-203, 208-209; M. VAINI, Dal Comune, 73-77; P. TORELLI, L'archivio capitolare, doc. LVIII, pp. 83-85; doc. LIX, p. 86; doc. LXIV, pp. 90-91; doc. LXX, p. 96: a cui si aggiunga la rinuncia all'allodiazione in doc. LXIX, pp. 95-96; G. GARDONI, «Pro fide et libertate Ecclesiae

Guidotto - lo studio di Gardoni lo dimostra a sufficienza - fu all'altezza dei desideri del pontefice sul piano pastorale, soprattutto nei confronti del clero, dell'eresia, delle nuove forze spirituali che fiorivano in città. In tale ottica, probabilmente, Guidotto cercò anche di ricompattare il canonicato¹⁴ togliendo la scomunica comminata ad alcuni canonici dal predecessore Pellizario.

Ma egli doveva realizzare anche sul piano sociale e politico il programma papale, difendendo la "libertas Ecclesiae" dentro la città e i beni della chiesa dagli usurpatori, che imperversavano a causa di un'endemica debolezza economica dell'episcopato. Questo restava forse il punto più delicato del programma del vescovo, con inevitabili ricadute politiche. Infatti, anche se l'intervento del cardinale Ugolino d'Ostia aveva comportato nel 1221 la cancellazione delle allodiazioni e dei diritti di decima e d'affitto dagli statuti della città¹⁵, era proseguita l'erosione dei diritti ecclesiastici da parte della nobiltà canossiana e della nobiltà infeudata all'episcopato.

I primi atti del nuovo presule denunciano una radicalità di atteggiamenti di chi non vuole che la situazione degeneri ulteriormente: sostituzione del vicario *in temporalibus*, sostituzione del vicario *in spiritualibus*, appello al giuramento dei vassalli della Chiesa secondo un formulario stabilito dal vescovo stesso (coadiuvato da esperti di diritto) e concordato con i notai. Tale azione, energica, rischiava (e probabilmente raggiunse

immolatus», 154-155. Al contrario del destino politico, l'attività pastorale dell'ultimo decennio di Enrico fu intensa e tesa alla diffusione dei Canonici di San Marco: una creazione tutta mantovana permeata della nuova spiritualità duecentesca. Ciò servì sicuramente a mantenere vivi i rapporti tra Mantova e Verona, almeno sul piano religioso, quando essi si interruppero sul piano politico a partire dal 1226. Cfr. G. De Sandre Gasparini, Movimenti evangelici a Verona, 151-162. ASMI, Religione-Pergamene, b. 228, n. 730. La vita di Enrico si concluse nel 1228. Lo seguirono sulla cattedra episcopale il vescovo Ugo e il vescovo Pellizario.

¹⁴ Si veda G. GARDONI, «Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus», 146-150.

¹⁵ Cfr. G. Gardoni, «*Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus*», 155. Probabilmente non è senza rapporto con l'allodiazione dei fitti, l'intervento diretto di Federico II, che nel 1220 toglie alla famiglia Casaloldo i beni usurpati alla chiesa; cfr. R. Navarrini, *Liber privilegiorum*, doc. n. 124, pp. 374-376. Da un'analisi parziale dei documenti sembrerebbe che il processo di allodiazione dei fitti abbia avuto come momenti di acme il 1217 e il 1221-1222, anni in cui la podestaria fu in mano a Salinguerra Torelli e ad Enrico delle Carceri: due uomini che più tardi saranno strettamente legati ad Ezzelino. Ma l'effettivo peso in Mantova di questi due podestà è ancora da approfondire. Segnaliamo i seguenti documenti riferibili al fenomeno dell'allodiazione: ASMI, *Religione-Pergamene*: b. 225 n. 274; b. 228 n.: 792, 797; b. 229 n. 1025, 1097; b. 230 n. 1102, 1167. Per gli anni 1222-1224 è necessario aggiungere la documentazione di cui alla nota n. 13 riguardante l'archivio della capitolare.

questo effettivo risultato) di produrre preoccupazioni e forti ostilità in alcuni gruppi famigliari. Il vescovo, infatti, nella sua politica di rottura con il passato, non esitò agli inizi del 1232 ad attribuire a Corbello Gonzaga cariche esercitate tradizionalmente dalla famiglia dei Vicedomini. Costoro, per proteggere i loro diritti, fabbricarono anche dei falsi¹6 e dovettero assumere un atteggiamento di ostilità così scoperto che il prelato pretese da alcuni membri della loro famiglia il giuramento di non attentare alla sua vita.

Per controllare la nobiltà, oltre che pretendere giuramento di obbedienza e di lotta all'eresia dai vassalli dell'episcopato, si ha l'impressione che Guidotto abbia deciso di agire puntando su un gruppo di uomini affidabili che lo affiancassero nella sua azione.

La selezione di un gruppo di collaboratori avvenne anche privilegiando quei laici che aderivano allo stato penitenziale e formavano agli occhi del presule un argine contro l'eresia. Ed ecco che troviamo, legato all'amministrazione vescovile, un gruppo abbastanza nutrito di uomini definiti, tra gli anni Trenta e Quaranta del Duecento, di "vita poenitentum", oppure "coniugati", tutti nobili: Zambonino de Rofino, Pace de Ganda, Raimondo de Agalono (coadiutore di Pelizario, scontratosi in un primo tempo con Guidotto e poi "convertitosi" allo stato penitenziale), il conte Manuele di S. Martino, Vivaldo Gambolini, Bonaventura di Giovanni di Rainerio, Mantovano di Alberto Burati¹⁷. Ciò farebbe supporre che dentro il "partito del vescovo" si fosse costituito, con una fisionomia ancora tutta da indagare, una specie di "partito dei frati penitenti", su cui l'episcopato forse poteva all'occorrenza contare. Il numero di una decina di frati laici di penitenza, ricavabili da un'analisi molto parziale delle investiture di terre vescovili, è insufficiente a farci percepire il movimento complessivo, ma è una spia di come il presule provasse a mantenere i penitenti nella sfera dell'azione episcopale, in funzione amministrativa, oltre che in chiave dottrinaria per controllare l'ortodossia del laicato. Alcuni di questi frati penitenti, gravitanti intorno a Guidotto, li vedremo in stretto rapporto anche con i francescani e le clarisse.

La lotta all'eresia (per quanto nella parola si nascondessero sfumature che andavano dal campo dottrinale a quello politico) costituiva indubbiamente un punto di incontro tra la missione francescana e la missione di Guidotto. Costui si rendeva conto che l'eresia nel mantovano, dove fiori-

¹⁶ P. TORELLI, *Un privilegio di Matilde per i Visdomini di Mantova*, in *Atti e memorie dell'accademia virgiliana di Mantova* (1913) 173-192. Per il giuramento di non attentare alla vita del vescovo, cfr. F.C. CARRERI, *Appunti e documenti*, 82–83.

¹⁷ C. CENCI, *Le Clarisse*, 4-5, 8.

va la setta di Bagnolo, era molto diffusa e su essa bisognava necessariamente vigilare. I francescani, a loro volta, erano un valido ausilio contro i catari per capacità di relazione e modelli di vita povera e santa. Anche attraverso le poche carte residue, al di fuori della cerchia dei nobili penitenti si avverte una fascia di credenti - testimoniati nelle pergamene di Santa Chiara - che fluttuano in una religiosità popolare o, pericolosamente, tra ortodossia ed eresia. Se, ad esempio, patronimici come "Blasfematortum" o "de Malignosalvo" muovono al sorriso, fa riflettere il caso del nobile penitente Zambonino de Rufino che, nel 1240, intrattiene rapporti con Guglielmo de Doria "qui dicitur omnia omni". Tra i testi, don Redulfo de Bussis detto "paterino" 18.

Nella lotta all'eresia Guidotto, sagacemente, agì non solo perseguitando ma anche recuperando alla Chiesa gli elementi cittadini più in vista: il fautore degli eretici Guelfo de Pizo, accusato da un canonico, non solo resterà in città, ma probabilmente aderirà al "partito del vescovo" e sarà tra i notabili che prenderanno il potere dopo la morte di Guidotto¹⁹.

¹⁸ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 230 n. 1176; b. 226 n. 477 (dove compare un Omodeo de Paterino); b. 229 n. 1005 (dove compare Zeno de Patarino, notaio che agisce all'esterno di Mantova); forse anche b. 227 n. 604 (dove compare un frate Zoani detto "pretepesar" teste ai de Sacha successivamente accusati di eresia. Si veda nota n. 72). Per i provvedimenti più importanti sui penitenti compresi negli anni dal 1221 al 1234 si rimanda a BF, vol. I, pp. 8, 19, 30, 99, 142. Sui chiari assunti antiereticali contenuti nel "memoriale propositi" si rimanda a B. Bug etti, *Prima regula Tertii Ordinis iuxta novum codicem*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 14 (1921) 114-121. Occorre infine ricordare, per sottolineare l'efficacia pastorale del controllo vescovile, che sono rari i casi di penitenti coinvolti in processi di inquisizione, come conclude nel corso del suo lavoro M. D'Alatri, *Eretici e Inquisitori*, Roma 1986, 46-63.

¹⁹ Evidentemente erano rimaste eluse le leggi antiereticali inserite negli statuti comunali di Mantova nel 1221, in applicazione della Constitutio Sancti Petri di Federico II e su pressione del legato pontificio il cardinale Ugolino. Al proposito cfr. C. T OUZELLIER, *La légation en Lombardie du cardinal Hugolin*, in "Revue d' istoire Ecclésiastique" 45 (1950) 524-526; F.C. Carreri, *Appunti e documenti*, 64-67. Vale la pena riportare un sintetico elenco, ricavabile dal testo di Carreri, dei reati perseguiti da Guidotto con l'accusa di eresia: contro donna Bona che fu di Dalmazia per eresia (pp. 73-74); contro il chierico Aimerico di don Bernardo di Godio perché riluttante alla tonsura distintiva del canonicato (p. 75); contro Garzarino di don Pagano de Axandris per usura (p. 79); contro don Alberto prete di S. Michele di Campitello per essere intervenuto alla sepoltura di Alberto di Belforte usuraio e difensore degli eretici (pp. 79-80); contro Guelfo de Pizo e suo figlio Mantuano (morto di spada) perché fautori e difensori degli eretici (pp. 81-82). Come si vede la casistica è piuttosto ampia e il titolo di eretico viene adattato ad una molteplicità di situazioni. Sulla estensibilità di significato del termine "eretico" cfr. M. D'ALATRI, *Eretici e Inquisitori*, vol. I, 9-22. Ma per una approfondita trattazione su tali reati si rimanda a G. GARDONI, «*Pro*

3. AZIONE DIPLOMATICA E ORDINI MENDICANTI

Lotta all'eresia, lotta all'usura, vita moralmente alta degli ecclesiastici, difesa della libertà della Chiesa: erano punti del programma di azione di Gregorio IX che Guidotto si incaricava di realizzare concretamente e su cui convergevano spontaneamente gli ordini mendicanti. In modo più specifico lo spirito pacificatore dei francescani sembrava in perfetta sintonia, nel 1232, con l'azione diplomatica di Guidotto, e quindi non c'è da meravigliarsi se proprio a tale azione di pacificazione è affidata la prima testimonianza della presenza minoritica a Mantova.

Gregorio IX, che voleva porsi in un ruolo di intermediazione tra Federico II e la lega lombarda, aveva grande fiducia nelle abilità diplomatiche di Guidotto²⁰. Perciò aveva affidato al vescovo di Mantova e al vescovo di Brescia, il domenicano frate Guala, una missione di pace che ebbe nel 1232 l'anno di fulcro, proprio mentre a Verona si capovolgevano le alleanze e i Monticoli, affiancati da Quattuorviginti e da Ezzelino da Romano, rovesciavano i marchesi d'Este e i San Bonifacio. Federico II riconobbe subito la nuova situazione e il partito di Ezzelino divenne padrone di Verona e sostenitore della parte imperiale.

Ora, anche nel caso di Verona, il papa tentò di riportare la pace fra gli opposti schieramenti e Guidotto (che aveva dato buona prova di sé, precedentemente, a Bologna) si prestò a mediare tra le fazioni cittadine avversarie. Pertanto tra luglio e agosto del 1232, nel palazzo vescovile di Mantova, a garanzia delle parti contrapposte di Verona, si svolse uno scambio di ostaggi, presi in custodia dal presule mantovano²¹. In una fase

fide et libertate Ecclesiae immolatus», 150-154. Sulla diffusione dell'eresia nel mantovano, che culminerà nella cosiddetta setta di Bagnolo, cfr. C. VIOLANTE, Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XII secolo, in Medioevo ereticale, a cura di O. Capitani, 185-212, in particolare p. 195; M. VAINI, Dal comune, 95-98. Sui contenuti dottrinari di tale setta, si vedano i sintetici cenni in F. Tocco, Storia dell'eresia nel Medioevo, Genova 1989, 79. Probabilmente la situazione ereticale nel mantovano doveva apparire robusta e garantita se Salimbene riferisce che il successore di Grazia di Firenze vescovo di Parma, un certo Gregorio Romano, morì a Mantova eretico e maledetto; cfr. SALIMBENE DE ADAM, Cronica, 97-98.

²⁰ Su tutta la vicenda, cfr. G. GARDONI, «Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus», 134-138.

²¹ F.C. CARRERI, *Appunti e documenti*, 79. Sui testimoni presenti si tenga conto che Giovanni Gatta comparirà in atti successivi come notaio, mentre Giovanni de Turre risulta aver ricoperto nel 1219 la carica di console di giustizia; cfr. P. Torelli, *Un comune cittadino*, vol. II, 169. Sui diversi significati rivestiti dalla parola "penitente", cfr. A. Vauc Ez, *Ordini mendicanti e società italiana*. *XII – XV secolo*, Milano 1990, 206-220. Una visione compendiaria dei movimenti laicali viene fornita dallo studio di R. Rusconi, *Tra movimenti religiosi e*

della trattativa, il 3 agosto del 1232 allo scambio degli ostaggi assisteva frate Iacobo dei minori di Mantova. È questa la prima (finora conosciuta) testimonianza della presenza francescana a Mantova.

È probabile che la maggior parte della città avvertisse come necessaria, se non giusta, l'azione del vescovo che intanto era riuscito a ricompattare tutto il clero, sicché quando gli fu offerta la podestaria nel novembre del 1232, Guidotto, «habita plena et diligenti deliberatione cum fratribus suis canonicis mantuanis nec non cum universis religiosis mantuanis»²², accettò la carica.

Tra i primi atti della sua podestaria, va registrato, nel maggio del 1233, l'assenso all'insediamento in città dei frati domenicani. Ma tale decisione, che si spiega con l'azione di lotta all'eresia svolta dall'ordine, e che pertanto doveva avere anzitutto ricadute spirituali cittadine, assumerà anche un significato più generale dal momento che verrà ad intrecciarsi strettamente sia con l'azione diplomatica in corso e sia con il successivo movimento dell'Allelu a che coinvolse l'area padana.

C'entra il movimento dell'Allelu a con l'elezione di Guidotto a podestà? Sicuramente no. Guidotto fu eletto diversi mesi prima che nascesse il movimento dell'Allelu a. Anche se in altre città dell'Italia settentrionale e della Marca Trevigiana alcuni uomini di chiesa furono imposti al governo cittadino dal movimento religioso popolare dell'Alleluia, la carica podestarile di Guidotto rientrava piuttosto in un quadro sperimentato di collaborazione tra comune mantovano e vescovo (i vescovi Garsendonio ed Enrico erano stati podestà di Mantova prima di lui). Certo, però, non era estranea all'offerta della podestaria l'operazione di pacificazione in corso sia entro Mantova e sia tra Mantova e Verona. Cosa egli abbia fatto durante la sua reggenza, se abbia cioè riformato gli statuti cittadini con lo stesso spirito e nella stessa direzione di altri religiosi implicati nel movimento dell'Allelu a, non è stato finora sufficientemente indagato anche per scarsità di fonti.

Ma i rapporti con i domenicani rappresentarono la premessa aurorale di un successivo e fattivo appoggio alla loro azione anche in seno al movimento dell'Allelu a. Indizi ne sono anzitutto l'accordo costante col vescovo domenicano frate Guala coinvolto nella stessa missione diplomatica del vescovo mantovano, e i rapporti documentati con i domenicani di Bologna ove ormai (nel maggio 1233) operava, incontrastato arbitro cittadino, il domenicano Giovanni da Vicenza. In una seconda fase – quando

confraternite in Italia, in Storia vissuta del popolo cristiano, a cura di J. Delumeau, Torino 1985, 341-347.

²² F.C. CARRERI, Appunti e documenti, 80-81.

il movimento dell'Allelu a è ormai maturo - i rapporti si faranno più stretti. È illuminante la testimonianza di un cronista contemporaneo: Parisio da Cerea. Costui, infatti, ci fa sapere che il domenicano Giovanni da Vicenza era partito proprio da Mantova verso la sua avventura veronese. E Giovanni da Vicenza fu la figura più rappresentativa del movimento dell'Allelu a. Se anche fosse falsa la notizia di Parisio, la testimonianza del cronista rispecchierebbe un'opinione comune (almeno di una parte di opinione pubblica) molto significativa sul coinvolgimento di Mantova nell'avventura di frate Giovanni, che diventerà arbitro assoluto anche di Verona. Si può, quindi, concludere che la scelta di Guidotto di favorire l'insediamento domenicano nella città di Mantova finì per potenziare anche il movimento dell'Allelu a e per subirne di riflesso gli effetti positivi e negativi. E il movimento dell'Allelu a a sua volta finì per inglobare e concludere l'azione diplomatica dei due prelati con una pace tra le città lombarde: la pace di Paquara.

Sembrerebbe pertanto che, mentre il ruolo dei francescani a Mantova sia stato più rilevante nella fase di trattativa della pace, la funzione dei domenicani sia cresciuta enormemente soprattutto nella parte conclusiva e nell'organizzazione della pace di Paquara, con cui si chiuse tutta la vicenda.

L'azione diplomatica di Guala e di Guidotto doveva culminare, dunque, come ci ricorda la *Cronichetta mantovana*, con la pace di Paquara nel 1233, iniziativa promossa dal movimento spontaneo dell'Allelu a, ormai saldamente guidato dai domenicani²³. Guidotto, nel 1233, partecipava all'avvenimento con l'esperienza di podestà oltre che di vescovo. Egli aveva cercato di sintetizzare nella sua figura i diritti del comune e i diritti della chiesa. Era possibile mantenere in equilibrio tutto questo?

²³ Su tutta la vicenda, cfr. G. GARDONI, «*Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus*», 138-140. Salimbene de Adam, *Cronica*, 100-101 ricorda gli inizi popolari e spontanei del movimento dell'Allelu a coincidenti con la comparsa a Parma di frate Benedetto soprannominato "Cornetta", uomo «simplex et illitteratus», che concludeva le lodi alla Trinità con "Allelua, Allelua, Allelua" e quindi soffiava nella trombetta che portava «et terribiliter reboabat tuba sua». Ma ben presto il movimento fu influenzato e diretto dagli ordini mendicanti. Per il clima legato al movimento dell'Alleluia e per il raccordo tra attività minoritica, politica episcopale e politica pontificia si veda A. Vauc ez, *Una campagna di pacificazione in Lombardia verso il 1233. L'azione politica degli Ordini Mendicanti nella riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace, ora ripubblicato in <i>Ordini mendicanti e società italiana*, 124-125; 133-137. Riguardo a come l'azione diplomatica di Guidotto confluisse, nella coscienza dei contemporanei, nella pace di Paquara, si veda il giudizio espresso in *Cronichetta mantovana dall'anno 1095 al 1299*, a cura del conte Carlo D'Arco, in "Archivio Storico Italiano", nuova serie 1855, 33.

Come podestà, è molto probabile che egli avesse sperimentato che non era possibile conciliare in un'unica carica la difesa degli interessi del comune con la difesa dei privilegi ecclesiastici: egli stesso, l'anno precedente, in qualità di vescovo aveva negato al podestà di Mantova l'esazione di 2000 lire sul monastero di S. Andrea perché quest'ultimo ricadeva sotto la giurisdizione ecclesiastica²⁴. Non è del tutto azzardato pensare che per conservare la *libertas Ecclesiae* egli avesse favorito, da podestà, la parte di città più fedele alla politica vescovile e papale, finendo per radicalizzare - egli fino ad allora uomo di pacificazione - gli schieramenti cittadini.

Comunque la pace di Paquara fu un fallimento e la parte avversa ne fece ricadere in parte la colpa anche su Guidotto²⁵.

Quanto la recrudescenza degli scontri dopo la pace di Paquara o la radicalizzazione dello schieramento cittadino, o quanto l'avversione personale a Guidotto abbiano giocato negli avvenimenti successivi, non è ancora chiaro né forse ricostruibile, vista la menzionata scarsità di documenti dopo il 1233, sottolineata dal saggio di Gardoni, al quale rimandiamo per l'approfondimento di punti specifici e per le considerazioni complessive su tutto l'episcopato di Guidotto. Sotto la podestaria di Aimerico Arpinelli di Bologna, successore di Guidotto, si riappacificarono Callarosi e Casaloldi, ma furono espulsi Angeli e Avvocati (famiglie di recente e di antica avversione all'episcopato).

²⁴ Per quest'ultima notizia, cfr. F. C. CARRERI, Appunti e documenti, 75.

²⁵ Parlando della pace di Paquara, Parisio de Cereta, Annales 111 -12 2, in Monumenta Germaniae Historica, Tomo XVIII, annoverae 1866 (n. ed. 1963) p. 8, osserva che il rogo apprestato da frate Giovanni di Piacenza per sessanta veronesi colpiva indistintamente il ceto magnatizio: «ex melioribus inter masculos et foeminas de Verona». L'annotazione di Parisio secondo cui frate Giovanni veniva da Mantova - «Mantue existens» - (cosa possibile visti il nuovo convento domenicano in città e la lunga collaborazione col domenicano vescovo Guala) suggerisce un possibile accordo tra l'azione di Guidotto e quella di frate Giovanni. Secondo Rolando Patavino (Cronica Marchie, 45-46), non tutti i partecipanti assegnavano ai provvedimenti di frate Giovanni valore di imparzialità, anzi alcuni ritenevano la pace come manifestazione di parte. E per aver svolto un ruolo di parte, frate Giovanni fu poi catturato dai Padovani, secondo GERARDO MAURISIO, Cronica dominorum Ecelini et Alberici fratrum de Romano, a cura di G. Soranzo, in Rerum Italicarum Scriptores, vol. VIII, parte I, 33. Ma anche per la storiografia moderna, l'accusa di aver favorito una parte rappresentò il fallimento di tutto il movimento dell'Alleluia; cfr. A. VAUC EZ, Una campagna, 149-150. L'autore imputa il fallimento del movimento alla preoccupazione degli ordini mendicanti di mantenere l'azione pacificatrice sul piano spirituale, senza preoccuparsi degli scenari e dei contraccolpi politici.

Nel 1235 Guidotto fu ucciso dagli Avvocati nella chiesa di S. Andrea. Il fatto fece un'enorme impressione in tutta l'Italia settentrionale, e una spia ne è la larga eco presente nelle cronache coeve.

A caldo, la reazione popolare si scaricò contro il monastero di S. Andrea e contro gli Avvocati, ma successivamente, di riflesso, pure contro una parte dei Vicedomini, Vicecomiti, Ravasi, Poltroni e Callarosi. Anche il podestà Iacobo de Melato di Milano fu colpito dalla reazione popolare²⁶ che, quindi, individuò dietro l'avvenimento fili di complicità oggi difficilmente ricostruibili, ma ben presenti alle coscienze del tempo.

Dallo scontro emerse una nuova classe dirigente che resterà ben salda al potere fino alla scomparsa di Ezzelino da Romano: Guelfo de Pizo (il fautore degli eretici perdonato da Guidotto), Zanerichio de Riva, Ubaldo de Ripalta, Pagano de Saviola. E finalmente gli orientamenti politici nazionali riuscirono a polarizzare in modo consistente gli schieramenti - fino ad allora fluidi e volatili - delle famiglie mantovane: ne è testimonianza il fatto che i fuorusciti coinvolti nell'uccisione di Guidotto si schierarono per il partito ghibellino e appoggiarono attivamente il regime di Ezzelino. L'espulso mantovano Guglielmo Vicecomite fu nominato da Ezzelino podestà di Vicenza e, stando a Rolando Patavino, Verona si schierò dalla parte dell'impero «hortatu Ecelini de Romano et quorundam expulsorum de Mantua, qui fuerunt incusati quod favorem dedissent quibusdam, qui manus iniecerant et occiderunt episcopum mantuanum»²⁷. Per qualche tempo, dopo la morte di Guidotto, il clima a Mantova rimase irrespirabile²⁸.

²⁶ Anche il papa avvalorò il sospetto di negligenza nell'azione del podestà; cfr. A. AMA-DEI, *Cronaca universale della città di Mantova*, vol. I, Mantova 1954, 363. Il papa era rimasto profondamente scosso, secondo Salimbene, dal messaggero dei Canonici di Mantova che terminò il racconto della morte di Guidotto mostrando al papa la dalmatica insanguinata del prelato (*Cronica*, 125).

²⁷ ROLANDO PATAVINO, *Cronica Marchie*, 48; cfr. Parisio de Cereta, *Annales* 111 - 12 2, 10. Si veda anche: Antonio Godi, *Cronica dall'anno* 1194 all'anno 12 0, a cura di G. Soranzo, in *Rerum Italicarum Scriptores*, Vol. VIII parte I, , Città di Castello 1905, 13. Bisogna ricordare come la nomina di Guglielmo Visdomini a capitano di Vicenza avesse, secondo Parisio, l'avallo esplicito di Federico II che voleva garantirsi il consenso dei vicentini (li aveva perdonati e non aveva raso al suolo la città, come avveniva con i ribelli) controllando la città con un uomo affidabile. Cfr. anche G. Gracco, *Nato sul mezzogiorno*, 55. Le carte di Santa Chiara di Migliarino ci mostrano un altro espulso, Agnello (o Agnolo) Desenzani, che nel 1238 muore nella ghibellina Ferrara. Cfr. ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 226, n. 576. I testimoni presenti sono cittadini mantovani, probabili fuorusciti o espulsi schierati probabilmente col partito ghibellino.

²⁸ È molto significativa, al riguardo, la deposizione di Nicola de Adelardis, fuoruscito e convocato a Mantova per il processo inquisitorio sulla morte di Guidotto: nonostante

Probabilmente il complesso gioco di parentele creò una situazione di stallo protrattasi per un certo tempo, con famiglie a volte spaccate verticalmente. In tale situazione il vescovo successore di Guidotto arriverà solo nel 1237.

4. Un tentativo di stabilizzare la presenza francescana

La seconda testimonianza, questa volta nelle carte di Santa Chiara, della presenza minoritica risale al 9 luglio del 1237, quando due frati minori assistono, come già accennato, all'offerta di un terreno da parte del frate penitente coniugato Zambonino de Ruffino per la fondazione di un monastero di Damianite a Camposommaro²⁹.

La decisione di fondare un monastero femminile era maturata, probabilmente, entro quel nucleo di frati penitenti appartenenti al "partito del vescovo"; ma fu una decisione in qualche modo influenzata anche dai francescani di Mantova. Una riprova ne è che, all'atto di donazione, assisteva - insieme al provinciale di Trento e al custode di Brescia: segno dell'avallo all'operazione da parte dei vertici minoritici - anche un altro penitente coniugato, Raimondo de Agalono, parente a sua volta del francescano mantovano Giovanni de Agalono.

Questa seconda testimonianza documentale, però, è anche un esempio di come nelle intenzioni del papato la direzione impressa alle cose da Guidotto dovesse proseguire anche dopo la morte del prelato. Infatti, l'atto si svolgeva a Brescia, alla presenza del vescovo frate Guala, a suo tempo stretto collaboratore di Guidotto³⁰.

Il collegamento al programma papale è, al momento della donazione di Zambonino de Rofino, simboleggiato al livello più alto dalla presenza all'atto di Rainaldo Conti (il futuro papa Alessandro IV), che in qualità di legato pontificio era impegnato negli anni 1236-1237 in un'opera di ricon-

l'assoluzione dalla scomunica, Nicola non andrà in Mantova perché non si sente sicuro, protetto nell'incolumità personale. Non solo gli espulsi o i fuorusciti potevano rientrare a Mantova solo di nascosto, ma anche per i partigiani del defunto vescovo la situazione non era del tutto sicura; cfr. P. TORELLI, L'archivio capitolare, doc. XLVII, pp. 126-127.

²⁹ ASMI, Religione-Pergamene, b. 224, n. 212; b. 226, n. 479.

³⁰ A. Vauc Ez, *Una campagna*, 132, 134. Sulla complessa figura del domenicano frate Guale, cfr. I. Gianfrancesc I, *Ordini mendicanti e struttura urbana: i primi insediamenti francescani a Brescia*, in *Il francescanesimo in Lombardia*, 255-266 e in particolare pp. 258, 261 n.23. Si aggiunga pure che Guidotto poteva contare sul frate predicatore Rodolfo dei Confalonieri di Medole che, pur operando a Mantova, apparteneva ai domenicani di Brescia (ulteriore contatto col vescovo domenicano Guala); cfr. F.C. Carren, *Appunti e documenti*, 70.

ciliazione tra i lombardi e Federico II³¹. Rainaldo Conti, accettato il bene donato, e avendo la facoltà di scegliere una sede diversa da quella delle intenzioni del donatore, decise evidentemente che il monastero di Damianite dovesse essere fondato a Mantova.

Il legato pontificio e la curia romana erano forse preoccupati dal clima creatosi alla morte di Guidotto. Non solo, infatti, la società civile mantovana ma anche il clero locale erano attraversati da divisioni, se è vero che un canonico di nome Anselmo si era opposto alla volontà del vescovo veronese di agire contro gli assassini³².

Rainaldo Conti vedeva forse nel potenziamento degli ordini mendicanti, e in particolare dei francescani rimasti quasi indenni (contrariamente ai domenicani) dal fallimento dell'Allelu a, la possibilità di superare contrapposizioni e localismi. Non è da meravigliarsi, perciò, se lo stesso Rainaldo si affrettò a porre la prima pietra della chiesa del nuovo monastero cittadino, come ricorderà frequentemente nei suoi scritti indirizzati alle clarisse o ai mantovani³³. Ai suoi occhi, probabilmente, un monastero di Damianite, affidate alla tutela spirituale dei francescani, rappresentava una garanzia di crescente presenza minoritica³⁴. L'intenzione di incremen-

³¹ J.T. ALUSCINSKIJ – M.M. WOIMAR, *Acta Alexandri P.P. IV* (1254-12 1), Roma 1966, VII–VIII. Per la situazione politica complessiva in cui si inseriva l'azione diplomatica in questione si rimanda a M. Sc. IPA, *L'Italia e la Sicilia sotto Federico II*, in *Storia del mondo medievale*, Cambridge 1926, 1929 (Milano 1980), vol. V, 153-197, e in particolare pp. 180-182.

³² M. VAINI, *Dal comune*, 204, n. 85. Si tratta probabilmente di uno straniero poiché nella serie dei canonici immediatamente precedenti e successivi a Guidotto non risulta nessuno che porti tale nome.

³³ Si riportano qui solo due esempi presenti in ASMI, *Bolle e Brevi*, b. 13, data in Laterano, 5 maggio 1257, anno terzo di pontificato: «quod nos olim primarium lapidem in ecclesia ipsarum (delle clarisse) posuimus tunc in minori officio constituti» e ancora papa Alessandro IV si attribuisce la decisione di edificare proprio in Mantova in b. 12, data in Anagni, 8 agosto 1255, anno primo del pontificato: «fuit propositum coram nobis (...) tunc in minori officio constitutus (...) nosque postmodum monasterium vestrum intuitu predictarum possessionum constituentes illas nobis duximus retinendas». È necessario a questo punto ricordare come, di fronte alle esitazioni dei primi francescani nell'affrontare la questione delle clarisse - esitazioni confluite nelle precisazioni della VI rubrica delle Costituzioni Narbonensi, che proibiva ai frati di occuparsi della costruzione dei monasteri -, la Chiesa rispondesse favorendo la fondazione dei monasteri femminili da parte dei penitenti; cfr. M. Bi L, *Statuta generalia Ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an.* 12 0, *Assisii an.* 12 9 atque *Parisiis an.* 1292, Firenze 1941, 62 sgg.

³⁴ Le clarisse potevano funzionare da stabilizzatrici del movimento francescano se consideriamo che intorno agli anni Quaranta del secolo, in diverse località, comunità di frati minori appaiono al servizio delle clarisse. Si vedano i casi di Bressanone, di Monteluce, del monastero di Santa Chiara di Napoli, o di Assisi in L. PELLEGRINI, *Insediamenti*

tare la presenza del primo ordine attraverso un monastero femminile, che richiedeva l'assistenza assidua di frati, potrebbe leggersi anche al di sotto dell'anodina espressione notarile usata negli statuti cittadini al momento di concedere l'area necessaria agli edifici: «*Viris et dominabus* volentes construere monasterium unum suis expensis et de ordine pauperum dominarum *qui reguntur consilio Fratrum Minorum*»³⁵.

Insomma la presenza delle future clarisse a Mantova può essere letta come risultato di un movimento che veniva dal basso (espressione di fede di un frate penitente legato a una corrente politica del "partito del vescovo"), ma che confluiva nell'aspirazione francescana a una maggiore presenza in città; e di un movimento che veniva dall'alto: la necessità politica e istituzionale, avvertita da Rainaldo Conti di stabilizzare, attraverso una maggiore presenza francescana, un movimento complessivo di adesione al programma del papa già avviato con l'azione del vescovo Guidotto.

5. Dalla spiritualità alla "politica": la parabola del Primo Ordine

A partire dal 1238, i documenti di Migliarino che testimoniano la presenza di frati francescani si fanno più numerosi e tra i religiosi originari della città spiccano i nomi di Giovanni de Agalono e di Iacopino de Axandris. Formatisi sul piano religioso probabilmente a Treviso, i due religiosi compaiono nei momenti più delicati della nascita del monastero delle Clarisse. I loro nomi, tra il 1238 e il 1248, sono intrecciati a quelli di frati esterni alla città che, se non si tratta di omonimie difficilmente identificabili, ebbero una certa rilevanza: Giacomino da Verona, Pietro da Brescia, Bartolomeo da Cremona, e Bonaventura de Iseo che compare come visitatore delle Clarisse. La permanenza di tali religiosi in città non è ben ricostruibile, visto che dopo il 1248 scompaiono dagli atti (così come scompa-

francescani, 100, n. 39; 119, 120, 171. Si consideri anche che alla donazione di Zambonino non è presente nessun francescano di Mantova, ma è probabile che Giovanni de Agalono, parente del frate penitente Raimondo de Agalono che assiste all'atto, facesse parte della comunità francescana di Treviso già dal 1235; si veda C. CENCI, Le Clarisse, 8, n. 30. Ritroveremo frate Giovanni de Agalono a Mantova negli anni successivi, come testimone delle Clarisse. Sulla diffusione di monasteri di Damianite da parte di Ugolino d'Ostia (futuro papa Gregorio IX) si veda M.P. Alberzoni, Insediamenti francescani in Milano (secolo XIII-XIV), in particolare nella discussione bibliografica a pp. 71-72. Sull'attività di Rainaldo Conti nella diffusione delle Damianite si veda M.T. MAZZILLI, Chiesa e monastero di S. Agata: ricerche sul primo insediamento francescano femminile a Pavia, in Il Francescanesimo in Lombardia, 355-369, in particolare pp. 357-358.

³⁵ C. D'Arco, Studi intorno al municipio di Mantova, vol. III, 95.

re anche Iacopino de Axandris ma solo per alcuni anni), coinvolti forse in varie missioni dell'ordine. La loro presenza, comunque, è indice di elevato clima spirituale se, col Cenci, possiamo identificare (con grande cautela) i nomi di Giacomino da Verona e di Pietro da Brescia con quelli del poeta di *Della Gerusalemme celeste* e del collaboratore di sant'Antonio³⁶.

Bartolomeo di Cremona (con altrettanta cautela) potrebbe essere, invece, il compagno di Guglielmo di Rubruck nella missione svolta presso i Mongoli per conto di San Luigi, re di Francia: un francescano di cui finora si avevano solo le tracce presenti nella relazione dello stesso Guglielmo di Rubruck³⁷.

Bonaventura de Iseo è universalmente conosciuto grazie anche alla testimonianza di Salimbene de Adam che su questo frate torna varie volte:

³⁶ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 227, n. 664; b. 228, n. 789, 856 e 882; Presumibilmente la formazione di frate Giovanni de Agalono e di Iacopino de Axandris avvenne a Treviso (cfr. rispettivamente nota 34 e 43). C. Cenci, *Le Clarisse*, p. 46, n. 197; p. 50, n. 204 identifica con dubbio Giacomino da Verona e Pietro da Brescia. Salimbene ci informa che frate Iacopino de Axandris e frate Bonaventura de Iseo collaboravano con Giovanni da Parma e ci racconta come, nel 1249, a Lione, Innocenzo IV avesse incaricato Giovanni da Parma per una missione presso la chiesa Greca e che il generale Giovanni da Parma avesse scelto Bonaventura de Iseo, «qui erat famosus homo et antiquus minister in diversis provinciis», come compagno nella sua missione. Si veda Salimbene de Adam, *Cronica*, 468. Non è irrealistico pensare che Bonaventura de Iseo abbia coinvolto nel suo viaggio anche Bartolomeo da Cremona e Iacopino de Axandris. Quest'ultimo sarà poi ministro in Dalmazia, mentre Bartolomeo da Cremona, salvo omonimie, sarà coinvolto in una spedizione memorabile presso i mongoli. Ciò potrebbe spiegare la scomparsa di tali nomi dai documenti mantovani dopo il 1248.

³⁷ GUGLIELMO DI RUBRUCK, Viaggio nell'impero dei Mongoli 1253-1255, a cura di C. e R. Kappler, Roma 1987, 87, n. 24. Bartolomeo di Cremona, protagonista involontario di un incidente diplomatico (aveva calpestato la soglia entrando nella corte di Mangukhan), viene descritto dall'esuberante Guglielmo come debole di costituzione e cagionevole di salute, particolarmente sensibile al regime rigoroso inflitto dai mongoli ai missionari francescani (ma proprio per questo la perseveranza nella missione è indice di alta considerazione dell'ideale minoritico). Tra i numerosi passi segnaliamo quelli delle pp. 131, 158, 173-176, 182, 183, 185, 189. Il frate aveva soggiornato qualche tempo alla corte di Costantinopoli (trasferitasi a Nicea dopo la presa della città da parte dei crociati). Secondo i curatori del volume, l'incontro tra Guglielmo di Rubruck e Bartolomeo di Cremona avvenne proprio alla corte di Costantinopoli. Se i documenti mantovani si riferiscono al nostro personaggio, si potrebbe supporre che egli nel 1249 abbia accompagnato, per poi rimanervi, Giovanni da Parma e Bonaventura de Iseo nella missione presso la chiesa greca di cui parla Salimbene: vedi nota n. 36.

grande predicatore, sapiente e sagace, di onesta e santa vita, gioachimita convinto e (forse proprio per questo?) «dilectus ab Icilino de Romano»³⁸.

La figura di Bonaventura de Iseo ci suggerisce che il gioachimismo parrebbe, dunque, una delle componenti culturali dei primi francescani mantovani, anche se non l'unica: sempre Salimbene, infatti, ci informa che un altro frate mantovano, Bartolomeo Callarosi, non era mai stato gioachimita³⁹. Tuttavia, proprio la testimonianza di Salimbene - anche lui gioachimita fino al 1260 - ci conferma che il gioachimismo con le sue implicazioni pauperistiche fosse una componente rilevante, e che il movimento degli zelanti dell'ordine - chiamati anche spirituali - avesse un certo seguito a Mantova, almeno fino a quando al generalato dell'Ordine rimase Giovanni da Parma. È appena il caso di ricordare, sulla scorta di Le Goff, come lo stesso Salimbene, di passaggio a Mantova nel 1253, avesse in città una conversazione con Gerardo da Borgo San Donnino (un francescano anche lui di passaggio ma già conosciuto da Salimbene nel soggiorno francese), grande gioachimita e autore, a Parigi, nel 1254, di una Introduzione al Vangelo Eterno di Gioachino da Fiore che gli procurerà grande notorietà e sarà il pretesto di scontri, polemiche ed espulsioni ormai ben ricostruite dagli storici⁴⁰. La forte tensione verso l'ideale spirituale, l'inclina-

³⁸ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, 149; 384; 386; 805. Salimbene riferisce come durante una predica nel duomo di Ferrara, Bonaventura de Yseo avesse chiaramente citato Gioacchino e la sua profezia sulla comparsa degli ordini francescano e domenicano (*Cronica*, 385).

³⁹ Salimbere de Adam, *Cronica*, 440-441. Alcuni gioachimiti militavano nelle file degli spirituali e, secondo la testimonianza di Salimbene, non tutti erano contrari al partito imperiale o consideravano Federico II come l'Anticristo. Agli spirituali sono attribuite spesso tendenze pauperistiche. Benché gli spirituali, come movimento organizzato, fossero presenti solo intorno agli anni Settanta, tuttavia le loro idee circolavano già a metà del XIII secolo. C. Florovsky, «*De finibus paupertatis» di Ugone de Digne*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 5 (1912) 272-290, in particolare p. 279. Per un profilo complessivo del movimento degli "spirituali" nell'ordine francescano, dagli inizi fino alle posizioni più estreme raggiunte nel secolo XIV, cfr. F. Tocco, *Storia dell'eresia*, 425-555. Su alcuni sviluppi più specifici del movimento, come il legame con le correnti filosofiche o con l'attività economica delle classi mercantili cittadine si rimanda rispettivamente a F.X. Putallaz, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano 1994, 63-110; Pietro di Giovanni Olivi, *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, a cura di A. Spicciani, P. Vian, G. Andenna, Milano 1990, 55-68; 87-96.

⁴⁰ J. Le Goff, *San Luigi*, Torino 1996, 372. Non c'è una testimonianza diretta che attribuisca Bartolomeo di Cremona al movimento degli zelanti o ai gioachimiti. Tuttavia sappiamo con certezza che i gioachimiti erano contrari alla crociata del re di Francia e che, dopo il fallimento della sua crociata, San Luigi si accostò ai gioachimiti (che, secondo Salimbene, ne avevano predetto il fallimento: cfr. *Cronica*, 339-340). La spedizione di Guglielmo di Ru-

zione alla missione e il rifiuto della crociata, l'equidistanza dagli schieramenti partitici, la critica e la denuncia del tradimento degli ideali cristiani sia da parte dei laici che degli ecclesiastici, erano i punti di forza dei francescani gioachimiti. Non è difficile pensare che la loro lotta all'eresia fosse affidata soprattutto alla forza dell'esempio della loro vita quotidiana.

Oltre che Bonaventura de Iseo - e Bartolomeo di Cremona sul gioachimismo del quale possiamo fare solo congetture (derivanti più che altro dalla scelta di professare la fede attraverso la missione) - forse fu di qualche simpatia gioachimita anche il francescano più rappresentativo di Mantova, Iacopino de Axandris, anche lui stretto collaboratore del generale dell'Ordine Giovanni da Parma, secondo la testimonianza di Salimbene: «Decimus socius fratris Iohannis de Parma fuit Iacobus de Axandris de Mantua. Homo honeste et sancte vite et optimus in decretalibus et in consiliis dandis»⁴¹. Ma con la delusione delle attese escatologiche dei gioachimiti, successiva alla morte di Federico II, e soprattutto con la deposizione del generale dell'Ordine Giovanni da Parma (1257), le cose cambiarono molto velocemente, e lo stesso operato di Iacopino de Axandris testimonia che l'atteggiamento di "neutralità locale" dei francescani stava cambiando. Costui nel luglio del 1257, tornato forse non da molto dalla Dalmazia, viene nominato consigliere degli esecutori testamentari del conte Bonaccor-

bruck matura in questo spirito di collaborazione tra monarchia francese e gioachimiti. Cfr. J. Le Goff, San Luigi, 163-166; 373-375; 457-459; ma anche F. Troncarelli, «Ke la malonta ve don De» Herneis le Romanceeur, Bartolomeo Guiscolo e lo scandalo dell'«Evangelium Aeternum», in "Quaderni Medievali", 51 (2001) 6-34, in particolare pp. 6-11; 21. Per un rapido quadro del dibattito connesso all'opera di Gerardo da Borgo San Donnino e di Ugo de Digne, appare utile consultare anche P.V. Maggiani, De Relatione scriptorum quorundam S. Bonaventurae ad Bullam "Exiit" Nicolai III (12 9), in Archivum Franciscanum Historicum 5 (1912) 3-21.

⁴¹ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, 804. La famiglia Axandris, in rapporti molto stretti con i canonici di San Marco e con l'eresia, aveva membri legati all'amministrazione vescovile che entrarono in collisione col vescovo Guidotto: nel 1232, Garzarino di don Pagano de Axandris fu condannato dal vescovo per usura. Gran parte della famiglia fu espulsa definitivamente da Mantova dopo l'uccisione di Guidotto. Quanto tale avvenimento abbia influito sulla vocazione di Iacopino, non sappiamo. Nel 1229 è definito giudice e compare come procuratore del Comune di Mantova. Intorno al 1232 risulta ancora laico, mentre è francescano nel 1238. Testimoniato con una certa continuità a Mantova, di lui si perdono le tracce dopo il 1248; ma Salimbene ci informa che fu ministro in Dalmazia e forse a tale incarico si deve l'assenza di testimonianze cittadine. Iacopino ricompare nei documenti mantovani nel 1257. La ricomparsa di Iacopino e la sua vicinanza a famiglie importanti si giustifica anche con un ritrovato spazio politico degli Assandri rimasti in città: Aimerico Assandri è uno dei rappresentanti del comune di Mantova che nel 1265 si schiera con Carlo I d'Angiò; si veda R. Navarrini, *Liber privilegiorum*, n. 201, pp. 539-542.

sio Casaloldi che si trova nel castello di Lendinara⁴². E, a distanza di qualche mese, assiste alla sentenza di frate Alberto, vescovo di Treviso, in favore di Imia, vedova di Rizzardo di Lendinara, spossessata da Uguccione de Pileo sostenitore di Ezzelino⁴³. Certo il prestigio personale di frate Iacopino e la sua esperienza giuridica sono motivi più che sufficienti a giustificare la sua presenza ad atti "legali" delle nobili famiglie Lendinara e Casaloldi, che tra l'altro discendono da un unico ceppo. Nello stesso tempo, però, Iacopino ci rivela una figura, se non attiva politicamente, certamente ormai ben inserita nell'ambiente antimperiale e antiezzeliniano dell'area veneto-mantovana. Una figura, cioè, che si muove all'unisono con lo schieramento politico della propria città.

A una "organica" integrazione tra la città (ormai stabilmente inserita nello schieramento guelfo) e i francescani, certo contribuì fattivamente il nuovo vescovo Martino da Parma che con Salimbene si abbandonava a espressioni del tipo "Ah, se non ci foste voi frati!"⁴⁴. La città manifestava la crescente influenza francescana moltiplicando i lasciti testamentari in favore dell'Ordine, soprattutto dopo la caduta di Ezzelino - come avveniva anche a Verona⁴⁵-, o facendo lastricare a spese del comune la strada che portava al convento dei frati minori⁴⁶. Verso la fine dell'episcopato di Mar-

⁴² ASMI, Religione-Pergamene, b. 224, n. 173.

⁴³ E. Barile, *Tra l'aristocrazia della Marca Trevigiana alla caduta di Ezzelino: una sentenza di frate Alberto vescovo di Treviso (29 novembre 125),* in *Le Venezie francescane,* n.s. 1 (1984) 11-40, in particolare pp. 11-13.

⁴⁴ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, 629-630; «Et creditis vos, frater Salimbene, quod nos episcopi possumus salvari, (...) nisi vos religiosi, qui familiariter estis Deo coniuncti, adiuvetis nos cum cappis et caputiis vestris?».

⁴⁵ G. DE SANDRE GASPARINI, *Il francescanesimo a Verona nel '200: note ai testamenti,* in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento,* Atti del Convegno nazionale di studi francescani (Padova, 28-30 settembre 1984), *Le Venezie francescane,* n.s. II, 2 (1985) 121-141.

⁴⁶ ASMI, *Religione-Pergamene*, a. 1266: b. 224, n. 198; b. 225, n. 321; b. 228, n. 727 e n. 805. Per l'anno 1267: b. 223, n. 1; b. 230, n. 1214. Le segnalazioni sono in ordine cronologico. All'opera contribuì largamente la famiglia Callarosi, poiché abitava nello stesso quartiere. Sul ruolo di questa famiglia, nelle alleanze cittadine del primo quarto del secolo, si veda A. Luzio, *I Corradi di Gonzaga signori di Mantova. Nuovi documenti*, in *Archivio Storico Lombardo*, s. 4, XX (1913) 249-282 e in particolare p. 258, e M. Vaini, *Dal comune*, 178-179. Un suo membro, il francescano Bartolomeo Callarosi, diventerà custode di Milano. A partire dal 1266, grazie a tali documenti, sappiamo che era in funzione e ben frequentato il convento del primo ordine. Dove alloggiavano i frati minori prima di tale data? Secondo M. Vaini a Teieto fino al 1249 (*Dal comune*, 90-91). Ma dalle carte non ci sono prove convincenti, almeno sull'arco cronologico. La presenza di molti frati ai primi atti del monastero si spiegherebbe anzitutto con la disposizione per le clarisse della provincia veneta di avere a disposizione più frati per l'amministrazione dei sacramenti. Si veda L. OLIGER, *De origine*

tino, cominciamo a trovare i francescani mantovani impegnati anche nei tribunali dell'inquisizione. Dopo gli anni Cinquanta del XIII secolo, però, proprio quando il movimento maschile entrava in sintonia profonda con l'ambiente cittadino, le sue tracce nelle carte di Migliarino si assottigliano, come se il movimento maschile tentasse di evitare contatti col monastero delle clarisse o questo fosse ormai del tutto autonomo rispetto al primo Ordine.

La trasformazione veloce e profonda del minoritismo locale si spiega anche con le direttive impartite dal nuovo generale, frate Bonaventura da Bagnoregio, che dietro lo spirito di stretta obbedienza al papato nascondeva la preoccupazione di allontanare dall'Ordine il sospetto di eresia di cui erano tacciati i francescani seguaci del gioachimismo, non escluso l'ex generale frate Giovanni da Parma⁴⁷.

L'evoluzione dell'ordine maschile in città si inseriva nell'evoluzione complessiva della vita ecclesiastica mantovana. Con Martino da Parma (1252-1268), il vescovo tornò ad affiancare alla dedizione pastorale (molto spiccata nel suo predecessore, Giacomo di Castell'Arquato) un peso politico che la città non avvertì più come ingombrante o discriminatorio ma armonizzato con l'indirizzo collettivo.

Nella prima parte dell'episcopato di Martino da Parma, la coesione interna della città fu assicurata dalla minacciosa azione esterna di Ezzelino e dal ruolo preminente del partito dei conti rappresentato dalle famiglie Casaloldo e Lendinara. Il fatto che Martino fosse incaricato dal papa di predicare la crociata contro Ezzelino lo indicava come un punto di riferimento ideologico-politico della città fino alla fine degli anni Cinquanta. Il partito dei "populares" comparso sulla scena cittadina nel 1257 non cambiò inizialmente il quadro della situazione: i popolari erano rappresentati dalle famiglie Gaffari e Zanicalli, cresciute all'ombra del partito dei conti. In tale clima di continuità di indirizzo, Martino riuscì a riaffermare i dirit-

regularum Ordinis S. Clare, in Archivum Franciscanum Historicum 5 (1912) 422. Innocenzo IV, poi, nella sua regola del 1247 prevede che il cappellano possa abitare vicino al monastero delle clarisse. Può darsi che, a questo punto, la casa dei penitenti di Teieto abbia ospitato anche un certo numero di frati minori. Un documento del 22 marzo 1254 ci presenta frate Alberto dell'ordine di San Francesco di Teieto sindaco del collegio dei frati e del convento. È il primo documento che attesti una presenza di frati presso le clarisse. Un altro documento del 19 agosto 1257 ci presenta i frati minori Andrea, Costantino da Verona e Delavancio di Mantova, del predetto ordine dei frati minori "commorancium" nel monastero di San Francesco di Teieto. Cfr. ASMI, Religione-Pergamene, b. 224, n.175 e n. 215. Le testimonianze sono quindi per una presenza strutturata dei frati minori a Teieto negli anni Cinquanta del Duecento sulla cui entità e persistenza non si hanno dati sufficienti.

⁴⁷ M. D'ALATRI, Eretici, 91, 109.

ti dell'episcopato sui propri vassalli e riuscì a far includere negli statuti cittadini le costituzioni contro gli eretici e perfino a creare il tribunale dell'inquisizione⁴⁸.

Egli, però, si rendeva conto che la politica cittadina si era sganciata ormai definitivamente dalla tutela vescovile, e più che influenzare le istituzioni cercò di collaborare e di convivere con esse sulla base di un ruolo da definire in maniera più precisa. Tra vescovo e Comune si arrivò, così, a stringere accordi fondamentali: nel 1263, il vescovo riconobbe al comune i diritti di imporre le tasse; nel 1264, a sua volta, il Consiglio del Popolo metteva fine all'alienazione del patrimonio vescovile. La rinuncia ai diritti di natura pubblica segnava dunque il nuovo punto di equilibrio tra vescovo e comune, dopo il punto di massimo squilibrio rappresentato dall'uccisione di Guidotto. Mantova divenne anche punto di riferimento per alcune situazioni pastorali precarie, e ospitò vescovi veronesi (come Iacopo di Breganze e Gerardo Cossadoca) ostacolati da Ezzelino ed impediti nel prendere possesso effettivo della loro sede⁴⁹.

⁴⁸ C. D'Arco, Studi intorno, vol. VII, 43-45. S. DAVARI, Cenni storici intorno al Tribunale dell'inquisizione in Mantova, in Archivio Storico Lombardo, s. 1, 6 (1879), 547-549; 773-787, in particolare p. 549. L'applicazione degli statuti, tuttavia, come si verificò anche in altre città italiane, avvenne tra resistenze interne e di parte istituzionale come il Consiglio cittadino o il podestà o il consiglio dei sapienti, tanto che il papa dovette scomunicare la città nel 1257. Cfr. ancora S. DAVARI, Sulle pergamene dell'ospitale civico di Mantova, in Atti e memorie dell'Accademia virgiliana di Mantova, 1879-1880, Mantova 1881, 193-223 e in particolare p. 200. Per alcuni atti di questo vescovo, cfr. P. TORELLI, L'archivio capitolare, doc. CXL, pp. 206-210; doc. CLXI, pp. 230-234; doc. CLXIX, pp. 247-250; Id., Capitanato del popolo e vicariato imperiale come elementi costitutivi della Signoria Bonacolsiana, in Atti e memorie dell'Accademia virgiliana di Mantova, n.s. 14-16 (1921-1923), 73-221, in particolare pp. 216-218.

⁴⁹ G.M. Varanini, *La chiesa veronese nella prima età scaligera. Bonincontro arciprete del capitolo (12 3-1295) e vescovo (129 -1298)*, parte I, in *Le Venezie francescane*, V, 1-2 (1987) 9-83, in particolare pp. 15, n. 2; 16; 20; 21; 22; 30. Per l'affidamento della signoria ai Torregiani di Milano, di cui si parlerà nel testo, cfr. R. Navarrini, *Liber privilegiorum*, doc. n. 73, 84, 85, pp. 253-258; 282-292. Insomma la vicenda mantovana, dall'eliminazione violenta del vescovo Guidotto alla delineazione tra comune e vescovado dei campi di competenza, si presenta come uno degli esempi del fenomeno che vuole vescovi e comuni cittadini in linea di collisione per cui l'autonomia del comune può realizzarsi solo con l'eliminazione della forza politica dei vescovi; cfr. G. Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere*, Torino 1974, 397-427; e i giudizi di S. Lopez, *Intervista sulla Città medievale*, a cura di M. Berengo, Roma - Bari 1984, 12-13; 44; 72-73; e 74 ss. dove si tocca il rapporto tra gli schieramenti di partito e i clan familiari. Di fronte a tale quadro, che vede perdenti le chiese vescovili, il papato propone una nuova figura di presule (in parte già rappresentata da Guidotto) teso alla coerenza pastorale e ai rapporti diplomatici con i comuni; cfr. M.P. Alberzoni, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei comuni*, Novara 2001, 23. Un probabile primo segno dei

Nella seconda parte dell'episcopato di Martino, Mantova visse un momento di rinnovata turbolenza sociale. Dopo la battaglia di Soncino del 1259, che vide la fine di Ezzelino, la compattezza interna di Mantova si sfilacciò e, dentro il clima reso complesso dalla presenza dei "populares", le famiglie prima alleate e legate al partito dei conti tentarono di emergere individualmente. La città fece un tentativo di stabilizzare il potere ricorrendo intorno alla metà degli anni Sessanta alla famiglia milanese dei Torriani, ma l'elenco delle espulsioni può dare un'idea della complessità della situazione: nel 1262 furono espulse le famiglie Riva e Saviola che si opponevano ai Gaffari; nel 1268, l'anno in cui si chiudeva l'episcopato di Martino, Pinamonte Bonacolsi iniziò la scalata al potere alleandosi in un primo momento con i conti di Casaloldo e furono espulsi i Gaffari e i Zanicalli proprio da Casaloldi e Bonacolsi. Negli anni successivi il marchese Obizzo d'Este e il conte Lodovico di San Bonifacio tentarono di prendere la signoria ma l'azione spregiudicata di Pinamonte che comincerà a staccarsi dai Casaloldo sarà quella destinata al successo negli anni 1272 e 1273. Nell'ombra e al riparo dei Bonacolsi comincerà il suo percorso politico anche la famiglia dei Gonzaga.

6. La presenza delle Clarisse e l'osservanza della povertà

Conviene ora osservare, nello stesso arco temporale, l'evoluzione dell'istituzione femminile delle damianite di Migliarino.

Appena dopo la donazione di Zambonino de Ruffino (1237), a richiesta - è probabile - dello stesso Rainaldo Conti (che poteva destinare i beni ricevuti a suo arbitrio, come si evince dal testo della donazione), il Comune di Mantova - come già ricordato - concesse per l'edificazione del monastero un sito nell'attuale zona del Te, allora chiamata Teieto: «pro hedificatione Ecclesie et domorum et brolo et pro horto qui eis dominabus sufficiat».

La designazione della località di Teieto, da parte del comune nascondeva probabilmente anche la volontà di sistemare urbanisticamente una zona in cui i privati tentavano di occupare arbitrariamente terre comuna-

rapporti nuovi instaurati dal vescovo Martino da Parma forse va visto anche nel conio di una nuova moneta grossa alla maniera di Venezia; si veda M. VAINI, *Ricerche gonzaghesche (1189-inizi sec. XV)*, Firenze 1994, 19-20. A tale lavoro, in specifico alle pp. 1-10, si rimanda anche per le notizie sulla famiglia Gonzaga fino alla presa del potere in Mantova. Mentre per le vicende che vedono coinvolta la famiglia Bonacolsi si vedano le pagine a esse dedicate da G. Coniglio, *Mantova. La storia*, a cura dell'Istituto Carlo D'Arco per la storia di Mantova, Mantova 1958, 273ss.

li confinanti col lago⁵⁰. La località era attraversata dalla via che, uscendo dalla porta dei folli, univa Mantova a Cerese e tra la strada e il lago stavano sorgendo, soprattutto in località Migliaretto o Migliarino, diverse dimore che rischiavano di trasformare l'originaria destinazione pubblica della zona.

I canonici di S. Marco, a volte confusi con gli Umiliati, contribuivano a tenere Migliaretto in una sfera spirituale suburbana ben caratterizzata avendo essi, nella zona, il convento di San Matteo, quasi polo terminale di un asse religioso che si irradiava da Santa Maria del Gradaro, cuore spirituale dei numerosi lavoratori della lana del suburbio⁵¹. Insomma, oltre l'ultima cerchia muraria la campagna più prossima non era affatto disabitata né mostrava, stando ai documenti, l'aspetto desertico registrato agli inizi del XV secolo⁵².

La costruzione del monastero, intitolato a San Francesco, fu veloce: poco più di un anno e mezzo, a partire dalla donazione di Zambonino. Dalla bolla di Alessandro IV, che ricorda come lui stesso *«primarium lapidem fecimus poni»*, si evince che al 1238 il monastero fosse ancora *«costruendum et personas moraturas»*. Quando Gregorio da Montelongo, nuovo legato pontificio, nel 1239, incaricò Raimondo de Agalono di ricevere le suore ed i confratelli *«secundum quod sibi videtur quod posset domus sustinere»*⁵³, il monastero doveva essere appena ultimato.

Non conosciamo i tempi di arrivo delle suore, ma il primo documento che ci mostra una vita conventuale in pieno svolgimento è del 1242: il 17

⁵⁰ Per la delibera comunale si rimanda a C. D'ARCO, *Studi intorno al municipio di Mantova*, vol. III, 95. Si vedano pure le pp. 93, 274, 293-294, e vol. II, 284-285, da cui emerge il tentativo del comune di preservare la destinazione pubblica del territorio di Teieto ovvero di Migliarino, con una serie di norme che di seguito sintetizziamo: il territorio deve essere custodito da campari; nessuno ne può occupare il terreno; nessuno vi può pascolare maiali; vi si deve condurre la spazzatura del broletto; vi si deve correre il palio nella festa di S. Pietro. Per esempi di occupazione arbitraria di suolo pubblico, citiamo due documenti in ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 226, n. 468; b. 229, n. 948.

⁵¹ L. ZANONI, Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana e i comuni nei sec. XII e XIII, Milano 1911, 145-185, ha dimostrato l'importanza della lavorazione dei tessuti per quest'ordine, ma tale attività era importante anche per Santa Maria del Gradaro e ciò ha ingenerato confusione su cui recentemente ha fatto luce Severini (vedi nota n. 78). Le carte riguardanti San Matteo ovvero Mafeo, presenti tra quelle di Santa Chiara di Teieto, sono le seguenti: ASMI, Religione-Pergamene, b. 224, n. 193; b. 227, n. 658; b. 229, n. 940.

⁵² E. CASTI MORESC I, Mantova nel tempo: elementi tratti dalla cartografia, Mantova 1982, 13, 21, 26. Mentre, a testimoniare la presenza di costruzioni si rimanda a: ASMI, Religione-Pergamene, b. 223, n. 36; b. 224, n. 178, 193; b. 226, n. 441; b. 228, n. 882; b. 229, n. 940.

⁵³ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 225, n. 247. Per il documento pontificio vedi nota n. 33.

maggio di quell'anno, Zambonino de Ruffino rinnova la donazione dei suoi beni in Camposommaro alla badessa suor Illuminata⁵⁴. E ciò farebbe supporre che le suore fossero presenti solo a quella data o da molto poco tempo. Alla luce di tale sequenza temporale, va sicuramente esclusa dalla vicenda del monastero ogni coinvolgimento di sant'Agnese, sorella di santa Chiara⁵⁵.

Non conosciamo nemmeno le località di provenienza delle prime suore, e la badessa suor Illuminata (la prima di cui si conosce il nome) potrebbe essere verosimilmente una compagna di santa Chiara (si giustificherebbe così, per "transfert", il leggendario coinvolgimento di sant'Agnese, sorella di santa Chiara), così come potrebbe giungere da un vicino monastero già esistente⁵⁶.

⁵⁴ ASMI, Religione-Pergamene, b. 227, n. 664. C. CENCI, Le clarisse, 46-47.

⁵⁵ Sulla notizia tradizionale della presenza delle clarisse a Mantova e dell'intervento della beata Agnese cfr. C.M. ROMERI, Le clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta, in Le Venezie francescane nel VII centenario della morte di santa Chiara d'Assisi, 1253-1953, (1953) 7-143, in particolare pp. 19, 20, 22, 23; C. GENNARO, Chiara, Agnese e le prime consorelle, in Movimento religioso femminile e francescanesimo nel sec. XIII, Atti del VIII convegno (Assisi 11-13 ottobre 1979), Assisi 1980, pp. 169 - 191, in particolare p. 174. È necessario tuttavia ricorrere alla cautela, se non allo scetticismo, sulle attività di fondatrice della beata Agnese le cui scarne notizie biografiche farebbero supporre una permanenza della stessa, a partire dal 1231, nel monastero di Monticelli presso Firenze; cfr. C.A. LAINATI, Santa Chiara d'Assisi. Cenni biografici di S. Agnese d'Assisi e lettere di S. Chiara alla B. Agnese di Praga, Assisi 1969, 101-112 e in particolare pp. 109-110. Ci sono poi due considerazioni da fare: la prima è che la presenza della beata Agnese, data la sua importanza, sarebbe richiamata da documenti successivi, che invece non ne fanno menzione alcuna; la seconda è che se fosse vero che il 1238 sarebbe l'anno conclusivo della presenza della beata Agnese nella Provincia veneta, bisogna far presente che a questa data il monastero di Migliarino è ancora in costruzione. Infine senza nessun riscontro appare la notizia (da epopea agiografica) che vorrebbe la fondazione delle clarisse di Ferrara come una filiazione del monastero di Mantova avvenuta nel 1257. Un gruppo di suore è giunto a Ferrara da Mantova ma solo nel 1426. Sulla vicenda cfr. T. LOMBARDI, I francescani a Ferrara, vol. IV, Bologna 1975, 6, 9-27.

⁵⁶ C. Cenci, *Le clarisse*, 9, n. 34, ipotizza che la badessa possa essere una delle due suor Illuminata, compagne di S. Chiara; e in particolare suor Illuminata di Giovanni Renaro di Assisi. Ma anche in S. Apollinare di Milano fino al 1236 compare una suor Illuminata, non più presente negli elenchi successivi forniti da P. Sevesi, *Il monastero delle Clarisse in S. Apollinare di Milano (Documenti sec. XIII - XVIII),* estratto da *Archivum Franciscanum Historicum* 18 (1925), Quaracchi editore 1926, 29. Poiché a Milano nel 1242 si trova proprio quel Gregorio da Montelongo che aveva incaricato Raimondo de Agalono di ricevere le suore, è così azzardato immaginare che il legato pontificio abbia avuto una sua parte anche nella prima conventualizzazione mantovana, inviando le suore da Milano? Le suore milanesi, tra l'altro, per testimonianza del vescovo Settala, seguivano strettamente il modello di vita

La scelta di Migliaretto - o Migliarino o Teieto - come sede del monastero, però, rispondeva perfettamente alla caratteristica, già segnalata da Giacomo da Vitr , dei primi insediamenti minoritici che sorgevano fuori le mura, senza per questo abdicare alla loro vocazione cittadina. Non solo, ma la rapidità dei lavori e i primi documenti, che suggeriscono una successione dei locali secondo lo schema chiesa-parlatorio-dormitorio, ci dicono che il complesso abitativo risultava molto semplificato (ad esempio, senza chiostro) probabilmente simile al modello - rivoluzionario, trattandosi di un monastero di clausura - che lo stesso San Francesco aveva voluto per le consorelle di Santa Chiara. Il parlatorio si affacciava sulla chiesa (*«aput fenestram feratam»*, *«ad cratam ferream que est iuxta altaria»*), permettendo attraverso una finestra la comunicazione col pubblico⁵⁷.

Nel 1248 il complesso monastico si arricchì di una casa (evidentemente propinqua) in cui andarono ad abitare quattro frati di penitenza. E solo

condotta a S. Damiano; cfr. I. OMAEC EVARRIA, Clarisse, in Dizionario degli istituti di perfezione, vol. II, col. 1117.

⁵⁷ Cfr. GIACOMO DA VITRY, Epistula I, in Fonti francescane, Padova 1977, 1907; L. Pelle-GRINI, Insediamenti rurali e insediamenti urbani dei Francescani nell'Italia del XIII sec., in Miscellanea Francescana 75 (1975) 197-210 e in particolare pp. 206-210; L. Pellegrini, Insediamenti francescani, 17-55; A.M. ROMANINI, I primi insediamenti francescani. Tracce per uno studio, in Il francescanesimo in Lombardia, 17-21. In quest'ultimo studio si richiama l'importanza dei seguenti elementi strutturali: un dormitorio composto da uno stanzone rettangolare, coperto da tetto a vista e aperto direttamente sull'esterno con più che probabili scale lignee; assenze di definizioni murarie e strutturali, a partire dal chiostro, con cui tradizionalmente veniva realizzata l'abitazione monastica di clausura. È comunque possibile, in analogia con quanto si verificava per altre clausure, che ci fossero delle cancellate, non segnalate dagli atti, a distinguere gli spazi riservati alle monache: ad esempio, diversi atti si svolgono dentro la chiesa "presso il parlatorio" "aput fenestram ferratam": tra gli esempi possibili: ASMI, Religione-Pergamene b. 226, n. 484; b. 227, n. 582. Si veda anche C.A. LAINATI, La Cloture de Sainte Clare et des premieres clarisses dans la legislation canonique et dans la pratique, in Laurentianum 14 (1973) 223-250 e in particolare pp. 234-243; E. Occ IPINTI, Clausura a Milano alla fine del XIII secolo: il caso del monastero di S. Margherita, in "Felix olim Lombardia". Studi di storia padana in onore di G. Martini, Milano 1978, 197-212 e in particolare pp. 198-199. Per una rassegna più completa dei locali di Teieto, si tenga presente che col tempo nei documenti compaiono altri locali oltre alla chiesa, al parlatorio e al cortile, come per esempio una casa dei conversi, un locale adibito a "curia", un'infermeria, un mulino e un granaio "prope curtivum". Cfr. ASMI, Religione - pergamene, b. 229, n. 933; b. 224, n. 131; b. 223, n. 6 (è una delibera comunale che riporta un breve di Innocenzo IV e uno di Gregorio X in margine al quale si dice che i due brevi "cum bulla plumbea" si conservano nel monastero di S. Chiara. Viene attestato così per la prima volta il nuovo nome in sostituzione di quello di San Francesco); b. 224, n. 176.

verso la fine del secolo sono accennati edifici con destinazione specifica sorti gradualmente intorno al cortile.

Quale regola seguiva, dunque, il nuovo monastero?

Poiché entrò in funzione tra il 1239 e il 1242, bisogna dedurre che il nostro monastero aderisse alla regola del cardinale Ugolino divenuto nel frattempo Gregorio IX. Il monastero nasceva in un regime di "semipovertà" poiché Zambonino, donando i beni, ne aveva previsto il pieno possesso da parte del papa o di Rainaldo solo dopo la morte dello stesso donatore, della madre e della moglie. E ripetendo l'offerta alla prima badessa, suor Illuminata, Zambonino riservava per sé i beni "vice monasterii". Ma sia l'esenzione vescovile che la conferma papale del 1244 tolgono il dubbio su un aspetto importante: le clarisse di Teieto non avevano il privilegio della povertà e la prima badessa, suor Illuminata, accetta nel 1242 i beni riconfermati in donazione da Zambonino de Ruffino. Al di là degli aspetti notarili formali, sotto Gregorio IX difficilmente si potrebbe parlare di una regola unica per i monasteri di damianite. Conferma ciò Innocenzo IV che il 18 ottobre 1246 ricordava che le suore di Teieto potevano ricevere donazioni nonostante «contraria consuetudine seu statuto sui ordinis» 58.

Fatto sta che, per alcuni anni, i beni iniziali risultano gli unici in possesso del monastero (è questo un vuoto documentario o un segno di vita monacale tendente alla povertà?) e l'unico atto di compravendita - ma sarebbe più corretto chiamarlo di sola vendita in favore di uno dei quattro penitenti di Teieto⁵⁹ -, condotto direttamente dalla badessa suor Illuminata, è del 1248. Ciò potrebbe essere significativo, perché l'anno precedente era entrata in vigore la nuova regola di Innocenzo IV che, tra le novità, permetteva alle suore il possesso dei beni. L'atto di vendita di suor Illuminata risulta allora ambiguo, dal momento che può mascherare un prestito al

⁵⁸ ASMI, Bolle e brevi, b. 10, data a Lione il 16 ottobre del 1246, anno quarto del pontificato, già pubblicata in C. Cenci, Le clarisse, 48-49. Per la conferma papale dell'esenzione vescovile, cfr. ASMI, Bolle e brevi, b. 9, data in Laterano nonis maii anno primo, edita in BF, I, 331, n. 40. Sulla successione delle varie regole del secondo ordine francescano si veda L. Oliger, De origine regularum, 181-209; 413-447, in particolare pp. 199-207. Per le regole successive di Gregorio IX e di Innocenzo IV, si rimanda in particolare alle pp. 413-427. C.A. LAINATI, La Cloture, 228-229. Secondo Pellegrini, che sintetizza vari studi, nella visione di Ugolino la povertà, pur restando il presupposto senza il quale non si spiegherebbe sul piano giuridico l'esenzione vescovile, non poteva essere il criterio unificante di tante realtà in cui le pauperes dominae spontaneamente davano vita a comunità spirituali. Il futuro Gregorio IX cercava un criterio unificante di esperienze diverse, trovato nella rigidità della clausura. Cfr. L. Pellegrini, Le esperienze religiose femminili, in «Che sono queste novità?», Napoli 2000, 269-300.

⁵⁹ ASMI, Religione-Pergamene, b. 228, n. 856.

monastero o può essere visto anche come un atto di rinuncia alla proprietà permessa, invece, dal pontefice.

În seguito alla regola di Innocenzo IV, dentro il monastero dovette svilupparsi un dibattito proprio sulla povertà la cui eco ci giunge attraverso le parole del testamento (redatto nel 1250) di Vivaldo Gambolini, uno dei quattro penitenti che andarono a vivere nella casa dei penitenti di Teieto, nelle cui disposizioni si accenna alla possibilità che il monastero, nominato erede testamentario, non accetti la proprietà dei beni: «Set si aliquo modo vel causa dictum monasterium bona desierit possidere, volendo forte in paupertate vivere, nolendo aliqua possidere»60. C'è quindi tra le suore una tendenza pauperistica in coabitazione dialettica con la visione del papato, e Vivaldo Gambolini, che nel monastero ha due figlie suore, ne diventa forse involontariamente il portavoce. Le sue parole sono la spia di un dibattito in corso di cui il penitente era sicuramente informato. Lo stesso papa Innocenzo IV, nel 1250, concedendo l'indulgenza a chi sostituiva il viaggio a S. Giacomo di Compostela con offerte a Teieto, riconosceva l'indigenza del monastero attribuendola però, secondo formule notarili più generalizzate e ricorrenti, alla malvagità dei tempi: «Sicut ex parte vestra nobis extitit intimatum gravem propter malitiam temporis perferatis in rebus temporalibus paupertatem»⁶¹.

Se tale ricostruzione, nonostante l'esile numero di documenti, cogliesse con oggettività la realtà storica, finirebbe anche per gettare una nuova luce sulla simbiosi che unisce la domus dei penitenti con francescani e clarisse. Per i frati del primo Ordine, infatti, delegare ai laici (controllati attraverso il visitatore) la gestione materiale della clausura significava poter dedicare il loro tempo all'attività di apostolato. Per le clarisse, la presenza dei penitenti significava la possibilità di sperimentare una maggiore fedeltà all'idea di povertà, senza tuttavia indebolire patrimonialmente l'istituzione: attraverso il meccanismo della "vendita" ai penitenti, infatti, la proprietà nominalmente non era del monastero ma, di fatto, veniva "parcheggiata" in mani amiche che la amministravano con la stessa scrupolosità con cui amministravano i beni personali. Non è un caso che fino a oltre la metà degli anni Cinquanta del Duecento, sul piano patrimoniale agissero per il monastero esclusivamente i frati penitenti. Per i penitenti

⁶⁰ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 223, n. 5. L'anno prima, datata Lione 15 aprile 1249, anno settimo del pontificato, raccomandando di concedere gratuitamente l'acqua alle suore, Innocenzo IV scrive: «cum paupertate premantur cuius sponte subierunt onera propter Deum». Cfr. ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 223, n. 6.

⁶¹ ASMI, *Bolle e brevi*, b. 9A, data a Lione il 1 maggio 1250, del pontificato anno settimo.

di Teieto, infine, c'era la possibilità di una maggiore santificazione, derivante dal superamento dell'interesse personale e dall'orgoglio di permettere la sopravvivenza delle clarisse, attraverso la loro attività amministrativa.

Le badesse cominceranno a essere coinvolte in atti amministrativi (è un segno che il concetto di povertà si è molto ammorbidito?) negli anni Sessanta, dopo che Alessandro IV nel 1254 regalò al monastero i beni offerti da Zambonino de Rufino, beni confermati da Clemente IV nel 1266. In coincidenza con l'episcopato di Martino da Parma, poi, cominceranno a giungere cospicue donazioni e anche le clarisse, nonostante la vita appartata, risentiranno del nuovo clima che si instaurerà con i Bonacolsi.

7. I Francescani e i Bonacolsi

Una spia del consenso cittadino al secondo ordine francescano ci è offerta, oltre che dalle esenzioni comunali in favore di Teieto, anche dal numero delle monacazioni delle clarisse: si passa da un elenco di 31 suore nel 1248 alle oltre 45 suore attestate nell'ultimo trentennio del secolo⁶². Tutti i macrofenomeni riscontrati per altri monasteri di clarisse si incontrano anche a Mantova: il successo delle monacazioni tra la nobiltà, le vocazioni diffuse per gruppi parentali, il veloce accrescersi del patrimonio terriero.

Dentro il monastero il dibattito sulla povertà non lascia tracce dopo la metà del secolo. La regola di Urbano IV, che si proponeva espressamente di cancellare alcune rigidità delle forme precedenti, è di sicuro alla base di un rapporto più sereno con il concetto di proprietà. Le suore accettano la necessità del possesso patrimoniale. Nel 1274, ad esempio, Filippa de Gaimari, dedicando se stessa e i suoi beni al monastero, precisa che questi dovranno restare a Teieto anche se «absit ad alium monasterium se transferret eiusdem regule vel laxioris» 63. Ciò introduceva all'interno del monastero una

⁶² ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 224, n. 158; b. 225, n. 376; b. 228, n. 856. Il comune di Mantova concede a Teieto l'esenzione della macinatura. Si veda C. D'ARCO, *Studi intorno al municipio*, vol. III, 57, rubrica 45.

⁶³ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 229, n. 1070. La riforma di Urbano IV voleva sistemare in particolare la questione della povertà e quella del visitatore. Si veda L. OLIGER, *De origine regularum*, 439-443. La lettera d'accompagnamento della riforma di Urbano IV è datata "apud Urbeveterem " anno quarto del pontificato, 15 dicembre 1263: ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 248 s. n. Negli anni successivi, per sfuggire alla fiscalità del Capitolo della cattedrale e per ribadire i diritti di possesso, il monastero esibirà copia di atti di esenzione vescovile e di conferma dei beni da parte dei papi Innocenzo IV (si veda C.

dinamica che non considerava solo la dignità spirituale delle suore ma anche il loro apporto patrimoniale, o delle loro famiglie. In questo modo si stringeva e inevitabilmente si intrecciava il rapporto tra la vita interna del monastero e quella esterna basata su dinamiche economiche, sociali, politiche.

Il succedersi delle badesse, ad esempio, se da un lato rispondeva in modo innegabile a scelte interne non facilmente ricostruibili, in qualche modo finiva per restituire anche l'evoluzione politica della vita cittadina. Così, se le prime due badesse, suor Illuminata e suor Gabriella, risentono ancora del clima della fondazione (suor Gabriella era nipote del fondatore

CENCI, Le clarisse, 11-12), Alessandro VI e Clemente IV in ASMI, Religione-pergamene, b.226, n.479. L'atto di Alessandro VI è datato "Anagne VI idibus augusti pontificatus nostri anno primo", mentre l'atto di Clemente IV è datato "Viterbi XII kalendas iulii pontificatus nostri anno secundo". Ecco un breve elenco di monacazioni di donne nobili: b. 229, n. 909 (suor Filippa, al secolo Alena Casaloldi); b. 224, n.222 (suor Filippa de Gaimariis); b. 224, n. 131 (suor Clara de Sacha); b. 228, n. 837 (suor Agnese de Dexenzanis) sono solo alcuni esempi di suore appartenenti a famiglie altolocate. Per le vocazioni interessanti le cerchie famigliari riporto solo alcuni esempi presenti nel monastero di Teieto: Alda de Axerbis nel monastero ha una figlia (suor Fiordalice), una nipote (suor Elisabetta) e una parente (suor Ermelina de Tridapaleis): cfr. b. 224, n.209; altro esempio: suor Maddalena de Regusis ha due nipoti (le suore Gixela ed Elisabet) e una parente (suor Belexina de Agnellis): cfr. b. 227, n. 694. Vivaldo Gambolini ha due figlie suore e tre consanguinee: cfr. b. 230, n. 1206. Il gruppo più numeroso è quello legato alla famiglia Bonacolsi: fino ai primi anni del Trecento sono rintracciabili almeno 5 suore (presenti quasi contemporaneamente) legate a questo gruppo famigliare: cfr. b.227, n. 582, b. 227, n. 620, b.225, n. 302 . Sul fenomeno in generale si rimanda a J. Leclerco, Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII, in Il movimento religioso femminile e francescanesimo, Assisi 1980, 63-99. Stando agli statuti comunali, le suore appartenenti a famiglie di milites dovevano avere una dotazione non inferiore a 40 lire di piccoli mantovani, e quelle delle famiglie dei pedites non meno di 25 lire; si veda in proposito C. D'ARCO, Studi intorno al municipio di Mantova, vol. II, 217. Per quello che riguarda il patrimonio, forniamo solo qualche dato approssimativo, calcolato per difetto: le terre donate dal fondatore Zambonino tra il 1242 e il 1250 ammontavano a circa 250 biolche concentrate a Camposommaro, Zenevro, San Giorgio. Nello stesso arco di tempo, le terre donate da Vivaldo Gambolini ammontavano a circa 470 biolche. Nei primi 8 anni di vita del monastero, dunque, il patrimonio terriero di Teieto arriva a toccare oltre settecento biolche (circa 230 ettari di terra). A ciò bisognerà aggiungere tutte le altre donazioni, la più cospicua delle quali (525 biolche) appare quella giunta da Tagino Bonacolsi, nel 1330, attraverso suor Fiordelice sua figlia, come risulta da un registro cartaceo conservato nell'Archivio Storico di Mantova, Archivio Gonzaga, b. 3313, fasc. 12. Un atto conservato nello stesso fascicolo, e datato 24 agosto 1315, e un testamento in ASMI, Religione-Pergamene, b. 225, n. 302 ci fanno sapere che suor Floronesta era una figlia di Tagino Bonacolsi. La badessa del 1283 chiamata Floronesta potrebbe essere la sorella di Nastasia, moglie di Bardellone Bonacolsi (b. 223 n. 88).

Zambonino de Rofino), a partire dagli anni Settanta il titolo di badessa spetta frequentemente a suore della famiglia Bonacolsi con suor Onesta (1274-1282; 1284-1288), suor Floronesta (1283), suor Flordelice (1306-1307), suor Dalia (1329-1335). La signoria cittadina dei Bonacolsi finiva per avere un qualche riflesso speculare anche nelle scelte interne del monastero.

Il monastero di clarisse avvertiva e registrava anche il flettersi in negativo delle vicende cittadine. Nel 1271 la scalata politica dei Casaloldi (alleati fino a quel momento con i Bonacolsi) stava per arrivare al culmine. Un loro membro, Filippo, era anche il membro più importante del capitolo canonicale e sostituiva il vescovo. Nessuna meraviglia se tra poco sarebbe diventato vescovo di Mantova. Sua sorella, Alena, entrava nello stesso anno nel monastero di Migliarino e sceglieva il nome di suor Filippa. Ma nel 1272 i Bonacolsi prenderanno loro il potere espellendo i Casaloldi dalla città. Suor Filippa non sarà mai badessa. Il canonico Filippo, pur essendo nominato vescovo di Mantova, non potrà mai risiedere in città e prendere possesso effettivo dell'episcopato. La sua prebenda canonicale fu trasferita ai Gonzaga. Le funzioni di vescovo furono svolte prima da Petrino de Saviola e poi da Delacore, un ecclesiastico stimato anche dalla famiglia Bonacolsi, e successivamente dal canonico Federico de Gonzaga⁶⁴.

Saliti al potere i Bonacolsi, quindi, ecco che troviamo, come badessa, ininterrottamente per quasi un quindicennio, suora Onesta, figlia di Pinamonte Bonacolsi e sorella del più famoso frate Filippo, francescano pure lui. È probabile che sulla scelta operata dal capitolo delle monache abbia influito il prestigio di frate Filippo Bonacolsi, ma è plausibile pensare che anche le fortune politiche famigliari avessero un riverbero dentro il monastero delle clarisse.

⁶⁴ Per un profilo complessivo sul vescovo Filippo Casaloldo o Casaloldi si rimanda a C. D'Arco, *Studi intorno al municipio di Mantova*, vol. VII, 45-47; per la sostituzione di Filippo nella prebenda canonicale, *Ivi* p. 46. La monacazione di suor Filippa, figlia di Bonaccursio Casaloldi e sorella del futuro vescovo Filippo risale al 1271. Si veda ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 229, n. 909. Nello stesso fondo, in un documento del 18 maggio 1271 il canonico Filippo Comitis viene definito "in spiritualibus et temporalibus episcopatus Mantue procurator": b. 229, n. 970. Un documento del 1286 (si veda C. Cenci, *Le clarisse*, 58ss) mostra Delacora, Petrino de Saviola e Federico Gonzaga in perfetto accordo; saranno loro a sostituire nel tempo Filippo Casaloldo sul seggio episcopale vacante. In b. 228, n. 796 è Federico de Gonzaga (siamo nel 1291) a detenere il titolo di vicario generale dell'episcopato. Sull'episcopato di Filippo Casaloldo restano molte incertezze che non sono state dileguate nella scheda redatta da G. Andenna, *Casaloldo Filippo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21, Roma 1978, 138-139.

Frate Filippo de Bonacolsi, grande inquisitore dal 1276, fu la figura dominante nel minoritismo cittadino della seconda metà del Duecento: «bonus homo et honestus et lector in Theologia», come sinteticamente lo descrive Salimbene⁶⁵. Poco dopo la nomina a inquisitore si distinse per un'azione spettacolare di repressione dell'eresia: nel 1276 fece una famosa spedizione a Sirmione del Garda, nuovo centro della chiesa di Bagnolo e nel 1278 fece bruciare nell'arena di Verona circa 200 eretici: ne derivò la dispersione di quella chiesa catara. All'azione della cattura parteciparono anche suo padre Pinamonte Bonacolsi e Alberto della Scala. È probabile che sia allo Scaligero che a Pinamonte (il quale rese inoperanti le costituzioni antiereticali introdotte dal vescovo Martino) interessasse poco la difesa dell'ortodossia; entrambi, però, videro nella cattura degli eretici di Sirmione l'occasione irripetibile per controllare meglio il territorio e successivamente, forse, per attirarsi la benevolenza del papato verso la loro recente egemonia cittadina⁶⁶. In tutta la vicenda, infatti, il contatto tra il papato e l'inquisitore fu continuo sia perché frate Filippo si recò a Roma di persona, e sia perché lo stesso Pinamonte Bonacolsi fu probabile latore di qualche missiva. Infatti dal testamento di suo figlio, Corrado Bonacolsi, sappiamo con certezza di un viaggio di Pinamonte a Roma, avvenuto prima del 1281. Nello stesso documento compare, in modo del tutto sporadico e isolato nelle carte di Migliarino, il nome di frate Filippo come esecutore testamentario di Corrado Bonacolsi⁶⁷. Il colpo inferto all'eresia nel veronese fu terribile, la fama di frate

⁶⁵ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, 63 e prosegue « ic aliquando fuit hereticorum inquisitor, et multos cepit et fugavit et destruxit de terra que dicebatur Sermilion». Sull'attività di inquisitore, cfr. M. D'ALATRI, *Eretici*, 146-147; 219-222.

⁶⁶ G.M. Varanini, *La chiesa veronese*, 10-11. Per cenni sull'influenza dottrinaria della chiesa di Bagnolo trasferita a Sirmione e alla sua dispersione, grazie all'azione di frate Filippo, si veda L. Paolini, *Bonigrino da Verona e sua moglie Rosafiore*, in *Medioevo ereticale*, 213-227, in particolare p. 215. Per i vantaggi politici conseguiti dai signori della Scala con la spedizione di Sirmione si rimanda a G.M. Varanini, *Minima hereticalia. Schede d'archivio veronesi (sec. XII-XIII)*, in *Reti Medievali Rivista* VI (2005/2) luglio-dicembre, soprattutto pp. 8-10 (cfr. http://www.dssg.unifi.it/ RM/rivista/saggi/Varanini.htm).

⁶⁷ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 223, n. 36. Questo è l'unico documento di Migliarino dove compare il nome di frate Filippo Bonacolsi. Più ricca documentazione sul personaggio si ricava dall'archivio Gonzaga di Mantova, a suo tempo esaminato dal Cenci e a questo autore si rimanda per avere un'idea più approfondita sui rapporti con gli altri frati dell'ordine minoritico, sulla vicenda del registro della Chiesa di Trento, sull'assoluzione dalla scomunica di Guido Bonacolsi. Si veda quindi C. CENCI, *Le clarisse*, 80-86. Sulla figura e sull'attività complessiva di frate Filippo utile appare la scheda realizzata da I. WALTER, *Bonacolsi Filippo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 11, Roma 1969, 471-473.

Filippo volò alta e l'anno successivo, nel 1279, egli fu designato vescovo di Ragusa, ma rifiutò l'incarico.

Non è chiaro il motivo del rifiuto: eccessiva modestia? Una condotta in linea con l'umiltà francescana che rifiutava gli onori? L'idea di una sede troppo lontana dalla sua amata Mantova o non all'altezza del proprio rango sociale? Oppure la segreta speranza di diventare vescovo della propria città? Fatto sta che frate Filippo, che non era contrario per principio a diventare vescovo, nell'occasione rifiutò la carica e preferì restare nell'esercizio di inquisitore, almeno fino al 1287. Si deve a lui se una parte dei francescani mantovani si dedicò all'attività inquisitoriale in area veneta: tra il 1275 e il 1285, su ventuno inquisitori francescani ben cinque furono mantovani⁶⁸. Filippo Bonacolsi persuase perfino Venezia a introdurre l'inquisizione francescana.

Tanta attività esigeva un riconoscimento e, nel 1289, frate Filippo fu nominato, questa volta consenziente, vescovo di Trento; ma non riuscì mai a prendere possesso della sede per l'opposizione di Mainardo di Carinzia, conte del Tirolo. Frate Filippo fu quindi costretto a restare a Mantova dove, nel 1291, ebbe in godimento beni del monastero di Polirone, in surroga dei beni a lui spettanti come vescovo di Trento. Da Mantova tentò il possibile, con debiti e con azioni militari, per rientrare nell'esercizio effettivo della sua carica. Non sappiamo se la permanenza in patria servisse a coltivare la segreta speranza di esservi nominato vescovo in sostituzione di Filippo Casaloldi, tenuto lontano dall'episcopato cittadino proprio dai Bonacolsi. Fatto sta che a Mantova egli si fece promotore di trattati intercittadini tra Mantova, Padova e Vicenza⁶⁹.

Sembra, infine, che dopo la morte di Filippo Casaloldi, frate Filippo Bonacolsi fosse veramente trasferito alla sede vescovile di Mantova ma, a

⁶⁸ M. D'ALATRI, *Eretici*, 139-165; 212. Per quanto riguarda i motivi che hanno indotto frate Filippo al rifiuto, qualcosa si può intuire dalla nomina papale del successore sulla sede ragusea. Il breve pontificio, indirizzato a frate Bonaventura da Parma, ricorda brevemente la vicenda delle nomine episcopali precedenti: «Dictus frater Philippus provisionem huiusmodi non acceptans omne ius, si quod sibi ex provisione competebat eamdem, libere resignavit». Anche il successore di frate Filippo, frate Luca de Padua, «provisionem de ipso factam minime acceptante». Il pontefice Martino IV si rivolge quindi al futuro vescovo, frate Bonaventura da Parma esortandolo in questi termini: «Reverenter itaque suscipe iugum Domini et suavi eius oneri humiliter colla flecte». Forse agli occhi del pontefice, ciò che era mancato in tutta la vicenda degli eletti dimissionari era l'umiltà dei nominati. *Bullarium Franciscanum*, III, pp. 477-478. «Datum apud Urbemveterem X kalendas anuarii, pontificatus nostri anno primo» e indirizzato a «Dilecto filio fratri Bonaventurae de Parma electo ragusino».

⁶⁹ R. NAVARRINI, *Liber privilegiorum*, nn. 224, 233; pp. 593-607.

meno di un mese di distanza, nel dicembre del 1303, egli morì nella sua città forse senza nemmeno sapere di esservi stato destinato (infatti nei lacerti dei documenti pubblicati dal Cenci è ancora definito, dopo la morte, "vescovo di Trento"). Per sua volontà fu sepolto nella chiesa dei francescani. Sulla cattedra episcopale cittadina saliva il domenicano Iacopo Benfatti.

S'impone qualche riflessione conclusiva sull'operato di frate Filippo e sui possibili intrecci con la politica familiare perseguita dai Bonacolsi.

Nel decennio precedente il 1289, il Sant'Offizio era rimasto quasi esclusivamente nelle mani di frati mantovani, il cui comportamento fu abbastanza giusto e non diede origine a lamentele: la loro azione si svolse, però, sempre lontano da Mantova. Ma ciò avveniva perché in Mantova non esistevano più eretici o perché una repressione dell'eresia in città avrebbe rotto il consenso intorno alla famiglia Bonacolsi, un membro della quale era a capo del tribunale dell'inquisizione?

Viene il sospetto che quest'ultimo dubbio nasconda un'ipotesi decisamente plausibile, se si presta credito a quanto denunciato nel 1291 al Sant'Uffizio di Bologna dall'eretico Onebene di Volta Mantovana: costui ricorda nomi e circostanze di una ventina di eretici operanti a Mantova negli ultimi trent'anni⁷⁰. Nessuno di essi risulta essere stato inquisito precedentemente. Non solo, ma i Bonacolsi permisero liberi movimenti, se addirittura non reintegrarono in città i figli degli eretici Assandri espulsi anni prima. Così troviamo Bovolino, figlio del defunto eretico Bererio Assandri, tranquillamente impegnato in vendite patrimoniali; mentre Manfredino, figlio dell'eretico defunto Guglielmo Assandri, diventa addirittura genero di Guido Bonacolsi, avendone sposato la figlia Flordelice⁷¹. In altre parole, a Mantova il tribunale dell'Inquisizione represse seriamente

⁷⁰ *Acta S. Offici Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. Paolini-R. Orioli, con presentazione di O. Capitani, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Fonti per la storia d'Italia, Roma 1982, 1-11, documenti 1 e 2.

⁷¹ ASMI, *Religione-pergamene*, b. 225, n. 153; b. 224, n. 121. Non tutti gli Assandri furono cacciati da Mantova dopo l'assassinio di Guidotto. Alcuni dei rimasti, però, continuarono ad avere rapporti con la setta di Bagnolo. Dagli *Acta S. Offici Bononie*, p. 4 e p. 9, risultano eretici, intorno agli anni Sessanta, Bererio e Guillielmo Assandri. Dalle carte di Santa Chiara di Teieto, da cui si evince che la famiglia aveva negozi affittati a notai e a sellai di Verona (b. 226, n. 529; b. 224, n. 223), risulta che agli inizi del 1271 Guglielmo Assandri era già morto (b. 228, n. 721) e un figlio di Bererio, defunto in data imprecisata, vende beni e ottiene fideiussione da parte di parenti che nel 1295 possono vantare una torre in Mantova (b. 224, n. 153). Uno di essi, di nome Guglielmo (figlio a sua volta dell'eretico Guglielmo), in qualità di giudice viene eletto consigliere del comune nel 1279. Nel 1303 risulta inquisitore dei beni dei banditi perpetui di Mantova (b. 224, n. 164). Nel 1312 ricopre per i Bonacolsi la

l'eresia solo col vescovo domenicano Iacopo Benfatti e colpì anche ambienti vicini alle clarisse⁷².

Tornando all'azione di frate Filippo, i trattati con Padova e Vicenza vanno collocati nella semplice tradizione minoritica o possono essere considerati come il contributo francescano al prestigio regionale della famiglia Bonacolsi?

Fino a quando frate Filippo fu vivo, i Bonacolsi, pur parteggiando per l'imperatore, non ruppero in modo irrimediabile col papato e forse va attribuita alla mediazione di frate Filippo se la scomunica non si abbatté sulla famiglia Bonacolsi, che si accaparrava in modo spregiudicato i beni dell'episcopato mantovano. Dunque, un frate francescano in famiglia poteva essere un buon riparo e sostanzialmente uno strumento per neutralizzare possibili azioni o reazioni della Chiesa?

Esulando dal discorso strettamente religioso, dalle convinzioni profonde degli individui e dalle loro risposte alla fede o alla vocazione religiosa, l'esempio della famiglia Bonacolsi lascia intravedere nella seconda metà del Duecento una fascia grigia in cui le famiglie al potere si illusero di poter infiltrare propri membri negli ordini mendicanti per continuare ad occupare le cariche episcopali sottratte gradualmente dal papato ai canonici della cattedrale ed affidate appunto a francescani e a domenicani.

E per una specie di paradosso, quando l'ordine francescano appariva agli occhi dei contemporanei ormai "cittadino", il papato gli assegnava il compito di fornire i quadri di un'organizzazione gerarchica sovracittadina che volutamente tentava di superare particolarismi e localismi in nome di una religione universale.

podestaria di Modena. Un suo figlio, Manfredino, sposerà Flordelice, una figlia di Guido Bonacolsi (b. 224, n. 121). Si veda R. NAVARRINI, *Liber privilegiorum*, 29.

⁷² Due documenti del maggio 1308 ci informano che l'intera famiglia di suor Chiara de Sacca era stata condannata dal tribunale dell'Inquisizione di Mantova istituito dal vescovo Iacopo Benfatti: «predictus Boninsigna et predictus Albertus cum domina Maria uxore dicti domini Boninsigne olim in heresis crimine delinquerunt et in ea decesserint propter quod bona eorum sunt, per eundem fratrem Egidium inquisitorem, inquisitionis officio applicata»; ASMI, *Religione–pergamene*, b. 226, n. 475; b. 223, n. 52. Una delle due figlie di Boninsegna e Maria de Sacca era diventata monaca a Teieto col nome di suor Clara. Per tale motivo una parte di beni della famiglia arriva alle clarisse di Migliarino che ne sono messe in possesso nel 1312 dall'inquisitore domenicano frate Tomasino de Tonsis di Modena (b. 229, n. 927).

8. L'ORGANIZZAZIONE CITTADINA DEI MOVIMENTI PENITENZIALI

Abbiamo visto intorno agli anni Trenta del Duecento un buon gruppo di frati penitenti collaborare col vescovo Guidotto. Nulla si conosce della loro eventuale organizzazione. Si ha però l'impressione che, in questa fase, i Canonici di San Marco siano stati polo di attrazione del movimento penitenziale maschile per il prestigio raggiunto dalla loro istituzione sia in città e sia sul territorio. Nel 1239, per esempio, il conte Manuele di San Martino, frate penitente, è investito dall'episcopato di retto feudo ma viene esentato dal giuramento di fedeltà "propter fraternitatem Sancti Marci cui ipse accedit". Poiché non abbiamo altri riconoscimenti di questo genere, è possibile per il momento concludere che, intorno agli anni Trenta del secolo, la fraternità di San Marco fosse l'unica (ma anche la sola esistente?) riconosciuta ufficialmente dal vescovo e quindi poteva godere dell'esenzione del giuramento. Si spiegherebbe così perché Guidotto, a suo tempo, abbia inquadrato l'ospedale dell'Acquadruccia e quello di S. Maria del Mincio, in tale fraternità.

A conferma di quanto qui si ipotizza, ricordiamo che il primo riconoscimento da parte della curia papale del movimento penitente mantovano riguarda proprio San Marco. Dal Meersseman, infatti, sappiamo che intorno alla chiesa di San Marco si riunivano, forse all'inizio di ogni mese (almeno a giudicare dal nome), alcuni penitenti chiamati «calendarii». Il papa Innocenzo IV, nel 1252, li esentò dal servizio militare e da funzioni pubbliche, secondo privilegi già accordati nel 1251 ai frati del terzo ordine degli Umiliati⁷⁴.

Negli anni centrali del Duecento, stimolato dagli ordini mendicanti insediatisi in città⁷⁵, il fenomeno della fraternità laicale raggiunse una vasta dimensione. Alcuni penitenti diedero vita a forme organizzative più decise, proprio intorno ai nuovi ordini. Nel 1255 è, così, accertata la presenza

⁷³ M. VAINI, *Dal Comune*, 126, n. 167. Per quanto riguarda l'Acquadruccia e S. M. del Mincio, si veda G. GARDONI, «*Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus*», 144-145.

⁷⁴ G.G. Meersseman, Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII siècle, Friburgo 1961, 64.

⁷⁵ Nei primi anni Trenta del Duecento i domenicani si insediarono nella contrada dei Monticelli mentre l'ubicazione esatta dei francescani, presenti negli stessi anni, resta finora incerta. Nel 1251 gli umiliati si insediano nel nella chiesa di S. Maria Nuova nel borgo di Porto e gli agostiniani a S. Agnese, presso l'Ancona. Nel 1259 i templari presso la chiesa di S. Giovanni. Nel 1266 i saccati presso la chiesa di S. Barnaba nella contrada di Monticelli. Cfr. M. Vaini, *Dal comune*, 91-95; 103, 196.

di una confraternita mantovana intitolata alla Vergine e costituita presso il convento dei domenicani⁷⁶.

Al contrario, negli anni centrali del Duecento non c'è alcuna traccia incontrovertibile di un movimento penitenziale organizzato intorno ai francescani. I due documenti, in cui compare improvvisamente l'intitolazione del monastero a Santa Maria affiancata a quella tradizionale di San Francesco⁷⁷, non contengono elementi sufficienti a far supporre che a Teieto esistesse una confraternita organizzata di penitenti. A meno che il titolo di Santa Maria non volesse indicare il complesso monastico comprendente anche il gruppo di quattro penitenti dediti al servizio delle clarisse. Ciò però sarebbe una congettura del tutto arbitraria, senza altri riscontri documentali.

Tuttavia, negli anni Settanta del secolo, nelle carte di S. Chiara compaiono circa otto frati coniugati o penitenti detti "de scova nigra", che intrattengono rapporti economici con le clarisse. In verità, i frati della "scova nigra" compaiono nei documenti del Gradaro a partire dal 1256 e ciò li riconsegnerebbe all'influenza di San Marco, che quindi continua ad essere polo d'attrazione dei penitenti laici anche nella seconda metà del secolo. Ma i frati "de scova nigra" o "de busco" erano già comparsi negli anni precedenti, verso la fine degli anni Trenta, a Padova come nucleo di guglielmiti, e a Padova e Verona erano stati perseguitati da Ezzelino da Romano⁷⁸. Se la loro presenza a Mantova fosse assimilabile allo stesso "ordine" di Padova, la loro presenza e l'intercambiabilità del titolo "de busco" con "scova nigra" sarebbe indice di diffusione di un movimento eremitano cittadino che si innesta su movimenti di terziari già operanti, da ciò i contatti sia con San Marco sia col movimento francescano e in particolare con le clarisse. Un segno evidente dell'organizzazione giuridicamente strutturata dei frati "scova nigra", oltre al distintivo dell'abito, è dato dalla presenza

⁷⁶ G.G. MEERSSEMAN, Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo, Roma 1977, vol. II, doc. n. 5, pp. 1007-1008.

⁷⁷ I due documenti citati sono una missiva papale del 11 giugno 1266 e un atto notarile del 17 gennaio del 1267, entrambi accennati nello scritto di C. Cenci, *Le clarisse*, 16 e 10, nota 39.

⁷⁸ L'attribuzione di S. Maria del Gradaro ai canonici di S. Marco e non agli Umiliati, come tradizionalmente si credeva, è dovuta a G. SEVERINI, *Il convento di S. Maria del Gradaro di Mantova tra il 1224 e il 1454*, estratto da "Libri e Documenti", anno VIII, n. 2, 1982, 40. A metà del secolo, ben tre fondazioni di San Marco si trovano in Mantova, due nei sobborghi, e tre nel contado. Per i frati "*ascova nigra*" che intrattengono rapporti economici col monastero delle clarisse di Migliarino si segnalano i seguenti documenti: ASMI, *Religione–Pergamene*, b. 224, n. 147 e 227; b. 225, n. 298, n. 318, n. 340, n. 341, n. 343; b. 228, n.817; b. 229, n. 902.

di un "priore", carica rivestita nell'anno 1300 da un frate Guglielmo che compare come fidecommesso testamentario.

Una maggiore influenza francescana sui penitenti laici mantovani sembrerebbe ipotizzabile solo negli ultimi anni del Duecento e nei primi anni del Trecento, quando compaiono i frati chiamati "de ascova blanca": nelle carte di S. Chiara di Teieto ne restano circa 17 nomi accompagnati espressamente dal titolo di "frate" - a volte "de penitentia" - , sicuramente strutturati in organizzazione da diversi anni quando, nel 1319, compare come fidecommesso testamentario un frate Alberto, detto "Niger", priore dei frati "de scova alba"79. Questi frati bianchi - il cui numero arriverebbe a circa 30 se considerassimo appartenenti alla stessa organizzazione i figli ed i testimoni che sono definiti a loro volta col titolo di "frate" - intrattengono rapporti economici con le clarisse, ma non sono definiti penitenti di S. Francesco, come avviene in altre città. Tuttavia l'alto numero di frati penitenti "de scova alba" gravitante intorno al monastero di Teieto, farebbe presupporre un rapporto molto privilegiato tra essi e l'ordine francescano. Dai documenti si ricava l'impressione di trovarsi di fronte ad interi nuclei familiari di penitenti, quasi tutti artigiani, fortemente affiatati tra loro e dislocati nella zona meridionale della città: la contrada detta "Rovere" o di San Nicola, dediti forse ad opere di misericordia come l'assistenza ai moribondi (troviamo infatti una compagnia della buona morte nella contrada Rovere) e agli indigenti, come ci testimoniano i lasciti a S. Maria della Coroneta o della Cornetta, un'opera assistenziale nata intorno al 1280.

È probabile che l'organizzazione della "scova bianca" - se riconducibile all'influenza francescana - sia da collegare alla regola bollata del 1289 di Nicolò IV. Se così fosse, la sua nascita, probabilmente, andrebbe collocata intorno al 1290. Infatti, nel capitolo generale del movimento penitenziale francescano, tenutosi a Bologna nel 1289, tra i rappresentanti dell'Italia

⁷⁹ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 225, n. 384. Probabilmente è già priore, nel 1213, un frate Benvenuto de Marianis "de fratribus de penitentia", designato come fidecommissario "vel eius successorem in dicto ordine" (b. 228, n. 732). La designazione di priori a fidecommessi testamentari rientrava nelle strategie francescane volte ad eliminare attriti con il clero secolare, insofferente dell'ingerenza minoritica nelle disposizioni testamentarie; cfr. M.P. Alberzoni, *Penitenti e terziari a Milano fino agli inizi del XIV secolo*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza* (1215-144), a cura di R. Pazzelli e L. Temperini, Roma 1982, 207-232, in particolare p. 218. Riportiamo l'indicazione dei documenti notarili presenti nell'archivio milanese in cui compaiono i frati di scova bianca: ASMI: b. 224, n. 169; b. 225, n. 245, n. 254, n. 258, n. 287, n. 318, n. 342; b. 226, n. 402, n. 568; b. 227, n. 631; b. 228, n. 729, n. 732; b. 229, n. 914, n. 966, n. 1071.

settentrionale mancano i rappresentanti di Mantova⁸⁰. Nello stesso tempo, proprio un testamento del 1289 della figlia di Compagnone de Copa coinvolge, contemporaneamente, come fidecommissari, sia i francescani di Mantova che di Rodigo (di cui la famiglia è originaria) e fa riferimento a individui «de ordine fratrum minorum de penitentia», non permettendo però l'attribuzione precisa a una delle due località⁸¹. È il primo documento incontrato nelle carte di Migliarino in cui, in modo evidente e diretto, si parla di legami tra movimento penitenziale e spiritualità minoritica. Si deve allora affermare che prima della "Supra montem" di Nicolò IV i francescani non ebbero alcun peso sul movimento penitenziale?

9. LE PRIME INFLUENZE FRANCESCANE SUI FRATI DELLA PENITENZA

Ci sembra di poter rispondere che l'influenza francescana sui penitenti si manifesta fin dagli anni Trenta del Duecento se si segue non tanto l'indagine sui "movimenti organizzati" ma quella sugli individui, che ci porta a ripercorrere velocemente alcuni casi.

Il primo caso è quello di Zambonino de Rofino che, il 9 luglio del 1237, donò i suoi beni di Camposommaro perché vi si costruisse un monastero di Damianite⁸². Nipote di Enrico di Zanebono Ruffini, uomo di spicco nei primi anni del Duecento, Zambonino era nato probabilmente intorno al 1190 (visto che comincia ad agire giuridicamente intorno al 1216) e dal 1222 risulta sposato con donna Tremanina (probabilmente una de Ripalta). Nel 1223, alla presenza del vescovo Enrico di cui risultava feudatario, offrì le sue terre di Camposommaro perché i Canonici di San Marco vi costruissero una casa religiosa intitolata a Santa Maria Nuova. Dopo un vuoto di documentazione, dal 1230 al 1235, durante il quale probabilmente Zambonino - definito penitente solo nel 1238 - aveva preso contatto con i penitenti (non a caso in un atto del 1236 un suo teste è Giovanni de Turre, segnalato tra i frati coniugati già dal 1232), egli ricompare chiaramente orientato verso il movimento francescano, al punto da donare di nuovo le sue terre di Camposommaro per l'insediamento delle Damianite⁸³. Il lega-

⁸⁰ G. G. MEERSSEMAN, Dossier de l'ordre, 172-176.

⁸¹ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 224, n. 93. Se l'anno di origine è incerto, un testamento del 1307 ci suggerisce, però, che a questa data sicuramente in Mantova c'è un'organizzazione di penitenti gravitanti verso i francescani poiché uno dei fidecommissari, di cui però non viene specificato il nome, è priore dei frati di penitenza (b. 224, n. 143).

⁸² ASMI, Religione-Pergamene, b. 224 n. 212.

⁸³ Tra i numerosi atti che riguardano la famiglia de Ruffino, citiamo solo quelli che si riferiscono al profilo biografico delineato nel testo; cfr. ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 224,

to pontificio Rainaldo Conti, il futuro papa Alessandro IV, utilizzò subito, come abbiamo visto, la donazione per fondare un monastero di Damianite ma in Mantova: quello che sarà, appunto, il monastero delle Clarisse di Teieto o al Migliarino.

Il caso di Zambonino può essere emblematico di una parabola tutta mantovana: con la donazione del 1223 egli rinnovava una tradizione familiare di "vicinanza" all'ordine di San Marco (i de Rofino erano stati tra i fondatori dell'ospedale di San Cataldo, confluito nell'orbita di San Marco); con la donazione del 1237, invece, egli rivelava uno spostamento ed un chiaro orientamento verso l'ordine francescano.

A tale evoluzione probabilmente non è estraneo un teste - ed è il secondo caso - presente alla donazione del 1237: Raimondo de Agalono. Costui, segnalato già dal 1223 come arbitro tra i Canonici della cattedrale e la famiglia Flacazovi, divenne una figura di una certa importanza al tempo del vescovo Pellizario, che lo scelse come suo vicario "in temporalibus". Investito di un feudo vescovile in Isola Revere e scontratosi col nuovo vescovo Guidotto a causa di Ognibene, suo figlio, fu rimosso dalla carica di vicario84. Le tendenze religiose di Raimondo de Agalono, a partire dai primi anni Trenta, dovettero orientarsi verso i francescani perché un suo parente, frate Giovanni de Agalone, nel frattempo era diventato minorita e compare ripetutamente in compagnia di frate Iacopino de Axandris. L'atto di esenzione vescovile al nuovo monastero dell'ordine di santa Chiara, datato 1238, vede riuniti quelli che probabilmente furono fattivamente i fautori della nascita dello stesso monastero: i frati minori Iacopino de Axandris e Giovanni de Agalono, e i laici "de vita poenitentum" Raimondo de Agalono e Zambonino de Ruffino85. L'importanza della figura del penitente Raimondo de Agalono, nella fondazione del

n. 171; b. 226, n. 566; b. 228, n.730, n. 743; b. 230, n. 1165. Per le notizie non comprese in tali documenti vedi P. Torelli, *Un comune cittadino*, vol. II, 62; M. Vaini, *Dal comune*, 82-85; 88. La donazione del 1223 non ebbe seguito perché i Canonici di S. Marco, intorno agli anni Venti del secolo, erano impegnati in fondazioni ben più prestigiose: ad esempio in Verona dove si registrano due fondazioni in città e tre nel contado, che vanno ad aggiungersi alle fondazioni di Parma, Vicenza e Faenza. Cfr. S. Tramontin, *Canonici regolari di San Marco*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. II, Roma 1975, col. 123; G. De Sandre Gasparini, *L'assistenza ai lebbrosi nel movimento religioso dei primi decenni del Duecento veronese*, 111-112.

⁸⁴ P. Torelli, *L'archivio capitolare*, doc. n. LXIV, LXXXVIII, LXXXIX; F.C. CARRERI, *Appunti e documenti*, 63, 84; C. CENCI, *Le clarisse*, 5, 8 n. 3. ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 229, n. 1047. P. Torelli, *Un comune cittadino*, vol. II, 105, n.1.

⁸⁵ ASMI, *Bolle e brevi*, b. 8, bolla papale di Innocenzo IV, datata Laterano 7 maggio 1244, anno I del pontificato, riporta integralmente l'atto episcopale.

monastero di Teieto, risalta maggiormente se si pensa che il legato pontificio Gregorio da Montelongo, nel 1239, nominò proprio lui come primo procuratore del monastero con il compito di amministrarne i beni e di ricevere le prime suore⁸⁶.

Il terzo caso, infine, è quello di Vivaldo o Vivaldino Gambolini. Figlio di Monegino, ed erede di Giovannibuono, appartenente ad una delle famiglie cospicue di Mantova, compare negli atti notarili a partire dal 1231, ed essendo rimasto figlio unico (un suo fratello, Zanebono, sembrerebbe morto prima del 1227) appare fornito di discreta potenza economica. Dopo il 1234 si registra sul personaggio una lunga assenza di documentazione. Quando ricompare, nel 1243, è definito "frate" e comincia a dedicarsi a fondazioni religiose, come quella che tenta a Porto Reginzo, in Isola Revere, nel 1245. Nel 1246 appare, come uno dei "fratrum de poenitentia", in contatto con Raimondo de Agalono; e tale data possiamo prendere come tappa di un percorso di avvicinamento al minoritismo. A conferma di un rapporto stretto col francescanesimo, un documento del 1250 ci dice che, in un periodo imprecisato, Vivaldo aveva fondato in Isola Revere un convento francescano maschile, intitolato a San Giovanni⁸⁷.

10. Una "società" di penitenti vicina alla Clarisse

L'anno 1248 rappresenta un vero salto nell'organizzazione dei frati penitenti gravitanti verso l'area francescana: in quell'anno, infatti, essi donarono alle clarisse di Teieto una casa vicino al monastero in cui avrebbero dovuto abitare quattro penitenti, provenienti dalla classe nobiliare: Vivaldo Gambolini, Nicola Rainerii de Malabiolca, Zambonino de Ruffino e Giovanni di Oldeberto di Bagnolo⁸⁸. All'atto assistono anche il solito Rai-

⁸⁶ ASMI, Religione-Pergamene, b. 225, n. 247.

⁸⁷ Tra i numerosi documenti, segnaliamo solo quelli contenenti dati biografici utilizzati nel testo; cfr. ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 223, n. 29; b. 225, n. 326; b. 226, n. 546; b. 229, n. 981. E ancora C. Cenci, *Le clarisse*, p. 18, n. 77 e p. 47, doc. n. 5. Il convento francescano maschile di S. Giovanni in Isola Revere appare pienamente funzionante almeno dal 1250 al 1265. Cfr. ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 230, n. 1202. I documenti più importanti sulla famiglia Gambolini si trovano ampiamente commentati in P. Torelli, *Un comune cittadino*, vol. II, 268-274.

⁸⁸ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 228, n. 789, n. 882. Di Nicola di Malabiolca e di Giovanni di Oldeberto di Bagnolo non ci sono notizie sufficienti a delineare una, sia pur minima biografia. Il secondo, stando ad alcuni indizi, probabilmente è lontano parente di Vivaldo Gambolini.

mondo de Agalono e il francescano Bonaventura de Iseo, in qualità di visitatore.

Le regole che i quattro penitenti devono seguire possono essere così riassunte: i quattro possono abitare nella casa donata vita natural durante; dopo la loro morte nessuno avrebbe potuto più abitare in quella casa; il numero dei presenti (sostituibili in caso di morte o di allontanamento) non poteva eccedere il numero di quattro a meno che non si accogliesse qualche «militem vel iudicem vel aliquem alium de consimili condicione vel potencia»; i quattro possono avere dei "servientes" in abito religioso; il visitatore e la badessa possono allontanare chi conduce vita poco onesta; nessuno dei quattro soci avrebbe potuto vantare diritti sulla terra e sulla casa «vel in residencia ibi facienda».

Su tale "societas" di penitenti, che decise di stare vicino alle clarisse, bisogna intanto svolgere qualche considerazione. Anzitutto la data del 1248 non sembra casuale, se si riflette che a partire dal 1247 Innocenzo IV aveva permesso che le fraternità di penitenti potessero essere sottomesse alle visite e all'autorità dei frati⁸⁹, così com'è esplicitamente richiamato nelle clausole dell'accordo. Il numero di quattro nasceva, probabilmente, da problemi di ordine pratico ed è ricorrente anche in altre situazioni in cui i frati penitenti si mettevano al servizio delle clarisse, com'è nelle intenzioni - non dichiarate, per la verità - dei quattro⁹⁰. Il fatto che tra i quattro non ci fosse una struttura gerarchica, né uno scopo dichiarato di azione, se non quello di condurre una vita "onesta", conservava nel gruppo una certa fluidità istituzionale tipica delle confraternite francescane⁹¹. In altre parole, essi conducevano in comune la vita penitenziale che conducevano individualmente nelle proprie case e, prevedendo lo scioglimento del consorzio alla loro morte, manifestavano una volontà di non istituzio-

⁸⁹ A. VAUC EZ, Penitenti e laici, 210; R. MANSELLI, Francesco d'Assisi e i laici viventi nel secolo: inizio del terz'ordine?, in Prime manifestazioni, 11-19.

⁹⁰ R. Manselli, La chiesa e il francescanesimo femminile, in Movimento religioso femminile e francescanesimo, Assisi 1980, 241 - 261, in particolare p. 258; M.P. Alberzoni, Penitenti e terziari, 215.

⁹¹ S. Gieben, Confraternite e penitenti dell'area francescana, in Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200, Assisi 1981, 171-201, in particolare p. 192; G. Odoardi, La vita comunitaria tra i penitenti francescani nelle bolle papali del secolo XIII, in Prime manifestazioni, 21-38, e in particolare pp. 21-26. Per la varietà e complessità del fenomeno, mi sembra utile richiamare nella stessa raccolta di atti gli interventi di G.B. Pacini, Prime manifestazioni di vita comunitaria tra i penitenti francescani nel vicentino, 233-248; P. Marangon, Strutture di aggregazione dei penitenti nella Marca Trevigiana e a Verona nei secoli XIII e XIV, 249-300; L. Temperini, Fenomeni di vita comunitaria tra i penitenti francescani di Roma e dintorni, 603-653.

nalizzarsi; fatto che, a sua volta, bisogna ritenere frutto di una direzione francescana.

Non dimentichiamo, infatti, che tra i presenti all'atto c'è frate Bonaventura de Iseo. Costui non solo è un francescano zelante con tendenze gioachimite, ma è anche esponente di una corrente di pensiero, attiva a Padova e nella Marca Trevigiana, che vedeva la vita penitente non come santificazione eroica o ascetismo ma come coronamento di una vita naturale e razionale coincidente con la quiete interiore⁹². Da ciò segue, per esempio, la possibilità di avere dei servitori, in linea con quanto succedeva anche altrove, dove si verificano casi di benefattori che decidono di vivere, con inservienti, presso le clarisse⁹³. Partendo dalle considerazioni precedenti, diventa più comprensibile anche la dichiarazione che il numero dei soci sarebbe potuto crescere solo in favore di giudici o di militi: potrebbe sembrare una posizione classista e invece era perfettamente tollerata dai francescani che nella conversione delle classi alte vedevano un maggior successo del messaggio evangelico⁹⁴.

Dopo il 1248 i quattro soci penitenti saranno spesso implicati nella vita amministrativa del monastero di Teieto e questo, rispetto alla normale prassi penitenziale, era un aggravio di impegno; forse anche per questo nessuno degli altri frati di penitenza nobili, incontrati precedentemente negli atti, farà parte del consorzio; neppure quel Raimondo de Agalono che, avendo seguito l'istituzione del monastero fin dall'inizio, ne era diventato il primo amministratore. Ciò non significa che gli altri penitenti si allontanassero dalla casa di Teieto. Anzi, in diverse circostanze collaboreranno col monastero delle clarisse⁹⁵, rappresentandolo anche come sindaci, ma manterranno l'atteggiamento di autonomia caratteristico di tutto il movimento penitenziale⁹⁶.

Nello stesso tempo, forse anche a causa dell'influenza di frati zelanti o gioachimiti attivi a Mantova almeno fino a metà degli anni Cinquanta, i

⁹² P. MARANGON, Cultura francescano-penitenziale nella Marca Trevigiana (sec. XIII-XIV), in *Il movimento francescano della Penitenza nella società medievale*, a cura di M. D'Alatri, Roma 1980, 203-226, e in particolare pp. 211-213.

⁹³ Ibidem, 216.

⁹⁴ E. PASZTOR, *S. Francesco e l'esperienza del francescanesimo: coscienza storica e problemi emergenti*, in *Il francescanesimo in Lombardia*, 9-16. Sulla stessa linea interpretativa, secondo cui il proselitismo di penitenti e francescani individua nelle classi abbienti l'interlocutore di riferimento, è L. PELLEGRINI, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, 145-152.

⁹⁵ Giovanni de Turre, Giovanni Gatta e Guidone di Alberto de Godio opereranno ancora in favore di Teieto dopo il 1248; cfr. ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 224, n. 102; b. 228, n. 850; b. 229, n. 964, n. 990; b. 230, n. 1182.

⁹⁶ G.G. MEERSSEMAN, Ordo fraternitatis, 362-365; 428-434.

francescani mantovani danno la sensazione di non voler monopolizzare la direzione dei penitenti della città. Ne è un esempio proprio Vivaldo Gambolini. Egli, proprio mentre è penitente nella casa annessa al monastero di Teieto, beneficia per disposizione testamentaria non solo i suoi confratelli ed i francescani, ma anche, e abbondantemente, i Canonici di San Marco⁹⁷; e per di più fonda a Romanore un monastero maschile che dovrà seguire la regola degli eremiti agostiniani⁹⁸, a sottolineare il grado di apertura verso gli altri ordini che i penitenti gravitanti intorno ai francescani manifestano.

11. I CONVERSI DI SANTA CHIARA AL MIGLIARINO

Le cose, tuttavia, andarono soggette a una veloce trasformazione, soprattutto sul piano istituzionale.

Già nel testamento di Vivaldo Gambolini, più volte ricordato, c'è il segno di una certa trasformazione in atto: nel formulario di lascito ai confratelli penitenti, al "propositum vivendi honeste" era stato affiancato da parte del testatore anche quello di vivere "religiose", ad indicare che, probabilmente, dentro la domus dei penitenti si stava verificando la trasformazione dei penitenti in "conversi" del monastero.

Il formulario notarile ci aiuta forse, in questo caso, a scandire meglio queste tappe di trasformazione: Zambonino de Ruffino, per esempio, che di volta in volta viene indicato come fondatore, sindaco, procuratore o amministratore di Teieto, verso la fine degli anni Cinquanta comincia ad essere definito "frate del monastero di S. Francesco di Teieto" Il consorzio dei quattro penitenti assunse quindi gradualmente una forma diversa, tendente alla "conventualizzazione", probabilmente per una serie di motivi.

Il primo, di carattere generale, coincide con il clima di raffreddamento progressivo del primo ordine francescano verso il movimento penitenziale, accentuato nel generalato di S. Bonaventura (1257-1273), durante il quale i superiori francescani si mostrarono molto riservati verso i penitenti che entravano in conflitto, in molte città, con le istituzioni comunali insofferenti delle immunità loro concesse¹⁰⁰.

⁹⁷ ASMI, Religione-Pergamene, b. 223, n. 5.

⁹⁸ ASMI, Religione-Pergamene, b. 223, n. 37.

⁹⁹ ASMI, Religione-Pergamene, b. 224, n. 194; b. 229, n. 933.

¹⁰⁰ G.G. MEERSSEMAN, Ordo fraternitatis, vol. I, 364. P. MARANGON, Strutture di aggregazione dei penitenti nella Marca Trevigiana e a Verona nei sec. XIII e XIV, in Prime manifestazioni, particolare pp. 249-254.

Il secondo, più specifico della realtà mantovana, farebbe sospettare che il processo di trasformazione sia stato in qualche modo accelerato dalla presenza, presso Teieto e in numero non ben definito, dei frati del primo ordine, la cui presenza è documentata negli anni Cinquanta del secolo: nel 1254, ad esempio, è presente un frate Alberto "dell'ordine di S. Francesco di Teieto", sindaco del "collegio dei frati e del convento"; nel 1257, compaiono alcuni frati dell'ordine dei minori "commorancium" a Teieto¹⁰¹. Pertanto è probabile che i penitenti siano stati instradati verso lo stato di conversi proprio dai frati del primo Ordine, che dei conversi si avvalevano abitualmente.

La terminologia usata nei documenti, però, non aiuta sempre a chiarire la situazione complessiva poiché la parola "frate" indica indistintamente il converso, il famiglio, il professo. A volte lo stesso individuo viene indicato in documenti diversi come converso o come famiglio, senza che l'espressione tenda a rimarcare una differenza giuridica o un cambiamento di status. Nel 1272 la trasformazione dei penitenti in conversi è completata e un messo comunale può riferire di essersi recato «*in hostium domus ubi habitant sorores et fratres Sancti Francischi de Meiareto*»¹⁰².

Tra i compiti principali dei conversi (precipuamente forse negli ordini a vocazione cittadina), c'erano quelli di salvaguardare dagli incendi e di proteggere dai ladri - stando a una bolla di Gregorio IX¹⁰³ - e pertanto il

¹⁰¹ ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 224, n. 175, n. 215. La presenza di un certo numero di frati è forse il risultato delle novità introdotte dalla Regola di Innocenzo IV del 1247. Si veda L. OLIGER, *De origine regularum*, 424-426.

¹⁰² ASMI, Religione-pergamene, b. 226, n. 497. I documenti non indicano adeguatamente o non distinguono sempre le situazioni giuridiche. Sulla terminologia intercambiabile di "converso" e "famiglio", per esempio, si pensi al caso di frate Durello che viene indicato come converso nel 1290 (b. 229, n. 1006), famiglio nel 1293 (b. 227, n. 691), e ancora converso negli anni successivi (b. 230, n. 1206). Anche frate Rainerio viene classificato "frate" nel 1308 e "famigliare" nel 1318 (b. 226, n. 562 e n. 572). In un documento compare un frate Guglielmo di cui si precisa che è «conversum et professum dicti monasterii» (b. 230, n. 1236). Il titolo di "famiglio" probabilmente indicava un grado di "dedizione" inferiore sia alla "conversione" che alla "professione". Si arriva a non distinguere più tra conversi del primo e del secondo ordine francescano. Un esempio significativo è quello di frate Avancio de Sparoariis, definito nel 1306 "frate dell'ordine delle infrascritte suore", definito "converso" nel 1318, e classificato nel 1322 come frate "ordinis fratrum minorum" (cfr. b. 229, n. 978 e n. 945; b. 226, n. 568). Frate Giraldino de Dovetis di Mantova, poi, viene chiamato: converso dell'ordine dei frati minori ovvero delle suore minori dell'ordine di Santa Chiara ovvero di San Francesco (b. 225, n. 258). Un bel giro di parole che dimostra un notaio in difficoltà di classificazione dei frati al servizio del monastero.

¹⁰³ ASMI, *Bolle e brevi*, b. 7, data in Laterano, 1 giugno, anno XIV del pontificato. Sulla complessa interpretazione del ruolo dei conversi nella voluminosa storiografia che intor-

loro numero rispondeva a criteri di opportunità del tutto contingenti e determinati dalle necessità, in questo caso, del monastero.

Le clarisse di Teieto li utilizzavano in più modi: sappiamo che alcuni conversi abitavano sui beni di Camposommaro - uno dichiara di esserci stato ininterrottamente per almeno 5 anni - con lo scopo sottinteso di sorvegliare la produzione agricola; un frate Ugolino abita e custodisce le vigne; un frate Bellebono custodisce la chiesa; un frate Bartolomeo, detto "Busache", forse (a giudicare dal nomignolo) era addetto alla questua cittadina. Altri conversi, nel primo quarto del Trecento, abitavano vicino alle suore, divisi semplicemente dal cortile¹⁰⁴.

Da quali esperienze spirituali venivano i conversi di Teieto? È difficile rispondere perché essi rappresentano la "storia minore" dei conventi e dei monasteri, una storia quasi "muta" da cui, a volte, sintetiche annotazioni documentali fanno ipotizzare, più che dimostrare, realtà storiche che si vorrebbero più nitide e definite. Per qualche converso è più facile immaginare che venisse da esperienze di confraternite probabilmente organizzate: è il caso, testimoniato nel 1281, di Boninsegna Ascova¹⁰⁵, il cui soprannome evoca chiaramente il distintivo penitenziale. Mentre sembrerebbe provenire da quel vasto campo di penitenti coniugati il converso Zanni de Bravis. Indicato genericamente come "frater" nel 1266, e sposato con donna Stefania, entrò tra i conversi di Teieto all'incirca a metà degli anni Settanta. Appartenente alla piccola nobiltà del contado (sappiamo da un documento del 1282 che era stato tassato dal comune per un quarto di cavallo, da cui era esentato in qualità di converso), divenne ben presto l'uomo di fiducia della badessa suor Onesta Bonacolsi¹⁰⁶.

Non è possibile, tuttavia, avere un'idea precisa dei doveri religiosi che, nel caso di Teieto, comportava lo status di converso. Né se l'abitazione vicino alle suore rispondesse a un qualche grado superiore di "dedizione" o di spiritualità. Se, infatti, Zanni de Bravis sembra "dedicatus" al monastero con tutti i suoi beni (forse per questo divenne uomo di fiducia

no alla loro figura si è sviluppata ha fatto il punto S. BECCARIA, I conversi nel Medioevo. Un problema storico e storiografico, in Quaderni medievali 46 (1998) 120-156.

¹⁰⁴ ASMI, *Religione-pergamene*, b. 228, n. 854; b. 229, n. 964; b. 230, n. 1238. Un atto si svolge «in curtivo sororum minorum ordinis Sancti Francisci de Mantua sub porticu habitationis» di frate Avancio de Sparoariis, sindaco del monastero (b. 228, n. 815). Evidentemente le strutture edilizie del monastero permettevano di ospitare non solo conversi ma anche frati del primo ordine presenti per motivo di culto: quotidianamente nella chiesa delle monache officiavano due preti; cfr. b. 224, n. 202.

¹⁰⁵ ASMI, Religione-Pergamene, b. 225, n. 389.

¹⁰⁶ ASMI, Religione-Pergamene, b. 227, n. 697; b. 228 n. 705, n. 777, n. 785; b. 229, n. 1040.

della badessa suor Onesta?) ed è presente agli atti con un'assiduità che farebbe supporre la presenza in monastero, altri conversi, pur presenti e pur al servizio del monastero, si comportano come se continuassero a condurre anche una vita domestica: è il caso di frate Ognabene del fu Sabaino de Riboldo di Cortanculfo che, mentre era converso, acquistò terre per sé e per il figlio¹⁰⁷. Ciò è forse una spia del fatto che, probabilmente, i conversi erano liberi di agire anche per proprio conto e di aderire alla vita del monastero attraverso soluzioni originali e impegni decisamente individualizzati? Infine, una parola va spesa anche sull'aspetto quantitativo del fenomeno: quanti erano i conversi di Teieto? Se si escludono gli inservienti del monastero, e si includono i primi frati penitenti del "consorzio" sopra ricordato, bisogna dire che il numero dei conversi presenti nei documenti passò dai quattro del 1250 a undici del decennio 1270-1280. Tale numero si conservò inalterato (sulla decina) nel decennio 1280-1290, per calare improvvisamente nel 1293 (in questo e negli anni successivi si registrano solo tre conversi) e per risalire e oscillare tra tre e cinque tra il 1300 e il 1350.

Se non ci troviamo di fronte ad improvvise carenze di documentazione, come sfuggire alla suggestione dell'idea che esista un rapporto tra la promulgazione della regola di Nicolò IV del 1289 e il calo improvviso dei conversi degli anni Novanta? Se così fosse, bisognerebbe concludere che, anziché organizzare i penitenti in confraternite, i francescani di Mantova (ma forse il riscontro andrebbe esteso ad altre città) probabilmente preferirono, negli anni centrali del Duecento, indirizzare i penitenti alla condizione di converso. Il converso sostanzialmente era vincolato agli obblighi religiosi molto più di chi viveva nella condizione di penitente (qualche volta acquistata solo per i vantaggi che offriva) e quindi garantiva una maggiore affidabilità sia morale sia anche di servizio alle istituzioni conventuali francescane.

In questo senso l'andamento delle "conversioni" acquista un significato particolare - ma questa è solo un'ipotesi di lavoro da proporre agli studiosi della materia - se messo a confronto con l'andamento complessivo del mo-

ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 229, n. 1056; b. 230 n. 1115, n. 1149. Sembra opportuno ricordare che i conversi avevano uno statuto canonico non preciso; cfr. J. Dubois, *Converso*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. III, Roma 1976, col. 114-115. Probabilmente individuale era anche il livello di "dedizione". In un processo postumo un testimone affermava, ad esempio, che Zambonino de Rofino «faciebat facta dominarum sororum sicut dominus Raimundus de Agalono» e che udì Zambonino dire che non aveva niente che non fosse delle dette signore e che egli stesso non voleva avere niente che fosse suo «per mille lire»; cfr. ASMI, *Religione-Pergamene*, b. 230, n. 1286.

vimento penitenziale: in mancanza di un movimento penitenziale organizzato e diretto dai francescani, questi preferirono indirizzare i penitenti allo stato di "conversi", mentre il numero dei conversi si ridusse notevolmente in coincidenza con la comparsa dei frati di "scova bianca", dotati di organizzazione autonoma¹⁰⁸. Dopo il 1360, non solo mancano le menzioni occasionali di conversi, ma questi scompaiono definitivamente anche dal ruolo di testimoni che precedentemente fornivano al sindaco. Il monastero viene rappresentato e amministrato da individui che non hanno titoli religiosi. Resta il dubbio, però, che quello che viene presentato come un fenomeno oggettivo di assottigliamento del numero dei conversi possa, in verità, nascondere semplicemente procedure mutate nella compilazione degli atti notarili e che la verità storica possa essere alquanto diversa dalla rappresentazione scaturita dalla distillazione dei documenti.

SOMMARIO

Attraverso le carte d'archivio del monastero della Clarisse di S. Chiara al Migliarino a Mantova, l'Autore ricostruisce il rapporto organico tra presenza francescana e vita cittadina a Mantova nel corso del XIII secolo; un periodo complesso caratterizzato da un intreccio di rapporti tra società civile e società religiosa, considerati nel loro legame con le vicende travagliate dell'Italia del Nord, nel confronto tra potere civile e potere religioso. La presenza minoritica nella cittadina lombarda è presentata nel suo rapporto sia con l'episcopato che con le famiglie che guidarono la politica cittadina, in un alternarsi di vicende che vedono i francescani e le clarisse sempre più presenti nei cambiamenti sociali e religiosi. Attenzione viene data pure all'influsso esercitato dai frati minori sul movimento penitenziale.

¹⁰⁸ Per diversi studiosi l'istituto dei conversi non resse alla concorrenza delle nuove forme devozionali rappresentate dalla nascita dei Terzi Ordini mendicanti. Si veda S. BECCARIA, *I conversi nel Medioevo*, 153.

```
, Fra' Giuseppe De-
  Francesco Merletti - Mario Spedicato,
                            simano di Beatifica ione
       opertino
                  rocesso
S
      P
            .S
                             . Ouaderni de l'Idomeneo 18, E
                        T.
                                                                   G -
         2013,
                 . 451.
  Francesco Merletti - Mario Spedicato,
                                                    , Fra' Giuseppe De-
sa da opertino
                           ssisano di Beatifica ione
                  rocesso
      P
            .S
                        T.
                             . Quaderni de l'Idomeneo 20, E
                                                                   G -
 .L
         2013.
                 . 544.
```

Con la pubblicazione di questi due corposi tomi il prof. Mario Spedicato, docente dell'Università di Lecce, porta a compimento un progetto editoriale che ha cominciato a vedere la luce nel 2004, con l'edizione del tomo relativo al processo diocesano e apostolico di Nardò. Iniziativa lodevole, quella del prof. Spedicato, che si avvale del lavoro certosino negli archivi di Osimo e Assisi svolto dal p. Francesco Merletti, che ha curato la trascrizione dei testi per ricordare i 350 anni della morte di san Giuseppe da Copertino (18 settembre 2013-2014) e ha coinvolto l'Università del Salento e le Province Religiose dei Frati Minori Conventuali delle Marche e della Puglia, come ricorda il ministro provinciale Giancarlo Corsini nella *Presentazione* ai due tomi.

Il prof. Spedicato, che ha firmato la *Prefazione* ai volumi relativamente sia al processo osimano che a quello assisano, è convinto che quella di san Giuseppe da Copertino (1603-1663) sia «una figura ancora da scoprire» e che egli «occupa un posto singolare nel panorama della santità meridionale postridentina» (p. 7), anche perché il Santo «ha ravvivato inconsapevolmente il Seicento europeo con la sua umilissima eppure elevatissima spiritualità teocentrica, cristocentrica e mariana, dal taglio tipicamente francescano» (p. 9).

Grazie alla pubblicazione dell'ingente materiale documentario di questi processi e attraverso il racconto dei vari testimoni escussi - sottolinea Francesco Merletti nella *Introduzione* - Giuseppe da Copertino viene in qualche modo tirato fuori dalla quasi monocorde e riduttiva icona biografica del "santo dei voli", anche se ampio spazio hanno avuto nella sua vita quotidiana le estasi come fenomeno facilmente percepibile.

Naturalmente Giuseppe da Copertino era anche e soprattutto un religioso dedito alla contemplazione, che aveva un "culto quasi fanatico

dell'obbedienza e della povertà", nonostante fosse stato costretto dall'Inquisizione a vivere praticamente "segregato", "agli arresti domiciliari" si direbbe oggi, per 14 anni nel Sacro Convento di Assisi, e per un quinquennio circa nei conventi cappuccini di Pietrarubbia e Fossombrone. Soltanto negli ultimi sei anni fra Giuseppe fu restituito al suo Ordine, quello dei Frati Minori Conventuali, concludendo il suo cammino terreno, a 60 anni, nel convento di Osimo.

Dal *Processo Osimano* rileviamo che su 38 testimoni escussi ben 11 sono frati cappuccini che lo hanno avuto "in custodia" o che lo hanno frequentato, soprattutto nel convento di Fossombrone, rimanendo edificati dalle sue conversazioni spirituali e dalla sua perfetta osservanza delle costumanze dell'Ordine e dichiaratamente convinti della santità del frate costretto all'isolamento. Del resto, il primo approccio con la vita religiosa il giovane Giuseppe Desa lo aveva avuto proprio con i frati cappuccini, tra i quali aveva chiesto di vivere come "laico", per la sua scarsa istruzione, e dai quali venne licenziato perché ritenuto inadatto a quella vita. Anche tra i testimoni del processo di Assisi notiamo la presenza di due frati cappuccini.

Con il *Processo Assisano* si chiude la prima fase del processo di canonizzazione di san Giuseppe da Copertino ed è la fase «più importante per la qualità e la quantità delle testimonianze raccolte, tutte di prima mano ovvero di persone che hanno conosciuto direttamente il santo francescano nei luoghi in cui è tenuto, per volontà dell'Inquisizione romana, "segregato"», come scrive il prof. Spedicato nella *Prefazione* (p. 7). Il fatto più rilevante di questo *Processo Assisano* è quello di avervi fatto confluire, come parte integrante, i cosiddetti "Diari" dell'abate cassinese Arcangelo Rosmi che contengono rispettivamente le "Meditazioni" di Giuseppe da Copertino, "Prima sopra la natività di Nostro Signore" e "Seconda meditazione sopra li Ss. Magi", i "Ratti", un elenco dettagliato delle estasi del Santo e infine i suoi "Detti notabili".

Soprattutto grazie all'esame di questi *Detti*, nota acutamente il prof. Spedicato, possiamo desumere che «non scompaiono le virtù proprie di un santo francescano, ma il frate di Copertino mostra un *quid* sorprendente, attraverso una serie di riflessioni spirituali e una solida padronanza della cultura popolare, che smentisce radicalmente l'ignoranza troppo sbrigativamente cucitagli addosso da certi ambienti contemporanei, forse per giustificare alcuni suoi atti 'rozzi e sbrigativi' nell'interlocuzione quotidiana con i suoi paesani e confratelli» (p. 14).

Inutile dire che la mole di testimonianze contenuta in questi due tomi costituisce essa stessa una fonte privilegiata per ricostruire nella sua verità storica, attraverso il vissuto quotidiano, la straordinaria esperienza di santità di Giuseppe da Copertino, canonizzato dalla Chiesa soltanto nel

1767, a più di cento anni dalla sua morte. Leggere le testimonianze rese ai processi è un modo privilegiato per cogliere nella biografia del santo da Copertino sfumature di grande umanità, quella che potremmo chiamare la sua "salentinità".

Si vedano ad esempio, nel *Processo Osimano*, gli episodi relativi a una ricreazione natalizia attorno al camino, nel convento di Fossombrone, in cui padre Giuseppe intonò le sue canzoncine spirituali con il ritornello: "Vieni, vieni, consolami tu, e dammi un tantino di quel tuo amore divino, Bambino, mio Bambino" o quando, nell'orto dello stesso convento, strinse al petto una pecorella e poi caricandosela sulle spalle andò incontro al padre guardiano esclamando pieno di giubilo: "Ecco il buon pastore che vi porta la pecorella".

Nel *Processo Assisano* leggiamo dell'uccisione, da parte di un "uccellaccio", del canarino che padre Giuseppe teneva in camera e della sua reazione immediata: "Tu hai ammazzato il mio uccellino. Meritereste che io t'ammazzasse". "Et allora detto uccellaccio venne a posarsi sopra la gabbia, dove era morto detto uccellino. Et il P. Gioseppe lo cominciò a battere con la mano, dicendoli: 'Va via, che te la perdono. Ma non far più queste cose". Sempre nel *Processo Assisano* possiamo trovare la simpatica "imitazione" fatta da padre Giuseppe, anche nel tono della voce, di un novizio che, lamentando mali inesistenti, riusciva a rimanere a letto durante la recita notturna del mattutino concludendo, rivolto al padre maestro: "*E tu ti lasci gabbare da queste volpicelle?*".

In conclusione, mentre esprimiamo la nostra gratitudine agli ideatori e ai sostenitori dell'imponente progetto editoriale teso a far conoscere la santità di Giuseppe da Copertino, condividiamo l'affermazione del p. Giancarlo Corsini secondo cui «la conoscenza della storia, dei luoghi e dei personaggi e tutto ciò che fa crescere la conoscenza, dilatando la mente e aprendola a nuovi saperi, è sempre un'iniziativa lodevole e benedetta perché ci fa crescere in umanità» (p. 5).

Giovanni Spagnolo

Francesco Di Ciaccia, o spirito e la carne onferen e e discorsi pubblici, C . L E U , P 2014, . 292.

Il prof. Francesco Di Ciaccia, già docente liceale, professore universitario, apprezzato saggista e critico letterario, raccoglie in questo volume, come leggiamo in quarta di copertina, «conferenze tenute in differenti sedi e in tempi diversi», in cui «accosta problematiche inerenti alla sfera della spiritualità e della carnalità», rievocando il titolo dato alla raccolta.

L'Autore, con molta sincerità, non fa mistero dello scopo ultimo di questa pubblicazione e, nella *Premessa*, scrive: «La presente raccolta di testi

relativi a Conferenze e discorsi pubblici, comprensivi anche di presentazioni di libri, è dovuta al mio desiderio di lasciare traccia di una attività culturale legata alla mia dedizione alla ricerca critica, in campo storico e letterario, e alla mia attività di studioso in ambito universitario - presso la cattedra di storia del cristianesimo dell'Università degli studi di Milano e poi di divulgatore» (p. 7). Sempre nella *Premessa* il prof. Di Ciaccia elenca, con meticolosità, i materiali con i quali sono stati intessuti i singoli capitoli e dai quali deduce i rispettivi titoli che incuriosiscono il lettore e lo invitano alla lettura, agevolata senza dubbio dall'impaginazione limpida e dall'armoniosa distribuzione del testo.

Nel primo capitolo l'Autore si sofferma su un argomento, *La mistica*, certamente non all'ordine del giorno nell'attuale dibattito culturale, dipanando i punti essenziali e declinando i vari aspetti di questo fenomeno comune a tutte le esperienze religiose. Nel capitolo secondo, *Pellegrinaggio e mimesi mistica*, ripercorre in sintesi la storia dei "Sacri Monti" e nei particolari il "*Pellegrinaggio a Gerusalemme* di Jost von Meggen", attraverso "Peripezie e interessi sacri e profani". Attinente all'ambito della spiritualità è il capitolo terzo in cui il prof. Di Ciaccia presenta *Alcune figure ecclesiastiche*, nello specifico Suor Maria Anna Sala, con il suo carisma educativo, Antonio Rosmini "pensatore scomodo" e Gioachino da Fiore, conosciuto per le sue profezie apocalittiche legate all'avvento dell'Anticristo.

A Francesco d'Assisi e al francescanesimo sono dedicati il capitolo quarto, L'umanista Andrea Alciato. Contro la corruzione francescana e l'interessantissimo e corposo capitolo quinto, Discorsi francescani che offrono all'Autore l'opportunità di leggere l'esperienza del Poverello d'Assisi «di cui si sente parlare un po' ovunque ma del quale, molto spesso, poco si sa di quale rivoluzione sia stato l'ideatore frustrato» (quarta di copertina), oltre e di là dei luoghi comuni che, di volta in volta, lo hanno «contraffatto ... serafico e ingentilito».

Ancora in quarta di copertina leggiamo: «Tra spiritualità e carnalità, poi, si pone colui che sa coniugare le due dimensioni come espressioni, omogenee e contigue, del dinamismo vitale: si tratta di quel Gabriele d'Annunzio che, in questo libro, rappresenta l'esponente della congiunzione carne-spirito e al contempo uno dei più acuti indagatori di santo Francesco». E proprio a D'Annunzio, con il suo francescanesimo estetizzante, il prof. Di Ciaccia ha riservato molte delle sue attenzioni di ricercatore e letterato come documentano, se ce ne fosse bisogno, i capitoli a lui dedicati in questa raccolta: il sesto, D'Annunzio e il fantasma francescano, e il settimo, D'Annunzio: l'unità spirito-carne.

Il risvolto controverso al mondo dello spirito, quello demonologico, è analizzato dall'Autore nel capitolo ottavo, Lo spirito diabolico: la demonolo-

gia secondo Federico Borromeo, una vera e propria sorpresa per chi conosce il cardinale Borromeo così come Manzoni lo descrive nei *Promessi Sposi*.

I capitoli nono, *La peste del corpo e la peste dello spirito* e decimo, *La peste*, riprendono le riflessioni del Manzoni sul male morale, "peste" dello spirito, per concretizzarsi nella "carne" sotto forma di peste bubbonica, quella appunto evocata nel romanzo manzoniano.

La conclusione della raccolta è collocata dal prof. Di Ciaccia nel capitolo undicesimo, con il titolo generico *Semi di cultura* che possiamo dividere, seguendo le sue indicazioni, in due parti. Nella prima l'Autore presenta un rapido *excursus* letterario sui temi fondamentali che segnano la vicenda umana: la patria, la madre, l'amore, la morte, mentre nella seconda parte sono riportate le sue *Presentazioni* ad alcune raccolte poetiche, nella convinzione che la poesia «da sempre, è considerata 'espressione della vita nello spirito', ma che è anche espressione della vita nella carne» (quarta di copertina).

Prima di concludere vogliamo segnalare, e nello stesso tempo complimentarci con il prof. Di Ciaccia, gli assai interessanti e utili "Riferimenti bibliografici" posti alla fine di ogni capitolo che testimoniano, ancora una volta, della sua passione di bibliofilo, studioso e ricercatore. Anche l'*Indice dei nomi di persona*, che chiude il volume, si rivela, a modo suo, uno strumento prezioso per conoscere l'identità degli autori citati e la loro specializzazione, ricomponendo quell'universo culturale in cui l'Autore ha saputo muoversi con straordinaria competenza.

Vorremmo infine confermare e incoraggiare il prof. Di Ciaccia, *in quantum possumus*, che «la forma divulgativa della comunicazione culturale» (p. 7) da lui scelta, si rivela vincente nel nostro orizzonte sociologico sempre più immerso nell'informatica e sempre meno abilitato alla frequentazione e all'utilizzo dei libri "in carne e ossa", cioè cartacei.

Giovanni Spagnolo

Fedelt e perseveran a voca ionale in una cultura del provvisorio Modelli di lettura e proposte formative, P. Martinelli - A. Schmucki, T 34, EDB, B 2014, . 208.

Il volume che presentiamo raccoglie gli atti della giornata di studio, organizzata dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum e dal Servizio per la Fedeltà e la Perseveranza dell'Ordine dei Frati Minori il 29 ottobre 2013 presso l'auditorium dell'Ateneo. La giornata è stata articolata in due sessioni, moderate dalla prof.ssa Mar Melone, Decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Antonianum, e dal prof. Albert Schmucki, Vice Preside dell'Istituto Francescano di Spiritualità della stessa Università.

A rivolgere il loro saluto ai partecipanti sono stati rispettivamente S.Em. Card. João Braz de Aviz, Prefetto della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, fr. Michael Anthon Perr, Ministro generale dell'Ordine dei frati minori e fr. Martin Carba o, vice rettore della Pontificia Università Antonianum.

Le motivazioni e la tematica dell'incontro sono state presentate e illustrate brevemente nella sua "Introduzione" da Paolo Martinelli, Preside dell'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum (e ora vescovo ausiliare di Milano), con un riferimento esplicito a quella "cultura del provvisorio" alla quale spesso fa riferimento papa Francesco.

Nello specifico della giornata si sono poi addentrate le due corpose relazioni fondamentali: la prima di mons. José Rodriguez Carballo, Segretario della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, che ha trattato il tema "Prevenire gli abbandoni e rafforzare la fedeltà. La responsabilità delle istituzioni di vita consacrata"; la seconda di Amedeo Cencini, sacerdote, psicologo e psicoterapeuta, docente in diversi centri accademici, tra cui l'Università Pontifica Salesiana e l'Istituto Claretianum, che ha analizzato i "Modelli di lettura e risposte formative circa l'abbandono della vita consacrata".

Assai interessante e piena di stimoli è stata poi la "Tavola rotonda", introdotta da Albert Schmucki che ha fatto seguito alle relazioni, analizzando l'incidenza del contesto socio-culturale sul fenomeno degli abbandoni, nel tentativo di rispondere alla domanda: quali risposte nell'ambito della famiglia francescana?

Gli interventi che si sono succeduti, a più voci, hanno contribuito a delineare la globalizzazione del fenomeno degli abbandoni, contestualizzandone anche le cause a vari livelli: "Il contesto dell'Europa occidentale"; "Il contesto dell'Europa orientale"; "Il contesto anglofono nord-occidentale"; "Il contesto latinoamericano"; "Il contesto africano"; "Il contesto asiatico".

A trarre le "Conclusioni" della giornata di studio è stato il camaldolese Giovanni Dal Piaz, che ha fissato in tre punti quanto emerso dal dibattito e dagli interventi, senza trascurare i riferimenti alle relazioni di Carballo e Cencini: 1. I molti volti dell'abbandono; 2. Abbandoni, perché? Elementi per un'analisi della crisi; 3. Che fare? Ipotesi e proposte per una prevenzione degli abbandoni.

In "Appendice" al volume i curatori hanno riportato gli Orientamenti formativi dei ministri provinciali dell'Ordine dei frati minori (novembre 1999) della conferenza italiana (pp.181-186), in cui vengono delineati gli obiettivi pedagogici e carismatici propri di ogni periodo formativo, i metodi educativi e il problema dell'identità del frate minore.

Di grande utilità ci sembra, infine, per chi vorrà approfondire l'argomento della giornata di studio, la "Bibliografia orientativa sulla fedeltà e perseveranza vocazionale", curata da fr. Alceo Grazioli, professore di Teologia spirituale alla Pontifica Università Antonianum, con la quale si chiude questo volume.

Concludiamo questa presentazione con le parole di Giovanni Dal Piaz: «La giornata di studio mi pare abbia pienamente raggiunto l'obiettivo che si proponeva. Abbiamo davanti con maggior chiarezza lo stato della questione. Ci sono state offerte ipotesi interpretative e linee di ricerca. Possiamo dire che è un primo passo, dopo molti anni che il tema non era affrontato, nella direzione giusta. La speranza è che non sia 'solo' un primo passo, ma l'interesse oggi riscontrato incoraggi la prosecuzione della ricerca» (p. 180).

Giovanni Spagnolo

UMBERTO ZUCCA, Beato Francesco Zirano martire, M T - 5, B F S , O 2014, . 275.

Grande gioia ha portato alla Chiesa di Sassari e all'Ordine Francescano dei Frati Minori Conventuali la beatificazione, il 12 ottobre 2014, del confratello sassarese padre Francesco Zirano, ucciso "in odium fidei" il 25 gennaio 1603 ad Algeri, dove si trovava prodigandosi per la liberazione degli schiavi cristiani. Non a caso il novello beato è stato proposto come patrono e protettore delle persone rapite, ridotte in schiavitù, degli immigrati che, ininterrottamente, attraversano il deserto e il mare per cercare la libertà.

La biografia che presentiamo ha visto la luce in occasione della beatificazione del padre Zirano ed è opera del suo maggiore biografo, nonché instancabile e operoso vice postulatore della causa, il padre Umberto Zucca, direttore tra l'altro della prestigiosa rivista di cultura "Biblioteca Francescana Sarda" che, nella "Prefazione", ricostruisce la storia di questa pubblicazione facendo esplicito riferimento alle 16 puntate sulla vita e martirio del confratello, pubblicate nel trimestrale di Oristano *Fraternità* negli anni 1994-1998 e soprattutto la biografia del 2013, opportunamente intitolata *Padre Francesco Zirano tra Cristo e Islam*.

La biografia del padre Umberto Zucca, che si avvale della "Presentazione" autorevole di padre Paolo Atzei, frate minore conventuale e arcivescovo di Sassari, si articola in diciotto corposi capitoli in cui è tracciata la parabola biografica di Francesco Zirano dalla nascita a Sassari nel 1564, alla realizzazione della sua vocazione di francescano e sacerdote fino al suo farsi "questuante" per riscattare il cugino schiavo, spingendosi fino ad Algeri. A questo punto la biografia del padre Francesco Zirano si legge

come un romanzo avventuroso come quando, ad esempio, ridona libertà a quattro cristiani e trascorre quattro mesi nel regno di Cuco", passaggio fatale verso la sua cattura e la detenzione nel carcere del Pascià.

Molto commoventi sono i capitoli che descrivono l'ultimo scorcio della vita del frate conventuale sassarese, avviato inesorabilmente alla morte: "Missionario tra i rinnegati", "Grato e lieto di morire per Cristo", "Via crucis dal carcere a porta Babason" e finalmente "Il martirio" e "25 gennaio 1603: fine di una giornata", che ci riportano, quanto a crudeltà, ai nuovi martiri dei nostri giorni a opera di fanatici *Jihadisti*.

Gli ultimi quattro capitoli della biografia sono la narrazione della missione riuscita del martire e il nascere e radicarsi, nel tempo, della "fama del martirio" e soprattutto della validità della testimonianza del padre Zirano, per i cristiani del '600 e per quelli di oggi, che attualizza l'evangelico "Se il chicco di grano, caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto" (Gv 15,13).

È interessante notare come ogni capitolo del libro sia impreziosito da una "Scheda di approfondimento", assai pertinente con lo spaccato biografico trattato. Si veda, ad esempio, la scheda relativa ai "Cappuccini ad Algeri tra gli schiavi per l'anno santo del 1600" (pp. 95-98).

Bene ha fatto l'Autore a non privare i lettori più attenti e interessati, nell'apposita "Appendice documentale", di un *excursus* delle fonti relative alla vita e al martirio del padre Zirano, attraverso le ricerche da lui svolte negli Archivi e biblioteche soprattutto di Sardegna, Vaticano, Italia e Spagna, elencando Repertori e Riviste, senza escludere l'Iconografia del novello Beato e nel fornire l'elenco dettagliato di "Bibliografia e biografie".

Curioso, ma assai utile, è infine il "Glossario di termini turchi, arabi e desuete parole spagnole e italiane" che possono aiutare il lettore nella piena comprensione del testo e del contesto. Completano il volume gli assai dettagliati e meticolosi "Indici onomastico e toponomastico", a cura di Giuliano Nocco, come pure il ricco inserto iconografico fuori testo, con ben 88 foto e illustrazioni, relative al padre Zirano e ai luoghi della sua vita e del suo martirio.

L'urgenza di approntare il volume per la solenne liturgia di beatificazione del padre Francesco Zirano, presieduta a Sassari dal cardinale Angelo Amato il 12 ottobre 2014, ha dato origine inevitabilmente a qualche refuso. Un apposito foglietto, con l'indicazione "Errata...Corrige", rimedia all'inconveniente.

Giovanni Spagnolo

INDICE GENERALE DELL'ANNO 2014

EDITORIALE

Nel segno del padre	pag.	7-9
Editoriale	»	199-201
Identità e appartenenza: le Costituzioni cappuccine	»	379-381
IN MEMORIAM		
ZAPPA R., Francesco: il figlio. Una intervista (im)possibile	»	205-216
APPROFONDIMENTI		
ABBRUZZESE S., Declino dei padri e spirito del mondo moderno	»	13-30
CALLONI C., Santi e santità nelle attuali Costituzioni cappuccine	»	453-471
Hugo W., Living dangerously. The capuchin Constitutions of 2013 from one american's perspective	»	473-483
Identità e appartenenza, Intervista a fra Mauro Jöhri, Ministro generale OFMCap, a cura di Angelo Borghino	»	385-390
LEPORI M.G., Padri di padri. Il senso e il compito della paternità ecclesiale	»	49-59
Neri F., Le Costituzioni dei Cappuccini del 2013. Una prima lettura teologica	»	407-451
PASOLINI R., Il Padre "sufficiente". Il ritrarsi di Dio, misteriosa complicità con la libertà umana	»	31-47
Scandella A.M Mondonico C.C., Francesco per Chiara: sacramento di paternità.		
Il significato permanente di un vissuto spirituale	»	61-92
TADIELLO R., Se tu conoscessi il dono di Dio. Riflessioni sul fondamento della legge biblica	»	391-406
CONTRIBUTI		
BLOCK W., Il costituirsi della nascente fraternitas minoritica. La narrazione della Vita Beati Francisci di Tommaso da Celano	»	217-234
CARLINI G., A cento anni dalla morte di Mons. Pacifico Carletti da Seggiano, Ministro generale dei Cappuccini	»	125-136

COGNIGNI G., L'invidia nell'Ammonizione VIII. Spunti formativi per la fraternitas	»	485-499
D'Ambrosio A., Costituzioni clariane in età moderna. Edizioni a confronto (secc. XVII-XVIII)	»	93-124
D'ANGELO D., Società mantovana e spiritualità minoritica nelle carte di Santa Chiara di Migliarino (sec. XIII)	»	501-548
Mons. Montenegro F., Evangelizzazione: annuncio e rinnovamento. Visione ecclesiale dell'evangelizzazione	»	271-278
Spagnolo G., Elogio della disobbedienza. La Chiara d'Assisi di Dacia Maraini	»	261-270
Todisco O., L'esistenza tra libertà e trascendenza. Fecondità teoretica del progetto francescano	»	235-260
VATICANO II E CAPPUCCINI		
Calloni C., I vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II. III sessione: 14 settembre – 21 novembre 1964	»	279-303
CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI. VITA E A	TT	IVITÀ
Unificazione delle Province cappuccine del Veneto – Friuli Venezia Giulia e del Trentino nella <i>Provincia Veneta dei Frati</i> <i>Minori Cappuccini</i> (Padova - 3 marzo 2014)	»	139-148
Unificazione delle Province cappuccine del Piemonte e di Alessandria nella <i>Provincia del Piemonte dei Frati Minori Cappuccini</i> (Novara - 12 maggio 2014)	»	149-157
XV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani (Mascalucia, 25-30 agosto 2014)	»	329-338
Inaugurazione dell'«Opera Padre Alberto Beretta» (Bergamo, 17 maggio 2014)	»	339-345
V Incontro dei Centri di studio cappuccini d'Europa (Roma, 25-26 settembre 2014)	»	347-352
RASSEGNE		
DI CIACCIA F., A proposito di Vittoria Colonna. Note a margine del volume di R. Martini: Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità	»	315-326
Mons. Martinelli P., Presentazione del volume di R. Burigana: Un cuore solo. Papa Francesco e l'unità della Chiesa	»	305-314
Presentazione del volume di Liviana Bortolussi: Le stigmate di		

MIGLIORE S., Le stimmate di Francesco d'Assisi tra '800 e '900. Crisi delle letture tradizionali ed emergere di nuove tendenze	»	161-164
LEHMANN L., Il dibattito sulle stigmate di san Francesco	»	165-180
RECENSIONI		
L		
Arte e spiritualità. Studi, riflessioni, testimonianze, a cura di P. Martinelli – W. Block (Giovanni Spagnolo)	»	188-190
BARBAN B.A., Beata Mamma Rosa. Testimone della bontà in famiglia (Giovanni Spagnolo)	»	368-371
DI CIACCIA F., Lo spirito e la carne. Conferenze e discorsi pubblici (Giovanni Spagnolo)	»	551-553
DI SANTE C., Francesco e l'altissima povertà. Economia del dono e della giustizia (Giovanni Spagnolo)	»	182-183
Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative, a cura di P. Martinelli – A. Schmucki (Giovanni Spagnolo)	»	553-555
Fonti agiografiche dell'Ordine francescano, a cura di M.T. Dolso (Carlo Calloni)	»	358-361
Gonzáles A.V., Francesco d'Assisi e la Terra Santa (Giovanni Spagnolo)	»	186
Inventario dell'Archivio Storico del Monastero di Sant'Agnese di Perugia (Secc. XIV-XX), a cura di G. Casagrande (Giovanni Spagnolo)	»	183-184
La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo, a cura di L. Bianchi (Giovanni Spagnolo)	»	186-188
Martini R., Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità (Giovanni Spagnolo)	»	356-358
MERLETTI F SPEDICATO M., a cura di, Fra' Giuseppe Desa da Copertino. Processo Osimano di Beatificazione (1665); Fra' Giuseppe Desa da Copertino. Processo Assisano di Beatificazione (1666) (Giovanni Spagnolo)	»	549-551
Musicò G., Rapito dalla bellezza. Un commento spirituale del film Fratello Sole Sorella Luna (Pietro Sirianni)	»	361-363
Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della provincia di Calabria dal 1950, a cura di G. Crudo (Carlo Calloni)	»	190-191
PARENTI A., Vivere il Vangelo da fratelli. I 12 pilastri della fraternità francescana (Giovanni Spagnolo)	»	181-182

PASQUALE G., San Francesco d'Assisi. All'aurora di un'esistenza gioiosa (Giovanni Spagnolo)	»	366-368
RUFFO R., Francesco d'Assisi. Un santo dai mille volti (Giovanni Spagnolo)	»	363-366
SCARSATO F., Francesco d'Assisi e Etty Hillesum (Giovanni Spagnolo)	»	184-185
TODISCO O., Nella libertà la verità. Lettura francescana della filosofia occidentale (Andrea Gentile)	»	353-35
ZUCCA U., Beato Francesco Zirano martire (Giovanni Spagnolo)	»	555-556