

# italia FRANCESCANA

RIVISTA DELLA CONFERENZA ITALIANA DEI MINISTRI PROVINCIALI  
DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI

QUADRIMESTRALE  
ANNO LXXXVII, N. 2, MAGGIO-AGOSTO 2012

ISSN 0391-7509  
ASSISI, I FRANCESCANI E LE RELIGIONI

#### APPROFONDIMENTI

- Paolo Martinelli, *Presentazione della sezione*  
 Mons. Mariano Crociata, *Spiritualità e dialogo interreligioso nella prospettiva del Magistero di Benedetto XVI*  
 Franco Pisano - Alessandra Buzzetti, *Assisi 1986 - Assisi 2011: cronache a confronto*  
 Salvatore Abbruzzese, *Lo Spirito di Assisi e il moderno desiderio di Dio. Un approccio sociologico*  
 Giuseppe Buffon, *I francescani e le religioni: un approccio storico*  
 Sara Muzzi, *I francescani e le religioni: il pensiero di Raimondo Lullo*  
 Mons. Paul Hinder, *La vita e la testimonianza dei cristiani sulla penisola araba*  
 Pietro Messa, *Assisi 2011, un'ermeneutica per l'incontro del 1986*

#### CONTRIBUTI

- Nicola Neri, *La fede e le armi. Le memorie "militari" di Guglielmo Massaja*  
 Orlando Todisco, *Lettura francescana della modernità. Verso una nuova postmodernità?*

#### IN EVIDENZA

- testo di Mary Melone e Felice Accrocca sul volume  
 «Maschile e femminile, vita consacrata e francescanesimo»

#### LIBRI

Libri, recensioni varie

ITALIA FRANCESCANA - anno LXXXVII - n. 2, maggio-agosto 2012

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

2012 · 2

# italia FRANCESCANA



## Assisi, i francescani e le religioni

18.00

[www.italiafrancescana.it](http://www.italiafrancescana.it)

# italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana  
dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale  
anno LXXXVII - n. 2, maggio-agosto 2012  
[www.italiafrancescana.it](http://www.italiafrancescana.it)

# italia

## FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini  
quadrimestrale, anno LXXXVII, numero 2, maggio-agosto 2012  
ISSN 03917509

### **Amministrazione**

CIMPCap

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

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

e-mail: [cimpcap@ofmcap.org](mailto: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](mailto:angelo.borghino@fraticappuccini.it)

### **Direttore responsabile**

Fra Virgilio Di Sante ofm cap

### **Direttore editoriale**

Fra Angelo Borghino ofm cap (Venezia)

### **Consiglio di redazione**

Prof. Nello Dell'Agli (Ragusa)

Fra Pietro Maranesi ofm cap (Assisi)

Fra Paolo Martinelli ofm cap (Roma)

Fra Prospero Rivi ofm cap (Scandiano)

Fra Mario Cucca ofm cap (Roma)

e-mail: [italia.francescana@fraticappuccini.it](mailto:italia.francescana@fraticappuccini.it)

### **Hanno collaborato a questo numero:**

Salvatore Abbruzzese, Felice Accroca, Giuseppe Buffon, Alessandra Buzzetti, Mons. Mariano Crociata, Daniela Del Gaudio, Mons. Paul Hinder, Paolo Martinelli, Mary Melone, Pietro Messa, Sara Muzzi, Nicola Neri, Franco Pisano, Giovanni Spagnolo, Orlando Todisco, Rodolfo Zecchini.

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](mailto:segr.tipografia@cittanuova.it)



Associato all'USPI  
Unione Stampa Periodica Italiana

# Sommario

*Editoriale* . . . . . p. 183

## APPROFONDIMENTI

PAOLO MARTINELLI

*"Assisi 1986-Assisi 2011: Quale eredità?"* . . . . . » 189

MARIANO CROCIATA

*Spiritualità e dialogo interreligioso nella prospettiva del magistero di Benedetto XVI.* . . . . . » 195

FRANCO PISANO-ALESSANDRA BUZZETTI

*Assisi 1986-Assisi 2011 cronache a confronto* . . . . . » 209

SALVATORE ABBRUZZESE

*Lo spirito di Assisi ed il moderno desiderio di Dio* . . . . . » 223

GIUSEPPE BUFFON

*Approccio francescano alla questione 'inter-religiosa'* . . . . . » 241

SARA MUZZI

*I francescani e le religioni: il pensiero di Raimondo Lullo* . . . . . » 251

PAUL HINDER

*La vita e la testimonianza dei cristiani nella penisola arabica* . . . . . » 273

PIETRO MESSA

*Assisi 2011, un'ermeneutica per l'incontro del 1986* . . . . . » 287

## CONTRIBUTI

NICOLA NERI

*La fede e le armi. le memorie "militari" di Guglielmo Massaja* . . . . . » 303

ORLANDO TODISCO

*Lettura francescana della modernità verso una nuova postmodernità?* . . . . . » 315

## RECENSIONI

### IN EVIDENZA

MARY MELONE - FELICE ACCROCCA

*«Maschio e femmina li creò» Maschile e femminile nella vita consacrata e nel francescanesimo* . . . . . » 327

**LIBRI**

LUCA DE ROSA

*Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico come chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio* (Rodolfo Zecchini) . . . . . » 343

GIANLUIGI PASQUALE

*Chiara d'Assisi donna di luce* (Daniela Del Gaudio) . . . . . » 345

IGNACIO LARRAÑAGA

*Nostro fratello di Assisi. Storia di un'esperienza di Dio* (Giovanni Spagnolo) . . . . . » 346

**AUTORI**

**Salvatore Abbruzzese** è professore ordinario di Sociologia della religione e dei processi culturali all'Università di Trento e membro degli Archives de Sciences Sociales des Religions di Parigi.

**Felice Accrocca**, presbitero diocesano, è docente di Storia della Chiesa presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma.

**Giuseppe Buffon**, ofm, è docente di Storia della Chiesa presso la Pontificia Università Antonianum di Roma.

**Alessandra Buzzetti** è giornalista del TG5.

**Mons. Mariano Crociata** è Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana.

**Mons. Paul Hinder**, ofm cap, è Vicario apostolico dell'Arabia del Sud.

**Paolo Martinelli**, ofm cap, è docente presso l'Università Gregoriana e l'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum, del quale è anche preside.

**Mary Melone**, Fa, è decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Antonianum di Roma.

**Pietro Messa**, ofm, è docente di Storia e spiritualità francescana presso la Pontificia Università Antonianum di Roma e l'Istituto Teologico di Assisi.

**Sara Muzzi** è docente presso l'Istituto Teologico di Assisi e membro del Centro Italiano di Lullismo.

**Nicola Neri** è docente di Storia dei Trattati e Politica Internazionale e di Storia della Guerra presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro".

**Franco Pisano**, già vaticanista dell'Ansa, è attualmente vicedirettore di Asianews.

**Orlando Todisco**, ofm conv, è docente di storia della filosofia francescana al Seraphicum di Roma.



## Assisi, i francescani e le religioni

Il secondo fascicolo del 2012 di **ITALIA FRANCESCANA** pone l'attenzione sul contributo che il mondo francescano offre all'incontro tra le varie tradizioni religiose e al dialogo interreligioso, consapevole di un compito di testimonianza che diventa linguaggio autentico per l'incontro tra persone di differenti credo religiosi.

Icona di tutto questo è certamente la città di Assisi, scelta con iniziativa audace e profetica dal beato Giovanni Paolo II come luogo dello storico incontro dei rappresentanti delle diverse religioni il 27 ottobre 1986. Fu «un'intuizione profetica e un momento di grazia», come ebbe a dire Benedetto XVI nel 2007 ad Assisi, affermando inoltre che «la scelta di celebrare quell'incontro ad Assisi era suggerita proprio dalla testimonianza di Francesco come uomo di pace, al quale tanti guardano con simpatia anche da altre posizioni culturali e religiose. Al tempo stesso, la luce del Poverello su quell'iniziativa era una garanzia di autenticità cristiana, giacché la sua vita e il suo messaggio poggiano così visibilmente sulla scelta di Cristo, da respingere a priori qualunque tentazione di indifferentismo religioso, che nulla avrebbe a che vedere con l'autentico dialogo interreligioso» (Omelia di Benedetto XVI ad Assisi, 17 giugno 2007).

L'evento di Assisi è stato così all'origine di molte altre iniziative che hanno visto il variegato mondo francescano alla prova di un dialogo interreligioso e di uno «spirito di Assisi» - tale la denominazione che nacque dall'incontro del 1986 - sul cui senso diversificate sono state e sono ancora oggi le letture e le interpretazioni.

L'eredità preziosa di Assisi è stata raccolta a 25 anni di distanza da Benedetto XVI, che ha voluto ricordare l'incontro del 1986 recandosi a sua volta in pellegrinaggio nella città di san Francesco sulle orme del suo predecessore, caratterizzando tale evento come testimonianza di «pellegrini della verità, pellegrini della pace».

Ancora una volta i francescani sono stati così sollecitati a confrontarsi sull'eredità dell'incontro di Assisi e sul loro possibile contributo al dialogo interreligioso. Non solo questo, ma anche il contributo all'incontro con ogni persona di buona volontà, quelle «persone alle quali non è stato dato il dono del poter credere e che tuttavia cercano la verità, sono alla ricerca di Dio», come affermò Benedetto XVI nel suo intervento il 27 otto-

bre 2011, davanti non solo ai rappresentanti delle altre confessioni cristiane e delle altre religioni, ma anche ad esponenti del pensiero agnostico.

In questa prospettiva, la sezione **APPROFONDIMENTI** vuole offrire ai lettori alcuni testi per una riflessione su quale eredità derivi ai francescani dal memorabile evento di Assisi. Lo si vuole fare riproponendo anzitutto i testi di più interventi che lungo l'anno accademico 2011-2012 sono stati tenuti all'interno dell'attività svolta dalla Cattedra di *Spiritualità e dialogo interreligioso "Mons. Luigi Padovese"*, inaugurata presso la Pontificia Università Antonianum di Roma il 4 marzo 2011. Tale Cattedra, infatti, ha voluto promuovere un ciclo di sei conferenze intitolato: "*Assisi 1986-Assisi 2011: Quale eredità?*", ispirato al 25° anniversario dell'incontro voluto da Giovanni Paolo II nel 1986. La varietà delle relazioni permette di avere uno sguardo sulla questione del dialogo interreligioso che, partendo dalla lettura del duplice evento di Assisi 1986-2011, intercettando la moderna domanda del desiderio di Dio in un contesto secolarizzato, giunge a focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti del rapporto tra i francescani e le religioni e, poi, sulla vita e testimonianza dei cristiani in ambito islamico.

La sezione si apre con un breve intervento di fra PAOLO MARTINELLI, organizzatore della Cattedra di Spiritualità e dialogo interreligioso, che presenta in sintesi il senso e il percorso del ciclo di conferenze. Un primo contributo alla comprensione dello "Spirito di Assisi" viene offerto da S.E. mons. MARIANO CROCIATA, Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana, che, parlando di spiritualità e dialogo interreligioso nella prospettiva del magistero di Benedetto XVI, ha messo in luce come esista una vera circolarità tra identità religiosa e dialogo. Nel secondo contributo viene posta la domanda sulla ricezione massmediatica dei due incontri di Assisi attraverso le testimonianze di due giornalisti, FRANCO PISANO, vicedirettore di Asia news e cronista dell'Ansa durante l'incontro di Assisi 1986, e ALESSANDRA BUZZETTI, giornalista del TG5; i loro interventi mettono in luce analogie e differenze tra i due incontri, dovute al mutato scenario internazionale, sia dal punto di vista geopolitico che ecclesiale. Il terzo testo, ad opera del sociologo SALVATORE ABBRUZZESE, docente ordinario all'Università di Trento, rilegge il fenomeno di Assisi all'interno di quel "moderno desiderio di Dio", che mette in luce le differenziazioni interne al processo di secolarizzazione, impedendo così di farne letture ideologiche o troppo schematiche. Altri due contributi intendono rispondere alla domanda sulla radice francescana dello "Spirito di Assisi". Anzitutto lo storico fra GIUSEPPE BUFFON, docente di Storia della Chiesa, mette a tema il rapporto tra carisma francescano e religioni nell'ambito della storia, mostrando come esso sia stato fecondo in una prospettiva di mis-

sione, nell'orizzonte di una apertura all'alterità, propria dei francescani. Sulla stessa linea si pone il testo della professoressa SARA MUZZI, membro del Centro Italiano di Lullismo, dedicato alla presentazione del pensiero del francescano Raimondo Lullo, vero antesignano di un atteggiamento di desiderio di conoscenza e di dialogo verso le altre religioni. L'ultimo contributo offerto all'interno del ciclo di conferenze della Cattedra di spiritualità e dialogo interreligioso è quello di S.E mons. PAUL HINDER, vescovo cappuccino e Vicario apostolico dell'Arabia del sud, che ha dato un quadro ampio e realistico della situazione dei cristiani in quelle zone, dove i profondi mutamenti in atto chiedono una responsabilità particolare da parte dei cattolici. Chiude la sezione degli "Approfondimenti" un contributo di fra PIETRO MESSA, docente di storia e spiritualità francescana, dedicato all'incontro di Assisi 2011, considerato come una vera e propria chiave ermeneutica del primo incontro del 1986 proposta da papa Benedetto XVI.

La sezione **CONTRIBUTI** offre due studi di diverso taglio. Nell'articolo di NICOLA NERI, docente all'Università di Bari, l'opera del vescovo missionario cappuccino Guglielmo Massaja in Alta Etiopia nella seconda metà del XIX secolo viene considerata in rapporto alle vicende politiche locali e nel più ampio quadro della politica europea nella zona del Corno d'Africa. In particolare, l'autore si sofferma sulla questione del ricorso allo strumento militare e all'uso della forza nella regolazione degli equilibri di potere, fattore con il quale il Massaja, uomo di pace, dovette confrontarsi nella sua azione pastorale. Nel secondo contributo il filosofo francescano ORLANDO TODISCO rilegge la modernità partendo dall'assunto che essa, muovendo dal primato della ragione, si è affermata lasciando in ombra e lentamente negando la consapevolezza della gratuità come riflesso della coscienza del proprio 'nulla'. Nell'ottica francescana della gratuità e della ri-conoscenza, l'autore afferma come decisivo recuperare la consapevolezza dell'atto creatore e della gratuità della chiamata all'essere.

Nella sezione **RECENSIONI I** viene presentato il volume miscelaneo *Maschile e femminile, vita consacrata e francescanesimo*, pubblicato in occasione dell'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma, a cura di Paolo Martinelli. Il testo, scritto a due mani, riporta gli interventi di MARY MELONE, decano della Facoltà di Teologia dell'Antoniano, e di FELICE ACCROCCA, docente di Storia della Chiesa presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma, tenuti in occasione della presentazione del volume il 25 maggio 2012 presso l'Antoniano. Nella parte dedicata ai **L** si presentano ai lettori alcuni testi di diverso tenore.





ASSISI, I FRANCESCANI E LE RELIGIONI

Illustrazione di copertina tratta dal volume *Francesco d'Assisi attraverso l'immagine*, a cura di S. Gieben e V. Criscuolo, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1992; tale volume riproduce un codice medievale che si trova nel Museo Francescano in Roma (Codice inv. nr. 1266). L'immagine rappresenta san Francesco con un altro frate davanti al Sultano. Nella numerazione progressiva delle immagini, la figura corrisponde al n. 117, a p. 55 'verso' del codice.

Paolo Martinelli

## “ASSISI 1986-ASSISI 2011: QUALE EREDITÀ?”

### Introduzione

Il 4 marzo 2011 alla Pontificia Università Antonianum è stata inaugurata la Cattedra di *Spiritualità e dialogo interreligioso “Mons. Luigi Padovese”* in memoria del vescovo cappuccino, a lungo preside dell’Istituto Franciscano di Spiritualità e vicario apostolico dell’Anatolia, dal 2004 al 2010, quando il 3 giugno venne brutalmente assassinato ad Iskenderun nella sua residenza estiva.

Già nello scorso anno accademico sono state celebrate alcune attività di rilievo: il I simposio dell’Anatolia, dal titolo: *Cilicia e Cappadocia Cristiane*, programmato dallo stesso mons. Luigi Padovese per la fine del mese di giugno 2010 in Anatolia, celebratosi poi il 4-5 marzo 2011 presso la Pontificia Università Antonianum. Ricordiamo anche la presentazione del volume *“In Caritate Veritas”*, una miscellanea di oltre 70 contributi che amici, colleghi di mons. Luigi Padovese e autorità ecclesiastiche hanno voluto dedicare alla memoria del vescovo cappuccino.

Nell’anno accademico 2011-2012 la Cattedra mons. Luigi Padovese ha promosso un ciclo di conferenza intitolato: *“Assisi 1986-Assisi 2011: Quale eredità?”*, ispirato al 25° anniversario del celeberrimo incontro di Giovanni Paolo II con i rappresentanti delle religioni mondiali, tenutosi il 27 ottobre 1986 nella città di san Francesco.

La domanda fondamentale che ci siamo posti all’inizio è stata: *quale eredità ci deriva da quell’evento memorabile?*

Come noto, infatti, da quell’incontro sono nate molte altre iniziative fino a parlare, in riferimento alla giornata celebrata nel 1986, di “Spirito di

Assisi” e di dialogo interreligioso ispirato alla tradizione francescana. In verità, a tutt’oggi il senso di quel fatto ha dato origine ad interpretazioni assai diversificate. La stessa espressione “Spirito di Assisi” ha avuto letture differenti.

Possiamo dire che una prima risposta al nostro quesito è venuta dal fatto che sua Santità Benedetto XVI abbia voluto ricordare egli stesso l’incontro di Assisi recandosi di persona in pellegrinaggio sulle orme del suo predecessore nella città del Poverello. Con queste parole Benedetto XVI aveva annunciato la sua iniziativa nel primo giorno dell’anno, destando non poco stupore:

In questo anno 2011 ricorrerà il 25° anniversario della Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace che il Venerabile Giovanni Paolo II convocò ad Assisi nel 1986. Per questo, nel prossimo mese di ottobre, mi recherò pellegrino nella città di san Francesco, invitando ad unirsi a questo cammino i fratelli cristiani delle diverse confessioni, gli esponenti delle tradizioni religiose del mondo e, idealmente, tutti gli uomini di buona volontà, allo scopo di fare memoria di quel gesto storico voluto dal mio Predecessore e di rinnovare solennemente l’impegno dei credenti di ogni religione a vivere la propria fede religiosa come servizio per la causa della pace.

In effetti, questo spirito particolare espresso dalle parole del Pontefice ha preso corpo nella forma peculiare e nel titolo stesso dell’incontro dello scorso 27 ottobre 2011: *Pellegrini della verità, pellegrini della pace*.

Certamente la novità più forte rispetto all’incontro svoltosi venticinque anni fa è stato l’invito a venire ad Assisi come pellegrini rivolto non solo ai rappresentanti delle altre confessioni cristiane e delle altre religioni, ma anche ad esponenti del pensiero agnostico. Proprio pensando a loro, Benedetto XVI ha affermato nel suo intervento il 27 ottobre che si tratta di «persone alle quali non è stato dato il dono del poter credere e che tuttavia cercano la verità, sono alla ricerca di Dio». In tal senso il “*Quaerere Deum*” – la ricerca di Dio – diviene così l’espressione più autentica dell’uomo in cammino, che può accomunare sia i credenti che i non credenti.

Un decisivo contributo alla comprensione dello “Spirito di Assisi” l’abbiamo avuto nel primo incontro del ciclo delle conferenze, quello con Sua Eccellenza mons. Mariano Crociata, Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana, che ha svolto un intervento dal titolo *Spiritualità e dialogo interreligioso nella prospettiva del magistero di Benedetto XVI*. Nella ricca panoramica offerta, emerge in modo potente il fatto che esista una vera circolarità tra identità religiosa e dialogo: «La conoscenza reciproca ha il duplice effetto di far apprezzare le ricchezze spirituali dell’altra religione

e, nello stesso tempo, in una sorta di riflesso di consapevolezza, riporta l'attenzione sulla propria religione, così da suscitare un desiderio di maggiore conoscenza di essa e un maggiore fervore nel praticarla».

Successivamente ci siamo interrogati circa la ricezione massmediatica del fenomeno di Assisi, in riferimento all'incontro del 1986 e del 2011, scoprendo, attraverso le testimonianze dei giornalisti Alessandra Buzzetti e Franco Pisano, suggestive analogie e differenze, dovute al mutato scenario internazionale, sia dal punto di vista geopolitico che ecclesiale. Il contesto dell'incontro del 1986 era caratterizzato da minacce di guerra che avevano sullo sfondo ancora il confronto tra i due blocchi politici contrapposti; mentre quello del 2011 aveva già alle sue spalle sia la caduta del muro di Berlino (1989) che l'abbattimento delle Torri gemelle (2001): la crisi delle utopie da una parte e lo scoppio del fondamentalismo religioso dall'altra.

Evidenziati gli aspetti più eclatanti dell'incontro del 1986, con i commenti e le polemiche ad esso seguite, assai significativa appare la considerazione del cronista di allora per l'Ansa, Franco Pisano: «In molte scelte e decisioni di Giovanni Paolo II c'è una connotazione istintiva e in certo senso profetica: lui indicava la strada, lasciando agli altri, ai suoi collaboratori, di ogni livello, di occuparsi degli aspetti "concreti"».

L'intervento della giornalista del TG5, Alessandra Buzzetti, mostra in dettaglio le caratteristiche dell'incontro del 2011 ed anche il diverso impatto sui media, significativamente rilevato con queste parole: «al Papa così aperto al dialogo alto con la cultura contemporanea, la grande stampa internazionale concede sempre meno spazio, a meno che non si tratti di amplificare scandali o problemi legati alla Chiesa cattolica. Qualche volta, però, accade il miracolo che qualcuno si lasci sorprendere dalla forza di verità che Benedetto XVI non si stanca di testimoniare al mondo».

Non meno importante è stata la collocazione del fenomeno di Assisi all'interno di quel "moderno desiderio di Dio", che rivela le enormi differenziazioni interne al processo di secolarizzazione e che impedisce di farne letture ideologiche o troppo frettolosamente schematiche. La secolarizzazione, come ha affermato il sociologo Salvatore Abbruzzese, appare oggi disincantata rispetto alle attese di paradisi terrestri prospettati dalla modernità. La ripresa del sacro, il desiderio di spiritualità e il dialogo interreligioso sono una testimonianza di un inedito desiderio di Dio anche nel nostro tempo: «è proprio dal centro della società post-secolare, all'interno della crisi dell'utopia di una modernità liberatoria ed emancipatrice, che si produce il desiderio di punti forti, di relazioni stabili, di un bene che trionfa e di una compagnia che duri».

Successivamente ci siamo interrogati sulla radice francescana dello "Spirito di Assisi", mettendo a tema il rapporto tra carisma francescano e reli-

gioni nell'ambito della storia per vedere come in effetti appartenga al DNA del francescanesimo il rapporto con l'alterità, di cui l'incontro tra culture e religioni è espressione, come ha mostrato l'intervento del prof. Giuseppe Buffon. Tale incontro è comprensibile solo in chiave di missione non coercitiva, ma espressiva del senso escatologico proprio dell'evento cristiano.

Nella stessa linea è stato anche l'incontro interessante dedicato alla presentazione del pensiero del francescano Raimondo Lullo, ad opera della professoressa Sara Muzzi. Qui è emerso con grande chiarezza come l'impeto missionario nella comprensione francescana non sia nella sua verità atto di proselitismo, ma gesto che scaturisce dal rapporto con Cristo, riconosciuto come la realtà ultima e definitiva che rende strutturalmente aperti all'incontro con chiunque: «In Lullo è possibile vedere quell'atteggiamento di cortesia, di rispetto e di dialogo verso le altre religioni che denominiamo, con un'espressione semplice ma ricca di significati, "Spirito di Assisi"».

Il ciclo di conferenze si è poi concluso con l'incontro commovente con sua Eccellenza mons. Paul Hinder, vescovo cappuccino. Il vicario apostolico dell'Arabia del sud ha tenuto un incontro dal titolo: *La vita e la testimonianza dei cristiani nella Penisola arabica*. L'intervento ha dato un quadro molto ampio e realistico della situazione dei cristiani in quelle terre, dove, in analogia a quanto sta accadendo nel nord Africa, sono in corso profondi mutamenti che chiedono una responsabilità peculiare da parte dei cattolici: «Noi tutti ci dobbiamo proporre un cambiamento di mentalità e apprendere un autentico stile di vita cristiano e cattolico. Questa è la cura migliore per le ferite, di cui soffre tutta la regione del Medio Oriente. È una sfida alla nostra fede, una fede che tuttavia può spostare le montagne dell'odio e aprire lo spazio alla riconciliazione e alla pace».

Questo articolato percorso, svoltosi lungo l'anno accademico 2011-2012, ha permesso di esplicitare un carattere singolare dello "Spirito di Assisi", che forse non viene sempre considerato adeguatamente: si tratta del coraggio della "testimonianza".

La verità di Dio si dà nella storia e nelle culture attraverso la testimonianza dei credenti. Essa non è affatto una forma debole di comunicazione, ma il modo specifico con cui Dio stesso ama la libertà dell'uomo, fino ad esporsi alla possibilità del nostro rifiuto.

Con queste parole Benedetto XVI nella Esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* aveva suggestivamente descritto la dinamica della testimonianza:

Lo stupore per il dono che Dio ci ha fatto in Cristo imprime alla nostra esistenza un dinamismo nuovo impegnandoci ad essere testimoni del suo amore. Diveniamo testimoni quando, attraverso le nostre azioni, parole e modo di

essere, un Altro appare e si comunica. Si può dire che la testimonianza è il mezzo con cui la verità dell'amore di Dio raggiunge l'uomo nella storia, invitandolo ad accogliere liberamente questa novità radicale. Nella testimonianza Dio si espone, per così dire, al rischio della libertà dell'uomo (n. 85).

Quale eredità, dunque, e quale responsabilità ci derivano dall'incontro di Assisi voluto dal Beato Giovanni Paolo II e riproposto da Benedetto XVI? Pensiamo che la risposta sia semplicemente la testimonianza come linguaggio autentico per l'incontro tra persone che appartengono a religioni differenti.

Cristo, "testimone fedele e verace" ci aiuti a vivere fino in fondo la testimonianza a cui la nostra vocazione e il nostro carisma ci impegnano.



S.Ecc. Mons. Mariano Crociata

## SPIRITUALITÀ E DIALOGO INTERRELIGIOSO NELLA PROSPETTIVA DEL MAGISTERO DI BENEDETTO XVI

È per me un onore prendere parte al ciclo di conferenze promosso dalla Cattedra di spiritualità e dialogo interreligioso della Pontificia Università Antonianum intitolata a S.E. Mons. Luigi Padovese, la cui memoria per il sacrificio della vita ha motivo di rimanere viva, non secondariamente per il contributo di intelligenza e di dedizione che ha dato al dialogo interreligioso e alla spiritualità di cui lo ha nutrito. Sono grato e porgo un cordiale saluto al magnifico Rettore, prof. Priamo Etzi, al decano della Facoltà, prof. Mary Melone, e al Preside dell'Istituto Francescano di Spiritualità, prof. Paolo Martinelli.

Significativamente questa iniziativa si colloca nel XXV del primo incontro di Assisi voluto dal papa Giovanni Paolo II e all'indomani dell'incontro promosso da papa Benedetto XVI lo scorso 27 ottobre, un evento in cui la consapevolezza di un cammino ormai affermato sulla via del dialogo è stata vissuta in un clima di intensa spiritualità, non marginalmente connotata dallo spirito di san Francesco.

Quella del dialogo interreligioso non ha nulla ormai, se mai l'ha avuto, di una scelta contingente, di circostanza; essa rappresenta un modo di sentire e di essere credenti insuperabile per un'autentica esperienza religiosa. Tale è certamente l'indicazione che anche il Santo Padre ha dato ad Assisi, a coronamento di un magistero che coerentemente, anche in questo campo, si è sviluppato fin dal primo inizio del suo pontificato.

Una lettura del magistero di Benedetto XVI sul dialogo interreligioso consente di cogliere nella visione di esso come un impianto organico, del quale il principio architettonico strutturante si deve considerare

proprio la spiritualità. Cercherò di suffragare questa affermazione scorrendo i testi innanzitutto con riferimento al dialogo e di seguito alla spiritualità, ritenendo questa successione conforme alla logica interna di quell'impianto.

## 1. DIALOGO INTERCULTURALE E INTERRELIGIOSO

Mi pare utile rilevare previamente che il tema come tale non è oggetto di formale trattazione, pur essendo i due termini – spiritualità e dialogo interreligioso – presenti e anche intrecciati nell'insegnamento del Papa, il quale ripetutamente è intervenuto sul dialogo interreligioso sia con le religioni in generale sia in particolare con l'ebraismo e con la religione musulmana. È nel contesto dell'insegnamento sul dialogo che dobbiamo cercare il senso e il posto della spiritualità.

Bisogna osservare, poi, che un aspetto rilevante del dialogo interreligioso è la stretta connessione con cui esso viene richiamato e considerato unitamente al dialogo interculturale. Questo accostamento non inficia la specificità della dimensione interreligiosa, ma ne costituisce un arricchimento e un completamento di visione e di comprensione. La cultura, infatti, presenta una stretta connessione con la religione.

Innanzitutto, le tradizioni religiose contribuiscono alla cultura ambiente e la arricchiscono, poiché la loro trasmissione «non solo aiuta a preservare un patrimonio, ma sostiene anche e alimenta nel presente la cultura che le circonda»<sup>1</sup>. La tradizione religiosa permette infatti di ampliare l'orizzonte della comprensione umana, dando accesso alla conoscenza di una verità più grande e più profonda<sup>2</sup>. Tale contributo, che si rileva e si

---

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Incontro con i Rappresentanti di altre religioni*, Washington, 17 aprile 2008, che così continua: «Lo stesso vale per il dialogo tra le religioni; sia coloro che vi partecipano che la società ne traggono arricchimento. Nella misura in cui cresciamo nella comprensione gli uni degli altri, vediamo che condividiamo una stima per i valori etici, raggiungibili dalla ragione umana, che sono venerati da tutte le persone di buona volontà. Il mondo chiede insistentemente una comune testimonianza di questi valori. Invito pertanto tutte le persone religiose a considerare il dialogo non solo come un mezzo per rafforzare la comprensione reciproca, ma anche come un modo per servire in maniera più ampia la società. Testimoniando quelle verità morali che essi hanno in comune con tutti gli uomini e le donne di buona volontà, i gruppi religiosi eserciteranno un influsso positivo sulla più ampia cultura e ispireranno i vicini, i colleghi di lavoro e i concittadini ad unirsi nel compito di rafforzare legami di solidarietà».

<sup>2</sup> «Pertanto l'adesione genuina alla religione – lungi dal restringere le nostre menti – amplia gli orizzonti della comprensione umana. Ciò protegge la società civile dagli eccessi di un ego ingovernabile, che tende ad assolutizzare il finito e

riconosce storicamente, attualizza il rapporto intrinseco e originario che presenta la religione alla base della cultura umana. In tal senso bisogna parlare di «dimensione religiosa della cultura»<sup>3</sup>, poiché «una religione genuina allarga l'orizzonte della comprensione umana e sta alla base di ogni autentica cultura umana»<sup>4</sup>.

Si segnala, così, una articolazione tra fede, religione e cultura, per la quale la religione si presenta con una funzione di mediazione rispetto alle altre due<sup>5</sup>. Nella consapevolezza della storicità del concetto stesso e della varietà delle sue concezioni e definizioni (ciò che del resto vale ugualmente per la nozione di cultura e, con le dovute precisazioni teologiche, anche per quella di fede), si tratta di ricondurre la religione alla dimensione antropologica della fede e alla dimensione fondante e unificante della cultura<sup>6</sup>.

Quest'ultimo aspetto lo troviamo tematizzato già nella riflessione di Joseph Ratzinger, il quale scriveva:

---

ad eclissare l'infinito; fa sì che la libertà sia esercitata in sinergia con la verità, ed arricchisce la cultura con la conoscenza di ciò che riguarda tutto ciò che è vero, buono e bello» (*Incontro con i Capi religiosi musulmani, con il Corpo diplomatico e con i Rettori delle università giordane, Amman, 9 maggio 2009*). Bisogna «cercare occasioni per scambiare idee su come la religione rechi un contributo essenziale alla nostra comprensione della cultura e del mondo ed alla coesistenza pacifica di tutti i membri della famiglia umana. [...] Questa visione ci induce a cercare tutto ciò che è retto e giusto, ad uscire dall'ambito ristretto del nostro interesse egoistico e ad agire per il bene degli altri. [...] Bisogna] penetrare la società con i valori che emergono da questa prospettiva ed accrescono la cultura umana» (*Incontro con i rappresentanti della comunità musulmana del Camerun, Yaoundé, 19 marzo 2009*).

<sup>3</sup> «In questa prospettiva bisogna menzionare la dimensione religiosa della cultura, tessuta attraverso i secoli grazie ai contributi sociali e soprattutto etici della religione. Tale dimensione non costituisce in nessun modo una discriminazione di coloro che non ne condividono la credenza, ma rafforza, piuttosto, la coesione sociale, l'integrazione e la solidarietà» (*Messaggio per la XLIV Giornata mondiale della pace, 1 gennaio 2011, n. 6*).

<sup>4</sup> *Incontro con i rappresentanti della comunità musulmana del Camerun, Yaoundé, 19 marzo 2009*.

<sup>5</sup> Cf. M. SECKLER, «Il concetto teologico di religione», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER, ed., *Corso di teologia fondamentale, 1. Trattato sulla religione*, Queriniana, Brescia 1990, 202-228; A. BERTULETTI, «Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale», in AA.VV., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, 199-233.

<sup>6</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione della 50° Assemblea generale dell'ONU (5 ottobre 1995)*.

In tutte le culture storiche conosciute la religione è elemento essenziale della cultura, anzi è il suo centro determinante; è ciò che definisce la compagine dei valori e dunque l'ordine interno del sistema della cultura<sup>7</sup>.

Infatti,

cultura è la forma di espressione comunitaria, sviluppatasi storicamente, delle conoscenze e dei giudizi che caratterizzano la vita di una comunità [...]. Nella cultura quel che conta è un comprendere come conoscenza che apre alla prassi, quindi una conoscenza a cui indispensabilmente appartiene la dimensione dei valori, della moralità<sup>8</sup>.

Di qui l'affermazione che illumina il rapporto tra dialogo interreligioso e dialogo interculturale: «“Cultura” in senso classico include dunque il superamento del visibile, dell'apparenza, per volgersi ai fondamenti, ed è, nel suo nocciolo, apertura al divino»<sup>9</sup>. Il carattere universale della cultura si fonda sull'identità e unità dell'essere umano, il quale, per così dire, «viene intercettato dalla verità stessa. Solo il fatto che le nostre anime sono toccate di nascosto dalla verità spiega la fondamentale apertura di tutti e di ciascuno verso l'altro»<sup>10</sup> e rende possibile e necessario il dialogo tra le persone e le culture. Queste, infatti, si attuano in comunità che vivono nel tempo conferendo alla cultura una dimensione storica<sup>11</sup>.

L'inserirsi della fede in questa dinamica culturale permette di cogliere, però, un aspetto ulteriore della fede, la quale «è sempre vissuta in una cultura»<sup>12</sup>. Se già su di un piano antropologico il dinamismo della persona tende sempre verso un trascendimento della stessa cultura<sup>13</sup>, ancora di più nello spazio della fede si incontrano necessità e relatività della cultura, destinata a dare carne alla fede nella storia, ma anche ad essere innervata, assunta e trasformata per tendere verso la forma cristiana.

I credenti e le loro comunità procedono per gradi nella loro risposta a Dio, in un rapporto con la cultura segnato da un duplice movimento

---

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 61.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, 64.

<sup>12</sup> BENEDETTO XVI, *Incontro con le Organizzazioni per il dialogo interreligioso*, Gerusalemme, 11 maggio 2009.

<sup>13</sup> «Ciò che è proprio dell'individuo non è mai espresso pienamente attraverso la cultura di lui o di lei, ma piuttosto lo trascende nella costante ricerca di qualcosa al di là» (*Idem*).

di ricevere e dare, prendendo da essa e arricchendola<sup>14</sup>. Così, è vero che «ogni cultura con la sua specifica capacità di dare e ricevere dà espressione all'unica natura umana»<sup>15</sup>, ed è vero che i credenti sono chiamati a tracciare un percorso nella propria particolare cultura; nondimeno c'è una unità ulteriore e più grande verso cui tende la risposta dei credenti, come singoli e come comunità<sup>16</sup>.

Questo appare con maggiore evidenza in relazione alle tre religioni monoteistiche, anche se indica una direzione che può estendersi anche ad altre.

Non solo noi possiamo arricchire la cultura, ma anche plasmarla: vite di religiosa fedeltà echeggiano l'irrompente presenza di Dio e formano così una cultura non definita dai limiti del tempo o del luogo, ma fundamentalmente plasmata dai principi e dalle azioni che provengono dalla fede<sup>17</sup>.

L'incontro fra culture interiormente animate e guidate dalla religione e dalla fede dà luogo, in qualche modo, a una nuova cultura, caratterizzata dal movimento suscitato dalla sincera ricerca della verità, alla quale si apre la ragione.

La fede religiosa presuppone la verità. Colui che crede è colui che cerca la verità e vive in base ad essa. Benché il mezzo attraverso il quale noi comprendiamo la scoperta e la comunicazione della verità differisca in parte da religione a religione, non dobbiamo essere scoraggiati nei nostri sforzi di rendere testimonianza al potere della verità<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> «Una volta accolta la diversità come dato positivo, occorre fare in modo che le persone accettino non soltanto l'esistenza della cultura dell'altro, ma desiderino anche riceverne un arricchimento» (*Messaggio in occasione della giornata di studio sul tema 'Culture e religioni in dialogo'*, 3 dicembre 2008).

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> Le specificità religiose e le differenze «non esigono di oscurare il senso comune di timore riverenziale e di rispetto per l'universale, per l'assoluto e per la verità che spinge le persone religiose ad avviare innanzitutto dialoghi l'una con l'altra. Di fatto, è invece la condivisa convinzione che queste realtà trascendenti hanno la loro fonte nell'Onnipotente e ne portano tracce – è questa convinzione che i credenti mettono in evidenza gli uni di fronte agli altri» (*Idem*).

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> Così prosegue: «Insieme possiamo proclamare che Dio esiste e che può essere conosciuto, che la terra è sua creazione, che noi siamo sue creature e che Egli chiama ogni uomo e donna ad uno stile di vita che rispetti il suo disegno per il mondo. [...] La verità deve essere offerta a tutti; essa serve a tutti i membri della società. Essa getta luce sulla fondazione della moralità e dell'etica, e permea la

Dialogo interculturale e dialogo interreligioso risultano, perciò, intimamente connessi, a motivo dell'ultimo fondamento religioso della cultura e della configurazione culturale della religione. Nel movimento interno alla cultura suscitato dalla ricerca della verità e dall'apertura illimitata che si estende alla realtà, agli altri, alla trascendenza, si mostra il suo intimo carattere religioso; dall'altro lato, nell'esplicita esperienza e autocomprensione sviluppate storicamente dalle religioni le culture riconoscono l'adempimento del loro strutturale dinamismo. Il dialogo, che appare inestricabilmente intrecciato tra dimensione interculturale e dimensione interreligiosa, risulta una esigenza intrinseca alle une e alle altre, culture e religioni, poiché intercetta come uno spazio necessario e una modalità privilegiata nel loro incomprimibile movimento di trascendimento.

Il dialogo interreligioso, che con la sua specificità si colloca in un più vasto orizzonte dialogico, ha il suo primo punto di richiamo e di caduta fuori delle religioni; nasce al loro interno, come una vocazione e un compito, ma sporge fuori di esse come destinazione propria del loro incontro e in quanto via per condurre le religioni stesse alla realizzazione della loro missione nella storia: nella ricerca comune della verità e nel condiviso riconoscimento di valori fondamentali rendere possibile un'esistenza pacifica. In questa ottica il dialogo interreligioso si porrebbe come una premessa che indica le condizioni e individua una sorta di piattaforma etica e culturale condivisa perché l'umanità viva pacificamente nella coltivazione di tutto ciò che è genuinamente umano, e ciascuna religione possa svolgere la sua missione propria in piena legittimità e libertà.

Nella misura in cui cresciamo nella comprensione gli uni degli altri, vediamo che condividiamo una stima per i valori etici, raggiungibili dalla ragione umana, che sono venerati da tutte le persone di buona volontà. Il mondo chiede insistentemente una comune testimonianza di questi valori. Invito pertanto tutte le persone religiose a considerare il dialogo non solo come un mezzo per rafforzare la comprensione reciproca, ma anche come un modo per servire in maniera più ampia la società<sup>19</sup>.

---

ragione con la forza di andare oltre i suoi limiti per dare espressione alle nostre più profonde aspirazioni comuni. Lungi dal minacciare la tolleranza delle differenze o della pluralità culturale, la verità rende il consenso possibile e mantiene ragionevole, onesto e verificabile il pubblico dibattito e apre la strada alla pace. Promuovendo la volontà di essere obbedienti alla verità, di fatto, allarga il nostro concetto di ragione e il suo ambito di applicazione e rende possibile il dialogo genuino delle culture e delle religioni» (*Idem*).

<sup>19</sup> *Discorso ai Rappresentanti di altre religioni*, Washington, 17 aprile 2008.

Quelle «verità morali che essi [le persone religiose] hanno in comune con tutti gli uomini e le donne di buona volontà»<sup>20</sup> sono frequentemente richiamate nel magistero di Benedetto XVI; le raccogliamo in un'unica sequenza: il rispetto della dignità di ogni persona umana<sup>21</sup> nello sforzo di «esplorare assieme come difendere la vita umana ad ogni stadio»<sup>22</sup>, «la tutela di tutti i diritti della persona e della famiglia»<sup>23</sup>, lo sviluppo umano integrale, la libertà, la solidarietà, la ricerca del bene comune, la giustizia, la costruzione della pace, la sicurezza, la difesa dell'ambiente e delle risorse della terra<sup>24</sup>; ma anche «la libertà di praticare la propria religione e di compiere atti di culto pubblico, come pure la libertà di seguire la propria coscienza senza soffrire ostracismo o persecuzione, anche dopo la conversione da una religione ad un'altra»<sup>25</sup>.

Il riferimento a questi valori condivisi, tuttavia, non restringe ad essi il raggio di efficacia, già straordinariamente ampio, del dialogo interreligioso, del quale uno dei primi effetti va verificato tra gli stessi partecipanti ad esso<sup>26</sup>. Per questi ultimi la promozione e la tutela dei valori religiosi nella società plurale costituisce un aspetto imprescindibile del dialogo stesso, insieme alla cura di quel «senso religioso [che è] radicato nel cuore dell'uomo»<sup>27</sup>. Nel quadro di tale comprensione del dialogo e delle sue finalità, risulta chiara la sua natura sul piano strettamente interreligioso

---

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> Cf. *Discorso ai Rappresentanti delle Chiesa e Comunità cristiane e di altre religioni non cristiane*, 25 aprile 2005.

<sup>22</sup> *Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010.

<sup>23</sup> *Messaggio in occasione della giornata di studio sul tema 'Culture e religioni in dialogo'*, 3 dicembre 2008.

<sup>24</sup> Cf. *Discorso al Presidente del Direttorato degli affari religiosi*, Ankara, 28 novembre 2006; *Messaggio in occasione della giornata di studio sul tema 'Culture e religioni in dialogo'*, 3 dicembre 2008; *Discorso ai Rappresentanti della comunità musulmana in Camerun*, Yaoundé, 19 marzo 2009; *Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010; *Messaggio per XLIV Giornata mondiale della pace*, 1° gennaio 2011, n. 11.

<sup>25</sup> *Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010.

<sup>26</sup> «Lo stesso [preservare un patrimonio e alimentare la cultura] vale per il dialogo tra le religioni; sia coloro che vi partecipano che la società ne traggono arricchimento» (*Discorso ai Rappresentanti di altre religioni*, Washington, 17 aprile 2008); e quanto ai rapporti tra le religioni: «occorre reciprocità da parte di tutte le componenti in dialogo e da parte dei seguaci delle altre religioni. Penso in particolare a situazioni in alcune parti del mondo, in cui la collaborazione e il dialogo fra religioni richiede il rispetto reciproco» (*Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010).

<sup>27</sup> *Discorso ai Rappresentanti di altre religioni*, Sydney, 18 luglio 2008.

o interno al rapporto tra le religioni e – più precisamente – tra le persone appartenenti alle varie religioni<sup>28</sup>.

La specificità interreligiosa del dialogo risale fino alle radici conciliari<sup>29</sup> e si esprime in diverse forme.

Questo genere di dialogo deve porsi su diversi livelli e non dovrebbe essere limitato a discussioni formali. Il dialogo della vita implica semplicemente vivere fianco a fianco ed imparare l'uno dall'altro in maniera da crescere nella reciproca comprensione e nel reciproco rispetto. Il dialogo dell'azione ci fa ravvicinare in forme concrete di collaborazione<sup>30</sup>.

Accanto alle forme del dialogo della vita e dell'azione, al dialogo della conoscenza va riconosciuto un ruolo di rilievo. Esso richiede, come più importante obiettivo del dialogo interreligioso, «una chiara esposizione delle nostre rispettive dottrine religiose»<sup>31</sup>. Perciò nell'incontro con le altre religioni deve trovare posto anche un «dialogo teologico»<sup>32</sup>. Rivolgendosi agli ebrei, il Papa diceva:

Questo dialogo, se vuole essere sincero, non deve passare sotto silenzio le differenze esistenti o minimizzarle: anche nelle cose che, a causa della nostra intima convinzione di fede, ci distinguono gli uni dagli altri, anzi proprio in esse, dobbiamo rispettarci e amarci a vicenda<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> La pedagogia della pace va «imperniata sull'amicizia, sull'accoglienza reciproca, sul dialogo tra uomini di diverse culture e religioni» (*Lettera a S.E. Mons. Domenico Sorrentino in occasione del XX anniversario dell'Incontro interreligioso di preghiera per la pace*, 2 settembre 2006). Cf. anche *Discorso ai Rappresentanti di altre religioni*, Washington, 17 aprile 2008; *Incontro con le Organizzazioni per il dialogo interreligioso*, Gerusalemme, 11 maggio 2009; *Discorso ai Rappresentanti della comunità musulmana*, Berlino, 23 settembre 2011; *Discorso alle Delegazioni partecipanti all'Incontro di Assisi*, 28 ottobre 2011.

<sup>29</sup> «Sin dal Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica ha posto speciale enfasi sull'importanza del dialogo e della collaborazione con i seguaci di altre religioni» (*Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010).

<sup>30</sup> *Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010.

<sup>31</sup> *Discorso ai Rappresentanti di altre religioni*, Washington, 17 aprile 2008.

<sup>32</sup> *Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010.

<sup>33</sup> *Discorso alla comunità ebraica di Roma*, 17 gennaio 2010.

E ai musulmani si rivolge nei termini seguenti:

Il modo migliore per andare avanti è quello di un dialogo autentico [...], basato sulla verità ed ispirato dal sincero desiderio di conoscerci meglio l'un l'altro, rispettando le differenze e riconoscendo quanto abbiamo in comune<sup>34</sup>.

C'è, dunque, bisogno di una conoscenza – frutto di «un sincero scambio tra amici»<sup>35</sup> – che non teme differenze e apprezza comunanze. E ciò che accomuna i partecipanti al dialogo come obiettivo più ampio è «scoprire la verità». Bisogna cercare di «scoprire i punti di comunanza», ma non bisogna evitare di «discutere le nostre differenze con calma e chiarezza»<sup>36</sup>. Cercare la pace e ascoltare con attenzione la voce della verità non sono estranei né incompatibili. Perciò,

il nostro dialogo non si ferma ad individuare un insieme comune di valori, ma si spinge innanzi ad indagare il loro fondamento ultimo. Non abbiamo alcun motivo di temere, perché la verità ci svela il rapporto essenziale tra il mondo e Dio<sup>37</sup>.

## 2. SPIRITUALITÀ E DIALOGO

Nel dialogo così inteso la spiritualità svolge un ruolo determinante, perché ne qualifica le motivazioni, i contenuti, le finalità, ma anche i limiti.

La spiritualità, innanzitutto, qualifica la dimensione umana. Essa si riferisce allo spirito umano come soggetto del dialogo; ma si riferisce anche alla ricerca e ai valori che vengono riconosciuti e coltivati tra le persone credenti e con tutte le persone di buona volontà. Spiritualità ha qui una connotazione antropologica, che definisce la persona umana come soggetto dotato di interiorità e di ragione, aperto all'orizzonte della trascendenza. In questa prospettiva il dialogo ha ragion d'essere anche ad un livello previo rispetto ad una esplicita tematizzazione religiosa. Afferma il Santo Padre:

---

<sup>34</sup> *Discorso al Presidente del Direttorato degli affari religiosi, Ankara, 28 novembre 2006.*

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> *Discorso ai Rappresentanti di altre religioni, Washington, 17 aprile 2008.*

<sup>37</sup> *Idem.*

la dimensione spirituale della nostra vita è fondamentale alla nostra identità di esseri umani [...]. A livello spirituale tutti noi, in modi diversi, siamo personalmente impegnati in un viaggio che offre una risposta importante alla questione più importante di tutte, quella riguardante il significato ultimo dell'esistenza umana. [... Di qui la] fondamentale importanza per la vita umana di questa ricerca spirituale nella quale siamo impegnati<sup>38</sup>.

Egli parla di «*sacro diritto* ad una vita integra anche dal punto di vista spirituale»<sup>39</sup>. Bisogna riconoscere il nostro essere spirituale e l'apertura al trascendente, come condizione per superare ogni tentazione di ripiegamento, per trovare risposte agli interrogativi circa il senso della vita, conquistare valori e principi etici duraturi, raggiungere un'autentica libertà e sviluppare una società giusta.

Ad un livello ulteriore, spiritualità va riferita alle religioni e alle persone religiose, sia come dimensione di ciascuna religione, sia come dimensione del dialogo tra le religioni. È alla spiritualità che attinge il dialogo e di essa si nutre, poiché essa rappresenta un «patrimonio morale e spirituale offerto dalle grandi religioni del mondo per riconoscere e affermare verità, principi e valori universali»<sup>40</sup> e contribuire alla costruzione di un ordine sociale giusto e pacifico, a livello nazionale e internazionale<sup>41</sup>. La dimensione spirituale è un elemento decisivo nell'edificazione della pace<sup>42</sup>, perché questa comincia tra le stesse persone religiose con «un dialogo vero, rispettoso delle differenze, coraggioso, paziente e perseverante, che trae la sua forza dalla preghiera e si nutre della speranza»<sup>43</sup>. A questo

---

<sup>38</sup> *Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010.

<sup>39</sup> *Messaggio per la XLIV Giornata Mondiale della pace*, 1° Gennaio 2011, n. 2.

<sup>40</sup> *Ibidem*, n. 12.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, n. 15.

<sup>42</sup> Cf. *Congedo alla Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo "Pellegrini della verità, pellegrini della pace"*, Assisi, 27 ottobre 2011. Bisogna che gli uomini e le donne di differenti religioni si impegnino a «testimoniare che il viaggio dello spirito è sempre un viaggio di pace» (*Discorso alle Delegazioni partecipanti all'Incontro di Assisi*, 28 ottobre 2011).

<sup>43</sup> *Discorso ai membri fondatori della Fondazione per la ricerca e il dialogo interreligioso e interculturale*, 1° febbraio 2007. A proposito dell'iniziativa dell'incontro di preghiera di Assisi del 1986, Benedetto XVI ribadisce il valore della preghiera nella costruzione della pace. Perciò Giovanni Paolo II, in quella occasione, «chiese una preghiera autentica, che coinvolgesse l'intera esistenza». «In questo modo – continua Benedetto XVI – gli oranti delle varie religioni poterono mostrare, con il linguaggio della testimonianza, come la preghiera non divida ma unisca [...] . [...] l'attenzione che allora fu posta perché l'incontro interreligioso di preghiera non si prestasse ad interpretazioni sincretistiche, fondate su una concezione relativistica

riguardo, però, la ricerca di un autentico dialogo deve tenere conto di un importante richiamo, che metta in guardia dai rischi di sincretismo che possono venire da un pregare insieme senza tenere conto della specificità della preghiera cristiana come pure di quella di tutti gli altri<sup>44</sup>.

La dimensione spirituale non è solo la base del dialogo attorno ai valori e in vista della pace, bensì essa stessa contenuto del dialogo. C'è bisogno di

porre alla reciproca considerazione le proprie ricchezze spirituali, il parlare della propria esperienza di preghiera e di contemplazione, l'esprimere a vicenda la gioia del nostro incontro con l'amore divino<sup>45</sup>.

La Chiesa stessa non teme di prestare ascolto alle esperienze spirituali delle altre religioni<sup>46</sup>.

Espressione eminente della dimensione spirituale del dialogo interreligioso è, dunque, la preghiera. C'è una responsabilità e competenza dei leaders spirituali delle religioni in questo campo, perché sono chiamati a far emergere le domande profonde del cuore umano e ad aprirsi al mistero dell'esistenza e, non ultimo «a fare spazio in un mondo frenetico alla riflessione e alla preghiera»<sup>47</sup>.

La condivisione dell'impegno e della fiducia nella preghiera assume una valenza particolare in riferimento agli ebrei e anche ai musulmani. In rapporto ai primi viene sottolineato che «vicinanza e fraternità spirituali trovano nella Sacra Bibbia [...] il fondamento più solido e perenne»; con gli ebrei condividiamo «radici comuni», insieme a un «ricco patrimonio spirituale» e, perfino, una «stessa identità» spirituale<sup>48</sup>.

---

[...]. È doveroso tuttavia, anche in questo, evitare inopportune confusioni. Perciò, anche quando ci si ritrova insieme a pregare per la pace, occorre che la preghiera si svolga secondo quei cammini distinti che sono propri delle varie religioni» (*Lettera a S.E. Mons. Domenico Sorrentino in occasione del XX anniversario dell'Incontro interreligioso di preghiera per la pace*, 2 settembre 2006). «Come cristiani, siamo convinti che il contributo più prezioso che possiamo dare alla causa della pace è quello della preghiera» (*Udienza generale*, 26 ottobre 2011).

<sup>44</sup> Cf. *Lettera a S.E. Mons. Domenico Sorrentino in occasione del XX anniversario dell'Incontro interreligioso di preghiera per la pace*, 2 settembre 2006.

<sup>45</sup> *Discorso ai Rappresentanti istituzionali e laici delle altre religioni*, Londra, 17 settembre 2010.

<sup>46</sup> Cf. *Discorso ai Rappresentanti di altre religioni*, Sydney, 18 luglio 2008.

<sup>47</sup> *Discorso ai Rappresentanti di altre religioni*, Washington, 17 aprile 2008.

<sup>48</sup> *Discorso alla comunità ebraica di Roma*, 17 gennaio 2010. «La spiritualità degli ebrei come quella dei cristiani si nutre dei Salmi» (*Discorso alla Sinagoga di Colonia*, 19 agosto 2005).

In riferimento ai musulmani può essere colta una «unità umana e spirituale nelle nostre origini e nei nostri destini»<sup>49</sup>, che permette di contare «sulla forza spirituale della preghiera»<sup>50</sup>. La preghiera infatti conferisce la forza necessaria a superare pregiudizi e «offrire comune testimonianza della nostra salda fede in Dio»<sup>51</sup>. Musulmani e cristiani, pur avendo alle spalle tante incomprensioni, possono impegnarsi ad essere e rendere testimonianza di «adoratori di Dio fedeli alla preghiera»<sup>52</sup>. Un credente si affida alla forza spirituale della preghiera<sup>53</sup>.

Questa comunanza e condivisione spirituale così sperimentata o, quanto meno, promossa tra le religioni, lascia individuare due ragioni che supportano dall'interno il senso e la necessità del dialogo interreligioso.

Il dialogo è innanzitutto la missione storica comune delle religioni. Oltre la capacità di mobilitare le risorse umane migliori attorno ai valori fondanti l'esistenza umana, a partire dalla dignità della persona umana e dalla sua apertura alla trascendenza, per contribuire a rendere migliore questo mondo attraverso una fraternità già riconoscibile fra gli uomini e le donne delle religioni<sup>54</sup>, e ad accompagnare o orientare nella ricerca della verità, le religioni hanno il compito di esprimere se stesse trasmettendo ciò che ciascuna ha di più specifico per conferire davvero pienezza all'essere umano e alla sua vita. La spiritualità – come dimensione comune alle religioni – racchiude tutto ciò che costituisce la qualità religiosa di ciascuna di esse. Mettere in comune tale dimensione significa non mescolare le specifiche identità, ma permettere ad esse di esprimersi e farsi incontrare.

Il dialogo svolge in tal modo un servizio alle religioni stesse dalle quali è praticato. La conoscenza reciproca ha il duplice effetto di far apprezzare le ricchezze spirituali dell'altra religione e, nello stesso tempo, in una sorta di riflesso di consapevolezza, riporta l'attenzione sulla propria religione, così da suscitare un desiderio di maggiore conoscenza di essa e

---

<sup>49</sup> Discorso al Presidente del Direttorato degli affari religiosi, Ankara, 28 novembre 2006.

<sup>50</sup> Discorso ai Rappresentanti di alcune comunità musulmane, 20 agosto 2005.

<sup>51</sup> Discorso al Presidente del Direttorato degli affari religiosi, Ankara, 28 novembre 2006.

<sup>52</sup> *Incontro con i Capi religiosi musulmani, con il Corpo diplomatico e con i Rettori delle università giordane, Amman, 9 maggio 2009.*

<sup>53</sup> Discorso ai Rappresentanti di alcune comunità musulmane, 20 agosto 2005.

<sup>54</sup> Fine della fondazione è «dare un nuovo impulso al dialogo interreligioso e interculturale, attraverso la ricerca comune e mettendo in luce e diffondendo ciò che, nei nostri rispettivi patrimoni spirituali, contribuisce a rafforzare i vincoli fraterni fra le nostre comunità di credenti» (*Discorso ai membri fondatori della Fondazione per la ricerca e il dialogo interreligioso e interculturale, 1° febbraio 2007*).

un maggiore fervore nel praticarla. Conoscere e conoscersi<sup>55</sup> è la circolarità virtuosa attivata dall'incontro e dal dialogo. In questo movimento di conoscenza dell'altro e di sé di uomini e donne di diverse religioni, e nell'accresciuto impegno di vita religiosa, il dialogo interreligioso promuove allo stesso tempo un mondo più fraterno e una più grande autenticità religiosa, mentre ciascuna religione continua a portare avanti la sua missione. Le religioni sono chiamate ad essere pienamente se stesse e il dialogo serve tale chiamata.

Questo significato, e l'esito cui dovrebbe condurre il dialogo interreligioso, schiude al nostro sguardo il terzo livello della spiritualità, ovvero quello cristiano in senso proprio. E qui il punto di partenza è costituito proprio dalla radice cristiana del dialogo. Un impegno, di qualsiasi genere, che ultimamente non nascesse dalla specificità cristiana non potrebbe mai trovare motivazioni adeguate per essere assunto. Del resto, è questa la logica di quanto abbiamo sin qui detto. Se è fuori delle religioni il primo punto di caduta del loro dialogo e se è la loro spiritualità, nella specificità propria di ciascuna, accomunata, senza confusioni, a quella delle altre, a costituire ulteriormente la motivazione e il contenuto dell'incontro tra di esse, allora solo la radice cristologica può far sviluppare una scelta e un cammino di dialogo. Per questo il Papa può dire:

È Lui che noi portiamo nel *forum* del dialogo interreligioso. L'ardente desiderio di seguire le sue orme spinge i cristiani ad aprire le loro menti e i loro cuori al dialogo (cfr *Lc* 10, 25-37; *Gv* 4, 7-26)<sup>56</sup>.

Da questa indicazione decisiva prendiamo spunto per ricavare, conclusivamente, in forma poco più che germinale, alcuni elementi di una spiritualità cristiana del dialogo interreligioso.

Il primo collegamento che la centralità di Cristo impone alla nostra attenzione è, simultaneamente, al ruolo dello Spirito e al costitutivo dinamismo missionario della fede cristiana con la sua configurazione ecclesia-

---

<sup>55</sup> Cf. CONFERENZA EPISCOPALE SICILIANA – FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA, *Per un discernimento cristiano sull'islam. Sussidio pastorale*, Paoline, Milano 2004.

<sup>56</sup> *Discorso ai Rappresentanti di altre religioni*, Washington, 17 aprile 2008. Del resto già all'inizio del suo pontificato Benedetto XVI così si esprimeva: «In effetti, Cristo, il Principe della Pace, ha agito in mezzo a noi, ha effuso a piene mani sentimenti di amicizia, ha attenuato i contrasti, ci ha insegnato a vivere con una maggiore attitudine al dialogo, in armonia con gli impegni propri di quanti portano il suo nome» (*Discorso ai Rappresentanti delle Chiese e Comunità cristiane e di altre religioni non cristiane*, 25 aprile 2005).

le. La specificità cristiana della spiritualità è data dal suo fondamento e dal suo carattere trinitario, rivelato e adempiuto nel mistero pasquale di Cristo crocifisso e risorto. Da questo nucleo originario riceve forma l'identità cristiana, la quale è mossa da un vitale dinamismo missionario. Ciò che bisogna ribadire, nel contesto del nostro discorso, è che missione (e concetti affini come evangelizzazione, annuncio, testimonianza) non è in alcun modo categoria alternativa a dialogo interreligioso (e viceversa). Al contrario il dialogo va considerato come lo spazio e la modalità per la Chiesa di svolgere la sua missione.

Innanzitutto perché, come si è detto sopra, la conoscenza reciproca è una condizione imprescindibile del dialogo, nel quale ciascuno dei partecipanti ad esso deve presentare se stesso con rispetto ma senza riduzioni, elusioni o infingimenti. Le condizioni concrete potranno suggerire, di volta in volta, una gradualità e una discrezione, ma mai una rinuncia alla integra testimonianza della propria fede. In questo senso il dialogo franco, sincero e rispettoso è, anch'esso, un obiettivo a cui tendere, perché purtroppo non sempre una realtà già conseguita. Ma il dialogo è anche lo spazio per conoscere e comprendere l'interlocutore, per se stesso, ma in tal modo anche nelle risonanze che la sua esperienza religiosa consente di percepire, più o meno esplicitamente, con l'esperienza e con la fede cristiana. Lo sforzo di capire rende anche attenti e apre possibilità a farsi, a propria volta, meglio capire.

Potremmo allora proporre due percorsi di sviluppo per approfondire il rapporto tra spiritualità e dialogo interreligioso. Un primo ha carattere conoscitivo e cerca di interpretare l'interlocutore nella luce di Cristo, di leggerlo, per così dire, cristicamente. In lui infatti si racchiude anche la perfezione dell'umano e del religioso. Un secondo percorso ha invece carattere esperienziale e riguarda la possibilità, e anzi la necessità, di vivere in mezzo a persone di altre religioni – ma forse bisognerebbe aggiungere persone non religiose –, magari nell'impossibilità di comunicare espressamente la propria fede, assumendo tutto il vissuto con le sue presenze e le sue relazioni dentro una coscienza credente e orante, dentro la relazione personale ed ecclesiale di comunione con Cristo Gesù: operare una sorta di trasfigurazione interiore della convivenza interreligiosa da affidare ad una silenziosa irradiazione spirituale dentro tutti i rapporti e le situazioni, attendendo il tempo e la luce necessaria per coglierne eventualmente significati e frutti.

Queste considerazioni ci riconducono all'esperienza di mons. Padovese, testimone silenzioso e sacrificato di una fede vissuta in un contesto di dialogo difficile ma ostinatamente cercato.

Franco Pisano – Alessandra Buzzetti

## ASSISI 1986 – ASSISI 2011 CRONACHE A CONFRONTO

Franco Pisano

### ASSISI 1986

#### 1. INQUADRAMENTO

Assisi 1986 va inquadrata da tre punti di vista: religioso, geopolitico e politico.

1. Dal primo punto di vista, Assisi 1986 fu una “prima volta”, una delle tante del pontificato di Giovanni Paolo II. Per restare in questo ambito, ricordiamo:

- 25 maggio 1982: partecipa al culto nella cattedrale anglicana di Canterbury;
- 11 dicembre 1983: visita alla chiesa luterana di Roma, per una liturgia della Parola, nel quinto centenario della nascita di Martin Lutero; fu la prima volta, dall’inizio della Riforma nel 1517;
- 9 agosto 1985: in Togo s’incontra con gli animisti;
- 19 agosto 1985: a Casablanca parla a decine di migliaia di giovani musulmani;
- 2 febbraio 1986: a Bombay (India) riceve il “crisma” impressogli in fronte da una “sacerdotessa” di Shiva;

- 13 aprile 1986: visita alla sinagoga di Roma;
- 6 maggio 2001: visita alla moschea degli Ommayadi, a Damasco.

All'origine di tutte queste "prime volte", nei confronti degli altri cristiani c'è la volontà di far progredire il cammino ecumenico e verso le altre religioni c'è il rispetto per gli uomini spirituali. Come scrisse nella Lettera Apostolica "Dilecti Amici" per l'anno internazionale della gioventù (31 Marzo 1985):

Tra i seguaci delle religioni non cristiane, soprattutto del Buddhismo, dell'Induismo e dell'Islamismo, troviamo già da millenni schiere di uomini «spirituali», i quali spesso fin dalla giovinezza lasciano tutto per mettersi in stato di povertà e di purezza alla ricerca dell'Assoluto che sta oltre l'apparenza delle cose sensibili, si sforzano di acquistare lo stato di liberazione perfetta, si rifugiano in Dio con amore e confidenza, cercano di sottomettersi con tutta l'anima ai decreti nascosti di lui.

2. Sul piano internazionale, il 1986 era stato proclamato dall'Onu "Anno della pace". In realtà nel mondo c'erano guerre - "civili" e non - in Afghanistan, Libano, Angola, Filippine, Sudan, Irlanda e Nicaragua. C'era inoltre l'irrisolto conflitto tra israeliani e palestinesi. Proprio pochi giorni prima dell'annuncio di Assisi, il 27 dicembre 1985, un gruppo di Abu Nidal attaccò all'aeroporto di Fiumicino i terminali di El Al e TWA. Ci furono 13 vittime. In simultanea, all'aeroporto di Vienna ci furono 7 morti. L'anno dopo sarebbe cominciata l'Intifada.

Ma soprattutto il quadro era dominato dal confronto est-ovest, Unione Sovietica e Stati Uniti, con l'incubo di una possibile guerra nucleare.

3. Sul piano "politico", il tema della pace era, praticamente dalla fine della Seconda guerra mondiale, un cavallo di battaglia del movimento comunista. Sotto varie denominazioni, movimenti di "cristiani per la pace", "partigiani per la pace" e simili portavano avanti, di fatto, un'idea di azione per la pace priva di qualsiasi connotazione religiosa, che prescindeva dalla religione. L'idea delle "religioni per la pace" toglieva questo monopolio al comunismo e restituiva alla pace la sua anima spirituale.

In proposito, c'è un precedente, raccontato dal cardinale Roger Etchegary, allora presidente del Pontificio consiglio per la giustizia e la pace, che di Assisi è stato uno dei maggiori responsabili. Il cardinale racconta che Carl Friedrich von Weizsäcker, fisico e filosofo tedesco, da presidente del Kirchentag (l'assemblea biennale di base delle Chiese evangeliche tedesche) del 1985 lanciò un'idea, il cui contenuto è riassunto in queste sue

parole: «Noi preghiamo le Chiese del mondo di convocare un concilio della pace». In esso «le Chiese cristiane, solidalmente responsabili, devono dire una parola che l'umanità non possa ignorare».

Il 10 giugno 1985 von Weizsäcker inviò a Giovanni Paolo II una lettera manoscritta nella quale si proponeva la convocazione di «un'assemblea mondiale di cristiani per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato». Il teologo luterano si rivolgeva al Papa per chiedergli quale autorità avrebbe potuto invitare a questo concilio. Era una chiara allusione al fatto che Giovanni Paolo II valutasse l'eventualità che fosse lui stesso a farsene carico.

Papa Wojtyła prese in seria considerazione la proposta. Procedette a una consultazione. Giudicò irrealistica la forma canonica di un concilio, ma pensò che la portata globale della pace doveva coinvolgere le religioni del mondo intero.

## 2. 25 GENNAIO 1986, BASILICA DI SAN PAOLO FUORI LA MURA

Si arriva alla celebrazione conclusiva della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani. Nella basilica di san Paolo, Giovanni Paolo II dice, tra l'altro,

nessun cristiano, anzi nessun essere umano, che creda in Dio Creatore del mondo e Signore della storia, può restare indifferente di fronte a un problema che tocca così intimamente il presente e il futuro dell'umanità. È necessario che ciascuno si mobiliti per recare il proprio contributo alla causa della pace. La guerra può essere decisa da pochi, la pace suppone il solidale impegno di tutti. In questa prospettiva, io lancio un pressante appello a tutti i fratelli e sorelle cristiani e a tutte le persone di buona volontà perché si uniscano durante questo anno in insistente e fervorosa preghiera per implorare da Dio il grande dono della pace. La Santa Sede desidera contribuire a suscitare un movimento mondiale di preghiera per la pace che, oltrepassando i confini delle singole nazioni e coinvolgendo i credenti di tutte le religioni, giunga ad abbracciare il mondo intero.

È l'invito ad Assisi.

## 3. ATTESA E OBIEZIONI

L'annuncio ebbe un'eco grandissima e positiva in tutto il mondo, religioso e non. Ma suscitò anche alcune obiezioni, che trovarono qualche eco anche all'interno della Curia romana: si parlò di "parificazione" delle religioni e di sincretismo, di un Dio "comune" a tutte le fedi, che si limitavano a chiamarlo e venerarlo in modo diverso, e che quindi la salvezza non era legata a Cristo.

Tutte le contestazioni si ritrovano nella lettera che l'ancora non scomunicato mons. Marcel Lefebvre scrisse il 27 agosto 1986 a sette cardinali: Siri, arcivescovo di Genova - Zoungrana arcivescovo di Ouagadougou - Oddi, già prefetto della Congregazione del clero - González Martín, arcivescovo di Toledo - Thiandoum, arcivescovo di Dakar - Stickler, bibliotecario della Biblioteca vaticana - Gagnon, presidente del Pontificio consiglio per la famiglia. Scrisse Lefebvre:

Di fronte agli eventi attuali nella Chiesa e di cui Giovanni Paolo II è autore, in previsione di ciò che si propone di fare a Taizé e a Assisi nel prossimo mese di ottobre, non posso fare a meno di indirizzarmi a voi per supplicarvi, in nome dei numerosi sacerdoti e fedeli, di salvare l'onore della Chiesa umiliata come non lo è mai stata nel corso della sua storia. I discorsi e gli atti di Giovanni Paolo II al Togo, in Marocco, in India, alla sinagoga di Roma, suscitano nei nostri cuori una santa indignazione. Cosa possono pensare di questo i Santi e le Sante dell'Antico e del Nuovo Testamento? Cosa farebbe la Santa Inquisizione se esistesse ancora? È il primo articolo del Credo e il primo comandamento del Decalogo che sono derisi pubblicamente da colui che è seduto sulla Cattedra di Pietro. Lo scandalo è incalcolabile nelle anime dei cattolici. La Chiesa è scossa nelle sue fondamenta. Se la fede nella Chiesa Cattolica, unica arca di salvezza sparisce, è la Chiesa stessa che scomparirà. Tutta la sua forza, tutta la sua attività soprannaturale ha per base questo articolo della nostra fede.

Giovanni Paolo II continuerà a rovinare la fede cattolica, pubblicamente, in particolare ad Assisi, con il corteggio delle religioni previsto nelle strade della città di San Francesco, con la ripartizione delle religioni nelle cappelle e nella Basilica perché vi esercitino il loro culto in favore della pace come è concepita all'O.N.U. È questo che è stato annunciato dal Cardinale Etchegaray, incaricato di questo abominevole Congresso delle Religioni. Come è possibile che nessuna voce autorizzata si elevi nella Chiesa per condannare questi peccati pubblici? Dove sono i Maccabei? Eminenza, per l'onore del solo vero Dio, di Nostro Signore Gesù Cristo, protestate pubblicamente, venite in aiuto ai vescovi, ai sacerdoti, ai fedeli rimasti cattolici. Eminenza, se mi sono rivolto a voi è perché non posso dubitare dei vostri sentimenti in proposito. Questo appello lo indirizzo ai Cardinali di cui troverete i nomi in questa lettera, in modo che, eventualmente, possiate agire insieme.

Che lo Spirito Santo vi venga in aiuto Eminenza, e vogliate gradire l'espressione dei miei sentimenti fraternamente devoti in Christo et Maria.

Marcel Lefebvre, Arcivescovo-Vescovo emerito di Tulle.

I sette cardinali non intrapresero alcuna iniziativa comune. Ma, a proposito di cardinali, si disse che tra coloro che non condivisero l'iniziativa ci fosse anche l'allora cardinale Ratzinger, che non andò ad Assisi. Anni dopo, nel 2002, dopo il secondo incontro nella città di san Francesco - al quale partecipò - lo stesso card. Ratzinger scrisse che Assisi era «uno splendido segnale di speranza». Disse che i cristiani «non devono temere» raduni simili perché Assisi non era «un'autorappresentazione di religioni che sarebbero intercambiabili tra di loro. Non si è trattato di affermare una uguaglianza delle religioni, che non esiste. Assisi è stata piuttosto l'espressione di un cammino e di una ricerca per la pace che è tale solo se unita alla giustizia».

Ancora: nella lettera inviata al vescovo di Assisi nel 2006 per il XX anniversario dell'evento, Papa Benedetto XVI ha scritto che

è doveroso [...] evitare inopportune confusioni. Perciò, anche quando ci si ritrova insieme a pregare per la pace, occorre che la preghiera si svolga secondo quei cammini distinti che sono propri delle varie religioni. Fu questa la scelta del 1986, e tale scelta non può non restare valida anche oggi. La convergenza dei diversi non deve dare l'impressione di un cedimento a quel relativismo che nega il senso stesso della verità e la possibilità di attingerla (*Messaggio a monsignor Domenico Sorrentino, 2 settembre 2006*).

Da parte sua, Giovanni Paolo II disse: «Certamente non possiamo pregare insieme, cioè, fare una preghiera comune, ma possiamo essere presenti, mentre altri pregano». E spiegò il senso del ritrovarsi a pregare nella stessa città:

Il fatto che siamo venuti qui non implica alcuna intenzione di ricercare un consenso religioso tra noi o di negoziare le nostre convinzioni di fede. Né significa che le religioni possono riconciliarsi sul piano di un comune impegno in un progetto terreno che le sorpasserebbe tutte. E neppure è una concessione al relativismo nelle credenze religiose (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II, 1986, vol. II, p. 1252*).

In tutto ciò, occorre tener conto di un aspetto del carattere di Giovanni Paolo II. In molte sue scelte e decisioni c'è una connotazione istintiva e in certo senso profetica: lui indicava la strada, lasciando agli altri, ai suoi collaboratori, di ogni livello, di occuparsi degli aspetti "concreti". Così è stato anche per Assisi.

#### 4. IL 27 OTTOBRE 1986

C'erano 62 capi religiosi divisi in 60 delegazioni, in rappresentanza di 32 organizzazioni cristiane e 28 non cristiane. Dall'Urss il metropolita Filarete. Buddisti dell'India, della Thailandia, della Corea e del Giappone, con il Dalai Lama. Indù, zoroastriani, giainisti, sikh. Musulmani da Arabia Saudita, Marocco, Pakistan, Turchia, India, Bangladesh, Costa d'Avorio, Kenya, Mozambico. Religioni tradizionali africane del Kenya, del Ghana e del Togo. Indiani d'America. Shintoisti giapponesi. Circa 200 invitati speciali, tra i quali Madre Teresa. Circa trentamila persone parteciparono all'evento.

La cerimonia conclusiva dalla piazza della Basilica inferiore fu trasmessa in diretta Tv in 36 Paesi, con un miliardo di spettatori potenziali. Furono presenti circa 800 giornalisti.

Quel giorno si tentò anche di proclamare una "Pace di Dio". I combattimenti si fermarono solo nelle Filippine, in Angola e in Sudan, ma il fatto è indicativo del peso che il mondo dette all'incontro.

Al mattino, i partecipanti furono divisi in 12 tra chiese e sale, solo gli ebrei restarono all'aperto. Indù e sikh si riunirono insieme. Tutti i cristiani a san Rufino prepararono insieme. Proclamato il Vangelo delle Beatitudini (Lc 6,20-31), si è pregato con una serie di intercessioni seguite dalla recita del Padre Nostro. Giovanni Paolo II ha spiegato il senso di questo "trovarsi tutti insieme" dei cristiani "nello stesso luogo".

A rinfocolare le polemiche ci furono alcuni episodi, come la statua di Budda messa sopra l'altare della chiesa di san Pietro; qualcuno ha detto - ma non ce n'è conferma alcuna - che a santa Chiara gli animisti sacrificarono polli sull'altare.

Nel pomeriggio, i gruppi si riunirono e in processione andarono verso la piazza inferiore della Basilica di San Francesco. Il colpo d'occhio nella piazza è quello del Papa circondato da multicolori leader religiosi. Un'immagine che qualcuno chiamò "Onu delle religioni", rinfocolando le polemiche. Ogni gruppo pregò per conto suo, presenti gli altri.

Nella preghiera degli indù si disse anche: «Imploriamo la pace nei cieli, pace in cielo e sulla terra, pace nei mari, pace nelle erbe e nelle piante, pace in tutte le divinità, pace a tutto il creato». In quella dei buddisti: «Possano tutti gli animali essere liberi dalla paura di essere divorati gli uni dagli altri». Uno stregone degli indiani Crow del Montana John Pretty-on-Top, il capo coperto di piume, accese il calumet della pace e disse: «Questo calumet è stato donato al mio popolo dal Grande spirito, creatore della pace e dell'amicizia. Per questo io prego che i suoi venti messaggeri portino la pace ai fratelli e sorelle di tutto il mondo».

Dopo ogni preghiera c'era una pausa di silenzio.

Giovanni Paolo II aveva voluto evidenziare il senso penitenziale dell'incontro:

Ripeto umilmente qui la mia convinzione: la pace porta il nome di Gesù Cristo. Ma nello stesso tempo e nello stesso spirito, sono pronto a riconoscere che i cattolici non sono sempre stati fedeli a questa affermazione di fede. Non siamo sempre stati costruttori di pace. Per noi stessi, quindi, ma anche forse, in un certo senso, per tutti questo incontro di Assisi è un atto di penitenza.

E nelle sue conclusioni disse:

Ciò che abbiamo fatto oggi ad Assisi, pregando e testimoniando a favore del nostro impegno per la pace, dobbiamo continuare a farlo ogni giorno della nostra vita. Ciò che infatti abbiamo fatto oggi è di vitale importanza per il mondo. Se il mondo deve continuare, e gli uomini e le donne devono sopravvivere su di esso, il mondo non può fare a meno della preghiera.

Questa è la lezione permanente di Assisi: è la lezione di San Francesco che ha incarnato un ideale attraente per noi; è la lezione di Santa Chiara, la sua prima seguace. È un ideale fatto di mitezza, umiltà, di senso profondo di Dio e di impegno nel servire tutti [...].

Francesco e Chiara sono esempi di pace: con Dio, con se stessi, con tutti gli uomini e le donne in questo mondo. Possano quest'uomo santo e questa santa donna ispirare tutti gli uomini e le donne di oggi ad avere la stessa forza di carattere ed amore per Dio e per i fratelli, per continuare sul sentiero sul quale dobbiamo camminare assieme.

Mossi dall'esempio di San Francesco e di Santa Chiara, veri discepoli di Cristo, e convinti dall'esperienza di questo Giorno che abbiamo vissuto insieme, noi ci impegniamo a riesaminare le nostre coscienze, ad ascoltare più fedelmente la loro voce, a purificare i nostri spiriti dal pregiudizio, dall'odio, dall'inimicizia, dalla gelosia e dall'invidia. Cercheremo di essere operatori di pace nel pensiero e nell'azione, con la mente e col cuore rivolti all'unità della famiglia umana (*Giovanni Paolo II, Alla conclusione dell'incontro di Assisi, 27 ottobre 1986*).

Alessandra Buzzetti

## ASSISI 2011

La cronaca di Assisi 2011 inizia il 1 gennaio del 2011, quando - al termine dell'*Angelus* - Benedetto XVI annuncia, a sorpresa, la convocazione di una nuova Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo, con i leader di tutte le religioni, ad Assisi, a 25 anni dalla prima storica giornata indetta e ideata da Giovanni Paolo II.

Nel prossimo mese di ottobre, mi recherò pellegrino nella città di san Francesco - dice Benedetto XVI - invitando ad unirsi a questo cammino i fratelli cristiani delle diverse confessioni, gli esponenti delle tradizioni religiose del mondo e, idealmente, tutti gli uomini di buona volontà, allo scopo di fare memoria di quel gesto storico voluto dal mio Predecessore e di rinnovare solennemente l'impegno dei credenti di ogni religione a vivere la propria fede religiosa come servizio per la causa della pace. Chi è in cammino verso Dio non può non trasmettere pace, chi costruisce pace non può non avvicinarsi a Dio. Vi invito ad accompagnare sin d'ora con la vostra preghiera questa iniziativa.

Benedetto XVI chiarisce bene lo scopo di questa iniziativa: celebrare la memoria della Giornata di preghiera per la pace del 1986, perché ha aperto un'epoca nuova nei rapporti tra gli esponenti di religioni diverse; riflettere insieme sulle sfide del presente rispetto al contributo per la costruzione della pace delle diverse religioni, in dialogo con chi - pur non credendo - si sente ugualmente impegnato in questa nobilissima causa.

L'annuncio di Benedetto XVI coglie molti di sorpresa, perché le cronache in più occasioni hanno raccontato le perplessità di Joseph Ratzinger, nelle vesti di Prefetto della Congregazione per Dottrina della fede, manifestate nei confronti del primo incontro interreligioso di Assisi.

Il cardinale Ratzinger non partecipò alla Giornata per la pace del 1986: non la criticò mai in pubblico, ma la sua assenza fu interpretata come una presa di distanza dagli equivoci - sincretismo e relativismo religioso - e dalle sbavature che senza ombra di dubbio si erano registrate ad Assisi, con uno strascico di polemiche - dentro e fuori la Chiesa - che ancora non è terminato.

Il cardinale Ratzinger partecipò invece alla Giornata per la pace di Assisi, del 2002, convocata da Giovanni Paolo II in seguito all'attentato alle

Torri Gemelle. Fino alla sera della vigilia il suo nome non compariva nell'elenco ufficiale dei partecipanti, ma il mattino seguente il cardinale Ratzinger si presenta alla Stazione vaticana e sale sul treno per Assisi con gli altri delegati.

Una decisione, raccontano i beni informati, maturata dopo una telefonata di monsignor Stanislaw Dziwisz, segretario personale di Giovanni Paolo II, che, a nome del Papa, gli chiedeva di partecipare. Il programma della Giornata, del resto, era stato purificato da tutte le sbavature, che tanta polemica avevano suscitato negli anni passati.

Questa volta, poi, il cardinale Ratzinger non sceglie il silenzio, ma, al contrario, affida, nel marzo del 2002, alle pagine del mensile "30 giorni" le sue riflessioni sull'incontro interreligioso di Assisi.

Per una giusta comprensione dell'evento, mi sembra importante considerare che non si è trattato di una auto rappresentazione di religioni, che sarebbero intercambiabili tra loro - scrive il Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede - Non si è trattato di affermare una uguaglianza delle religioni che non esiste. Assisi è stata l'espressione di un cammino, di una ricerca, del pellegrinaggio per la pace che è tale solo se unita alla giustizia.

E, dopo aver ripercorso il cammino di conversione di san Francesco, il cardinale Ratzinger conclude:

Da Francesco, che ha risposto pienamente alla chiamata di Cristo crocifisso, emana ancora oggi lo splendore di una pace che convinse il sultano e può abbattere veramente le mura. Se noi come cristiani intraprendiamo il cammino verso la pace sull'esempio di san Francesco, non dobbiamo temere di perdere la nostra identità: è proprio allora che lo troviamo.

Parole non scontate e che fanno comprendere il vero pensiero del cardinal Ratzinger sugli eventi di Assisi.

È il 2006, quando Joseph Ratzinger torna per la prima volta sul tema da Papa, in una lettera al vescovo di Assisi, in occasione dell'apertura di un Meeting interreligioso, promosso dalla Comunità di sant'Egidio nella città di san Francesco. Benedetto XVI chiarisce che cosa si debba intendere per quello "*spirito di Assisi*", che tanto ha, da un lato, entusiasmato e, dall'altro, scandalizzato.

Lo spirito di Assisi non significa certo negoziare le convinzioni di fede, né significa che le religioni possono conciliarsi sul piano di un comune impegno in un progetto terreno che le sorpasserebbe tutte.

Scrive il Papa, concludendo la lettera con una raccomandazione agli organizzatori:

Quando ci si trova a pregare insieme per la pace, occorre che la preghiera si svolga secondo quei cammini distinti che sono propri delle varie religioni. Fu questa la scelta del 1986 e tale rimane valida anche oggi. La convergenza dei diversi non deve dare l'impressione di un cedimento a quel relativismo che nega il senso stesso della verità e la possibilità di attingerla.

Se questi sono i "precedenti", possiamo immaginare perché l'annuncio di una nuova Assisi presieduta da Benedetto XVI abbia destato tanta sorpresa, non solo tra i cattolici più tradizionalisti - che subito hanno annunciato la loro contrarietà - ma anche tra alcuni amici di lunga data del Papa. Come Peter Beyerhaus - un pastore luterano tedesco - che scrive a Benedetto XVI per manifestargli le sue perplessità. Il Papa risponde all'amico protestante:

Comprendo molto bene la sua preoccupazione rispetto alla partecipazione all'incontro di Assisi. Però questa commemorazione doveva essere festeggiata in ogni modo e, dopo tutto, mi sembrava la cosa migliore andarvi personalmente, per poter provare in tal modo a determinare la direzione del tutto. Tuttavia farò di tutto affinché sia impossibile un'interpretazione sincretista o relativistica dell'evento, e affinché resti fermo che sempre crederò e confesserò ciò che avevo richiamato all'attenzione della Chiesa con la 'Dominus Iesus'.

Un obiettivo centrato da Benedetto XVI il 27 ottobre del 2011, tanto che neppure i lefebvriani si sono lamentati, e, semmai, le critiche sono state di altro segno.

Il programma è stato volutamente contenuto, senza cedimenti agli aspetti più spettacolari e folkloristici. E così, più di un giornalista ha parlato di flop, descrivendo la Giornata del 2011 come insipida e priva di momenti emozionanti, portando a prova anche l'oggettiva scarsa affluenza di fedeli.

Ma andiamo con ordine, innanzitutto analizzando le novità introdotte da Benedetto XVI.

La più scontata è stata l'assenza di momenti di preghiera comune: dopo il pranzo frugale nel convento di Santa Maria degli Angeli, ciascuno dei 300 delegati si è semplicemente ritirato nella sua stanza. Libero di pregare o riposarsi. Dal canto suo, il Papa, prima di ritirarsi, ha augurato agli altri delegati "Buona siesta".

La novità più clamorosa dell'Assisi di Benedetto XVI è stata l'aver invitato anche dei non credenti. Benedetto XVI ne ha spiegato la ragione nel

discorso, scritto tutto di suo pugno, pronunciato nella Basilica di santa Maria degli Angeli a fine mattinata. Il Papa ha definito questi suoi speciali invitati persone che non hanno il dono della fede, ma soffrono per l'assenza di Dio, e, cercando il vero e il buono, sono interiormente in cammino verso di Lui.

Sono "pellegrini della verità, pellegrini della pace". Pongono domande sia all'una che all'altra parte - ha detto il Papa. Tolgono agli atei combattivi la loro falsa certezza, con la quale pretendono di sapere che non c'è un Dio, e li invitano a diventare, invece che polemici, persone in ricerca, che non perdono la speranza che la verità esista e che noi possiamo e dobbiamo vivere in funzione di essa. Ma chiamano in causa anche gli aderenti alle religioni, perché non considerino Dio come una proprietà che appartiene a loro così da sentirsi autorizzati alla violenza nei confronti degli altri. Queste persone cercano la verità, cercano il vero Dio, la cui immagine nelle religioni, a causa del modo nel quale non di rado sono praticate, è non raramente nascosta. Che essi non riescano a trovare Dio dipende anche dai credenti con la loro immagine ridotta o anche travisata di Dio. Così la loro lotta interiore e il loro interrogarsi è anche un richiamo a noi credenti, a tutti i credenti a purificare la propria fede, affinché Dio - il vero Dio - diventi accessibile. Per questo ho appositamente invitato rappresentanti di questo terzo gruppo al nostro incontro ad Assisi, che non raduna solamente rappresentanti di istituzioni religiose. Si tratta piuttosto del ritrovarsi insieme in questo essere in cammino verso la verità, dell'impegno deciso per la dignità dell'uomo e del farsi carico insieme della causa della pace contro ogni specie di violenza distruttrice del diritto.

Quattro i pellegrini agnostici che hanno accettato l'invito ad Assisi, fatto a nome del Papa, dal cardinale Gianfranco Ravasi: il filosofo italiano Remo Bodei, il filosofo messicano Guillermo Hurtado, l'economista austriaco Walter Baier e la filosofa e psicanalista francese Julia Kristeva.

A lei il compito di parlare a nome di tutti, con una breve riflessione sui principi del cosiddetto umanesimo laico: «L'uomo non fa la storia, noi siamo la storia, bisogna rimettersi continuamente in questione, battersi per l'emancipazione delle donne, prendersi cura dell'altro» - ha detto l'intellettuale francese, esortando tutti a riprendere e rinnovare i codici morali costruiti dagli uomini nei secoli.

Acuta, precisa e impegnativa la riflessione di Benedetto XVI e la sua analisi dei nuovi volti della violenza nel mondo di oggi. Il Papa - rievocando l'86 - ha spiegato come all'epoca la principale minaccia alla pace fosse la guerra fredda, e come alla fine abbia vinto l'anelito alla libertà dei popoli, simboleggiata dal crollo del muro di Berlino. Una vittoria della

pace non definitiva, però, perché con la guerra fredda non è certo finita la violenza nel mondo.

Il mondo della libertà si è rivelato in gran parte senza orientamento - ha spiegato Benedetto XVI - e da non pochi la libertà viene fraintesa anche come libertà per la violenza. La discordia assume nuovi e spaventosi volti e la lotta per la pace deve stimolare in modo nuovo tutti noi.

Quali sono questi volti? Il terrorismo in nome di Dio e la violenza che nasce, al contrario, dal rifiuto di Dio. E questa è una notazione importante, perché è come se Benedetto XVI abbia voluto fare uscire le religioni dalla trappola in cui si sono rinchiusi, quella di convalidare la convinzione - portata avanti dall'illuminismo in poi - che le religioni siano oggi le sole possibili cause della violenza e della guerra.

Benedetto XVI ha, in ogni caso, condannato il terrorismo di matrice religiosa e non ha avuto timore di riconoscere e chiedere perdono per la violenza di cui nella storia si sono macchiati anche i cristiani.

Sì, nella storia anche in nome della fede cristiana si è fatto ricorso alla violenza. Lo riconosciamo, pieni di vergogna - ha detto il Papa - Ma è assolutamente chiaro che questo è stato un utilizzo abusivo della fede cristiana, in evidente contrasto con la sua vera natura. Il Dio in cui noi cristiani crediamo è il Creatore e Padre di tutti gli uomini, a partire dal quale tutte le persone sono tra loro fratelli e sorelle e costituiscono un'unica famiglia. La Croce di Cristo è per noi il segno del Dio che, al posto della violenza, pone il soffrire con l'altro e l'amare con l'altro. Il suo nome è "Dio dell'amore e della pace" (2 Cor 13,11). È compito di tutti coloro che portano una qualche responsabilità per la fede cristiana purificare continuamente la religione dei cristiani a partire dal suo centro interiore, affinché - nonostante la debolezza dell'uomo - sia veramente strumento della pace di Dio nel mondo.

In più di un intervento degli altri leader religiosi cristiani è emersa la preoccupazione per le minoranze cristiane nei Paesi musulmani, acuita dalla grande incertezza sullo scacchiere mediorientale e su quello nordafricano, rivoluzionato dalla primavera araba: un'occasione di libertà da sostenere o uno sconvolgimento del già fragile equilibrio fra cristiani e musulmani?

Abbastanza cupa, al riguardo, la visione del patriarca di Costantinopoli: Bartolomeo I ha sottolineato, infatti, che il posto delle religioni tra i fermenti in atto nel mondo arabo resta ancora molto ambiguo.

Una ambiguità attestata, in effetti, ad Assisi dalle defezioni eccellenti nelle delegazioni musulmane. A partire dall'assenza del Principe Ghazi

Binn Muhammad, della casa reale giordana, tra i promotori della nota lettera al papa firmata da 138 saggi musulmani dopo il "caso Ratisbona", da cui era iniziato un confronto più schietto tra Islam e Chiesa cattolica.

Il principe Ghazi, atteso fino alla sera prima, ha dato forfait all'ultimo momento per imprecisati motivi di salute. Tra gli assenti dell'ultima ora anche i due rappresentanti musulmani dell'Arabia Saudita, mentre ampiamente annunciata è stata la defezione della delegazione dell'Università di Al Azhar del Cairo. L'influente istituto accademico sunnita aveva congelato i rapporti con il Vaticano all'inizio del 2011, denunciando come ingerenza negli affari interni egiziani la richiesta del Papa di una maggiore tutela per le minoranze cristiane dopo il sanguinoso attentato di Capodanno nella chiesa copta dei Due Santi ad Alessandria d'Egitto. I rapporti sono rimasti congelati anche dopo la caduta di Hosni Mubarak per evidenti ragioni di opportunismo politico.

Tra gli assenti eccellenti anche il segretario generale indonesiano della Conferenza internazionale degli studiosi islamici, che avrebbe dovuto rappresentare la voce musulmana nella Basilica di santa Maria degli Angeli. Un altro delegato ha letto il suo discorso, che non ha toccato, se non tangenzialmente, le questioni più calde e attuali che scuotono il mondo arabo.

Nessun accenno all'attualità anche dal rabbino David Rosen, che ha parlato a nome del mondo ebraico e a cui è stato dato sempre il posto d'onore, accanto al Papa: nella Basilica di Santa Maria degli Angeli e, nel pomeriggio, nella piazza della Basilica di san Francesco, dove si è concluso l'incontro con l'impegno solenne di tutti i delegati a combattere terrorismo e violenza per costruire la pace.

L'ultima nota che registra la cronaca è la grande freddezza da parte dei mass media verso l'evento: 500 gli operatori dell'informazione accreditati, ma solo poche righe dedicate all'incontro nei principali quotidiani italiani e stranieri. Questa non rilevanza è, del resto, una costanza nel pontificato di Benedetto XVI, che ben poco concede alla spettacolarizzazione per proporre riflessioni argomentate: al Papa così aperto al dialogo alto con la cultura contemporanea, la grande stampa internazionale concede sempre meno spazio, a meno che non si tratti di amplificare scandali o problemi legati alla Chiesa cattolica. Qualche volta, però, accade il miracolo che qualcuno si lasci sorprendere dalla forza di verità che Benedetto XVI non si stanca di testimoniare al mondo.



Salvatore Abbruzzese

## LO SPIRITO DI ASSISI ED IL MODERNO DESIDERIO DI DIO

Lo spirito del mondo moderno che struttura per intero la società secolarizzata, pone domande alle quali non sa dare risposta ed è proprio nella capacità di rispondere a queste domande che la Chiesa, e nel nostro caso la Chiesa italiana, si qualifica all'interno di questo, acquistandovi visibilità ed avviandovi un percorso di riavvicinamento a sé, un percorso che per molti diviene esperienza di una *nuova* presenza e di un *nuovo* legame ecclesiale.

In un universo di comunicazione quale può essere quello contemporaneo, nel quale prima delle parole contano le immagini e le rappresentazioni che queste veicolano, la dimensione religiosa tradizionalmente consolidata non si presenta attraverso il solo tramite della pastorale. In realtà, prima di accedere alla coscienza dei singoli attraverso i percorsi di catechesi, questa entra nell'universo del mondo sociale attraverso dei luoghi concettuali che sono dei luoghi di memoria socialmente condivisa. Questi luoghi sono spazi territorialmente definiti, ma anche tempi simbolicamente strutturati, immagini estetiche di una relazione particolare con Dio, figure significative della tradizione cristiana. La dimensione religiosa, prima di consolidarsi in una serie di credenze normative e definirsi in una rilettura organica della realtà del mondo e dell'uomo, è in qualche modo *anticipata* da questi luoghi. Che si tratti delle guglie delle chiese gotiche o dei rosoni di quelle romaniche, che sia il suono delle campane o il silenzio dei chiostri, le facciate dei santuari o gli scenari estetici degli altari maggiori, mille volte rivisitati nei resoconti fotografici di una pubblicistica religiosa sconfinata, l'universo del religioso si riassu-

me in questi spazi estetici, prima ancora di raccogliersi nei compendi del catechismo<sup>1</sup>.

Accanto a questi spazi strutturati e sempre in funzione della stessa volontà di comunicazione, ci sono i tempi, i cicli dell'anno liturgico, con le loro solennità di riferimento, e con i loro tentativi (annualmente ripetuti) di riorientare e ricomporre l'anno lavorativo secolarizzato e intimamente indifferente al divino. Si tratta di un tentativo sempre più in sordina dinanzi alle necessità del sistema produttivo che tollera sempre di meno i costi delle interruzioni<sup>2</sup>. Tuttavia, anche in questo caso, il tentativo di riorientare il tempo non viene meno. Al contrario, proprio nella misura in cui il tempo ordinario si rivela oramai privo di quelle interruzioni che potrebbero qualificarlo (le feste pubbliche condivise) le solennizzazioni religiose finiscono con il risaltare e, proprio per questo, ottengono l'interesse mediatico.

Tanto i tempi liturgici, quanto gli scenari estetici sarebbero tuttavia illeggibili senza la lunga sequenza di volti e di immagini che strutturano anch'essi la memoria collettiva credente. Ed è proprio a partire dall'arte del ritratto – prima espressione dell'arte moderna – cioè del volto non stilizzato, non ridotto ad icona astratta, ma provocatoriamente fatto persona, arricchito cioè dalle specificità di ogni volto concreto, che l'universo religioso si popola di immagini da ricordare, di volti inconfondibili che vanno anch'essi a costituire altrettanti luoghi della memoria.

La dimensione religiosa come rappresentazione della realtà finisce così con il configurarsi come una formidabile architettura di spazi, di tempi e di forme estetiche tradizionalmente consolidate e costantemente trasmesse. Esse precedono la formazione catechetica e, per secoli, ne hanno addirittura fatto le veci. È così che una dottrina religiosa come quella cattolica ha avviato un colossale processo di semplificazione riconoscendosi, in modo esemplare, in vere e proprie immagini di sintesi figurativa spaziale e temporale, attraverso le quali continua a diffondersi.

San Francesco d'Assisi, cioè Francesco *dentro* Assisi, quindi dentro la cornice dell'alto medioevo, ma anche Francesco *dinanzi* a Roma, cioè dinan-

---

<sup>1</sup> Ciò non manca di generare più di qualche problema nella misura in cui questa percezione estetica finisce per essere l'unica forma di comunicazione e l'unica catechesi realmente condivisa. Tuttavia, qualunque siano i limiti di un tale processo, non c'è dubbio che comunque, in quanto *anticipazione* e sintesi al tempo stesso, esso sussiste e resta valido come un articolato e complesso *pro-memoria* estetico estremamente ricco sia sul piano dei simboli sia su quello, ancora più vasto, delle rappresentazioni del cosmo sacro.

<sup>2</sup> La recente liberalizzazione degli orari dei negozi con la conseguente possibilità di apertura la domenica, non è che l'ultimo atto di una evidente dissoluzione dei margini di organizzazione del tempo, sotto i colpi della crisi dei mercati.

zi alla Chiesa, con il suo carico di sentimenti umani e di tenerezza per il Dio incarnato nel mistero del Natale, può essere qui considerato come uno degli esempi più evidenti di *luogo della memoria cristiana*. Esso costituisce una delle sintesi attraverso le quali la dimensione religiosa si comunica e si presenta al soggetto, una delle sintesi che questi intercetta ed intende. San Francesco d'Assisi è una delle porte attraverso le quali è possibile accedere allo spazio religioso, un accesso che, peraltro, proprio in virtù dell'immediatezza della percezione, è indipendente dalle capacità del singolo di formalizzare le proprie esigenze e di formulare le proprie domande.

Una tale funzione, rinvenibile nella figura di Francesco come in quella delle altre icone della nostra memoria figurativa, è possibile nella misura in cui la domanda religiosa, prima ancora di porsi nei termini rigorosi di una domanda di conoscenza adeguata e coerente su Dio, esprime in primo luogo un desiderio eternamente rinviato di vita compiuta, di quella che i filosofi dell'antichità chiamavano la "vita buona". Francesco come modello, esempio della santità *possibile*, provocazione permanente di vita realizzata.

Scenari estetici, cioè luoghi, ma anche tempi e forme del sacro fatte "volto" e "persona" sono tanto più efficaci quanto più rispondono ad un desiderio del "qui ed ora", alimentano la percezione di una vita che già si pensa e si contempla dentro un universo di salvezza già in corso di realizzazione.

\* \* \*

La modernità, liquidando le forme estetiche, tanto laiche quanto religiose, limitando la ricerca all'analisi fredda delle tecniche e dei materiali, ha finito con il rinviare ogni desiderio soggettivo alle illusioni dell'inconscio, sminuendo e minimizzando qualsiasi rappresentazione di "vita buona". Il disincantamento del mondo, del quale parla Weber, non ha significato solo l'avvento di un processo di razionalizzazione diffusa, ma esso ha anche dichiarato come inaccettabile ogni tentativo di espressione dell'*altro* che non fosse stato accompagnato dalla lucida conoscenza delle tecniche e degli artifici, dalla chiara e netta conoscenza di ciò che l'altro è nella concreta esistenza dei materiali che lo fondano, come delle tecniche che lo strutturano, quasi come se ogni incanto, ogni miracolo espressivo apparisse insopportabile, una volta illuminato dalla lucida esigenza di svelare le acide strategie pratiche, tese a catturare il plauso<sup>3</sup>.

Scenari estetici, tempi liturgici e forme della rappresentazione religiosa finiscono così per essere collocati nel laboratorio dei prodotti artistici,

---

<sup>3</sup> L'arte moderna infatti, non esita a mostrare la materia di cui ogni singola opera è fatta e fa di tutto per non dissimularla.

equiparati alle altre forme di espressione, allontanati in modo consapevole dal loro intento originario: che era appunto quello di parlare all'osservatore non delle scelte tecniche e pittoriche dell'artista che le aveva approntate, ma della realtà divina che questi si sforzava di indicare e di descrivere. In altri termini sono state ridotte a pura espressione artistica facendo economia della loro capacità di indicare qualcosa d'altro, cioè della loro dimensione rappresentazionale e simbolica<sup>4</sup>. La sopravvivenza delle icone religiose e delle sacre rappresentazioni in piena modernità avanzata diviene allora o puramente residuale o implicitamente incomprendibile se non come segno di contraddizione, espressione di puro tradizionalismo e quindi di modernità mancata. Resta da chiedersi – ed è proprio questo l'intento di queste riflessioni – se una tale presenza non sia invece rivelatrice di disconnessioni reali (e non fittizie) all'interno della modernità stessa, disconnessioni che rivelano nuove domande, fanno emergere nuove tensioni che, in qualche modo, rivelano fratture all'interno della stessa modernità avanzata.

Per riuscire a comprendere il processo che conduce attualmente il visitatore ad Assisi in tutti quei casi in cui questi non è riducibile alla superficialità turistica<sup>5</sup> e, proprio attraverso lo spirito di Assisi lo avvicina, lo introduce (lo riaccosta) alla Chiesa, dobbiamo risalire all'ultima grande ondata del processo di secolarizzazione: quella che si afferma a partire dalla metà degli anni sessanta del secolo scorso. Interrogarsi e comprendere le ragioni di quel percorso, coglierne l'originalità e le pretese, costituisce una porta d'accesso fondamentale per poter prendere le misure della crisi che hanno finito con il caratterizzarla.

La seconda parte del presente lavoro, quella rivolta alla società presente, si ripropone invece di intercettare le forme di insolvenza culturale (esiste un'insolvenza culturale esattamente come esiste un'insolvenza economica) che caratterizzano la società post-moderna e che, come insolvenze, si sostanziano nell'incapacità di rispondere alle domande che lei stessa ha posto. La terza parte ovviamente è una riflessione sulle risposte che si sono affermate.

\* \* \*

---

<sup>4</sup> Quanto una tale strategia abbia avuto successo è a tutt'oggi oggetto di discussione. C'è di certo che dietro l'ingombrante presenza del repertorio classico, non si è assistito all'ascesa di nessuna nuova élite culturale.

<sup>5</sup> La differenza tra fedele e turista è ovviamente fluida, molti visitatori ai luoghi francescani sono in parte l'uno ed in parte l'altro. Ma ciò non significa che non manchino segni evidenti che *rivelano* l'intenzione in un senso o nell'altro. Uno di questi segni di discriminazione è certamente dato dal raccoglimento in preghiera. Ogni turista che si raccoglie in preghiera diventa, in quello stesso momento, un fedele.

La teoria sociologica, ma anche la storia dei processi culturali, per non parlare della teologia, sono solite indicare con il termine di “secolarizzazione” la progressiva perdita di legame con l’universo religioso da parte di ambiti specifici della società. Economia, scienza, arte, politica, a partire da un momento specifico della storia hanno iniziato a pensarsi ed a strutturarsi, senza doversi riferire ad un universo trascendente<sup>6</sup>.

Ora questo modello di secolarizzazione, se ha intaccato in modo decisivo la dimensione istituzionale del potere papale e di quello episcopale, non ha posto in crisi la dimensione religiosa in quanto tale. La perdita del potere istituzionale del clero, registratasi con il crollo dell’Ancien Régime non si è tradotta automaticamente in un declino di pari entità dell’autorevolezza morale del messaggio evangelico di salvezza, né della credibilità dell’universo rappresentazionale che questo afferma. Il processo di razionalizzazione individuato da Max Weber, processo che caratterizza il destino dell’occidente, sebbene abbia avuto ragione dell’agire magico-religioso inteso come pratica operativa, cioè come strumento di protezione a fini intramondani, capace di difendere e proteggere chi vi fa ricorso dalle avversità della natura e del caso<sup>7</sup>, non ha affatto esautorato il desiderio interiore di realizzazione dell’esistenza, il desiderio di “vita in abbondanza” intesa come vita “riconciliata” e “pacificata” nel rapporto con Dio, quella che i filosofi dell’antichità chiamavano “vita buona”. Il desiderio di vita buona non è scomparso ma ha subito un processo di secolarizzazione interna trasformandosi nel più modesto desiderio di successo sociale<sup>8</sup>. Per tutto il XIX secolo e per la prima metà del XX, né la perdita della centralità della Chiesa sul piano istituzionale, né la progressione del processo di razionalizzazione su quello culturale, né il tramonto definitivo della magia come di ogni altra pratica sembrano riuscire ad inficiare una dimensione religiosa che resta ancora visibile come potere morale e come presenza operativa<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Ovviamente non per tutti è così. Esiste una cospicua tradizione che fa invece risalire la secolarizzazione allo stesso Antico Testamento, così come allo stesso evento dell’Incaronazione.

<sup>7</sup> Cfr. M. WEBER, *Comunità e società*, Cap. V., Comunità, Milano 1980.

<sup>8</sup> L. FERRY, *Qu’est-ce qu’une vie réussie?*, Grasset, Paris 2002.

<sup>9</sup> In altri termini, per quanto il prestigio della Chiesa risultasse incrinato, poco o nulla di tutto questo sembra dilagare nella società dell’epoca. L’Italia resta un paese interamente credente e la rappresentazione religiosa continua a regolare la visione del mondo e dell’uomo per la maggioranza assoluta degli italiani. L’agnosticismo è un’avventura per pochi, l’indifferenza è un comportamento non ammesso e, come tale, occultato. Proprio per questo tutto il XIX secolo resta segnato dalla presenza dei santi sociali, così come rivela la vivacità del cristianesimo sociale, che scuote e ricomponne la società civile all’indomani della rivoluzione industriale.

Alla Chiesa resta così l'essenziale: la specificità del proprio carisma. Questa, diventata inesistente ai fini del governo della società intesa come sistema integrato di funzioni e servizi, resta invece presente e operante nel governo di un senso religioso sul quale lo Stato moderno non vuole, ne può intervenire senza contraddirsi con la propria stessa natura immanente e razionale<sup>10</sup>.

Dopo la parentesi totalitaria, alla fine della seconda guerra mondiale, la Chiesa di Pio XII è inserita nel mondo moderno a tutti i livelli – come dimostra la stessa capacità di questo pontefice di entrare in contatto con il mondo delle comunicazioni di massa – e quest'inserimento rivela come, di fatto, l'intera cultura cattolica avesse già "fatto i conti" con la modernità sul piano tecnico-scientifico. L'impatto con il mondo moderno non sembra creare crisi particolari. La Chiesa pacelliana è ancora, ed a tutti gli effetti, detentrica di una centralità indiscussa nel panorama culturale nazionale. Nel cuore degli anni cinquanta essa è, più che mai, la principale istituzione culturale in grado di formare le nuove generazioni, e quindi l'intera nazione, attraverso un'istituzione parrocchiale capillare ed efficiente. Le fotografie, i documenti, le memorie di quei primi quindici anni dopo la seconda guerra mondiale, ci restituiscono per intero le dimensioni di un'organizzazione ecclesiale capillare, espressione e agenzia di riproduzione di un patrimonio culturale profondamente condiviso<sup>11</sup>.

Nonostante questo, tuttavia, è proprio a partire dalla metà degli anni sessanta che si manifesta un esodo sconcertante. Osservato dalle stanze della sociologia, l'universo cattolico italiano della fine degli anni sessanta mostra il profilo di un mondo realmente in crisi: seminari semivuoti, un clero sempre più anziano, parrocchie sguarnite e fedeli altrove. Tra il 1965 e il 1980 gli effettivi di ordini religiosi di grande tradizione come i Domenicani e i Gesuiti si riducono, rispettivamente, del 28 e del 25%. Nel decennio successivo conosceranno un'ulteriore flessione del 17,5 e del 18,2%. In pratica, in meno di trent'anni, perdono un terzo degli effettivi. Per Maurilio Guasco si tratta di una vera e propria catastrofe.

---

<sup>10</sup> Cfr. a tal proposito E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977. Quest'aspetto della laicità viene spesso ignorato dalle analisi. Va infatti ricordato, con Troeltsch, come qualsiasi stato moderno, quindi immanente e razionale, non possa mai entrare nell'ambito dell'etica, promuovendo cioè la dimensione morale dell'uomo e della donna, senza trasformarsi in uno stato totalitario.

<sup>11</sup> La stessa capacità operativa nel mobilitare e nell'organizzare il consenso politico saranno, per il pensiero laico, la prova evidente di un'autorevolezza morale assolutamente indiscussa, nel cuore di una società che è già moderna a tutti gli effetti. Cfr. G. POGGI, *Il clero di riserva*, Feltrinelli, Milano 1963.

Le cifre sembrano la descrizione di un disastro, di una Caporetto senza un Piave a fermare la ritirata: un dramma che coinvolge tutta l'Europa, ma in modo anche più acuto l'Italia. I seminaristi italiani, che al momento dell'apertura del concilio, nel 1962, avevano raggiunto la cifra più alta del dopoguerra, con 30.595 unità, tra il 1965 e il 1978 si ridurranno a 9.853 unità: solo il 32% di ciò che erano quindici anni prima. Ancora più significative le cifre delle ordinazioni annuali: 918 ordinati nel 1966, solo 384 nel 1978. Il che porta anche alla chiusura di molti seminari: erano 375 nel 1970, sono 259 nel 1978: in un decennio si chiudono 68 seminari minori e 48 seminari maggiori<sup>12</sup>.

Una tale crisi è tanto più inspiegabile quanto più va ad interrompere uno sviluppo costante della Chiesa nella moderna società italiana, ed a caratterizzare una secolarizzazione delle istituzioni che non era affatto stata seguita, fino a quel momento, da nessuna espulsione culturale del sacro dai costumi e dagli stili di vita.

Di fatto, la secolarizzazione che già aveva caratterizzato le istituzioni a partire dal XIX° secolo, sembra oramai entrare anche nelle coscienze; la domanda o più chiaramente il *desiderio* di Dio, non si mostra più così impellente, né così centrale. La società di massa ha oramai risposte proprie, risposte che vanno viste da vicino per individuarne la logica.

Ad un ciclo di forte espansione economica si era infatti aggiunto l'ingresso di un universo di consumi inedito, quello che Edgar Morin chiama l'industria dei sogni<sup>13</sup>. Per capire quanto un simile fenomeno sia rilevante sul piano dei rapporti sociali e delle strategie di vita occorre qui ricordarsi della caratteristica principale del mondo moderno fin dalla sua origine. Questo, non va mai dimenticato, nella sua essenza costitutiva è interamente strutturato intorno alla categoria della *possibilità*. La modernità è in primo luogo il regno dove la categoria del possibile regna incontrastata. Per possibilità si intende in primo luogo quella economica di poter investire e di potersi investire, senza "lacci e laccioli". Il libero mercato – è bene ricordarlo – non è solo lo scenario di semplici attività economiche, ma anche la proclamazione della possibilità dell'emancipazione economica aperta a chiunque sappia e voglia impegnarsi. Il libero mercato è la

---

<sup>12</sup> M. GUASCO, «La formazione del clero: i seminari, in *Storia d'Italia – Annali*, Vol. IX° *La Chiesa e il potere politico*, Einaudi, Torino 1986, 713. Cfr. anche, dello stesso autore, *Chiesa e cattolicesimo in Italia. 1945-2000*, Dehoniane, Bologna 2001. Per un'analisi qualitativa della crisi religiosa si rinvia a G. MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Studium, Roma 1977, 141ss. Si veda infine S. ABBRUZZESE, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Guaraldi, Rimini 1995, 255ss..

<sup>13</sup> E. MORIN, *L'esprit du temps*, Grasset, Paris 1958. Trad. it. *L'industria culturale*, Il Mulino, Bologna 2003 (15 edizione).

proclamazione solenne e indiscussa della società aperta, quella nella quale ci si può spostare, geograficamente, politicamente e socialmente. La stessa centralità del capitale, all'interno di questo libero mercato, significa la centralità di una *risorsa anonima* che, al contrario della terra o degli altri beni immobili, è immediatamente acquisibile. Il denaro, infatti, può essere preso a prestito. L'elogio dell'imprenditore che farà Benjamin Franklin nei noti aforismi citati da Max Weber nel suo celeberrimo "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo", non verte sull'uomo ricco né sul possidente, ma sul risparmiatore che investe i propri risparmi e sull'artigiano che, attraverso il suo impegno, cioè la sua credibilità professionale e la sua alacrità sul lavoro, ottiene fiducia, quindi prestiti in danaro. "Il pagatore puntuale, dice Franklin, è il proprietario della borsa di ciascuno". Il rumore del tuo martello terrà tranquillo il creditore<sup>14</sup>.

Questa categoria della possibilità – tutta interna all'ethos della modernità tradizionale – vede profilarsi accanto a sé, all'interno della congiuntura favorevole degli anni sessanta, un compagno di strada inatteso: la società dei consumi. L'epoca della ricostruzione succeduta al trauma della seconda guerra mondiale aveva partorito la speranza di una vita privata interamente realizzata, dove il benessere avrebbe allontanato, con lo stesso movimento, tanto la precarietà della miseria quanto l'offesa della marginalità sociale. Il bene di consumo, sia esso l'elettrodomestico o la prima quattro ruote, diventano la testimonianza di un benessere in arrivo, i segnali di una serenità imminente, comunque siano stati acquisiti, il loro semplice possesso certifica il processo in corso, apre le porte ad una dimensione di vita nuova, il bene di consumo è il messaggero che annuncia, *proclama*, la fine della precarietà, del dramma e delle tensioni. Sarà la società dei consumi che spazzerà via la guerra fredda, così come era stato il mito dello sport (le prime star sono le star dello sport veicolate dalle trasmissioni radiofoniche e dalle prime riprese televisive) ad avere disinnescato la miccia accesa che per l'ennesima volta avrebbe dovuto incendiare le strade: Bartali vince il giro di Francia e l'Italia va altrove. La tensione dell'attentato a Togliatti del 14 luglio 1948 si stempera dinanzi alle immagini di un'Italia operaia e artigiana che si riconosce in un piano simbolico e non più militare. Il mondo si fa sereno, il futuro mercato dei consumi degli anni sessanta, potentemente rinforzato dai mezzi di comunicazione di massa (la pubblicità televisiva comincia nel 1957), dilaga da un capo all'altro del paese, ogni pericolo è ricacciato indietro.

Questo mondo del benessere, alimentato da una potente rete di commercializzazione che per la prima volta poteva avvalersi della pubblici-

---

<sup>14</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965<sup>2</sup>.

tà radio-televisiva, incontra un alleato prezioso: il sistema di *welfare*. È a partire infatti dalla seconda metà degli anni sessanta che si cominciano a registrare i benefici di uno stato sociale spinto al massimo delle sue possibilità.

Occorre ancora attardarsi un momento sull'importanza strategica rappresentata dal sommarsi di una società dei consumi con un sistema di *welfare* che, liberando la famiglia dalle spese di protezione sociale, ne facilita l'accesso. Di fatto l'industria dei consumi di massa prima di costituire un mercato per la spesa delle famiglie è, in primo luogo e certamente, una gigantesca occasione di investimento per un'industria in crescita. Si aprono infatti nuovi settori produttivi e il mercato dei consumi non coincide solo con le produzioni tradizionali di utensili, attrezzi da lavoro o articoli di abbigliamento. In realtà tutti gli angoli dell'abitazione, tutti i momenti di vita privata sono ampiamente passati in rassegna con nuovi prodotti che intervengono ad impreziosirli, ornarli e strutturarli. Per questa strada l'acquistare e il consumare non possono essere attitudini lasciate solo alle persone economicamente benestanti, ma devono essere necessariamente aperte a tutti se si vuole strutturare una domanda all'altezza di una produzione industriale.

Così, ed è questa la prima importante conclusione da fare, si realizza un mutamento evidente: ad una società nella quale la qualità consisteva nel risparmiare (e nel saper risparmiare) si sostituisce una società in cui l'importante è saper spendere in modo oculato, saper consumare i prodotti adeguati, saper scegliere. La società del risparmio, e delle virtù del risparmiatore, cede il posto alla società del consumo e dei saperi del consumatore. La società del rigore e dell'austerità cede il posto alla società del benessere e del tempo libero, le vacanze cambiano contenuto, da momento di interruzione dal lavoro e semplice sinonimo di riposo, diventano il riferimento di una nuova fascia di consumi: nasce l'industria delle vacanze.

Ora un tale mercato dei consumi è tanto più concretamente perseguibile non solo perché il sistema di welfare interviene a sollevare le condizioni base di esistenza e non solo perché la produzione su scala industriale e la possibilità di un'estesa commercializzazione attraverso i mezzi di comunicazione di massa aprono le porte di un mercato impensabile fino a soli dieci anni prima. Il singolo bene di consumo, non vale solo in quanto oggetto di consumo, ma – in piena coerenza con lo spirito della società moderna – serve in primo luogo ancora una volta a rievocare *l'universo del possibile e del plausibile*, quest'universo così essenziale allo spirito della modernità che, se anche sfugge alla vita ordinaria ed è assente sul fronte delle esperienze reali, alimenta incessantemente il mercato dei sogni. Ogni società, scrive Marcel Mauss, si paga con la falsa moneta del proprio so-

gno. Il sogno degli anni sessanta è quello della possibilità di lasciar tutto alle spalle, dalle tensioni della lotta politica al dolore della precarietà, al timore della marginalità. Nel 1956 Edward Banfield darà alle stampe infatti l'ultimo fotogramma di una società contadina legata alla miseria, mentre Ernesto De Martino realizzerà gli ultimi studi su di un universo magico simbolico legato alla religiosità popolare. Nella costante e generale smobilitazione prendono congedo dalla società civile tutti i riferimenti dell'impegno militante che fino a quel momento l'avevano strutturata.

Il sogno degli anni sessanta si afferma essere quello di un'identità completamente realizzabile e strutturabile attraverso l'universo dei beni di consumo, delle mode e del tempo libero. La domenica diviene il giorno del week-end, nascono le vacanze di massa ed il tempo libero diventa il luogo dove si recupera quella personalizzazione che manca sul luogo di lavoro, dove alla singolarità dell'opera artigiana si è sostituita oramai ed in modo definitivo la realtà industriale e terziaria. La dimensione dei consumi tende così a puntellare l'universo personalizzato del soggetto, cioè a definire e caratterizzare la dimensione individuale restituendo, sul piano dei consumi simbolici<sup>15</sup>, quella dimensione personale che oramai non trova più terreno per svilupparsi sul piano delle relazioni sociali, né su quello della vita professionale.

Si realizza così, ed è la seconda conclusione, la prospettiva di un'esistenza completamente risolvibile sul piano della vita immanente, dove sistema di welfare generalizzato e scenario dei consumi e del tempo libero, incrementano una vera e propria autosufficienza del mondo di quaggiù. Qualunque dimensione dell'esistenza che voglia, in qualche modo, recuperare i temi del senso della vita o della "vita buona" è battuta in breccia da questo diffuso e sentito desiderio di benessere dinanzi al quale l'intera promessa cristiana diviene semplice tradizione; una tradizione che se è ancora amata e, proprio per questo, trasmessa alle generazioni future, oramai non alimenta più il circuito sociale, la sua presenza non è più necessaria. Il mondo va altrove, verso una vita interamente circoscritta alla dimensione terrena, dove il trascendente e lo spirituale diventano oramai solo una sublime filosofia di vita che si dirige ad esistenze che ritengono di non averne più bisogno. La Chiesa continua a dare le sue risposte, il problema è che si restringe l'ambito di quanti le rivolgono delle domande. Il Concilio Vaticano II si apre al mondo, ma il mondo sta guardando da un'altra parte.

Il problema non è solo ecclesiale. Non sono solo le vocazioni sacerdotali a calare, ma viene meno anche l'impegno civile. La smobilitazione,

---

<sup>15</sup> Cioè di consumi che non servono solo ad essere consumati, ma anche ad alimentare una rappresentazione di se stessi.

dopo decenni di impegno militante, è oramai radicale e illimitata<sup>16</sup>. Le democrazie occidentali cominciano a registrare nei tassi crescenti di astensionismo elettorale l'erosione della propria stessa base di legittimazione.

L'universo religioso era approdato dentro il mondo moderno portando con sé una forte riserva di senso, cioè una capacità di orientamento dell'uomo nella sua vita terrena. Scuola di morale e di vita per un soggetto che pensava di dover operare e costruire. Tuttavia è proprio la dimensione della progettualità umana in quanto tale ad essere venuta meno.

Per oltre un secolo e mezzo, si era andato affermando un percorso che, partendo dal principio di realizzazione del soggetto, finiva per legittimare una ricerca di senso nella quale la dimensione religiosa si era posta come uno dei possibili approdi. Un moderno "desiderio di Dio" si era andato affermando durante tutto il XIX secolo. Questo non è stato riconducibile a nessuna delle categorie antropologiche già note, presenti nelle opere dei classici. Non è più il numinoso di Rudolf Otto, "tremendo" e "affascinante", in quanto la razionalizzazione, disincantando il mondo, aveva finito con il privare il soggetto della stessa possibilità di percepire il trascendente in quanto tale<sup>17</sup>. Non è nemmeno la semplice esigenza di protezione e di riassicurazione contro le incertezze ed i rischi dell'esistenza fisica, in quanto la società moderna, e soprattutto la nascita e lo sviluppo dello stato sociale, avevano efficacemente lavorato per ridurre il più possibile tutta l'aleatorietà connessa all'esistenza sociale ed in particolare in quella economica.<sup>18</sup> Non è neanche l'esperienza della dimensione sovra-individuale e comunitaria descritta da Durkheim e peraltro proprio da questi relegata alle "forme elementari" ed esclusa dalla religiosità matura delle società moderne, dove sono le stesse comunità di credenti ad essersi diradate e ad aver perso tutta la loro capacità di coesione interiore e di solidarietà sociale<sup>19</sup>.

Per tutto il XIX secolo e la prima metà del XX secolo è la dinamica tra il desiderio moderno di realizzazione e l'insostenibile presa d'atto della cornice delle "connessioni obiettive" che aveva posto le premesse per una

---

<sup>16</sup> «La secolarizzazione come processo collettivo, di mentalità e di costume, appare appunto come un salto in un vuoto etico [...]. Tutte le tradizioni culturali appaiono sconfitte di fronte ai caratteri che la secolarizzazione ha assunto: è sconfitta la Chiesa nella sua secolare aspirazione a plasmare la coscienza popolare; ma sono sconfitte anche le culture laiche» (P. SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta*, Studium, Roma 1985, 144 e 145).

<sup>17</sup> Cfr. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1984 [ed. orig. 1917].

<sup>18</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*.

<sup>19</sup> Cfr. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1968 [ed. orig. 1912].

costante apertura alla dimensione religiosa, anche se sul solo piano della vita interiore. Dimensionandosi interamente negli ambiti della vita interiore e della solidarietà, lungo tutta la prima fase della modernità, il discorso religioso si è attestato sul duplice piano della biografia individuale e della relazione sociale. Lungo tutto l'Ottocento e nella prima metà del Novecento la dimensione religiosa ha continuato a produrre personalità esemplari sul piano individuale ed opere di solidarietà su quello civile.

A partire dagli anni sessanta del Novecento, cioè a partire da uno sviluppo economico che si svolge intorno ad un nuovo statuto del soggetto, il soggetto consumatore, e che rivoluziona lo statuto dei beni, che da semplici beni di consumo diventano elementi di personalizzazione, ma anche a partire da una radicale emancipazione dalla precarietà e da un forte recupero dell'esigenza di personalizzazione, la dimensione interiore sembra svanire. Esteriorizzata e resa manifesta nella società del tempo libero, essa è invitata a realizzarsi sul piano dei beni simbolici. La riflessione sull'esistenza che per tutto il novecento ha strutturato l'esperienza religiosa diventa un profilo meramente intellettuale. Dal cattolicesimo di massa si transiterà al cattolicesimo delle minoranze sensibili e attive. Nasce così la religiosità dei movimenti, le sue sedi saranno le aree metropolitane e le università, attenta e sensibile, ma anche marginale e minoritaria in quella che è oramai diventata la società dei consumi di massa e nella quale, di Dio, nessuno sembra avere più bisogno.

\* \* \*

Osservati dai primi anni del terzo millennio gli anni sessanta appaiono incredibilmente lontani. I documenti sono oramai materiale per gli storici. Costumi, abitudini e stili di vita vanno a riempire le stanze dei tanti "come eravamo" che alimentano l'industria dell'intrattenimento serale. La società contemporanea degli anni duemila non è una società religiosa, la religiosità per quanto diffusa e comunque estremamente visibile, non perviene più a ristrutturare o a pervadere ambiti di vita oramai definitivamente secolarizzati. Economia, ricerca scientifica, politica, arte, ma anche morale, etica coniugale, continuano a realizzare progetti di vita intrinsecamente laici, fondati e strutturati senza nessun riferimento ad una qualsiasi dimensione spirituale. Questa era e resta un fatto privato. Eppure nulla consente di accostare questa modernità contemporanea a quella degli anni sessanta. In un mondo che resta secolarizzato e indifferente, dove tutto sembra uguale, nulla, in realtà, è più come prima.

La modernità ha perso le sue certezze. Le parole che celebravano i fasti della razionalità tecnico scientifica suonano oramai incredibilmente distanti. La stessa politica non parla più da almeno vent'anni il linguaggio

della programmazione ma quello dell'emergenza. Si sta scoprendo che la società non è programmabile ma aleatoria, quindi eternamente imprevedibile, nel bene come nel male. Il progresso tecnologico apre nuove frontiere, ma non senza presentare anche nuovi problemi. L'imperativo culturale che vedeva il nuovo come senso imperativo della storia ha perso molta della sua credibilità. La modernità è oramai disincantata. Ed è il disincanto laico l'elemento chiave che, nell'era dei consumi di massa, accompagna l'uomo post-moderno.

Non produciamo gli avvenimenti, ma corriamo dietro alle conseguenze delle nostre azioni<sup>20</sup>. È il comportamento umano la principale fonte di disturbo, e non solo per l'ecosistema, ma anche per gli altri uomini. Nulla sembra nuocere di più all'uomo quanto i comportamenti devianti in quanto tali: quelli attuati da noi stessi e quelli attuati da altri ma i cui esiti ricadono su di noi. L'asse della post-modernità è passato dalle logiche della programmazione dei sistemi a quelle di contenimento delle emergenze che provengono dal costante collasso di quest'ultimi. Crisi della coppia, crisi della famiglia, crisi del sistema educativo, crisi del sistema sanitario, crisi del sistema produttivo, crisi del sistema politico: la società post-moderna declina costantemente il vocabolario della crisi in tutte le sue forme. Crisi che, in ogni caso, cioè in qualsiasi esempio specifico, è sempre una crisi *interna* ai diversi sistemi, originata cioè dal loro stesso funzionamento.

Accanto ad una società che vive nella crisi e non nella crescita, si sviluppa una società che si misura nell'adattamento, nella ricerca di forme di esercizio che possano conciliare benessere diffuso e mancato sviluppo, aumento delle spese e diffusione dei servizi, aumento dei costi e consumi di massa. Tutte le innovazioni, dagli anni ottanta in poi - dalla microingegneria dei processi informatici alla riduzione della filiera produttiva, dall'utilizzo delle macchine-utensile nel settore metalmeccanico alla riduzione dei costi di commercializzazione e di comunicazione - rispondono all'obiettivo di garantire gli stessi standard di consumo e di benessere degli anni sessanta con i tassi di decrescita e di stagnazione degli anni novanta.

Il primato dell'adattamento genera tuttavia la compressione dei sistemi di vita quotidiana. La flessibilità produttiva significa emigrazione, spostamento delle aziende e, talvolta, di interi comparti produttivi<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Una tale lettura è sviluppata molto bene da A. FINKIELKRAUT, *Nous autres, modernes*, Ellipses, Paris 2005.

<sup>21</sup> Un autore che ha sviluppato adeguatamente questo concetto è R. SENNET, *The Corrosion of character*, trad. it.: *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999.

Il primato della mobilità avviene a detrimento dei tempi, ma anche dei luoghi di relazione. L'emergenza sconvolge il calendario: il ritmo festa/riposo, lavoro/vacanza appare improvvisamente anacronistico. Si lavora sempre e si va in vacanza appena possibile. Qualsiasi tentativo di dominare le emergenze è destinato ad infrangersi contro la dura realtà dei fatti.

Una simile situazione reintroduce il senso di precarietà. Ma questa non ha più nulla a che vedere con quella che è stata la prerogativa del mondo agricolo, caratterizzata dall'esposizione alla miseria e all'indigenza. La precarietà moderna coincide con la provvisorietà delle situazioni. Diventa la precarietà del lavoro flessibile, del luogo di residenza, delle forme di impiego del tempo libero, dell'élite dirigente. Tutto è pensato e considerato come un contratto a termine, tutto è temporaneo e tutto è reversibile. Questa situazione ovviamente può essere letta anche in senso inverso: la stessa reversibilità può essere concepita non come un limite ma un'opportunità, un'arma di difesa che consente di entrare in qualsiasi relazione professionale senza restarvi invischiati. La società post-moderna, costretta a vivere nella crisi, si difende da questa moltiplicando le opportunità, intese come altrettante soluzioni alternative. Da qui la proliferazione di nuove forme di assistenza e di supporto dove il servizio fornito consiste, quasi sempre, nella messa a disposizione di banche dati. Il successo di internet consiste proprio nella sua capacità di assecondare questa ricerca continua di opportunità fornendo informazioni su tutto il mondo in tempo reale. Alla crisi si replica con la "vetrina globale" sempre consultabile, con la sua rete di opportunità sempre a portata di mano. Alla precarietà si reagisce non con l'acquisizione di un mestiere, con la ricerca di un luogo dove "piantare la propria vigna", ma con la possibilità di emigrare incessantemente, spostandosi da un'opportunità all'altra: dopo secoli di stabilità la società post-moderna reagisce alla precarietà dei mercati e delle professioni con l'apprendimento di professionalità flessibili, fondate su capacità tecniche, utilizzabili nei contesti più diversi, pronte ad essere usate per qualsiasi necessità.

Se dovessimo ragionare per stereotipi arriveremmo a dire che al luogo comune dell'uomo moderno residente nel nuovo contesto urbano fa seguito l'immagine dell'uomo post-moderno, insediato su un terreno costantemente mobile, costretto a fare della reversibilità delle situazioni (non solo economiche, ma anche relazionali e affettive) un principio di realtà al quale doversi adattare. L'universo simbolico dei consumi, esattamente come quello del tempo libero, sono ancora a disposizione, ma essi non veicolano più l'accesso ad una società rasserenata ed in rotta verso lo sviluppo, ma si ergono sullo scenario di

una società attraversata dalla crisi dei diversi sistemi nei quali si è strutturata<sup>22</sup>.

L'esigenza di personalizzazione non si risolve più solo con la scelta dei beni da acquistare, né con la sola personalizzazione dei modelli di tempo libero. Dal momento che quest'intero universo della vita quotidiana riposa su di un contesto eternamente mobile e reversibile, è la stessa società a rendersi invisibile. Al posto dei luoghi ci sono solo stazioni di transito, al posto delle stabilità professionali ci sono solo occasioni di rilancio. Al posto delle comunità, restano solo aggregazioni temporanee, mondi di passaggio, affiliazioni temporanee. Un intero mondo, per sopravvivere, è in costante movimento.

Nascono da questa situazione le nuove esigenze e i nuovi desideri, a misura della reazione ad un tale stato di cose. Questo stesso movimento continuo non può affermarsi senza provocare e far nascere una potente ricerca di stabilità, di luoghi di approdo, di realtà fatte per durare, di ancoraggi dove poter riedificare le proprie "chances di vita"<sup>23</sup>.

È all'interno di questo desiderio di stabilità e di consistenza radicali che riparte la ricerca ai luoghi, cioè alle realtà stabili, dense di identità storiche delle quali riappropriarsi e di relazioni umane da ricostruire. Alla precarietà delle situazioni si replica con la ricerca della stabilità. Per certi versi ciò non ha nulla di nuovo. Già Tocqueville avvertiva come l'uomo non potesse vivere simultaneamente in una *completa instabilità* nel mondo delle condizioni concrete e in una altrettanto *completa instabilità* nel mondo dei principi<sup>24</sup>. La flessibilità normativa, la morale della situazione che ben si adattano in una società dove ogni mutamento è un progresso, mal si addicono ad una società dove ogni trasformazione è sinonimo di incertezza e di crisi, dove il futuro è sempre e comunque foriero di nuove sfide e di nuove opportunità, ma anche di nuove crisi.

Si afferma così una ricerca di principi validi, di realtà solide, di promesse eterne, di stabilità relazionali e affettive necessarie e indispensabili per recuperare un'intera vita umana che non può vivere sempre su di un'eterna zattera in movimento. Luoghi stabili, tempi certi, immagini che restituiscano la cornice di una storia permanente. Un tale desiderio, riattivato dall'incertezza della post-modernità, recupera i tratti del cattolicesimo interiore, nato con il mondo della prima modernità e del quale i movimenti e gli ordini religiosi sono rimasti i principali custodi negli anni bui

---

<sup>22</sup> Cfr. a tal proposito G. LIPOVETSKI, *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Gallimard, Paris 2006.

<sup>23</sup> Cfr. a tal proposito R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari-Roma 1994.

<sup>24</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique*, Vol. II, Prima parte, Cap. V, Génin, Paris 1951, p. 33.

della secolarizzazione. Gli uomini e le donne della memoria, hanno consentito di recuperare una dimensione umana all'altezza di quel desiderio di introspezione e di vita certa che ogni uomo ed ogni donna coltivano all'interno di loro stessi. Un desiderio di vita certa che si fa tanto più pressante quanto più, all'esterno, sono l'indefinibilità e l'incertezza a dare il tono.

Una tale centralità dei movimenti e degli ordini religiosi svela una delle condizioni decisive del moderno desiderio di Dio. Un tale desiderio opera infatti con le categorie moderne dell'esperienza e dell'altro significativo. Si segue qualcuno, si segue personalmente. Il rapporto puramente organizzativo, la militanza seriale non recuperano più lo spazio che potevano detenere nell'universo cattolico degli anni cinquanta: non si aderisce più ad una organizzazione, ma si segue qualcuno. Al posto delle immagini organizzative si erge la centralità del carisma personale, cioè delle qualità relazionali e di sensibilità presenti nel singolo testimone (si è andati al seguito di Giovanni Paolo II e, solo attraverso lui, ci si è eventualmente inseriti in un'organizzazione stabilmente definita sotto il profilo parrocchiale, diocesano, ecc.). La dimensione religiosa che si affaccia sullo scenario della società post-moderna è quindi eminentemente legata alla dimensione della scelta personale, interiormente e individualmente validata, esplicitamente collegata ad una rete di relazioni significative. L'obbedienza è data all'altro significativo più che all'autorità legale rappresentante del sistema in quanto tale. Quindi questa ha per fondamenta il riconoscimento personale più che l'adesione al ruolo. Si tratta anche qui di un atteggiamento che non ha nulla di inedito: lo stesso aforisma che circolava nell'universo francescano delle origini dove si affermava che i fratelli obbediscono a Francesco e Francesco obbedisce al Papa. La personalità significativa, l'altro concreto, compagno di viaggio ma anche guida preziosa, è il punto di riferimento dei nuovi universi ecclesiali. La modalità non è nuova, ma è nuovo lo scenario nel quale si afferma – la crisi di credibilità di un intero universo umano fondato sui consumi e sul mito del tempo libero – e sono nuove le risorse che ha a disposizione nell'era della società dei media.

Il nuovo desiderio di Dio si articola sostituendo al possesso della tessera ed all'adesione ad un sistema organizzativo funzionalmente operante, una comunità di relazioni significative e validate sul piano dell'esperienza.

\* \* \*

Lo spirito di Assisi, così come lo può intendere un laico perso nel mondo post-moderno della società incerta – una società a volte evanescente, fatta solo di snodi ferroviari, aeroporti e stazioni di servizio – è in primo

luogo una rappresentazione della realtà che funziona come epicentro di una promessa radicale, nata e strutturata intorno alla narrazione dell'evento fondatore dell'Incarnazione. È proprio in quanto ha tenuto presente la certezza della relazione con Dio che il mondo della prima modernità ha potuto gonfiare le vele dell'esplorazione e della ricerca. Francesco è l'uomo della certezza di un legame radicale con Dio, fonte di forza al punto tale che il credente può abbandonare ogni difesa e farsi servo di tutti, certo che niente potrà oramai prevalere.

Una tale dimensione, continuando a restare nel solco di una società secolarizzata, non si esprime senza transazioni, accordi e compromessi con il mondo esterno. L'universo dell'instabile e dell'incerto la circonda da ogni parte. Sotto quest'aspetto Francesco può anche essere ridotto ad un'icona mediaticamente efficace, disponibile a mille semplificazioni e, per tale strada, diventare irriconoscibile. Ma è proprio dal centro della società post-secolare, all'interno della crisi dell'utopia di una modernità liberatoria ed emancipatrice, che si produce il desiderio di punti forti, di relazioni stabili, di un bene che trionfa e di una compagnia che duri: tutti argomenti preziosi in un contesto di incertezza e di precarietà.



Giuseppe Buffon

## APPROCCIO FRANCESCANO ALLA QUESTIONE 'INTER-RELIGIOSA'

### INTRODUZIONE: ALCUNI INTERROGATIVI E QUALCHE PROSPETTIVA

Il tema che mi è stato assegnato, *Approccio francescano alla questione 'inter-religiosa'* suscita non pochi interrogativi. Alcuni di essi mi permettono di presentarli nella formulazione seguente: 'Si può parlare, e in che termini, di un approccio francescano alla questione interreligiosa?'; 'È possibile cioè documentare una originalità francescana riguardo al tema interreligioso?'; e ancora, 'I francescani hanno offerto un contributo loro proprio in relazione ai rapporti tra Chiesa cattolica e religioni?'

Nella seconda metà del XIII secolo, dopo pochi anni dalla morte di S. Francesco, Guglielmo da Rubruck raggiunge la corte dei Mongoli, a Karaqorum (1253). Qui, egli si dispone ad una disputa teologica sulla 'giusta fede', dialogando con esponenti di varie religioni, ovvero con cristiani, che definisce nestoriani, con musulmani e con buddisti. Il suo atteggiamento interlocutorio pare oramai lontano dalla logica delle crociate, pratica che, invero, si trova già sul viale del tramonto, forse anche per effetto del nuovo ideale missionario promosso da Francesco di Assisi.

In questo caso di Guglielmo da Rubruck, ci chiediamo, è lecito parlare di francescani e religioni e non più soltanto di san Francesco e religioni? perché dalla storiografia attuale risulta essere S. Francesco e in particolare l'episodio del dialogo con il Sultano a monopolizzare la scena del dibattito intorno al dialogo interreligioso. Non a caso, per l'incontro di preghiera a favore della pace, organizzato da Giovanni Paolo II con i capi delle religioni (1986), è stato scelto il luogo di Assisi, patria natale del Santo. Lo spirito di Assisi - celebre espressione coniata a seguito di questo evento

interreligioso del 1986 e usata solitamente per definire l'atteggiamento di chiara e fattiva collaborazione tra le religioni -, appartiene allora soltanto al Santo fondatore del minori, oppure ne è in qualche modo partecipe anche il suo Ordine?

Non è questo tuttavia il quesito che intendiamo porre al centro del nostro ragionamento, quanto piuttosto quello intorno alle peculiarità francescane del rapporto tra chiesa e religioni, ovvero alla caratterizzazione francescana della missione.

## 1. CROCIATA O MISSIONE?

### 1.1 *Dalla coercizione alla persuasione*

Il tema che a noi interessa sviluppare in questa sede riguarda innanzitutto l'apporto francescano alla estinzione dell'idea di crociata. In altri termini, pare utile accertare se davvero l'iniziativa missionaria di san Francesco, e in parte forse anche quella dei suoi seguaci, abbia contribuito o meno a delimitare la dimensione coercitiva della pratica missionaria. Una risposta affermativa a questo interrogativo venne espressa cinquant'anni or sono da Sofia Gajano Boesch, secondo la quale soltanto san Francesco avrebbe giocato un ruolo positivo a favore della componente persuasiva dell'annuncio missionario. Solamente Francesco, quindi, e non invece Tommaso e Innocenzo III, ad avviso della studiosa, si sarebbe dimostrato realmente contrario, per la diffusione della fede, ad un uso della forza militare. Tommaso e Innocenzo III si sarebbero limitati ad apporti correttivi della prassi inaugurata dagli Ordini cavallereschi, i quali avevano alterato l'equilibrio persuasione/coercizione, stabilito dal cosiddetto schema missionario agostiniano, in uso durante tutto il medioevo.

In realtà, il ricorso alla forza per coadiuvare l'annuncio cristiano è riscontrabile, ad esempio, anche nell'uso che Gregorio Magno fa del miracolo. Questo grande pastore della chiesa medievale prospetta infatti figure di missionari, i quali per operare la distruzione degli 'idoli' si servono della forza dell'evento prodigioso. Egli propone così delle vere e proprie 'ordalie', pari a quella di Elia sul Carmelo, con le quali far ricorso al giudizio di Dio, al fine di ottenere l'adesione alla fede delle popolazioni pagane. Gli agiografi di san Francesco, al contrario, rinunciano ad indulgiare sulla caratteristica del 'taumaturgo', preferendo insistere sulla vita morale del Santo, ovvero sul miracolo della sua conversione. I medesimi agiografi sembra considerino il miracolo quale prova della santità morale e non invece quale legittimazione del potere, come invece accadeva, secondo Marc Bloch, per i 'Re taumaturghi'. Tale eccezionalità della vicenda del santo umbro, enucleabile dall'agiografia minoritica, è stata ri-

petutamente sottolineata da uno dei suoi moderni biografi, Raul Manselli, il quale attesta: «È questo un fatto che fa pensare e che sottolinea l'unicità di questo santo nella realtà della religione popolare nel medioevo» (*Il Soprannaturale*, 33).

## 1.2 Dal proselitismo alla testimonianza

Il miracolo per Francesco non è allora un evento che interviene a risolvere una situazione di crisi, a produrre la cancellazione di uno stato di sofferenza, a fornire giustificazione di un potere costituito; il miracolo, per il Santo umbro, consiste piuttosto nell'assunzione storica dell'esperienza di Cristo, anzi proprio di quel tratto che più di altri aveva oscurato la potenza del divino, al fine di farsi solidale con la crisi dell'umano: il *Christus patiens*.

Riscontriamo molti di questi elementi nella pagina sulla 'perfetta letizia', inserita da Kajetan Esser nella sezione degli scritti di san Francesco, e assai meno nota dell'altra, che si trova invece tra i Fioretti. In questo brano, san Francesco prospetta per il suo Ordine il rischio di trasformarsi in una sorta di agente di proselitismo, il pericolo di tradire la sua vocazione finalizzata ad una autentica azione evangelizzatrice, a tutto vantaggio di un vero rinnovamento della Chiesa. Egli, al riguardo, disegna lo scenario concreto della evangelizzazione dell'Islam, ponendola in collegamento diretto con l'esercizio di miracoli, soprattutto di guarigioni, che avrebbero dato risalto alla sua stessa santità, rendendola degna di considerazione anche presso i "pagani". Niente di tutto questo, però, viene considerato da Francesco quale obiettivo della missione minoritica e fine del suo stesso progetto di vita, che egli ravvisa invece, come è noto, nella "perfetta letizia".

È evidente qui come per Francesco si prospetti un nuovo modello di santità, un canone agiografico differente da quello applicato in precedenza, che mirava a dare risalto alla figura del taumaturgo. Nel brano in esame si presentano infatti le virtù che dovrebbero formare una santità autentica, frutto di una evangelizzazione di qualità superiore ad una mera tecnica, concepita con la finalità di ottenere conversioni di massa, tramite la forza insita nel miracolo: all'arte della predicazione confortata dal segno del miracolo andava sostituita la condivisione con il Cristo sofferente, unica strada percorribile per giungere alla salvezza integrale dell'uomo.

Quanto appare dall'analisi dell'iconografia delle stimmate conferma ulteriormente ciò che si è detto sul passaggio dal 'santo taumaturgo' al santo 'esemplare di vita', visibile nell'esperienza di Francesco. Nelle icone più antiche, costituite in genere da ex voto, il santo appare attorniato da fatti miracolosi; solo più tardi compaiono episodi a carattere biografico, non implicanti eventi straordinari. Nella icona della cappella Bardi, in S.

Croce a Firenze, si opera la svolta definitiva: dei 20 quadretti disposti attorno all'effigie del Santo, la maggior parte è costituita da rappresentazioni a sfondo biografico. La più tardiva delle icone duecentesche, che si trova nella Pinacoteca Nazionale di Siena, è formata da riquadri raffiguranti esclusivamente episodi biografici.

### 1.3 *Dal miracolo alla imitazione*

Il Francesco taumaturgo esce di scena proprio mentre ha inizio, ad opera del clero secolare, la contestazione del fatto delle stimmate. Il miracolo che riproduce in Francesco le piaghe di Cristo, però, trova ben presto, proprio nei papi Alessandro IV e, naturalmente, Gregorio IX, due strenui difensori; tale iniziativa pontificia apre nuove possibilità per la rappresentazione iconografica. Si verifica infatti, proprio nel luogo in cui i pellegrini accorrono per la venerazione delle reliquie del taumaturgo, che Francesco venga ora ad essere raffigurato con un libro aperto e con una croce in mano; il libro è un vangelo che riferisce l'esortazione a vendere i beni, pratica che, già al tempo dei riformatori del monachesimo attivi durante il secolo XI, indicava l'evento della conversione.

Il messaggio evangelico dell'esortazione al cambiamento di vita è ancora più esplicito nell'icona della Porziuncola: qui Francesco solleva all'altezza del petto una crocetta dorata, tenendola accostata alla ferita del fianco, gesto che serve a mettere in particolare evidenza il segno delle stimmate. Il testo che spiega il quadro fa riferimento alla *Usque ad terminos* di Gregorio IX: *Me Iesus expresse dilectum me comprobat esse/ Cuius sic me stigmata meque decorant/ Nemo causetur sed Christo glorificetur/ Cui placuit dignis me sic attollere signis*. Le stimmate, allora, non sono tanto un fatto da notare per la loro realtà taumaturgica, bensì costituiscono un segno, un ornamento della predilezione di Dio per Francesco, ovvero una conferma della sua esemplarità di vita. Lo stesso artista della Porziuncola dipinge anche gli affreschi che accolgono i pellegrini nella basilica inferiore e anche lì è messa in evidenza l'analogia tra la vita di Cristo, specie la sua passione, e la vita di Francesco, facendo dell'esistenza del Santo quasi una seconda *via crucis*.

Con la comparsa della *Legenda maior* scritta da S. Bonaventura vennero distrutte tutte le altre immagini offerte alla devozione dei fedeli; da questo momento si rappresenta non più un Francesco dei miracoli, nuovo apostolo - come quell'Antonio di Padova immortalato nelle vetrate della basilica superiore di Assisi - ma un Francesco *alter Christus*, angelo del VI° sigillo, tappa finale della storia della salvezza. Tutto questo appare nel linguaggio visivo degli affreschi della chiesa superiore di S. Francesco ad Assisi, dove il Santo, di quel cammino della salvezza iniziato con la creazione, viene indicato quale meta finale. L'accertamento delle stimmate

alla Porziuncola, a cui l'iconografo dedica un intero quadro, evidenzia lo stupore dei frati per la constatazione dell'esemplarità di Francesco, diventato dopo la morte icona di Cristo.

Osserviamo allora, come le stimmate, prima considerate uno degli aspetti del taumaturgo, poi, un volta contestate, vengano assunte ad elemento fondamentale della dimensione morale della santità; esse divengono così il miracolo-privilegio della partecipazione al mistero salvifico della croce - sofferenza, la quale non attende più di essere cambiata in guarigione, a prova della potenza di Dio. Con l'intervento dei teologi medievali la santità è letta all'interno del piano storico-salvifico di Dio, che mostra in coloro che gli sono più vicini la tappa futura dell'esperienza umana: questo è quanto veniva offerto anche nel grande spazio pittorico della basilica superiore, iconografia finalizzata all'istruzione dei pellegrini che si recavano alla tomba del Santo.

#### **1.4 In continuità con la perfetta letizia?**

Il progetto missionario insito in questa strategia iconografica delle stimmate trovò in seguito illustri aderenti, quali, ad esempio, il noto Bartolomeo da Pisa, che propose, con il suo *De Conformitate*, una storia dell'Ordine minoritico basata sul criterio della imitazione delle virtù dell'*Alter Christus*. Il Pisano, con particolare riferimento all'ambito missionario, concepisce una sorta di geografia del martirio, disponendo elenchi di martiri suddivisi secondo le regioni raggiunte dalla missione minoritica. Coetanei del Pisano, che meritano menzione per il loro apporto al concetto di missione minoritica, sono anche Adamo Marsch, Ruggero Bacone e Fidenzio da Padova. Quest'ultimo, in particolare, traduce il lessico francescano in prassi sociale e politica, analogamente a quanto operato dai suoi confratelli a favore della reintegrazione sociale del povero, tramite l'invenzione dei monti di pietà. Ad avviso del Padovano, stratega di una riconquista del Medio Oriente, il capo della progettata spedizione per il recupero della Terra Santa doveva investire le virtù tipicamente francescane della *caritas*, *oboedientia*, *paupertas*, *humilitas*, quale altro Cristo, mansueto, mite, buon pastore! Anche Giovanni da Capestrano, durante la nota battaglia di Belgrado, ingaggiata dall'occidente contro i turchi, da francescano incoraggiò le truppe con il grido 'Viva Gesù'. Lo imiterà in un cotesto analogo il cappuccino Marco d'Aviano.

Si tratta qui di scenari assai complessi, riguardo ai quali non è facile emettere un giudizio di continuità o rottura rispetto alle origini francescane, ovvero alla mitezza prospettata dal medesimo Francesco con il dialogo della 'perfetta letizia'. Denunce di degenerazione rivolte a Marsch, Bacone e allo stesso Fidenzio da Padova, per non parlare del Capestrano e

di Marco d'Aviano, si dimostrano tuttavia assai scarsamente documentate se non viziate da presupposti ideologici affatto parziali. Mi sembrerebbe indispensabile, a tale riguardo, operare un confronto chiarificatore.

## 2. PELLEGRINAGGIO O MISSIONE, ANDARE O STARE?

### 2.1 *Lo spazio asiatico estingue la tensione del pellegrinaggio*

I primi missionari francescani giunti in Cina, che, in vero, furono anche i primi occidentali ad infrangere lo spazio asiatico, vennero colti da grande sorpresa al vedere l'immensità estremo orientale, che si rivelava loro appunto 'senza steccati'... 'Genti senza fine, terre senza termini, un mondo in epilogo' – lo constatava ancora il Brollo, alla fin del XVII secolo – un mondo giunto al compimento, pervenuto al *limes* estremo, gli estremi confini, appunto, quale obiettivo della *missio apostolica*.

Il primo in assoluto a squarciare la spazialità asiatica fu Giovanni da Pian del Carpine, partito da Lione nel 1242 nella veste di ambasciatore del papa Innocenzo IV, il quale riportò in Europa informazioni etnografiche, linguistiche inedite sugli usi e i costumi dei popoli conosciuti. Lo scopo del suo viaggio, ovvero la sua missione diplomatica, mirava a costituire una alleanza con i Mongoli in senso antiislamico. Missionario o diplomatico? la sua ambasceria non colse tuttavia l'obiettivo sperato, ma gli consentì ugualmente di compiere in pieno il suo ruolo di viaggiatore, esploratore, e quindi di mediatore culturale.

In seguito, dopo la metà del 1300, quello spazio sarà invaso da commercianti, che seguiranno le orme del Pian del Carpine, primo tra tutti Marco Polo. Intanto, con l'ascesa al trono di Quablay Qan, l'unità spaziale si frantuma - Asia occidentale, Asia centrale, Persia e Irak, Indocina, Cina e Corea - e perde la sua nozione universalistica. Giovanni da Montecorvino viene inviato in quei luoghi allo scopo di territorializzarne lo spazio; nel 1307 infatti viene nominato da Clemente V vescovo di Pechino e patriarca d'Oriente, con giurisdizione su tutto l'impero mongolo. Il prelado francescano, come si addice ad un organizzatore di territori di tutta efficienza, battezza, costruisce chiese, organizza comunità.

### 2.2 *La via crucis itinerario interiore*

In quello stesso periodo, giunge a Pechino anche Odorico da Pordenone, il quale, di passaggio per la Terra santa, descrive minuziosamente la *via dolorosa*, indicando un pellegrinaggio che, pur solcando la geografia gerosolimitana nella sua scansione ideale, risulta ormai determinato dall'immaginario occidentale grazie ad Andronicus, primo ideatore del pellegrinaggio spirituale della *via crucis*. Il pordenonese approda infine in Cina,

dove dimostra di svolgere soprattutto il ruolo di esploratore, di antropologo, come si evince dalla sua *Relatio*, tutta intrisa del suo interesse per la vita di corte, gli aspetti commerciali, il 'vivere' ordinario della popolazione della capitale.

È questo 'spazio' asiatico allora che induce a superare la concezione lineare di pellegrinaggio, che aveva caratterizzato invece l'esperienza mediorientale di S. Francesco. Il santo, di ritorno dalla Terra Santa, quasi che da quella esperienza avesse percepito la dimensione dell'alterità, correda la regola del capitolo concernente le missioni. Successivamente egli riceve le stimmate, che segnano il suo corpo conformandolo quale santuario vivente, da condurre di villaggio in villaggio per annunciare e significare una missione precisa, la testimonianza dell'evento pasquale! L'approdo gerosolimitano, punto di riferimento costante della missione medievale, perdeva così ogni riferimento alla dimensione territoriale, venendo ad assumere qualità antropologica, anzi staurocentrica: il corpo stigmatizzato di Francesco fatto missione *tout court*, ovvero punto di congiunzione tra testimonianza e annuncio, lo stare e l'andare!

Anche per Leonardo da Porto Maurizio la missione consisteva nell'erigere la *via crucis*, l'itinerario gerosolimitano, pellegrinaggio della mente e dell'anima più che del corpo. Il missionario del pio esercizio si sentiva tale proprio perché chiamato a piantare croci, in opposizione - egli afferma - a Lucifero, che invece le vuole divellerle. Nel barocco dell'immagine, Leonardo si impegna allora in una battaglia a favore dell'immagine della croce contro le immagini dell'effimero!

### **2.3 Rappresentazione dell'identità missionaria**

La missione, che definisce l'identità francescana quale esito dello stare e del contemplare, viene rappresentata inoltre da Giotto stesso tramite la figura di Beniamino, il frate minore appunto. Nella basilica di S. Francesco ad Assisi, nella parte superiore del quadro che rappresenta Francesco che parla al sultano in Egitto, troviamo la rappresentazione della scena, in cui i fratelli di Giuseppe sono richiamati indietro a motivo della scoperta, nel sacco di uno di loro, quello di Beniamino, di una coppa d'oro; era quella che Giuseppe vi aveva fatto introdurre di nascosto per potere trattenere presso di sé il fratello minore.

Questo episodio si trova raramente rappresentato nell'arte italiana medievale. Nella storia di Giuseppe, raffigurata dai mosaici del battistero di Firenze e in quelli del nartece di S. Marco a Roma, la vicenda della coppa viene infatti omessa. Nell'arte francese e inglese del XIII secolo la scena della coppa assume invece il ruolo di un elemento di passaggio, quasi di secondaria importanza. Nella composizione di Assisi l'episodio è assai meno sfuggente: la coppa è stata trovata; i fratelli sono stati ricondotti in

Egitto, nel palazzo del faraone; essi sono ora in ginocchio di fronte al governatore, che ancora non riescono a riconoscere come fratello.

Il gesto è assolutamente drammatico: il servo espone la coppa mentre punta il dito contro Beniamino, un gesto che fa vedere chiaramente come l'affresco riguarda proprio il fratello minore più che Giuseppe. Beniamino infatti risulta centrale nella composizione, il più vicino al visitatore, il più in basso; i colori rosa e rosso del suo vestito staccano sugli abiti dei personaggi disposti attorno a lui. Anche Giuda, che è il più vicino a Giuseppe, lo indica, chiedendone però la liberazione ed inoltre la possibilità di ricondurlo dal padre Giacobbe. La coppa e la mano del servo spiccano sullo fondo scuro del pannello, raffigurante la superficie marmorea dell'edificio.

La coppa di Giuseppe, dal settimo secolo in poi, viene considerata come il simbolo della sapienza divina. Il francescano John of Wales adatta questa immagine all'episodio della donna del pozzo di Samaria. Al pozzo di Giacobbe, dove sedeva Cristo, nessuno può attingere all'acqua della sapienza se non ha la coppa di Giuseppe, la quale si trova solo nella bisaccia di Beniamino! La coppa di Giuseppe contiene l'intelligenza dei vangeli e la sapienza dei dottori, la perfezione delle scritture, e la santità della vita cristiana. Questa coppa è stata affidata al fratello più giovane, il *fratello minore*, appunto. Secondo John of Wales, Beniamino il *minore* rappresenta la dolcezza dell'estasi che, nella scala della perfezione, sorpassa di gran lunga la saggezza di Giuseppe. Il soggiorno di Beniamino in Egitto dimostra dunque l'importanza del ruolo della contemplazione nel portare la luce al mondo.

## 2.4 Missione e contemplazione

«Cosa significa che Beniamino scende in Egitto, se non che egli è chiamato a portare la luce della contemplazione delle cose celesti nel mondo delle tenebre, la luce trascendente, nel mondo temporale, il cielo alla terra?».

Fr. John spiega ancora che tra i diversi evangelizzatori inviati dalla Chiesa nel mondo, alcuni predicano soltanto, e sono quelli il cui sacco contiene unicamente del grano; i frati minori invece sono gli unici a trasportare nel proprio sacco, con il grano, la coppa d'argento, che contiene la sapienza superiore ad ogni intelligenza, ovvero, la luce che illumina e salva le anime.

Il tema della illuminazione trascendente viene sviluppato nel quadro che si trova nella parte inferiore alla scena riguardante Beniamino, che rappresenta il dialogo di Francesco con il Sultano. Questa raffigurazione di S. Francesco differisce da quelle precedenti, in cui il santo viene presentato con un libro, ovvero alla stregua di un predicatore (cappella Bardi a S. Croce, Firenze). Qui, in Assisi, Francesco è rappresentato nell'atto di lanciare una sfida ai sacerdoti del sultano, con l'invito a sottoporsi con lui

alla prova del fuoco: un episodio questo assolutamente sconosciuto nella agiografia francescana del periodo anteriore alla stesura della leggenda maggiore di S. Bonaventura.

Anche Francesco, come già Giuseppe, va in Egitto, ma imitando Beniamino lascia dietro di sé la sapienza razionale (Bonaventura descrive l'incontro di Francesco con il sultano nei suoi sermoni mattutini - 1267). Per dimostrare la superiorità della fede cristiana Francesco rifiuta di dibattere con l'argomento delle scritture. Egli richiede una prova che vada oltre la ragione, cioè la prova del fuoco. Il fuoco è il desiderio di martirio, la fiamma di carità che solo può conquistare i cuori!

Il quadro successivo rappresenta la trasformazione avvenuta nella vita di S. Francesco dalla vita attiva a quella contemplativa. L'episodio è collocato direttamente sotto a quello di Giuseppe in Egitto e rappresenta Francesco che, eguagliando l'esperienza mistica di Beniamino, viene elevato su una nube luminosa. Francesco conversa con Cristo faccia a faccia e l'episodio si svolge fuori delle mura della città, in luogo appartato, come afferma sempre Bonaventura.

Per John of Wales la missione francescana è spirituale ed evangelica insieme, comporta un rinnovamento della vita, in vista della fine dei tempi e del ritorno della nuova Gerusalemme. Il medesimo ricorda anche che il dodicesimo fondamento della Gerusalemme celeste è l'ametista che è di colore viola e rosso: viola è il colore dell'umiltà e il rosso del martirio; viola e rosso sono anche i colori del fuoco, ossia della carità che è più efficace della dottrina. I colori del vestito di Beniamino sono infatti rosa e rosso porpora.

Fr. John conclude la sua meditazione con una preghiera in cui chiede che il frate minore, come le vergini sapienti, possa entrare nella camera di nozze del re, Cristo, il glorioso sposo, e lì dimorare come un altro Beniamino.



Sara Muzzi

## I FRANCESCANI E LE RELIGIONI: IL PENSIERO DI RAIMONDO LULLO

Le parole con le quali il Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, Mauro Jöhri, espresse la sua vicinanza per l'inaugurazione della Cattedra di Spiritualità e Dialogo Interreligioso in memoria di mons. Luigi Padovese, la indicavano come «una cattedra che parla di dialogo perché Luigi era un autentico ricercatore di dialogo»<sup>1</sup>. Le cattedre che Ramon Llull (1232-1316), italianizzato Raimondo Lullo, propose incessantemente di istituire dovevano essere cattedre che parlavano di dialogo: un ponte, tra persone che professano religioni diverse, costruito da un autentico ricercatore di dialogo. Il martirio, il metodo e la missione furono i propositi che guidarono la vita di Lullo, dall'improvvisa conversione fino alla morte che la tradizione ci riporta subito nell'odierna Bejaia, per mano musulmana. Lullo compì fino in fondo la sua missione, lasciandoci una ricca eredità, come mons. Luigi Padovese.

### 1. UN RITRATTO DI RAIMONDO LULLO: IL PENSIERO ATTRAVERSO LE IMMAGINI

Mi introduco nell'argomento con due immagini: la prima ritrae Francesco d'Assisi con il sultano e fa parte dei venti riquadri che costituiscono la Tavola Bardi (Basilica di Santa Croce, Firenze)<sup>2</sup>; la seconda è una delle do-

---

<sup>1</sup> M. J HRI, *Saluto*, in *Cattedra "Spiritualità e dialogo interreligioso". In memoria di mons. Luigi Padovese. Inaugurazione della Cattedra. Presentazione del volume In Caritate Veritas*, a cura di P. Martinelli, *Supplemento a Italia Francescana* 86/2 (2011) 16.

<sup>2</sup> Cf. la prima delle immagini riprodotte in appendice al termine dell'articolo.

dici miniature di gran lusso che si conservano in un codice della biblioteca statale di Karlsruhe (Germania)<sup>3</sup> e ritrae l'incontro di Raimondo Lullo con i musulmani a Tunisi (*miniatura numero 9*). La famosa effigie di san Francesco che dialoga con il sultano, a Damietta, è nota a molti e ad essa si sono fatti numerosi riferimenti negli incontri precedenti<sup>4</sup>; il dialogo di Raimondo Lullo con i musulmani a Tunisi è forse meno famoso, ma ugualmente importante, se si è alla ricerca di figure francescane paradigmatiche dell'incontro tra culture e religioni diverse che si produsse in epoca medievale.

Agostino Trionfo, in un'opera polemica intitolata *Tractatus contra divinatores et somniatores*, aveva definito Lullo «*mobilis et fluctuans in statu*<sup>5</sup>», ora ammogliato, ora celibe, ora secolare, ora monaco. Effettivamente è difficile tracciare un profilo che lo contenga interamente<sup>6</sup>. Plasmatore del catalano letterario, padre del processo editoriale<sup>7</sup>, precursore dell'informatica e del dialogo inclusivista interreligioso<sup>8</sup>, inventore di una crociata grammaticale<sup>9</sup>, Lullo fu apprezzato dai francescani che adottarono volen-

<sup>3</sup> Edite in C. LOHR - T. PINDL-B. CHEL - W. B. CHEL, ed., *Breviculum seu electorium parvum Thomae Migerii (Le Myésier)*, Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum, 1, CCCM 77, Turnhout 1990.

<sup>4</sup> Vi aveva fatto riferimento, ad esempio, G. Buffon nell'incontro del 10 gennaio dedicato a *I francescani e le religioni: un approccio storico*.

<sup>5</sup> Citato in J. HILLGARTH, «Raymonde Lulle et l'utopie», in *Estudios Lulianos* 25 (1982-1983) 175.

<sup>6</sup> «La descrizione più efficace che di lui viene data dai suoi biografi è quella che parte dai primati che raggiunse nella sua lunga vita (1232-1316): fu il primo dei grandi mistici iberici; il primo ad utilizzare la sua lingua materna per trattare di teologia, filosofia e scienza, divenendo uno dei creatori del catalano letterario; fondò una scuola di lingue orientali per la formazione dei missionari, un monastero di specializzazione missionaria che doveva aprire la strada al dialogo tra il cristianesimo e le altre religioni; fu l'inventore di un'Arte, un sistema che si serviva di tecniche semimeccaniche, che ne fa uno dei precursori dell'informatica. I suoi quasi cinquanta anni di attività frenetica e vulcanica si tradussero in 280 opere di vario genere, scritte in catalano, arabo e latino, elaborate dottrine e numerosi viaggi. Le sue indicazioni metodologiche e le sue proposte ecumeniche possono essere inserite nel dibattito religioso e missionario contemporaneo, avendo intuito come in certe circostanze il miglior modo di essere missionario sia essere filosofo e filosofo del dialogo»: S. MUZZI, *Per conoscere Raimondo Lullo*, Assisi 2006, 5-6.

<sup>7</sup> Per un approfondimento su questo tema, si rinvia a M.M. ROMANO (introd.), *Raimondo Lullo, Ars amativa boni et Quaestiones quas quaesivit quidans Frater minor*, Raimundi Lulli Opera Latina, XXIX, Brepols, Turnhout 2004, 3-116.

<sup>8</sup> Questo argomento può essere ripreso a partire da A. FIDORA, «Ramón Llull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso: el arte luliano como propuesta para una "filosofía de las religiones"», in *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003) 227-243.

<sup>9</sup> Rimangono fondamentali a tale riguardo le pagine di J. PERARNAU I ESPELT, «Consideracions sobre el tema Missió i Croada en Ramon Llull dins publicacions

tieri la sua Arte perché videro in essa la saggezza di Salomone sugli elementi e la realizzazione del sogno di Bonaventura di ricondurre tutte le scienze sotto la teologia della Trinità, tramite un'Arte che sapeva sia come usare l'*exemplum* fondamentale del Libro delle creature che come calcolarlo matematicamente<sup>10</sup>. Cusano raccolse e copiò dei manoscritti di Lullo; Bruno era un lullista; le teorie mediche lulliane erano note a Paracelso; il lullismo influenzò Leibniz, ma «Raimondo Lullo è stato considerato per lungo tempo una figura marginale nella storia del pensiero europeo<sup>11</sup>». Le ragioni di questa «emarginazione» sono molteplici.

In molti trattati alchemici cinquecenteschi e seicenteschi, ad esempio, troviamo l'affermazione che sono stati scritti da Raimondo Lullo: in essi vengono usati gli schemi alfabetici e geometrici dell'Arte nello sforzo di combinare gli elementi per ottenere la pietra filosofale. Delle opere autentiche di Lullo nessuna si occupa di alchimia: vi si trovano, anzi, parecchi passaggi in cui l'autore esprime avvertimenti contro di essa. Questo non fu sufficiente, però, ad impedire che gli venissero attribuite opere al confine con la tradizione occulta. L'accusa di razionalismo, inoltre, mossagli dall'inquisitore della Corona d'Aragona, Nicolau Eimeric, contribuì a far calare l'ombra del sospetto di eterodossia sulla sua intera opera. Oggi disponiamo di studi che mostrano alcune delle falsificazioni testuali e dottrinali perpetrate dall'inquisitore<sup>12</sup>, rivelandoci che Lullo aveva utilizzato un linguaggio diverso da chi lo accusava: la sua opera scritta appartiene alla sfera semantica precedente all'ultima irruzione di Aristotele<sup>13</sup>. Eimeric aveva costruito le sue tesi antilulliane partendo dalla concezione aristotelica che predominava nella propria epoca, ma Lullo si era basato su principi agostiniani ed anselmiani. Diviene fondamentale, quindi, accostarsi a Lullo a partire dal contesto storico e dall'orizzonte francescano in cui il suo pensiero si svolse<sup>14</sup>.

---

recents», in *Arxiu de Textos Catalans Antics* 22 (2003) 561-578; J. PERARNAU, «Certeses, hipòtesis i preguntes entorn el tema "Conversió i Croada" en Ramon Llull», in *Arxiu de Textos Catalans Antics* 25 (2006) 478-506.

<sup>10</sup> Cfr. F. A. YATES, *Raimondo Lullo e la sua Arte. Saggi di lettura*, Roma 2009, 108; 123.

<sup>11</sup> J. GAY, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, Milano 2002, 13.

<sup>12</sup> Per esempio: J. PERARNAU, *Da Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'Ars amativa de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilullianes del seu Directorium Inquisitorum. Lliçó inaugural del Curs Acadèmic 1997-1998*, Barcelona 1997, 109-130.

<sup>13</sup> Cfr. J. PERARNAU, «Sintesi di un'inchiesta», in *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric*, a cura di S. Muzzi, Roma 2010, 211-213.

<sup>14</sup> Cfr. J. A. MERINO, «Introducción», in *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric*, 7-17.

Per far questo abbiamo due fonti preziose e complementari: la *Vita beati Raymundi Lulli*<sup>15</sup> - che ci permetterà di seguire Lullo nel suo sforzo di muoversi tra culture e religioni differenti alla ricerca di paradigmi comuni o almeno comparabili - e le miniature contenute nel *Breviculum*. L'amico e discepolo di Lullo, Thomas Le Myésier, aveva commissionato la serie di raffinate immagini che ci supporteranno nell'illustrare la vita e il pensiero del maestro. Profondo conoscitore dell'opera di Lullo e con il suo consenso, aveva preparato tre compilazioni antologiche degli scritti del maestro per alleggerire la fatica dello studio e diminuire lo sforzo degli occhi (*miniatura numero 11*). La più breve di queste, il *Breviculum*, accoglie le pregiate miniature.

## 2. LA CONVERSIONE

La prima parte della *miniatura numero 1* ci mostra Lullo in una sontuosa camera, a Maiorca. Membro di una famiglia benestante di Barcellona, che aveva seguito l'attività espansionistica del re Giacomo il Conquistatore, Lullo si era inserito nel mondo politico e amministrativo di una Maiorca che era stata da poco riconquistata dopo il lungo dominio musulmano. Probabilmente siamo intorno al 1263 e Lullo ha all'incirca 30 anni. Lo sguardo del maiorchino è rivolto verso un'immagine che si ripete cinque volte, qualcosa lo distoglie da ciò in cui era intento. La *Vita*, che Lullo stesso aveva dettato intorno agli 80 anni ad un monaco della Certosa di Vauvert, ci narra ciò che era successo. Raimondo, intento a comporre una canzone per una donna che in quel momento amava di un affetto passeggero, all'improvviso aveva avuto un'apparizione di Cristo crocifisso. Troppo preso da un vita di cui poi si pentirà amaramente, non vi presta attenzione e riprende la sua attività. L'apparizione si ripete per altre quattro volte e la miniatura rappresenta ogni volta la croce di dimensioni maggiori e le ferite di Cristo più profonde. Solo dopo la quinta apparizione di Cristo crocifisso, il futuro apostolo di Maiorca comprende che doveva servire Dio con tutte le sue forze realizzando tre propositi: dedicarsi alla conversione degli infedeli, fino a patire il martirio; promuovere la fondazione di monasteri in cui i missionari potessero apprendere le lingue degli infedeli ed infine scrivere un libro, "il libro migliore del mondo contro gli errori degli infedeli", per contribuire a tale conversione.

Lullo inizia così un pellegrinaggio a S. Maria de Rocamadour (come si può osservare nella seconda scena della miniatura) perché possa realizzarsi

---

<sup>15</sup> B. DE GAFFIER, ed., *Vita beati Raymundi Lulli*, in *Analecta Bollandiana* 48 (1930) 130-177.

ciò che manca al clero cristiano: un'Arte per dimostrare agli infedeli la verità di Cristo e della sua legge con ragioni necessarie. Si reca poi a Santiago di Compostela affinché tutti gli esseri razionali possano amare, ricordare e lodare Dio. I tre propositi iniziali, il martirio, il metodo e la missione, vengono quindi riassunti nella seconda e nella terza parte di questa miniatura, in cui viene riportata anche la speranza di Lullo che persone adeguatamente formate vengano mandate dal papa a convertire gli infedeli.

Nel processo di conversione Lullo ebbe una guida ed un modello: san Francesco. La *miniatura numero 2* ritrae Lullo tra quanti ascoltano un sermone del vescovo su san Francesco. Sull'esempio del santo, Lullo decide di privarsi di tutti i suoi beni, dopo aver provveduto al mantenimento della famiglia. Prega quindi il vescovo di rivestirlo dell'abito da penitente ed il vescovo glielo concede: da questo momento, non troveremo più Lullo raffigurato con indosso la lussuosa veste rossa, ma con l'abito dell'umiltà. Da questo momento, Lullo abiterà lo stesso universo teofanico in cui era vissuto san Francesco: ogni cosa creata ci rimanda al suo Creatore. Il mondo creato diviene un punto di riferimento per dimostrare Dio attraverso l'ascesa dal sensibile all'intelligibile.

### 3. IL METODO: L'ARTE

L'educazione che il maiorchino aveva ricevuto, però, era inadatta all'alto compito che si era prefisso; egli pensa allora di recarsi a Parigi per completare la sua formazione. A Barcellona, invece, incontra il futuro san Ramon de Penyafort, vero ispiratore dell'attività politica e religiosa del re Giacomo, che lo persuade a restare a Maiorca.

Dopo la conquista un nucleo molto importante di musulmani era rimasto nell'isola, dove si trovava anche una fiorente comunità ebraica: questa confluenza segnerà gli ideali lulliani. Convinto che iniziare nella concordia sia più efficace che iniziare nel contrasto<sup>16</sup>, Lullo cerca di trovare i principi comuni alle tre religioni monoteiste sui quali basare, poi, il suo metodo per giungere alla verità del cristianesimo. Intuisce che il presupposto fondamentale per trovare tali principi è la conoscenza delle altre religioni: acquista, così, uno schiavo arabo per apprendere quella che diverrà per lui la lingua della missione<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> RAIMONDO LULLO, *Tractatus de modo convertendi infideles*, F. Domínguez Reboiras - B. Garí (edd.), *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 182, Turnhout 2003, 328-361, spec. 349.

<sup>17</sup> Ramon de Penyafort aveva destinato l'attività e l'opera di Ramon Martí al confronto dottrinale con gli ebrei; Lullo doveva prepararsi principalmente alla missione tra i musulmani.

Per comprendere l'orizzonte lulliano è utile considerare sinteticamente i contesti culturali e religiosi con cui venne in contatto. Dal 1203 Maiorca era sotto il dominio almohade che aveva promosso un programma di riforma intellettuale nell'ottica di una purificazione dell'islam. Per liberare le masse dalle credenze erronee, per un ritorno al vero islam, quello dell'epoca del Profeta, era stato necessario formare una nuova élite di intellettuali istruiti nelle credenze e nelle pratiche corrette. In quest'ottica, gli almohadi non avevano rivivificato solo la fede, ma avevano dato un grande impulso anche alla filosofia. L'imposizione del dogma almohade non era avvenuta senza ricorso alla violenza e alle conversioni forzate di cristiani ed ebrei; queste forme si erano poi attenuate col tempo perché gradualmente si era andata affermando l'idea di una gerarchia in funzione delle diverse capacità intellettuali delle persone: un gruppo ristretto può essere convinto mediante argomenti razionali e le masse saranno più sensibili, invece, agli argomenti retorici<sup>18</sup>. In epoca almohade, una questione molto dibattuta era divenuta l'esistenza di opinioni e credenze religiose differenti: accanto alle conversioni forzate, era andato sviluppandosi il pensiero dei sufi che avevano maturato una visione aperta del pluralismo religioso. Le religioni storiche possono essere considerate come manifestazioni di una medesima verità, alla quale si può accedere con la ragione e, poiché nell'uomo comune non può esistere la ragione senza il linguaggio, si dovranno cercare le parole adatte per trasmettere questa verità, parole che siano comprensibili a tutti. Gli intellettuali musulmani erano, quindi, esperti in filosofia ed il dialogo poteva essere l'unico modo per convertirli<sup>19</sup>.

Non sappiamo molto dello schiavo che insegnò l'arabo a Lullo, ma sicuramente era un dotto islamico, probabilmente versato in filosofia. Con uno studio durato nove anni, il maiorchino apprende da lui la lingua araba, la religione islamica e la filosofia, ma un giorno (*miniatura numero 3*) Lullo lo sente bestemmiare e lo colpisce; per vendicarsi lo schiavo tenta di ucciderlo. Lullo allora si ritira in preghiera in un luogo vicino, sperando di non dover decidere del destino dello schiavo che nel frattempo era stato mandato in prigione. Al suo ritorno viene a sapere che lo schiavo si era impiccato e si sente sollevato per aver potuto mantenere innocenti le sue mani verso colui cui era riconoscente: gli aveva, infatti, donato la lingua, unitamente agli strumenti della missione tra i musulmani, e la chiave della cultura scientifica dell'epoca<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Sintetizzo la posizione di D. Urvoy, riportata in M. FIERRO, «Apunts sobre la raó, llenguatge i conversió en el segle XIII a la península Ibèrica», in M. A. ROQUE, ed., *Ramon Llull i l'islam*, Barcellona 2008, 79-96.

<sup>19</sup> *Ivi*, 94-96.

<sup>20</sup> I testi greci (da una parte del *corpus* aristotelico a Platone e agli autori neoplatonici, a una vasta letteratura relativa all'alchimia e all'astrologia) tradotti in

A Maiorca studia anche il latino e a Montpellier completa la sua formazione. Nella *miniatura numero 4* Lullo è ritratto durante un periodo dedicato alla contemplazione, sul Monte Randa. La *Vita* ci narra che fu in questo luogo che Lullo ricevette l'illuminazione che lo avrebbe portato all'intuizione formale e metodologica del libro contro gli errori degli infedeli e la miniatura sintetizza gli elementi che costituiranno il fondamento ed il contenuto del suo metodo. Nel testo che accompagna la miniatura leggiamo che Raimondo Lullo sostiene di aver ricevuto per grazia divina la comprensione dei principi accidentali e sostanziali di tutta la realtà e sulla base di questi ha appreso due figure. In quel luogo, inoltre, Lullo incontra un pastore (nella seconda parte della miniatura) che gli dice di tenere in considerazione che i principi della prima figura sono le dignità reali in Dio, le quali senza confusione si convertono reciprocamente in una semplicissima essenza. Ogni dignità, aggiunge il pastore, ha un suo atto intrinseco, essenziale e sostanziale e nessuna operazione può aver luogo senza l'operativo, l'operabile e l'operare le quali si dicono Persone in Dio.

Il concetto di Dio come atto puro può essere considerato come punto di partenza per giungere alla dimostrazione della necessità della Trinità che Lullo poi presenterà agli infedeli. Perché Dio possa essere considerato come atto puro, è necessario che la potenza, che è tra i suoi attributi, si trovi in atto, in un'operazione eterna. Da questa prospettiva, la creazione potrebbe essere vista come il recettore continuo dell'azione divina, ma Lullo scrive che se il mondo è finito in Dio e Dio è infinito nel mondo, Dio può infondere l'atto infinito, ma il mondo non lo può ricevere<sup>21</sup>. Bisogna quindi postulare l'esistenza di qualcosa in grado di ricevere pienamente l'azione divina. Se questo ruolo non può essere rivestito, per i suoi limiti, dalla creazione è necessario rivolgersi al Creatore, così Dio si converte in causa ed effetto di se medesimo. L'attività divina si produce attraverso un movimento che è insieme riflessivo, intellettuale e creatore. Perché ci sia un'azione è necessario un agente che compie l'azione, un oggetto che la riceve e l'azione stessa: gli elementi che saranno alla base della teoria dei correlativi, la cui presenza in Dio porta alla Trinità. In un'azione perfetta, continua ed eterna tutto ciò che forma Dio-Padre si trasmette a Dio-Figlio e da loro deriva l'attività al massimo grado di perfezione, il Dio-Spirito Santo. La Trinità, pertanto, è necessaria perché Dio possa mantenersi in un atto eterno ed infinito.

---

siriaco, dopo la conquista musulmana della Siria e della Palestina erano stati tradotti in arabo.

<sup>21</sup> Cfr. RAIMONDO LULLO, *Principia philosophiae*, ROL XIX, II, 1, 12, p. 206, l. 58-60.

Per quanto riguarda la forma di Dio, questa è costituita dall'insieme delle sue proprietà con i loro attributi: le dignità divine, che costituiscono l'essenza divina e coincidono con essa, ed i correlativi<sup>22</sup>. Nelle dignità divine Lullo individua molto altro: quei principi comuni alle tre religioni di cui era alla ricerca. Ebrei, cristiani e musulmani condividevano la stessa immagine di Dio, creatore e giudice del mondo. I contesti religiosi e culturali dei tre credi religiosi parlavano di un unico Dio caratterizzato dai suoi attributi (la bontà, la grandezza, l'eternità), che fossero le *sefirōt* ebraiche, le *dignitates* dei cristiani o le *îaârāt* musulmane, l'immobilità del motore immobile aristotelico o la bontà dell'idea del bene in Platone. Gli attributi divini divengono, così, per Lullo il punto di partenza per la sua impresa, la mappa per il suo viaggio interreligioso<sup>23</sup>.

I missionari del suo tempo erano andati incontro a molti errori, si erano limitati a trovare delle ragioni *contro* le *altrui* religioni cercando di dimostrare la falsità delle altre confessioni. Ciò che Lullo intendeva fare era trovare delle ragioni *a favore* della *propria* religione. Ma quali ragioni possono dimostrare i misteri cristiani della Trinità e dell'Incarnazione? I misteri in quanto tali non sfuggono alla ragione? La risposta può essere data dall'Arte lulliana<sup>24</sup>.

Possiamo utilizzare la *minitura numero 5* per vedere ciò che può succedere quando si trae profitto dall'incontro tra culture e religioni diverse: in essa l'Arte lulliana ci viene presentata come il risultato di un dialogo. Come si è visto, il sostrato collettivo comune alle tre religioni del libro era dato dagli attributi divini; li possiamo osservare rappresentati sulla scala a destra, appoggiata alla torre. Le culture delle tre religioni condividevano anche alcuni concetti logici, come le domande della logica aristotelica sull'essenza o sull'esistenza rappresentate nella miniatura dai nove filosofi a sinistra. Avevano in comune concetti ontologici come la scala dell'essere<sup>25</sup>, al centro della miniatura, che a partire dagli elementi e passando per le piante, gli animali e l'uomo arriva fino a Dio. Sono questi gli elementi che andranno a formare l'alfabeto dell'Arte e saranno rappre-

<sup>22</sup> Per un approfondimento su "Dio e la creazione" si rinvia al capitolo dedicato a questo argomento da A. BORDOY, *La filosofia de Ramon Llull*, Mallorca 2011, 103-143.

<sup>23</sup> Cfr. A.M. MEYER, «Ramon Llull i el diàleg indispensable», in M.A. ROQUE, ed., *Ramon Llull i l'islam*, Barcellona 2008, 48-60.

<sup>24</sup> Cfr. A. FIDORA, «Combinàtoria i reciprocitat: una nota sopra la vigència lulliana», in M.A. ROQUE, ed., *Ramon Llull i l'islam*, Barcellona 2008, 196-203, su cui mi baserò per la lettura della *minitura numero 5*.

<sup>25</sup> Su questo tema si rinvia a: R.D.F. PRING-MILL, *Il microcosmo lulliano*, Roma 2007, 59-63.

sentati da una lettera: ciascuna lettera potrà corrispondere a sei termini che appartengono rispettivamente ai Principi assoluti o Dignità, ai Principi relativi, alle Questioni, ai Soggetti, alle Virtù e ai Vizi (che si possono vedere in basso a destra alla base della torre e sotto quest'ultima); grazie alle figure si potranno formare le varie combinazioni che hanno reso famosa l'Arte lulliana<sup>26</sup>.

La creazione viene intesa da Lullo come una serie di piani sovrapposti (la scala o la catena dell'essere), tutti recanti il sigillo del medesimo esemplare divino: il mondo è il luogo in cui si possono vedere le impronte dell'azione di Dio. I tre principi filosofici dell'esemplarismo, del simbolismo universale e del misticismo, perfettamente sintetizzati dalla miniatura, ci fanno dare un rapido sguardo alla metafisica lulliana<sup>27</sup>. Se le creature sono ordinate gerarchicamente secondo diversi gradi di somiglianza e l'unica causa esemplare di tutte le creature è Dio, è possibile per le creature ritornare all'unità divina per via contemplativa.

Tornando a considerare la miniatura, la torre che si vede sulla destra è la Torre della fedeltà, della verità, dell'amore e della scienza. Alcune corde scendono dalla torre, a partire da sinistra si vedono la volontà, l'intelletto e la memoria che cercano di salire. L'intelletto, al centro, è rappresentato da un angelo che si arrampica sulla corda della grazia.

Questo intelletto-angelo ci può introdurre al tema del presunto razionalismo lulliano: ragione e fede, in Lullo, non si contrappongono, tra loro c'è una relazione dinamica. Dipendono l'una dall'altra come l'olio che sta sull'acqua: l'olio si alza o si abbassa di livello in funzione del livello raggiunto dall'acqua, così più l'intelletto comprende stimolato dalla fede, più aumenta la fede<sup>28</sup>. Se si guarda bene la sommità della torre, si può vedere la Trinità: né la scala delle dignità divine, né le corde riescono a raggiungerla. C'è una parola catalana, *rebava*, che da sola avrebbe potuto «confutare secoli di antilullismo<sup>29</sup>». Tale termine sintetizza ciò che succedrebbe all'intelletto qualora tentasse di superare la barriera che divide il mondo umano dal sovraumano, andando oltre le capacità umane: perderebbe il

<sup>26</sup> Il sistema ideato da Lullo - l'Arte - era uno strumento utile per il filosofo, per il missionario e per chi si dedicava alla contemplazione, che si basava sui principi costitutivi dell'essere - le premesse comuni ad ebrei, cristiani e musulmani - per giungere alla verità. Nella miniatura numero 4 si parlava dei principi accidentali, sostanziali e delle figure: possiamo vedere concretamente il modo in cui si raggruppano e si combinano gli elementi dell'Arte proprio attraverso le figure.

<sup>27</sup> Per un approfondimento: T. e J. CARRERAS Y ARTAU, «La ética de Ramon Llull y el lulismo», in *Estudios Lulianos* 1(1957) 1-30, spec. 6.

<sup>28</sup> J. BATALLA- A. FIDORA, *Ramon Lull. Disputa entre la fe i l'enteniment*, Turnhout - Santa Coloma de Queralt 2011, 35-41.

<sup>29</sup> J. PERARNAU, *Sintesi di un'inchiesta*, 213.

suo acume e rimarrebbe offuscato. La dimostrazione di cui parla Lullo è legata al riconoscimento della relazione di somiglianza tra Dio e le creature. Non tratta di una ragione autonoma, ma della ragione all'interno della perfetta unità della Sapienza cristiana; le ragioni necessarie non sono altro che argomenti dimostrativi il cui contrario risulterebbe assurdo per qualsiasi intelletto. Partendo dal principio anselmiano di Dio come qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore, Lullo mostrerà la verità della religione cristiana che si manifesta nella coerenza interna degli articoli di fede, ma non supererà il limite delle capacità umane: l'intelletto che si arrampica sulla torre non può giungere alla Trinità.

Raimondo Lullo, il cui pensiero francescano è profondamente impregnato di quello di S. Bonaventura, aveva concepito un progetto che non avrebbe avuto senso in un sistema di conoscenze e del mondo che non fosse stato unificato come quello degli agostiniani del XIII secolo. Era, così, inevitabile che Lullo si ponesse contro quei filosofi che, basandosi su una netta divisione tra filosofia e la teologia, non solo ritenevano la verità teologica indimostrabile ma mettevano in pericolo la dignità dell'uomo quale essere razionale, in relazione con Dio e con il mondo. La lotta contro l'averroismo latino in difesa dei fondamenti della religione cristiana e del pensiero umano, minacciati, ad esempio, dalla negazione dell'immortalità personale dell'anima, impegnò a lungo Lullo. Non ci sono due principi di verità: ogni sapere deve essere ricondotto al suo fondamento che con la creazione e l'incarnazione si manifesta nella realtà.

La *miniatura numero 6* ci mostra i nunzi della falsità e della malvagità che imprigionano la Verità e la gettano nel fondo della Torre della Falsità. La verità (a sinistra in basso) chiede aiuto ai filosofi in cui confida soltanto dopo Dio. L'esercito di Aristotele si muove, con il suo Commentatore, per distruggere la torre della falsità. Il cavallo di Aristotele si chiama Raziocinio, i suoi vessilli sono i cinque predicabili; quello di Averroè ha per nome Immaginazione, i dieci predicamenti compaiono sui suoi vessilli. Un cardinale frena il cavallo di Averroè. L'intelletto di Averroè, si può leggere nelle note che accompagnano le miniature, è offuscato, perché è fermo alle cose puramente naturali e sensibili ed in queste riscontra il fondamento delle sue ragioni. Dimenticando l'importanza delle cose soprannaturali, Averroè cade in equivoco e distoglie i fedeli dal loro fine principale. Il papa, infine, sorregge il crocifisso: la Chiesa si sostiene da sola perché crede con fermezza ed è rappresentata dal papa che con i cardinali, i patriarchi, gli arcivescovi, i vescovi, i decani, i sacerdoti, i religiosi, i maestri in teologia si oppongono agli errori.

Nella *miniatura numero 7*, Raimondo, a cavallo della Retta intenzione, segue il crocifisso e la santa fede cattolica e si fa precedere dalle tre potenze dell'anima, rappresentate dai tre trombettieri, che proclamano un solo

Dio e la sua Trinità. Lullo con la sua Arte si sforza di conoscere, amare e ricordare Dio e questa dovrebbe essere la prima intenzione per tutti gli uomini, intenzione che Averroè ha trascurato. Sullo stendardo di Lullo compaiono la prima e la seconda intenzione, sui vessilli: la fede nella bontà e nella pienezza dell'essere. L'esercito che accompagna Lullo è costituito dai 18 principi dell'Arte (le dignità divine o principi assoluti ed i principi relativi), vestiti da cavalieri: nel caso di una "crociata difensiva", i missionari, preparati secondo il metodo lulliano, devono accompagnare gli eserciti. In realtà la vera crociata che Lullo voleva organizzare doveva essere una crociata grammaticale contro, ad esempio, la non corretta comprensione, da parte dei musulmani, dei predicati dei cristiani: quando questi ultimi dicono di credere nella Trinità, i musulmani capiscono che credono in tre dei. Se cristiani e musulmani comprendessero con chiarezza le rispettive credenze, «non ci sarebbero contrasti tra noi e loro<sup>30</sup>», scrive Lullo illustrandoci il presupposto su cui fonda l'idea della costituzione delle scuole.

La *miniatura numero 8* può ricondurci a tutti i papi cui Lullo presentò incessantemente i suoi progetti: Nicolò IV, Celestino V, Bonifacio VIII, Clemente V. Nella seconda scena Lullo si rivolge ai regnanti: Giacomo II di Maiorca, Filippo IV, Giacomo II d'Aragona, Federico III di Sicilia. A loro chiede che chierici ben preparati apprendano l'arabo per predicare, dimostrare la verità della fede cristiana e discutere con gli infedeli al momento opportuno. Le numerose petizioni che Lullo presentò ai sovrani e ai pontefici del suo tempo ebbero come risultati concreti la costituzione del monastero di specializzazione missionaria di Miramar, che fu attivo per 15 anni a partire dal 1276, ed un decreto del Concilio di Vienne del 1311 che istituiva cattedre di lingue orientali in cinque importanti centri della cristianità. Miramar divenne il modello che Lullo proponeva per le scuole che voleva far istituire: in esse i futuri missionari non avrebbero appreso solo le lingue degli infedeli, ma si sarebbero avvicinati ad un'altra civiltà, conoscendone la filosofia, la teologia, le tradizioni. Queste cattedre avrebbero favorito il dialogo tra interlocutori di religioni diverse attraverso la conoscenza reciproca. Probabilmente, Miramar fu il modello più realizzabile, ma Lullo aveva proposto anche un tipo di scuola dell'obbligo per i bambini non cristiani che vivevano in terre cristiane e a Federico di Sicilia aveva suggerito degli scambi tra esperti della religione cristiana ed esperti della religione musulmana, perché ognuno potesse comprendere chia-

---

<sup>30</sup> RAIMONDO LULLO, *Libre de contemplació en Déu*, J. Carreras i Artau - M. Batllori - T. Carreras i Artau - J. Rubiò i Balanguer (edd.), in R. LLULL, *Obres essencials*, II, Barcelona 1960, 97-1269, spec. 1152.

ramente ciò in cui credeva l'altro. Si sarebbero evitate, così, molte delle incomprensioni che pregiudicavano una corretta immagine "dell'altro". Lo scopo delle scuole che dovevano ispirarsi a Miramar, era anche quello di insegnare ai missionari un nuovo modo di esporre i contenuti della religione cristiana in maniera comprensibile per interlocutori che, nel caso dei musulmani ad esempio, erano abituati all'uso della ragione e di una dialettica razionale anche in teologia. L'aspetto psicologico andava curato allo stesso modo: l'interlocutore non doveva essere offeso e doveva essere creato un clima di fiducia nella ricerca della verità, perché chiunque ricerca la verità è ad essa prossimo. In quest'ottica gli infedeli vengono considerati comunque dei credenti, ma si può credere in qualcosa di vero o in qualcosa di falso. Per il maiorchino, la fede può sbagliare, ma la ragione no. Perché ci possa essere un dialogo fecondo, la ragione dovrà essere il criterio di verità: gli articoli di ogni religione dovranno essere confrontati con i postulati della ragione. Seguendo l'esempio del modo di procedere indicato dalla dama Intelligenza del *Libro del Gentile e dei tre Savi*, gli argomenti di ciascun credo dovrebbero cadere sotto il peso della propria inconsistenza logica.

#### 4. LA MISSIONE: IDENTITÀ, ALTERITÀ E DIALOGO

Nella *miniatura numero 9*, Lullo dopo vari e inutili tentativi di diffondere i suoi progetti ed il suo metodo, decide di sperimentare direttamente quest'ultimo a Tunisi (1292-1293). In questa immagine possiamo vedere sintetizzata la concezione lulliana di "identità, alterità e dialogo". Presentandosi ai musulmani e parlando loro in arabo, Lullo afferma la propria identità cristiana e non teme di metterla a rischio instaurando il dialogo con l'alterità. Nell'altro riconosce un sincero credente ed un essere umano della sua stessa natura. Per questo va *tra* i musulmani e non *contro* di essi e propone che ci si esprima chiaramente, in modo che ci si possa conoscere perfettamente. Non ci viene presentato un dialogo tra religioni, ma tra esperienze religiose e di queste si parla senza ricorrere alle rispettive autorità. Il quadro comune, riportatoci dalla *Vita*<sup>31</sup>, in cui costruisce il suo discorso è quello delle dignità divine che gli danno la possibilità di individuare i punti di contatto, senza annullare le differenze tra le posizioni degli interlocutori. Anche il metodo espositivo è quello del suo interlocutore e l'argomento a cui ricorre per sviluppare il dialogo è quello - della condivisa eredità neoplatonica - del *bonum diffusivum sui*, la bontà deve

<sup>31</sup> B. DE GAFFIER, ed., *Vita beati Raymundi Lulli*, 161-162.

essere necessariamente attiva. La bontà perfetta ed eterna di Dio esige un atto ed un oggetto allo stesso modo perfetti ed eterni: così in Dio ci saranno il bonificat-ivo, il bonificab-ile ed il bonific-are<sup>32</sup>, rispettivamente il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Il linguaggio - dei correlativi - che l'apostolo di Maiorca utilizza per mostrare la Trinità è un riferimento esplicito alla struttura della lingua araba; anche la combinatoria che Lullo propone era conosciuta al mondo arabo-musulmano: il suo messaggio risulta familiare a chi lo ascolta. Lullo prosegue sostenendo che, se una volta ascoltate le ragioni della legge di Maometto e dopo aver avuto un confronto su di esse, le avesse trovate più valide di quelle dei cristiani, si sarebbe convertito alla religione musulmana. Riconoscere la ragione come criterio di verità comporta anche accettare la reciprocità del processo argomentativo: degli elementi di verità possono essere presenti anche nella religione dell'altro; degli errori possono trovarsi anche nelle convinzioni più radicate. La combinatoria è la risposta di Lullo alla complessità del mondo e con la reciprocità ribatte alla diversità<sup>33</sup>. Così, come ci viene riportato dalla *Vita*, giorno dopo giorno molti esperti nella legge di Maometto si recavano da lui, confermando che un dialogo preparato e strutturato in tal modo poteva essere realizzato con l'élite intellettuale. I gesti distesi di Lullo nella miniatura possono essere paragonati a quelli di Francesco nel dipinto della Tavola Bardi, lo stesso per l'atteggiamento di ascolto interessato dimostrato dai musulmani. L'aver trattato con equità l'altro e l'utilizzo del suo metodo risparmiarono al maiorchino la morte, ma non l'espulsione da Tunisi.

Il secondo viaggio missionario, a Bugia (1306-1307), fu meno fortunato: Lullo fece una professione di fede contraria alla religione islamica in mezzo alla folla di una grande piazza. La reazione suscitata è violenta (*miniatura numero 10*), di nuovo viene salvato da un esperto della legge di Maometto che era anche competente in filosofia. Anche in questa occasione Lullo si salva dalla pena capitale, ma deve trascorrere un lungo periodo in prigione.

## 5. IL MARTIRIO

In seguito il maiorchino ritornò a Tunisi e a Bugia. Secondo una tradizione non del tutto accertata, nell'ultimo viaggio a Bugia Lullo subì una lapidazione ed il suo corpo esanime venne portato come martire della

---

<sup>32</sup> Con l'applicazione a parole latine o catalane di suffissi in grado di rendere i concetti di azione, Lullo cerca di creare delle parole - da lui definite strane - che riproducessero la facilità della lingua araba di produrre nomi d'azione.

<sup>33</sup> Cfr. A. FIDORA, *Combinatoria i reciprocitat*, 203.

fede a Maiorca. Da quel momento molteplici furono le forme di culto tributate dai maiorchini a Raimondo Lullo, il Beato per eccellenza.

Il *Libro del Gentile e dei tre Savi* (1274-1276), opera che Lullo aveva pensato come libro di testo per Miramar, si chiudeva con il desiderio che il dialogo tra esperti appartenenti a credi differenti continuasse permanentemente: il metodo indicato presupponeva, per la sua stessa natura, degli interlocutori adeguatamente preparati e in continuo esercizio. La reale e reciproca conoscenza di ciò in cui crede l'altro può evitare che l'incontro si trasformi in scontro, può aiutare la convivenza umana. Interessante notare che non è uno studio fine a se stesso quello che Lullo promuove, ma uno studio che porta alla salvezza; seguendo il filo conduttore della spiritualità francescana, il sapere deve essere subordinato al vivere e deve avere come guida la carità: a Lullo non interessa avere ragione o promuovere una vuota verbosità, desidera che "l'altro" si salvi e che intanto ci si possa conoscere. Di questo dà testimonianza fino alla morte: la disposizione al martirio e la testimonianza sono legate in lui come nel vocabolo greco *martyrion*.

La riflessione e la prassi delle religioni su alcuni temi comuni che l'esperienza metteva a confronto avevano bisogno anche della testimonianza della fede in Cristo, dell'affermazione di un'identità chiara che non teme di aprirsi al dialogo. In Lullo è possibile vedere quell'atteggiamento di cortesia, di rispetto e di dialogo verso le altre religioni che denominiamo, con un'espressione semplice ma ricca di significati, "spirito di Assisi". La consapevolezza della propria identità e la disponibilità all'incontro con l'altro - gli elementi che costituiscono la lezione dello spirito di Assisi<sup>34</sup> - sembrano essere rappresentati dai savi del *Libro del Gentile e dei tre Savi*. I tre savi vorrebbero poter giungere ad un'unica religione, ma ciò che indicano è l'esistenza nell'uomo di un unico spirito religioso, di una ricerca della verità che li accomuna tutti<sup>35</sup>, nella differenza. Nel testo, la differenza religiosa non alimenta l'equivoco secondo il quale le religioni in quanto tali sono cause di conflitti tra gli uomini: la fede in un Dio creatore crea dei legami tra gli uomini che i limiti - secondo cui le religioni sono vissute nel tempo - vorrebbero distruggere. Al momento di separarsi uno dei tre savi sostiene e profetizza «per la quale differenza e discordanza [di fede e di costume] siamo gli uni nemici degli altri, e ci facciamo guerra e ci uccidiamo gli uni e gli altri, e siamo gli uni prigionieri degli altri; e

<sup>34</sup> Cfr. S. MIGLIORE, «San Francesco e lo "Spirito di Assisi"», in *Convivium Assisiense* 9 (2007) 41-62, spec. 62.

<sup>35</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, «Io e Assisi», in ID., *La realtà e la gloria. Articoli e interviste. 1978-1988*, Milano 1988, 95-96.

per una tale guerra e morte e servitù è ostacolata la lode e la reverenza e l'onore cui dovremmo essere tenuti verso Dio tutti i giorni della nostra vita<sup>36</sup>». Il secondo saggio aggiunge: «tanto erano gli uomini radicati nella fede in cui erano e in cui l'avevano posta i loro padri e i loro antenati, che impossibile cosa sarebbe che li si potesse sradicare con predicazione o con disputa, o con qualsiasi altra cosa vi si potesse fare. E perciò, quando si vuole discutere con loro o si vuole mostrare l'errore in cui sono, immediatamente disprezzano tutto ciò che gli si dice, e dicono che nella fede in cui i loro genitori e i loro antenati li hanno posti, vogliono restare e morire<sup>37</sup>» ed il terzo conclude: «natura è di verità che sia più fortemente nell'anima radicata che la falsità, dato che verità ed essere concordano, e falsità e non essere. E perciò, se fosse falsità fortemente combattuta da verità da molti uomini e continuamente, occorrerebbe di necessità che verità vincesse falsità, e maggiormente in quanto in falsità non vi sia alcun aiuto, poco né grande, da Dio, e verità è tutte le volte aiutata dalla divina virtù che è verità increata, che ha creato verità creata per distruggere falsità. Ma poiché gli uomini sono amanti dei beni temporali e tepidamente e con poca devozione amano Dio e il loro prossimo, perciò non si curano di distruggere falsità ed errore, e temono di morire, e malattia e travaglio e povertà sopportare, e non vogliono lasciare le loro ricchezze né i loro beni né le loro terre né i loro parenti, per trarre via dall'errore quelli che vi sono affinché vadano a gloria senza fine e non sopportino infiniti dolori<sup>38</sup>».

La testimonianza mite e umile resa da san Francesco nel suo tempo ne fa un punto di riferimento per quanti desiderano promuovere la pace ed il dialogo tra le persone, le religioni e le culture. Sui suoi passi, Raimondo Lullo e mons. Luigi Padovese, con la loro testimonianza preparata e accogliente, nel rischioso rispetto della libertà dell'uomo, ci invitano a non dimenticare il senso dello "spirito di Assisi".

---

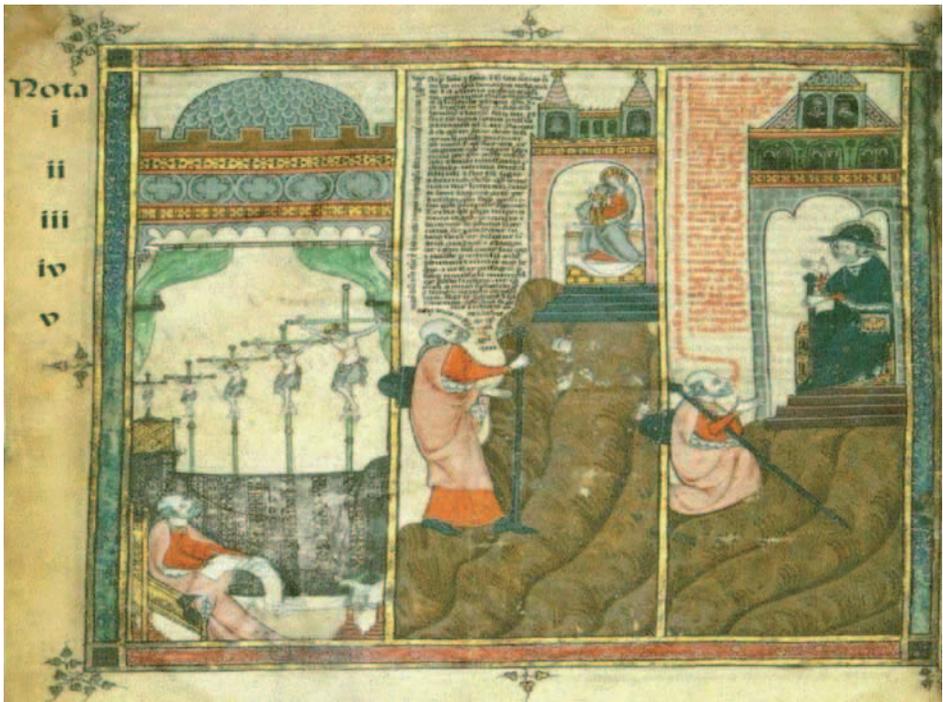
<sup>36</sup> RAIMONDO LULLO, *Libro del Gentile e dei tre Savi*, A. Baggiani (trad.), Milano 2012, 329.

<sup>37</sup> *Ivi*, 330.

<sup>38</sup> *Ivi*, 331.



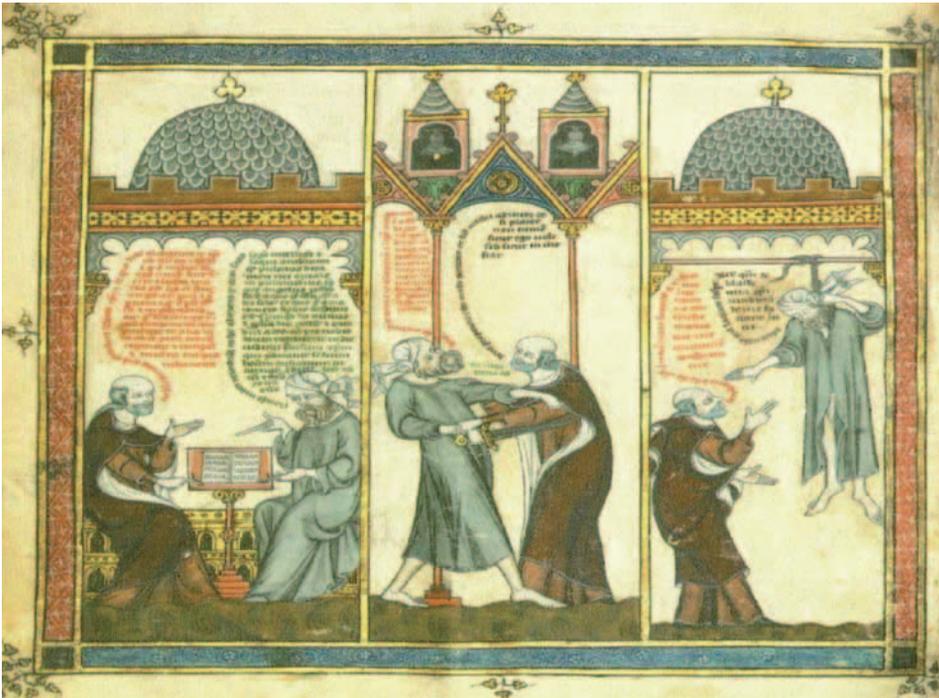
Francesco e il Sultano.



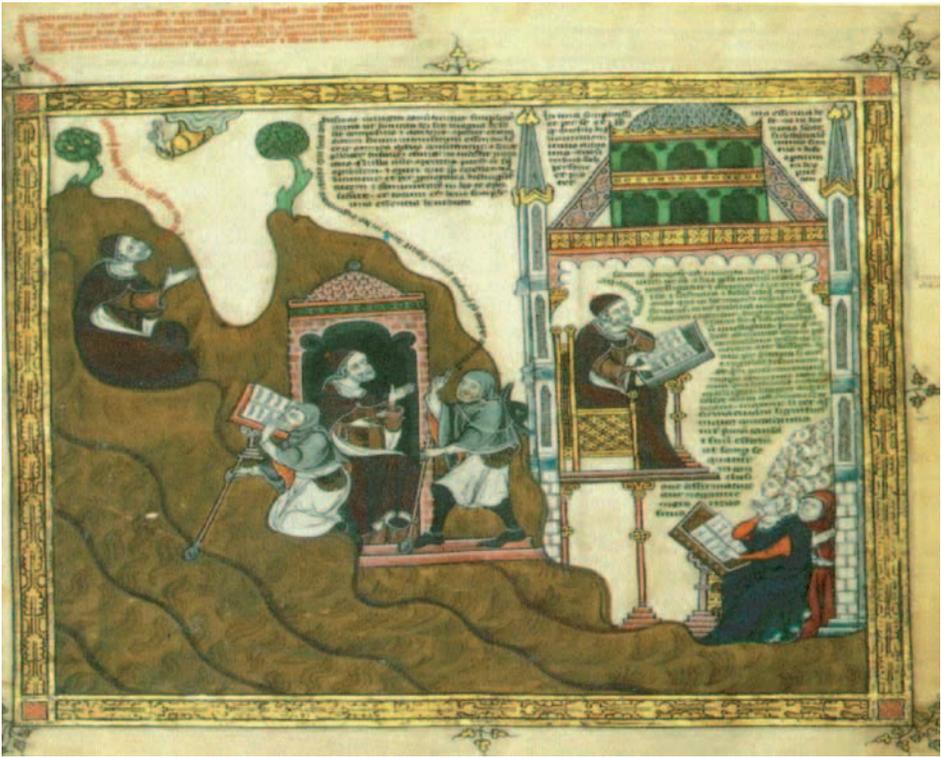
Miniatura 1



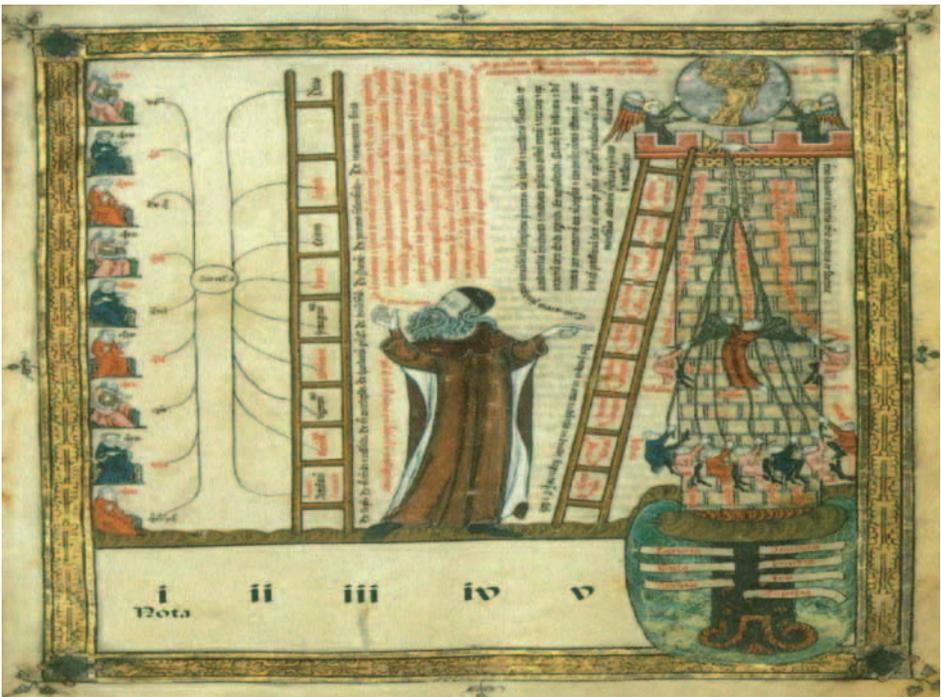
Miniatura 2



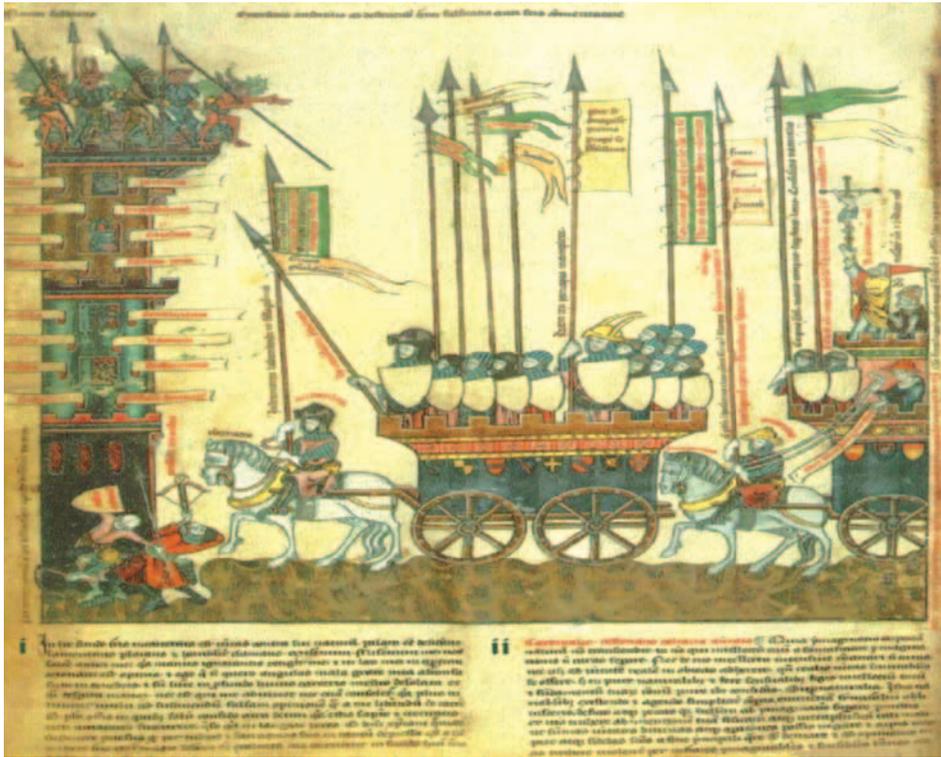
Miniatura 3



Miniatura 4



Miniatura 5



Miniatura 6



Miniatura 7



Miniatura 8



Miniatura 9





Mons. Paul Hinder

## LA VITA E LA TESTIMONIANZA DEI CRISTIANI NELLA PENISOLA ARABICA

In occasione della mia nomina a vescovo suffraganeo del Vicariato apostolico di Arabia all'inizio dell'anno 2004 un collega nell'episcopato mi scriveva dalla Germania: «Certamente io non so che cosa tu dovrai fare in Arabia; ma ad ogni modo mi congratulo con te per la tua nomina a vescovo». Molti europei, che non conoscono la situazione, chiaramente sono dell'opinione che in Arabia non ci siano cristiani e che quindi anche per un vescovo non ci sia là niente da fare. Io stesso, fino al 1994, quando fui eletto nel governo generale dell'Ordine cappuccino, avevo essenzialmente la stessa opinione. Ma quando nel dicembre del 1997 come definitore generale responsabile della zona per la prima volta visitai i nostri confratelli del Golfo persico dovetti correggere radicalmente il mio modo di pensare. Vi trovai presente una variegata schiera di cappuccini e di altri sacerdoti provenienti da differenti paesi, che in mezzo ad una società islamica assistevano pastoralmente comunità cristiane assai vive di cattolici originari di più di cento nazioni.

Ad ogni modo rimane il fatto, che non si poteva non percepire anche durante il Sinodo dei vescovi del Vicino Oriente nell'ottobre del 2010 a Roma: quando si parla dei cristiani nel Medio Oriente, la maggior parte pensa alle diverse antiche Chiese orientali, le quali, attraverso tutte le difficoltà, sono sopravvissute fino ad oggi lungo una storia ricca di cambiamenti e spesso anche di sofferenze. Soltanto una parte di esse vivono in comunione gerarchica con la *Cathedra Petri* (per esempio, i Maroniti o quelle minoranze che nel corso della storia con una espressa unione con il Vescovo di Roma si sono staccate dalle loro Chiese madri orientali).

Il fatto che l'interesse in Europa e anche nella Chiesa universale – quando pure c'è – si rivolga soprattutto alla ricca varietà spirituale, teologica, liturgica e artistica delle Chiese orientali tradizionali, fa in modo che spesso non si faccia attenzione ad un più recente sviluppo. Infatti, insieme alla grave e negativa migrazione dei cristiani dai classici paesi del Medio Oriente, esiste una notevole immigrazione di cristiani nei paesi del Medio Oriente in ascesa economica, specialmente in quelli del Golfo persico. Questi paesi, a cominciare dagli anni sessanta dello scorso secolo, attirano sempre più investitori e forze di lavoro da tutte le regioni del mondo, in particolare dall'Asia. Fra di loro attualmente nei paesi del Golfo ci sono almeno tre milioni di cristiani cattolici.

Perciò la migrazione porta ad una situazione paradossale: mentre molte Chiese orientali nelle loro zone di origine dall'Egitto fino all'Iraq, hanno sempre meno fedeli – pur con le stesse e spesso costose strutture e istituzioni –, nei paesi del Golfo persico si è venuta formando una Chiesa di migranti, giovane, vitale, ma strutturalmente debole. Il numero complessivo di questi fedeli dovrebbe essere di circa il 50% di tutti i cattolici che risiedono nel Medio Oriente. Di essi fanno parte fedeli di più di cento nazioni, di innumerevoli zone linguistiche e di differenti riti. La quota dei fedeli di rito latino dovrebbe essere almeno dell'80%, mentre al massimo il 20% appartengono alle differenti Chiese cattoliche orientali.

## 1. SGUARDO SULLA SITUAZIONE DEI SETTE PAESI DELLA PENISOLA ARABICA

Fino al 31 maggio 2011 nella Penisola c'erano il Vicariato apostolico di Arabia e il Vicariato apostolico del Kuwait. Sotto il Vicariato apostolico di Arabia stavano i seguenti sei paesi: Gli Emirati Arabi Uniti (Abu Dhabi, Dubai, Sharjah, Ajman, Umm Al Quwain, Ras-al-Kaimah, Al Fujairah), il regno del Bahrain, lo stato del Qatar, il Sultanato di Oman, la repubblica dello Yemen e il regno dell'Arabia Saudita. La sede del Vicario apostolico dalla metà degli anni '70 dello scorso secolo si trova ad Abu Dhabi. Precedentemente essa era ad Aden, dove nel XIX secolo era iniziata la "Missione di Arabia". La superficie complessiva del Vicariato era di 3.143.669 km<sup>2</sup>, e dal punto di vista della superficie probabilmente doveva essere la più grande "diocesi" del mondo. Dal 1954 esisteva poi il Vicariato apostolico del Kuwait con una superficie di 17.818 km<sup>2</sup>.

Da diversi anni la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, la quale ha la competenza di tutto il territorio, stava studiando il modo di creare un equilibrio fra il gigante Arabia e il nano Kuwait. Con la nuova suddivisione del territorio avvenuta il 31 maggio 2011 si ha ora la seguente situazione: Bahrain, Qatar e Arabia Saudita dal Vicariato apostolico di

Arabia sono stati assegnati al Vicario apostolico del Kuwait, il cui territorio prende il nome di "Vicariato apostolico dell'Arabia del Nord". Al Vicariato apostolico finora di Arabia rimangono gli Emirati Arabi Uniti, l'Oman e l'Yemen ed esso prende il nome di "Vicariato apostolico dell'Arabia del Sud".

Per poter comprendere la situazione di tutto il territorio sono indispensabili alcune informazioni di base. È per questo che ora offro una breve visione d'insieme dei sette paesi dei due Vicariati apostolici.

### **1.1 La repubblica dello Yemen**

La repubblica dello Yemen ha circa 24 milioni di abitanti con una superficie di 550.000 km<sup>2</sup>. In tutto il paese attualmente ci dovrebbero essere soltanto poco più di 4.000 fedeli cattolici, che sono assistiti da quattro "parrocchie": Sana'a (la capitale), Aden, Taiz e Hodeidah. In ognuna di queste quattro città opera una comunità delle "Missionarie della carità" (della beata Madre Teresa di Calcutta), le quali tengono case per portatori di handicap fisici e psichici. Nel 2011 in tali centri sono state assistite 300 persone, mentre altre 25.000 sono state assistite ambulatoriamente. Le quattro scuole che erano una volta ad Aden, nel 1973 furono confiscate dal regime comunista dello Yemen del sud e le suore furono espulse dal paese. Anche dopo la caduta del regime le scuole non sono state restituite, mentre lo sono state le tre chiese di Aden (Crater, Ma'allah e Tawahi). Per motivi di principio desideriamo mantenerle, nonostante che per il ridotto numero di fedeli al momento una chiesa sarebbe sufficiente. Perché in questi paesi vige il criterio che ciò che una volta si è perduto, difficilmente viene ridato indietro. Le trattative iniziate molti anni fa per avere un terreno nella capitale Sana'a in vista della costruzione di un centro per la comunità cattolica dietro la cessione di un fondo ad Aden si sono letteralmente insabbiate, nonostante gli sforzi fatti in proposito da parte dei diversi Nunzi apostolici insieme al Vescovo competente.

La libertà di culto nei quattro luoghi ricordati, pur con certe limitazioni, è garantita. Quattro sacerdoti salesiani dell'India curano il servizio spirituale alle suore e le comunità cristiane delle quattro città (Aden, Sana'a, Taiz, Hodeidah). La libertà di religione nell'autentico significato della parola (cioè: libera scelta della confessione religiosa da parte della persona) non esiste né in Yemen né in nessun altro paese della Penisola arabica.

La sicurezza degli abitanti, specialmente dei cristiani, non è divenuta problema solo dal momento del completo crollo delle strutture dello stato. Dopo l'uccisione di tre suore a Hodeidah nel 1998 da parte di un fanatico mussulmano, tutt'e quattro le comunità delle suore sono state prese sotto protezione per ordine del presidente dello stato. Le suore godono del favore della gente, perché fa buona impressione il loro servizio fra i

più poveri dei poveri. La situazione attuale nello Yemen anche dopo l'allontanamento del già presidente Saleh rimane davvero poco chiara. Nessuno sa dove lo sviluppo possa effettivamente portare. Lo Yemen è l'unico paese del mio Vicariato nel quale ci sono alcuni cristiani nativi. Ma essi sono minacciati di estinzione a causa di repressione diretta o indiretta. Un motivo principale è la norma islamica circa i matrimoni misti: un cristiano che sposa una mussulmana deve divenire mussulmano; una cristiana che sposa un mussulmano può eventualmente rimanere cristiana, ma i figli in ogni caso devono essere educati come mussulmani.

### **1.2 Il regno dell'Arabia Saudita**

Nel 2010 gli abitanti del regno furono calcolati a circa 26 milioni, di cui 8 milioni di stranieri, su una superficie di 2.149.690 km<sup>2</sup>. Il numero dei fedeli cattolici dovrebbe essere fra 1,5 e 2 milioni, giacché anche soltanto la quota dei filippini sulla popolazione straniera raggiunge il milione e mezzo. Non c'è libertà né di culto né di religione. Riunioni private sono tollerate a proprio rischio dei cristiani, fintantoché nessuno si senta disturbato e se ne lamenti. Se la polizia entra con la forza e interrompe una riunione di preghiera o anche una messa, ci possono essere arresti ed espulsioni dal paese. Ciò ad ogni modo negli ultimi anni è divenuta cosa più rara. D'altra parte non dovremmo farci illusioni eccessivamente grandi circa la mentalità dell'Islam wahabita. La fatwa, che nella prima metà del marzo 2012 ha emesso il Gran Muftì dell'Arabia Saudita, lo sceicco Abdul Aziz bin Abdullah, dice davvero molto. Egli chiede la distruzione di tutte le chiese che sono nella penisola arabica, perché, secondo una disposizione di Maometto data sul suo letto di morte, in Arabia non deve essere tollerata altra religione che l'Islam. Anche se il Gran Muftì con la sua opinione è in contrasto con la politica ufficiale del governo, non si dovrebbe sottovalutare l'influsso che tali dichiarazioni hanno su una parte della popolazione mussulmana. Per motivo di sicurezza degli interessati non vorrei ora qui entrare in ulteriori dettagli riguardo alla vita religiosa estremamente ricca e varia.

### **1.3 Il sultanato di Oman**

Secondo il censimento del dicembre 2010 il numero degli abitanti dell'Oman ammonta a circa 2.773.000 (di cui circa 800.000 stranieri) su una superficie di 309.550 km<sup>2</sup>. Il numero dei fedeli cattolici dovrebbe essere di circa 80.000. Sono assistiti da quattro parrocchie: due nella capitale Muscat (Ruwi e Ghala), una terza a Sohar e l'altra a Salalah. Attualmente nel paese lavorano nove sacerdoti.

I terreni per i quattro centri sono stati messi a disposizione dal Sultano. Ciò vale anche per le chiese non cattoliche. Nell'ambito dei terreni delle

chiese c'è libertà di culto. Per servizi religiosi nelle comunità della diaspora all'interno del paese sono necessari permessi specifici, a meno che tali servizi non siano tacitamente tollerati. Il rilascio di visti per sacerdoti è piuttosto difficile e richiede molto tempo. Inoltre il solo visto non è sufficiente, perché è anche necessario uno specifico permesso da parte del Ministero della religione, che prima esige un dettagliato curriculum della formazione dalla scuola elementare fino alla conclusione accademica.

Le relazioni con le autorità sono generalmente buone. L'apertura delle relazioni diplomatiche con il Vaticano sembra sia soltanto questione di tempo.

#### **1.4 *Gli Emirati Arabi Uniti***

Secondo stime del 2010 la popolazione residente è di circa 8 milioni su un territorio nazionale di 83.000 km<sup>2</sup>. Circa l'80% degli abitanti sono stranieri. Il numero dei fedeli cattolici è fra 500.000 e 1.000.000 (statistiche affidabili non sono a disposizione). Negli Emirati Arabi Uniti ci sono attualmente sette parrocchie: Dubai (St. Mary), Jebel Ali (St. Francis), Abu Dhabi (St. Joseph's Cathedral), Al Ain (St. Mary), Sharjah (St. Michael), Fujairah (Our Lady of Perpetual Help), Ras-al-Khaimah (St. Anthony of Padua). Nelle sette parrocchie lavorano in totale - se vi includiamo il Vescovo e i tre sacerdoti suoi collaboratori - 32 sacerdoti. Nell'ambito del terreno delle chiese c'è completa libertà di culto. Verso la fine del 2011 dalle competenti autorità c'è stato promesso il terreno per altre due chiese.

Le relazioni con le autorità sono generalmente buone. Il 31 maggio 2007 furono stabilite le relazioni diplomatiche fra la Santa Sede e gli Emirati Arabi Uniti.

Negli Emirati Arabi Uniti ci sono in totale sette scuole a gestione cattolica: tre sotto il Vicariato e quattro a gestione privata da parte di Congregazioni di suore. Nelle sette scuole vengono formati complessivamente 17.000 giovani (ragazze e ragazzi) dalla scuola materna fino al termine degli studi pre-universitari. Gli alunni provengono da tutti gli strati sociali e appartengono a differenti religioni, anche se nelle scuole proprie del Vicariato i cristiani formano la maggioranza.

#### **1.5 *Lo stato del Qatar***

La popolazione del Qatar secondo il censimento dell'ottobre 2010 è di 1,7 milioni su una superficie di 11.606 km<sup>2</sup>. La grande maggioranza della popolazione residente è costituita da stranieri. Il numero dei fedeli cattolici in tutto il paese dovrebbe essere attualmente di circa 250.000. Fino a pochi anni fa la cura pastorale doveva essere svolta quasi completamente di nascosto. Poi come soluzione provvisoria abbiamo potuto costituire una parrocchia. Dal marzo 2008 abbiamo a disposizione una grande chie-

sa con edifici per le attività parrocchiali. Il terreno necessario c'è stato dato gratuitamente dall'Emiro. Responsabili per il ministero pastorale sono otto sacerdoti. Dall'entrata dell'attuale Emiro le relazioni con le autorità sono buone. Da allora c'è anche una relativamente grande libertà di culto. Il Qatar mantiene relazioni diplomatiche con la Santa Sede.

### **1.6 Il regno del Bahrain**

La popolazione del piccolo Stato-isola di Bahrain secondo il censimento del 2010 è di qualcosa di più di 1.234.000 abitanti su una superficie di 802 km<sup>2</sup>. Il numero dei fedeli cattolici dovrebbe essere compreso fra 40.000 e 60.000. A Bahrain c'è una scuola propria del Vicariato con 1600 studenti (ragazze e ragazzi), che è guidata da una Congregazione di suore. Ci sono in tutto sette sacerdoti responsabili per il ministero pastorale della parrocchia del "Sacro Cuore" di Manama e per le stazioni dipendenti.

Le relazioni con le autorità sono buone. Esistono relazioni diplomatiche con la Santa Sede. La libertà di culto è garantita. Le agitazioni che scuotono il piccolo regno da più di un anno fino ad ora non hanno avuto gravi ripercussioni per la Chiesa.

### **1.7 Lo stato del Kuwait**

La popolazione del Kuwait nel 2010 fu stimata a circa 3.500.000 di abitanti. Nel 2008 la quota della popolazione straniera residente era più del 68%. Il numero dei fedeli cattolici dovrebbe essere almeno di 350.000.

La città di Kuwait dal 1954 è sede del Vicario apostolico (attualmente il vescovo è Camillo Ballin, dei Missionari Comboniani). Dal 2001 anche il Nunzio apostolico risiede in Kuwait. Come Nunzio è responsabile per cinque paesi (Kuwait, Bahrain, Yemen, Qatar, Emirati Arabi Uniti) e come Delegato apostolico per Arabia Saudita e Oman. Per il ministero pastorale ci sono attualmente 14 sacerdoti. I Salesiani e due Congregazioni di suore dirigono tre scuole.

## **2. UNA CHIESA DI STRANIERI PER STRANIERI**

Nel 2005 un Ministro degli Emirati Arabi Uniti disse: «Desidero affermare che nel nostro paese gli stranieri non sono immigrati, ma abitano qui soltanto per un periodo determinato in base ad un rapporto di lavoro. Dopo ritornano nel loro paese o vanno altrove». Questa dichiarazione risulta vera per tutti i paesi della regione. Effettivamente la maggior parte degli stranieri è qui soltanto per un tempo limitato. Persone che siano rimaste qui per più di 30 anni sono un'eccezione. La maggioranza, dopo la fine del loro rapporto di lavoro, ritornano nel loro paese di origine, mentre

molti altri vanno in Europa, Canada, Australia, ecc., dove spesso si stabiliscono definitivamente e acquistano la cittadinanza.

Perciò l'integrazione negli Stati del Golfo normalmente non è desiderata né dagli stranieri né dai nativi. La politica degli Stati del Golfo al momento si indirizza di conseguenza. Il permesso di soggiorno per persone fino ai 60 anni viene dato per due anni ogni volta. Se una persona che ha più di 60 anni non deve lasciare il paese, il visto di residenza viene rilasciato soltanto per un anno ogni volta. La cittadinanza, in quanto possibile, è riservata in prima linea a mussulmani che parlano arabo. Per cui la Chiesa è e rimane per ora una Chiesa di migranti e per migranti. Per i fedeli da tutte le parti del mondo, ma prima di tutto dalle Filippine e dall'India, l'appartenenza alla Chiesa cattolica è spesso l'unico solido punto di riferimento. In ciò si può vedere anche una spiegazione della sorprendente attività e vitalità delle nostre comunità. La gente qui è spesso religiosamente più attiva che nei propri paesi di origine.

Questa speciale situazione della nostra Chiesa è anche il motivo per cui nella Penisola arabica non abbiamo diocesi, ma due Vicariati apostolici. La Chiesa ha creato la figura giuridica del Vicariato apostolico per quelle regioni dove per motivi politici, religiosi o sociali non può essere eretta una normale diocesi. È questo appunto il caso dell'Arabia, dove, a parte poche eccezioni in Yemen, Kuwait e Bahrain, non ci sono cristiani nativi e dove la costituzione di istituzioni diocesane per ora è impossibile o possibile soltanto a difficili condizioni (per esempio, seminari per il sacerdozio). Inoltre i due Vicariati si estendono a diversi paesi. Il Vicario apostolico guida la Chiesa locale per incarico del Papa, al quale sottostà immediatamente. Ma nella prassi quotidiana egli gode delle competenze di un Vescovo diocesano.

Come già accennato, i cattolici nella Penisola arabica sono degli "espatriati", cioè operai, impiegati e imprenditori stranieri, che sono attivi nell'edilizia, nell'industria del petrolio e del gas, nei servizi sanitari e nel settore degli altri servizi (lavori domestici, turismo, banche) e nell'amministrazione. Provengono da tutti i continenti, in maggioranza dall'Asia. I cattolici provengono prevalentemente dalle Filippine e dall'India. Ma abbiamo anche con un notevole numero di cattolici che parlano arabo, originari dai paesi del Medio Oriente con minoranze cristiane (specialmente Libano, Siria, Giordania, Palestina, Egitto e Iraq).

### **3. FEDELI CATTOLICI PROVENIENTI DA TRADIZIONI E CULTURE DIFFERENTI**

La fluttuazione della popolazione straniera residente, che dipende dallo sviluppo economico, porta a che si abbiano fedeli di tutte le tradi-

zioni ecclesiali. Anche se – come già ricordato – almeno l’80% appartiene al rito latino, c’è tuttavia un ragguardevole numero di cattolici che provengono dalle Chiese orientali *sui iuris* (maroniti, melchiti, copti cattolici, ecc. dai paesi di lingua araba; armeni e – soprattutto – siro-malabarici e siro-malancarici dal Kerala in India). È comprensibile come quelle Chiese che sperimentano una diminuzione di fedeli nelle regioni originarie o che dipendono dall’aiuto esterno, mostrino crescente interesse per i loro membri che sono emigrati in modo permanente o in modo temporaneo. Tuttavia nel caso dei paesi islamici della regione del Golfo la mancanza di completa libertà di religione e di culto rende spesso difficile o addirittura impossibile poter creare proprie strutture per tutte le tradizioni ecclesiali. Per questo nell’anno 2003, dopo intense discussioni, la Santa Sede ha deciso che per la salvaguardia dell’unità ecclesiale all’interno e all’esterno, tutti i fedeli cattolici di qualsiasi rito per la giurisdizione dipendono esclusivamente dal competente Vicario apostolico. Questa decisione di principio è stata confermata più di una volta anche dall’attuale Papa. Per contro, i due Vicari apostolici hanno l’obbligo di garantire ai fedeli delle diverse Chiese cattoliche orientali la necessaria assistenza pastorale insieme alla cura della loro liturgia e delle loro tradizioni, per quanto è possibile nell’ambito dei limiti dei diversi paesi.

Inoltre molti migranti provenienti da regioni tormentate dalla guerra sono traumatizzati dai conflitti e dalla miseria sociale dei loro paesi di origine o sono segnati dalle tensioni etniche e religiose della loro patria. Spesso i Vescovi delle diverse tradizioni ecclesiali sono poco coscienti di questa realtà o addirittura pongono in dubbio che l’accentuazione eccessiva delle proprie tradizioni a costo dell’unità sia parte del problema e non la sua soluzione. Quanto più la Chiesa si presenta a più voci e sotto più forme tanto più debole è la forza della sua testimonianza e la sua posizione di fronte alla maggioranza musulmana, nelle cui mani è la forza politica, economica, sociale e religiosa.

La mancanza di piena libertà di religione e di culto e la carenza di fedeli nativi fanno in modo che la Chiesa dei migranti nella regione del Golfo non abbia attirato su di sé una particolare attenzione da parte della Chiesa universale. Soltanto poco a poco le Chiese dei paesi di origine hanno scoperto che i migranti possono costituire per esse una sfida pastorale o essere – questo aspetto è spesso ancora più importante – di interesse economico per la loro patria. Ma ad ogni modo in ciò si cela non solo una possibilità positiva ma anche un pericolo. Non raramente i nostri fedeli hanno la sensazione di costituire un vero interesse per le loro Chiese di origine soltanto quando si dimostrano una fonte economica di entrate per la loro patria. Ciò fino ad un certo punto può essere addirittura legittimo.

Ma non raramente porta anche al fatto che i fedeli si percepiscano come sfruttati.

I due Vicariati dell'Arabia sono stati affidati dalla Congregazione dell'Evangelizzazione dei Popoli all'Ordine dei Frati minori cappuccini con lo *Ius Commissionis*. L'Ordine si è così assunto l'obbligo di impegnare per quanto possibile sacerdoti qualificati delle diverse tradizioni ecclesiali. La spiritualità unitaria facilita la convivenza e la collaborazione fra i sacerdoti di differenti culture e riti. Siccome, tuttavia, l'Ordine dispone di sacerdoti delle diverse tradizioni ecclesiali orientali solo in numero limitato, necessariamente i Vicari apostolici devono impiegare anche sacerdoti di altri Ordini religiosi e di altre diocesi. Trovare in questo un equilibrio fra le legittime esigenze dei fedeli delle differenti tradizioni e quelle delle nazionalità e lingue fortemente rappresentate, per i Vescovi spesso significa una situazione critica particolarmente difficile, tenuta presente la limitata libertà della Chiesa (per esempio, per ciò che riguarda i permessi di soggiorno dei sacerdoti e il numero delle chiese disponibili).

#### 4. LA POSSIBILITÀ DI UNA NUOVA ESPERIENZA DI CHIESA AUTENTICAMENTE CATTOLICA

Spesso non si considera che i fedeli della Chiesa dei migranti degli Stati del Golfo fanno una nuova esperienza di fede e di Chiesa. Persone, che nella loro patria erano soggette ad un rigido codice di appartenenza ad un clan familiare e ad un determinato rito, improvvisamente si trovano in una comunità cristiana, nella quale si incontrano molti colori della pelle, molte lingue, culture e tradizioni ecclesiali. Anche quando la pastorale nell'ambito delle strette limitazioni, che prevalentemente sono stabilite dalle leggi del paese relativo, cerca di tenere presenti le esigenze dei fedeli di differenti tradizioni, culture e lingue, è inevitabile una certa mescolanza e livellamento delle culture religiose. Ma in questa trasformazione dell'identità religiosa non si dovrebbe vedere soltanto i pericoli e la perdita. In questo c'è piuttosto anche la possibilità di superare i limiti etnici, razziali e linguistici e di crescere dentro una nuova identità realmente cattolica. Per questo possiamo addirittura considerare una Chiesa di migranti, quale quella del Golfo, come una specie di laboratorio di come la Chiesa può crescere e prosperare in un ambiente dove ci sono soltanto poche solide strutture ed esiste soltanto una labile sicurezza sociale e politica. È una situazione che ricorda molto da vicino le chiese degli Atti degli Apostoli e delle Lettere del Nuovo Testamento, che certamente almeno all'inizio erano in gran parte comunità di migranti e che si dovettero più o meno fortemente distaccare dalle loro origini per affermarsi come lievito

nella società. Soltanto così la Chiesa poté crescere. L'immagine del seme, che cade in terra e deve morire per poi germinare e portare frutto, certamente è valida anche a questo proposito.

## 5. FAR FRUTTARE I CARISMI DEI FEDELI

Nei paesi della regione del Golfo fin dall'inizio mi ha colpito il forte impegno dei laici, uomini e donne. Attualmente nei sette paesi della Penisola arabica, per press'a poco tre milioni di fedeli cattolici, contiamo circa 90 sacerdoti. Il loro numero relativamente ridotto a confronto del numero dei fedeli porta a che i sacerdoti siano completamente assorbiti dal ministero sacramentale e dall'annuncio. Non possono svolgere il "lavoro di rifinitura". Per cui particolare significato hanno i carismatici e gli altri gruppi di preghiera, le associazioni di laici, ecc. Tutta la catechesi dei circa 30.000 bambini nei giorni previsti (giovedì/venerdì o venerdì/sabato) è in mano a catechisti (uomini e donne), specificamente preparati, che svolgono il loro servizio gratuitamente. Lo stesso vale per gli incontri di preghiera nei cosiddetti "Labour-Camps" (complessi residenziali dei lavoratori stranieri), per le visite negli ospedali e nelle prigioni (quando sono possibili), per l'assistenza spirituale ai marinai, ecc. La dignitosa celebrazione della liturgia è possibile soltanto grazie all'aiuto di fedeli impegnati. Volontari si mettono a disposizione per la distribuzione della comunione, come lettori, per il servizio d'ordine nella chiesa, per i cori, ecc. Senza di essi la vita parrocchiale non funzionerebbe. Siccome nei fine settimana, a seconda della grandezza delle parrocchie, si devono celebrare venti e anche più Eucaristie, si comprende bene quale grande lavoro svolgono i fedeli che si pongono a disposizione per un regolare aiuto. Chi una volta ha trascorso una settimana a Dubai o ad Abu Dhabi ha preso chiaramente coscienza come anche soltanto la dignitosa celebrazione dell'Eucaristia richieda un notevole talento organizzativo (solo per rendere l'idea: a Dubai vengono settimanalmente distribuite più di 50.000 ostie, ad Abu Dhabi circa 25.000).

## 6. ATTIVITÀ CARITATIVA

I paesi della Penisola arabica – ad eccezione dello Yemen – sono Stati economicamente fiorenti. Molti credono che il denaro sia facile. Anche se qui molte persone trovano il necessario per vivere e possono così costruirsi una casa nel loro paese o almeno possono guadagnare sufficientemente per la famiglia, non si dovrebbe sottovalutare la problematica sociale. Centinaia di migliaia di persone, anche e specialmente le donne, vivono

in condizioni simili a quelle di schiavi, nelle quali, spesso senza diritti e senza protezione, sono esposte ad ogni sorta di sfruttamenti, senza che si possano sufficientemente difendere (i sindacati non sono ammessi; chi si ribella, è spedito a casa; chi cade nei debiti finisce in prigione). È vero che via via vengono scoperte strutture di ingiustizia anche da parte di organizzazioni internazionali e i governi cercano, con maggiore o minore convinzione, di eliminare i più grossi abusi a base di leggi. Tuttavia molte volte manca un'efficiente applicazione della protezione legale, così che norme a carattere sociale spesso intervengono soltanto in modo limitato. In questa situazione anche la Chiesa è interpellata, nonostante che le deboli strutture e l'ordinamento islamico della società le pongano stretti limiti. Tuttavia grazie alle organizzazioni di auto-aiuto delle parrocchie e all'iniziativa di intraprendenti laici e sacerdoti si può attuare assai discretamente, senza fare molto rumore.

## **7. IL PESO DELLA STORIA**

Nei paesi del Medio Oriente e in Asia il cristianesimo è spesso considerato come la religione dell'Occidente. Siccome ai loro occhi l'Occidente è in dissoluzione morale e si trova in decadenza sociale, nei paesi dell'Islam e delle grandi religioni asiatiche la religione cristiana è spesso vista con diffidenza. I cristiani sono sospettati di minare i valori morali della società (d'altra parte questo rimprovero ci è conosciuto già dai primi tempi del cristianesimo nell'Impero romano). Le numerose minoranze cristiane delle Chiese orientali già presenti nell'antichità spesso si sentono ferite da questo pregiudizio, giacché la loro cultura e la loro mentalità ha da fare poco o niente con l'Occidente.

Non dovremmo poi dimenticare che le vecchie ferite storiche come le crociate e il periodo coloniale hanno lasciato tracce che perdurano fino ad oggi. Inoltre, hanno un effetto frenante la divisione dei cristiani e la Chiesa occidentale (latina) percepita come presuntuosa. Può essere che Oriente e Occidente nella loro visione della storia sotto diversi aspetti siano ciechi da un occhio. Ma tali vecchie ferite possono essere rielaborate soltanto con uno sguardo il più possibilmente non prevenuto e possono essere lentamente sanate soltanto attraverso la vissuta testimonianza di eguaglianza e unità.

## **8. VIVERE IN MEZZO AD UNA SOCIETÀ ISLAMICA**

Si dovrebbe poi tenere in considerazione il fatto che, nonostante il peso della storia e la mancanza di eguaglianza di diritti, le relazioni fra cristia-

ni e mussulmani sono caratterizzate anche da reciproco rispetto e dall'impegno e dalla comprensione nei problemi della convivenza concreta. Ci sono iniziative di dialogo interreligioso in diversi paesi e a differenti livelli. Ma in questo non si deve dimenticare che trovare una lingua comune comprensibile da tutt'e due le parti è cosa non facile. La mancanza di un autentico rapporto fra eguali rende spesso difficile, se non addirittura impossibile, un serio dialogo alla pari. D'altra parte nella convivenza quotidiana e nella ricerca di superare i problemi comuni ci sono sufficienti punti di contatto per coltivare il dialogo della vita. Le sfide morali, economiche, politiche e culturali sono poste a tutti: cristiani, mussulmani e membri di altre religioni.

## 9. SOCIETÀ IN CAMBIAMENTO RADICALE

Nei paesi arabi dell'Africa del Nord e del Medio Oriente stiamo attualmente vivendo un tempo di radicali cambiamenti. I movimenti di persone in fuga in Libia e negli altri paesi all'inizio delle sollevazioni nel 2011 hanno fatto vedere come anche nell'Africa del Nord e negli Stati del Levante ci siano molti migranti – fra di essi numerosi cristiani – che si guadagnano il loro pane. E in Stati come il Libano e Israele è elevato il numero di cristiani ivi immigrati da altre zone culturali. Essi non raramente si sentono particolarmente senza patria, perché non appartengono a nessuna delle Chiese lì presenti fin dall'antichità e quali stranieri non arabi sono spesso trattati come persone di seconda classe. Le Chiese orientali tradizionali – cattoliche o separate da Roma – sono spesso così fortemente occupate con le proprie strutture e i propri problemi che non è per esse facile reagire in modo adeguato a queste nuove sfide e vedere in ciò anche una possibilità per la loro propria rivitalizzazione. Siccome per i fedeli cattolici, che costituiscono le forze di lavoro straniere, si tratta per la maggior parte di cattolici di rito latino, i fedeli orientali molto spesso non si sentono in dovere verso di loro. È certamente vero che l'appartenenza ad un determinato gruppo familiare, ad una razza, ad un rito crea il senso di essere nella propria patria, tuttavia non si devono dimenticare anche le conseguenze negative: cioè quelle di essere indifferenti ai “non-appartenenti” e di abbandonarli al loro destino, cosa che davvero non giova alla testimonianza dell'amore cristiano e alla comunione interrituale.

Al momento nessuno può dire quali conseguenze le trasformazioni del Medio Oriente avranno sui “vecchi cristiani” nativi e sui “nuovi cristiani” immigrati. Secondo ogni possibile previsione la loro vita, almeno nella prima fase, non sarà più facile ma piuttosto ancora più difficile. Per cui è comprensibile che, per esempio, i cristiani in Siria temano le conseguenze

della rivoluzione. Proprio perché in diversi paesi ai cristiani non è riuscito tenersi sufficientemente a distanza dal relativo sistema politico, esiste il pericolo che dopo un rivolgimento politico siano chiamati a rendere conto e debbano subire ritorsioni. Per cui le Chiese del Medio Oriente necessitano della fraterna solidarietà di tutta la Chiesa cattolica per non sprofondare nel circolo vizioso degli scontri politici della regione e nelle meschine gelosie fra di loro. Noi tutti ci dobbiamo proporre un cambiamento di mentalità e apprendere un autentico stile di vita cristiano e cattolico. Questa è la cura migliore per le ferite, di cui soffre tutta la regione del Medio Oriente. È una sfida alla nostra fede, una fede che tuttavia può spostare le montagne dell'odio e aprire lo spazio alla riconciliazione e alla pace.



Pietro Messa

## ASSISI 2011, UN'ERMENEUTICA PER L'INCONTRO DEL 1986

L'incontro del 27 ottobre 2011, svoltosi ad Assisi in occasione del venticinquesimo anniversario di quello del 1986 voluto da Giovanni Paolo II, risulta essere non solo una commemorazione del precedente, ma nelle intenzioni di Benedetto XVI la proposta di una vera e propria chiave ermeneutica di esso.

### **1. ASSISI 1986: UNA PRIMA VOLTA E LA SUA POSTERITÀ CON DIVERSI INTERROGATIVI**

Quando nel 1986 Giovanni Paolo II, sollecitato da diverse circostanze – Anno internazionale per la pace, contrapposizione atomica tra blocco comunista e Occidente, una lettera del fisico protestante Carl Friedrich von Weizsäcker –, decise di convocare un incontro ecumenico e interreligioso di pellegrinaggio, digiuno e preghiera per la pace fu fatta un'indagine per scegliere il luogo e alla fine si scelse Assisi perché la figura di san Francesco risultava gradita a tutti<sup>1</sup>. Tuttavia sorse immediatamente la preoccupazione che non ci fosse neppure la parvenza di sincretismo, ossia

---

<sup>1</sup> Cfr. R. CARLONI, «Un giorno straordinario. L'evento del 1986 nei ricordi dell'allora vescovo di Assisi, mons. Goretti», in *La Voce. Settimanale di Informazione dell'Umbria*, venerdì 21 ottobre 2001, p. 9: «Compresi che sarebbe stato un fatto nuovo, straordinario. Ero stato informato preventivamente e il Papa mi chiamò a pranzo. La Santa Sede aveva fatto un'indagine e la scelta era caduta su Assisi perché la figura di san Francesco metteva d'accordo tutti».

l'idea che tutte le religioni fossero uguali equivalendo l'una con l'altra, essendo le differenze soltanto questione di terminologia e riti, ma non di sostanza. Al fine di evitare ciò si presero tutte le precauzioni sintetizzate dall'espressione "insieme per pregare e non per pregare insieme"<sup>2</sup>.

Il programma si svolse secondo quest'ultima indicazione per cui, dopo l'accoglienza alla Porziuncola, ciascuna religione si ritrovò a pregare in luoghi distinti e al termine della giornata tutti insieme andarono nella Piazza San Francesco dove i rappresentanti delle diverse fediregarono davanti agli altri, distanziandosi dal palco comune per spostarsi sopra una pedana poco distante onde esplicitare mediante tale segno che si era "insieme per pregare" senza alcuna preghiera comune<sup>3</sup>. Il tutto avvenne sotto lo sguardo sapiente e vigilante di monsignor Marcello Zago - definito «il "regista" dell'incontro interreligioso dell'86»<sup>4</sup> -, una di quelle persone la cui presenza nella Chiesa è tanto discreta quanto efficace.

Il tutto andò secondo programma, tuttavia non si devono nascondere anche i disguidi, in parte comprensibili anche a motivo della prima volta. Così, se non avvenne che gli animisti africani uccisero due polli sull'altare della Basilica di Santa Chiara - come detto polemicamente da Vittorio Messori<sup>5</sup> e ripreso da altri -, invece i buddisti andarono a pregare nella Chiesa di San Pietro mettendo sull'altare immagini a loro sacre mentre gli induisti nella Chiesa di Santa Maria presso il vescovado si radunarono con alle spalle il tabernacolo. E se così nel secondo momento della giornata, in cui ciascuno si radunò in luoghi separati, vi furono delle sbavature, il terzo momento in cui i diversi rappresentanti pregavano davanti agli altri, che assistevano in silenzio senza partecipare, fu interpretato da molti come un pregare insieme. Certe sottigliezze e distinguo teologici non furono pienamente percepiti e così i mass media trasmisero l'idea che ad Assisi si era fatta un'unica religione, fatto che alcuni interpretarono come profezia ed altri come apostasia<sup>6</sup>!

<sup>2</sup> Cfr. A. SCOLA, «Essere insieme per pregare per la pace», in *L'Osservatore Romano*, 11 ottobre 1986, p. 1.4.

<sup>3</sup> Cfr. C. BONIZZI, *L'Icona di Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II*, Assisi 2002.

<sup>4</sup> G. FAZZINI, «Il capolavoro: Assisi. [Zago] Fu il "regista" dell'incontro interreligioso dell'86», in *Avvenire*, 2 marzo 2001, p. 17. Cfr. anche J. TOMKO, «L'Arcivescovo Marcello Zago è stato missionario in ogni momento», in *L'Osservatore Romano*, 4 marzo 2001, p. 7; P. GHEDDO, *Marcello Zago (1930-2001). Il missionario del dialogo con i non cristiani*, prefazione del card. J. Tomko, Roma 2005; F. CIARDI, «La Giornata di Assisi 1986 riletta nell'esperienza di Marcello Zago», in *Nuova Umanità* 33/4-5 (2011), pp. 547-564.

<sup>5</sup> V. MESSORI, «Ma ad Assisi "sacrificavano" anche i polli», in *La Stampa*, 21 novembre 2005.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio L. VILLA, *Assisi verso l'apostasia?*, Brescia 2005.

Le reazioni – soprattutto di coloro che erano diffidenti già dall'annuncio di tale raduno – non mancarono e la voce più forte fu quella di monsignor Marcel Lefebvre che ritenne quell'incontro un segno evidente, e sotto gli occhi di tutti, della gravità della crisi; così nel 1988, consacrò, senza mandato papale, alcuni vescovi incorrendo nella scomunica, dando il via di fatto ad una divisione la cui piena ricomposizione non è ancora avvenuta<sup>7</sup>. Già il 27 agosto 1986 da Ecne scrisse a sette cardinali<sup>8</sup> per la condanna della giornata che si sarebbe celebrata il successivo 27 ottobre:

Eminenze, di fronte agli eventi attuali nella Chiesa e di cui Giovanni Paolo II è autore, in previsione di ciò che si propone di fare a Taizé e a Assisi nel prossimo mese di ottobre, non posso fare a meno di indirizzarmi a voi per supplicarvi, in nome dei numerosi sacerdoti e fedeli, di salvare l'onore della Chiesa umiliata come non lo è mai stata nel corso della sua storia. I discorsi e gli atti di Giovanni Paolo II al Togo, in Marocco, in India, alla sinagoga di Roma, suscitano nei nostri cuori una santa indignazione.

Cosa possono pensare di questo i Santi e le Sante dell'Antico e del Nuovo Testamento? Cosa farebbe la Santa Inquisizione se esistesse ancora? È il primo articolo del Credo e il primo comandamento del Decalogo che sono derisi pubblicamente da colui che è seduto sulla Cattedra di Pietro. Lo scandalo è incalcolabile nelle anime dei cattolici. La Chiesa è scossa nelle sue fondamenta. Se la fede nella Chiesa Cattolica, unica arca di salvezza sparisce, è la Chiesa stessa che scomparirà. Tutta la sua forza, tutta la sua attività soprannaturale ha per base questo articolo della nostra fede. Giovanni Paolo II continuerà a rovinare la fede cattolica, pubblicamente, in particolare ad Assisi, con il corteggio delle religioni previsto nelle strade della città di San Francesco, con la ripartizione delle religioni nelle cappelle e nella Basilica perché vi esercitino il loro culto in favore della pace come è concepita all'O.N.U. È questo che è stato annunciato dal Cardinale Etchegaray, incaricato di questo abominevole Congresso delle Religioni. Come è possibile che nessuna voce autorizzata si elevi nella Chiesa per condannare questi peccati pubblici? Dove sono i Maccabei? Eminenze, per l'onore del solo vero Dio, di Nostro Signore Gesù Cristo, protestate pubblicamente, venite in aiuto ai vescovi, ai sacerdoti, ai fedeli rimasti

<sup>7</sup> Cfr. N. BUONASORTE, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, prefazione di R. Morozzo della Rocca, Religione e società. Storia della chiesa e dei movimenti cattolici 44, Roma 2003; G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Roma-Bari 2011.

<sup>8</sup> Giuseppe Siri, Arcivescovo di Genova; Paul Zoungrana, Arcivescovo di Ouagadougou; Silvio Oddi, già Prefetto della Congregazione del Clero; Marcelo González Martín, Arcivescovo di Toledo; Hyacinthe Thiandoum, Arcivescovo di Dakar; Alfons Stickler, Bibliotecario della Biblioteca Vaticana; Édouard Gagnon, Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia.

cattolici. Eminenze, se mi sono rivolto a voi è perché non posso dubitare dei vostri sentimenti in proposito. Questo appello lo indirizzo ai Cardinali di cui troverete i nomi in questa lettera, in modo che, eventualmente, possiate agire insieme.

Che lo Spirito Santo vi venga in aiuto Eminenze, e vogliate gradire l'espressione dei miei sentimenti fraternamente devoti in Christo et Maria.

+ Marcel Lefebvre, Arcivescovo-Vescovo emerito di Tulle<sup>9</sup>.

Conosciamo come il cardinal Giuseppe Siri, rappresentante di punta del conservatorismo italiano, prese le distanze da tale posizione; come scrive Nicola Buonasorte, «nuovamente, Lefebvre gli chiese di protestare pubblicamente per l' "abominabile congrès des Religions" [...]. Anche in questo caso replicò chiaramente: "Je ne peux pas répondre oui. Excusez-moi. J'aime Christ et pourtant je dois aimer Son Vicaire le Pape. J'ai donné des serments et je les garde toujours. Vers le Pape je suis obéissant dans la façon la plus parfaite"»<sup>10</sup>.

Accanto a ciò Assisi 1986 fu interpretato anche come la possibilità di qualsiasi genere di commistione con ogni religione e come se la missione e l'annuncio del Vangelo fossero realtà del passato. Così nella città di san Francesco vi furono incontri e gesti organizzati o commentati senza i dovuti distinguo<sup>11</sup> e arrivarono gruppi religiosi sincretisti di vario genere;

<sup>9</sup> M. LEFEBVRE, *Lettera inviata a sette cardinali per la condanna del prossima giornata di preghiera per la pace promossa da Giovanni Paolo II ad Assisi per il 27 ottobre 1986* (Ec ne, 27 agosto 1986), in <http://www.sanpiox.it> (accesso 18 giugno 2012).

<sup>10</sup> N. BUONASORTE, *Siri. Tradizione e Novecento*, Istituto per le scienze religiose - Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie 37, Bologna 2006, p. 361. Questo rifiuto di protestare contro l'iniziativa di Giovanni Paolo II non significa, tuttavia, un'accettazione di quell'incontro interreligioso; infatti, scrive sempre Buonasorte, per Siri «Assisi rappresentava in un certo senso l'immagine di una chiesa che il cardinale non poté riconoscere come propria, e che accettò solo attraverso l'esercizio dell'obbedienza, al quale negli anni postconciliari aveva dovuto far ricorso con frequenza».

<sup>11</sup> Suscitò diverse perplessità quando il 4 ottobre 2004 ad Assisi, dalla loggia del Sacro Convento di San Francesco in diretta televisiva, il Custode della locale comunità di frati Minori Conventuali, padre Vincenzo Coli, recitò il *Padre nostro* con accanto l'imam di Perugia, Abdel Qader. Giornalisti e mass media commentarono l'episodio affermando che essi recitarono assieme la preghiera evangelica e anche alcuni frati parlarono con entusiasmo «del grande significato del gesto dell'imam di Perugia e di padre Coli che hanno recitato per la prima volta insieme il Padre Nostro stringendosi le mani». Al riguardo cfr. l'interpretazione data da G. MECUCCI, *Ricordate i "conventuali" con le loro piroette teologiche e pacifiste? Il Papa li ha richiamati all'ordine ma Assisi non trova ancora pace*, in *Il Foglio*, 6 maggio 2006: «New age, sincretismo, relativismo: sono questi i timori,

non si pose la dovuta distinzione tra dialogo ecumenico e interreligioso<sup>12</sup>; inoltre, per ricordare l'annuale anniversario del 27 ottobre 1986 sono coinvolti anche rappresentanti di sette la cui legalità è discussa. Considerando tutto ciò, Giovanni Paolo II spiegò la sua scelta non solo davanti alla Curia Romana con il discorso del 22 dicembre 1986, ma anche rettificando alcune idee distorte che si appellavano ad Assisi, soprattutto mediante l'enciclica *Redemptoris Missio* del 1990 circa la permanente validità del mandato missionario e l'appoggio fermo alla dichiarazione *Dominus Iesus* del 2000 in cui si afferma l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa.

---

più o meno giustificati, che hanno percorso la Chiesa: da Assisi a Roma. E non c'è stato vescovo umbro o alto prelato vaticano che non li abbia sentiti materializzarsi tutti insieme davanti all'immagine di padre Coli e dell'imam di Perugia che dalla terrazza della Basilica di San Francesco dicevano insieme il Padre Nostro. Di tutti gli episodi più o meno veri raccontati sul Sacro Convento, è stato questo probabilmente quello che più ha scioccato le gerarchie. La classica goccia che ha fatto traboccare il vaso. E in questo caso non si trattava di ammettere o smentire: il fatto era avvenuto sotto gli occhi di tutti, con tanto di ripresa delle telecamere della Rai. Insomma, il problema era stato plasticamente rappresentato in televisione. Era l'ottobre del 2004, qualche mese dopo moriva Papa Wojtyła e saliva sulla cattedra di Pietro Benedetto XVI». Davanti alle domande suscitate da tale episodio, don Elio Bromuri, professore di ecumenismo e dialogo interreligioso, ha affermato: «Quella preghiera non è per nulla integrabile nella fede islamica che rifiuta esplicitamente e radicalmente ogni paternità divina. Nei novantanove nomi con cui Dio può essere invocato non c'è quello di Padre. "Dio non genera e non è generato", si dice nel Corano. D'altra parte il Padre Nostro viene "consegnato" al catecumeno nella prospettiva del battesimo. È una preghiera battesimale, che induce a pensare alla conversione di chi la recita. [...] non credo che questa sia la situazione dell'imam di Perugia. [...] una recita simulata da parte dell'imam, fatta solo per accontentare il richiedente e per farsi accettare dalla comunità cattolica. Anche questo penso di escluderlo perché ritengo il dott. Qader sincero e degno di stima. Non resta che pensare a una iniziativa improvvisata di cui non si sono considerati i contorni e i risvolti da una parte e dall'altra. [...] per salvare la possibilità del dialogo in modo realistico non servono fughe in avanti ed esposizioni mediatiche che possono solo confondere o illudere». Cfr. *SIR - Servizio Informazione Religiosa*, n. 71 (1331), mercoledì 13 ottobre 2004; COMITATO EUROPEO "ISLAM IN EUROPA", *Cristiani e musulmani: pregare insieme?*, in <http://www.ccee.ch/ressourcen/download/20080404094049.pdf> (accesso 19 giugno 2012).

<sup>12</sup> Ad esempio in chiese - con tutto il valore simbolico che esse rappresentano - oltre che alla preghiera cristiana, si assiste a riti di altre religioni, quali la danza di dervisci: cfr. G. SALE, «La mistica danzante dei dervisci», in *La Civiltà Cattolica* 163 (2012), p. 154-161 che rinvia a A.F. AMBROSIO, *Dervisci. Storia, antropologia, mistica*, Roma 2011. Si ribadisce che tanto il fondatore della confraternita sufi dei "dervisci rotanti" (*Mevlevi*), Mawl na Jol l al-D n R m (1207-1273), che i *derviches tourneurs* si definiscono mussulmani e non si tratta di un universalismo privo di elementi essenziali del credo islamico, come "forzatamente" viene divulgato.

Lo stesso Pontefice volle tornare ad Assisi in occasione della guerra nei Balcani, ma soprattutto il 14 gennaio 2002 dopo l'attentato terroristico di matrice islamica alle Twin Towers, fatto che per alcuni fu il palese fallimento dell'incontro del 1986.

## 2. LA SCOMPARSITA DEL "PAPA DELLO SPIRITO DI ASSISI" E UNA RIFORMA NELLA CONTINUITÀ

Con la scomparsa di Giovanni Paolo II nel 2005 – definito il Papa dello "spirito di Assisi" – e l'elezione del cardinale Joseph Ratzinger, che non aveva nascosto sue perplessità sull'incontro di Assisi del 1986<sup>13</sup>, sembrò che lo "spirito di Assisi" fosse terminato con la morte del suo propulsore. Alcune scelte di Benedetto XVI sembravano confermare questa opinione, invece il suo viaggio nella città di san Francesco nel 2007<sup>14</sup> e l'inatteso ritorno nel 2011 in occasione del venticinquesimo anniversario del primo incontro sconfessò tale giudizio.

Tuttavia rispetto al 1986 molte cose sono avvenute – tra cui la caduta del Muro di Berlino nel 1989 e gli attentati terroristici del 2011 – e anche la riflessione su tali incontri ecumenici e interreligiosi si approfondì. E così centrale divenne il pellegrinaggio, ossia la consapevolezza che siamo tutti in cammino, e il nesso tra verità e pace. Infatti anche Pilato ed Erode fecero pace tra loro nel condannare Gesù<sup>15</sup>, ma certamente non è questo che si desidera!

Quindi pellegrini della verità e della pace è il tema scelto per l'incontro del 2011 le cui due peculiarità rispetto al 1986 è che sono stati invitati anche alcuni non credenti e non c'è stato alcun momento di preghiera se non come pausa di silenzio e riflessione personale. Il messaggio che si è voluto lanciare è che a ciascuno deve essere garantito il diritto e dovere

<sup>13</sup> Cfr. P. MESSA, «Dallo "spirito di Assisi" alla libertà religiosa. Un percorso di 25 anni», in *In caritate veritas. Luigi Padovese. Vescovo cappuccino, Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in memoria*, a cura di P. Martinelli - L. Bianchi, Bologna 2011, pp. 697-711.

<sup>14</sup> Cfr. P. MESSA, «Benedetto XVI ad Assisi. Per una ermeneutica di riforma nella continuità, anche con Giovanni Paolo II», in *Forma Sororum. Lo sguardo di Chiara oggi* 44 (2007), pp. 229-235.

<sup>15</sup> Lc 23,12. Circa la differenziazione ad opera di un autore medievale dei diversi tipi di "pace" cfr. Y.M.J. CONGAR, «Ma tre Rufin et son *De bono pacis*», in *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 41 (1957), pp. 428-444; MAGISTER RUFINUS EPISCOPUS, *De bono pacis*, ed. A. Brunacci - G. Catanzaro, Assisi 1986; RUFINUS VON SORRENT, *De bono pacis*, ed. R. Deutinger, Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 17, Hannover 1997.

della ricerca della verità, ossia la libertà religiosa. E questo in opposizione a ogni integralismo, fanatismo e fondamentalismo, anche laicista.

Come avvenne nel 1986, l'incontro del 2011 è stato preceduto da una serie di articoli pubblicati da *L'Osservatore Romano* in cui si cercava di spiegare il senso esatto di quanto Benedetto XVI stava per compiere. L'articolazione e ponderatezza di tali articoli - a cominciare dagli autori, continuando con l'ordine mediante cui sono stati pubblicati, fino ai temi trattati - mostra che in essi vi è la risposta a obiezioni del passato, delucidazioni a perplessità nel ripetere tale evento, chiarificazioni a possibili fraintendimenti.

Il primo intervento fu affidato nientemeno che al Segretario di Stato, cardinale Tarcisio Bertone, il quale, come a correggere letture riduttive dell'evento voluto da Giovanni Paolo II nel 1986 - «il quale, per parte sua, rimane un evento in qualche modo unico»<sup>16</sup> -, ricorda «le intenzioni profonde che avevano guidato il grande Pontefice: in primo luogo, mettere in luce la dimensione intrinsecamente spirituale della pace, di fronte a un clima culturale che tendeva a relegare nella marginalità il fenomeno religioso»<sup>17</sup>. Alla domanda perché ritornare ad Assisi dopo venticinque anni, Bertone risponde che «oggi più che mai, la dimensione religiosa si rivela essere un elemento imprescindibile per la difesa e la promozione della pace»<sup>18</sup>, ossia riafferma la centralità dell'aspetto religioso che se nel 1986 era marginalizzato soprattutto dall'ideologia marxista rappresentata dal blocco sovietico, nel 2011 - dopo il riesplodere del fondamentalismo religioso - ciò avveniva ad opera di un ateismo ideologico. Ma accanto a questo si presentava anche il fanatismo religioso e quindi focalizzare l'evento del 2011 come un farsi "pellegrino della verità" e «invitare ad Assisi anche alcune personalità del mondo della scienza e della cultura che si definiscono non religiose»<sup>19</sup> significava esprimere la convinzione che «la posizione di chi non crede, o fatica a credere, possa svolgere un ruolo salutare per la religione in quanto tale, per esempio nell'aiutare a evidenziarne possibili degenerazioni o inautenticità». Recuperando termini solitamente percepiti in senso anticristiano, Bertone definisce tutto ciò come un «"illuminismo" rettamente inteso»<sup>20</sup>. Professione della fede e continua ricerca della verità sono quindi i due margini in cui si svolgerà l'incontro di Assisi 2011:

---

<sup>16</sup> T. BERTONE, «Da Assisi 1986 ad Assisi 2011, il significato di un cammino», in *L'Osservatore Romano*, domenica 3 luglio 2011, p. 6.

<sup>17</sup> T. BERTONE, «Da Assisi 1986 ad Assisi 2011», p. 6.

<sup>18</sup> T. BERTONE, «Da Assisi 1986 ad Assisi 2011», p. 6.

<sup>19</sup> T. BERTONE, «Da Assisi 1986 ad Assisi 2011», p. 6.

<sup>20</sup> T. BERTONE, «Da Assisi 1986 ad Assisi 2011», p. 6.

Come cristiani, professiamo di avere ricevuto in Cristo la rivelazione piena e definitiva del volto di Dio; sappiamo che tale dono di salvezza è per tutti gli uomini e desideriamo ardentemente che il disegno di amore del Padre si manifesti e realizzi nella sua interezza. Sappiamo bene, però, che mai potremo esaurire la profondità del mistero di Cristo. Non solo, riconosciamo che la nostra fragilità può talora offuscare lo splendore del tesoro che ci è stato rivelato e renderne più difficile la conoscenza. L'aver ricevuto in dono la verità non ci impedisce pertanto di sentirci compagni di viaggio di ogni uomo e donna<sup>21</sup>.

Successivamente è intervenuto il cardinale Jean-Louis Tauran, nominato dallo stesso Benedetto XVI in un ruolo ritenuto da quest'ultimo tanto bisognoso di chiarezza quanto delicato, ossia Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Tale nomina avvenne il 25 luglio 2007, dopo che lo stesso Pontefice, in una delle sue prime scelte, il 15 gennaio 2006 inviò il precedente Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, mons. Michael Louis Fitzgerald, in Egitto in qualità di Nunzio, "accorpando" per oltre un anno tale dicastero al Pontificio Consiglio per la Cultura. Tauran - che recentemente, in una intervista realizzata e trasmessa dalla tv araba Al Jazeera, ha affermato «siamo riusciti a evitare lo scontro di civiltà, possiamo riuscire a evitare uno scontro dell'ignoranza» -, dopo aver ribadito l'importanza del nesso "verità-carità", distingue quattro tipologie di dialogo, che appaiono ormai come un riferimento assodato:

Sono ben conosciute le quattro modalità principali, secondo le quali i credenti sono chiamati a dialogare: il dialogo della vita (condivisione delle gioie e delle prove della vita quotidiana); il dialogo delle opere (collaborazione in vista della promozione dello sviluppo integrale dell'uomo); il dialogo teologico, quando è possibile (comprensione delle rispettive eredità religiose); il dialogo dell'esperienza religiosa (condivisione delle mutue ricchezze spirituali)<sup>22</sup>.

Molto significativo che il terzo intervento sia stato affidato al cardinal William Joseph Levada, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede; infatti una delle obiezioni all'incontro del 1986 è che nella preparazione di un avvenimento con molteplici e delicate implicanze teologiche proprio la Congregazione per la dottrina della Fede ebbe un ruolo marginale. Mediante un contributo elaborato, che rinvia a diversi documenti

<sup>21</sup> T. BERTONE, «Da Assisi 1986 ad Assisi 2011», p. 6.

<sup>22</sup> J.-L. TAURAN, «Religioni in dialogo oltre gli stereotipi», in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 4-5 luglio 2011, p. 8.

conciliari e non, tra cui la *Dominus Iesus*, citando pubblicazioni dell'allora Joseph Ratzinger, afferma che «perché si possa realisticamente sperare di costruire insieme la pace, occorre porre a criterio la verità. "L'ethos senza il logos non tiene"» per concludere che «non è possibile la pace senza la verità e viceversa: l'attitudine alla pace costituisce un autentico "criterio di verità"»<sup>23</sup>. L'insieme richiama non solo la questione della verità contraria al sincretismo, ma anche ad una legge naturale opposta al relativismo etico.

Quanto al cardinal Kurt Koch, presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, egli ha ricordato che «in questi venticinque anni il mondo è molto cambiato», e se ciò in sé appare una ovvietà, d'altra parte evidenza che cambiando il contesto anche gesti e parole possono acquisire accezioni diverse. Comunque rimane che «il dialogo interreligioso è dunque indispensabile per il prosperare di una convivenza pacifica nella società odierna»<sup>24</sup>.

Peter Kodwo Appiah Turkson, in quanto cardinale Presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, ha evidenziato che «merita un'attenzione speciale il diritto alla vita perché senza di esso è impossibile godere degli altri diritti. Lo stesso può essere ripetuto per il diritto alla libertà religiosa, fonte e fondamento degli altri diritti in quanto concerne ciò che è più intimo e segreto nell'uomo, vale a dire la sua coscienza»<sup>25</sup>. Di conseguenza, ribadendo che «la difesa della vita e della famiglia costituisca uno dei campi privilegiati della collaborazione tra i seguaci delle diverse religioni»<sup>26</sup>, egli richiama un impegno concreto in aspetti che se da una parte interpellano le stesse religioni – soprattutto quelli inerenti alla libertà religiosa intesa come diritto e dovere di cercare la verità – dall'altra è una provocazione per le culture secolarizzate, sempre più a favore ad esempio dell'aborto e dell'eutanasia.

Al cardinal Gianfranco Ravasi, presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, è lasciato di spiegare la novità – rispetto al 1986 – della presenza di non credenti, «voluta con convinzione e sostenuta proprio da Benedetto XVI»<sup>27</sup>. Il fondamentalismo non è solo una deriva delle

<sup>23</sup> W. J. LEVADA, «Le ragioni della pace e l'unico Logos», in *L'Osservatore Romano*, mercoledì 6 luglio 2011, p. 8.

<sup>24</sup> K. KOCH, «Ad Assisi un pellegrinaggio della verità e della pace», in *L'Osservatore Romano*, giovedì 7 luglio 2011, p. 7.

<sup>25</sup> P. KODWO APPIAH TURKSON, «È in gioco il futuro dell'umanità. L'impegno delle religioni in vista dell'incontro di Assisi», in *L'Osservatore Romano*, venerdì 8 luglio 2011, p. 7.

<sup>26</sup> P. KODWO APPIAH TURKSON, «È in gioco il futuro dell'umanità», p. 7.

<sup>27</sup> G. RAVASI, «Chi fa domande è sui sentieri della verità. Anche alcuni non

religioni: infatti, «credenti e non credenti stanno certamente su territori ideali diversi, ma non si devono rinserrare in un isolazionismo sacrale o laico, ignorandosi o respingendosi, come vorrebbero i fondamentalisti di entrambi gli schieramenti»<sup>28</sup>. La base teologica di questa presenza è tratta dalla patristica: «Si tratta di quella convinzione che animava già i Padri della Chiesa che non esitavano a mettersi in ascolto della voce della cultura pagana classica, consapevoli che persino in essa si annidavano i bagliori del Verbo, i suoi “semi” fecondi di verità»<sup>29</sup>. Fondamentalmente l'estensione anche a non credenti all'incontro di Assisi 2011 – la principale e più significativa novità rispetto a quello del 1986 – è la riaffermazione dell'importanza del connubio fede e ragione, uno dei punti forti del pensiero e del magistero – quindi non solo del discorso di Ratisbona – di Benedetto XVI<sup>30</sup>.

A monsignor Domenico Sorrentino, vescovo di Assisi, è lasciato di illustrare lo “spirito di Assisi”, una «espressione [che] è purtroppo diventata controversa, positivamente accolta da quanti vissero con entusiasmo l'evento del 1986, deplorata da alcuni che a quell'evento guardarono con perplessità e persino aperto dissenso. L'espressione, in realtà si prestava a diverse interpretazioni, e i contrasti, più che sulla locuzione in sé riguardano l'interpretazione dell'evento che essa evoca»<sup>31</sup>. Un problema ermeneutico, quindi, come quello inerente al concilio Vaticano II e la sua applicazione. Per ovviare a ciò ora l'attenzione è sulla ricerca della verità, ossia quell'atteggiamento dell'uomo davanti alle sue domande fondamentali – ad esempio da dove vengo, perché la vita, cosa dopo la morte, perché soffrire, ecc. – che possono essere definite come la chiamata dell'uomo alla trascendenza, ossia il senso religioso. Così per Benedetto XVI, attingendo dagli studi del professore belga di antropologia religiosa

---

credenti pellegrini per la pace il 27 ottobre ad Assisi», in *L'Osservatore Romano*, sabato 9 luglio 2011, p. 7.

<sup>28</sup> G. RAVASI, «Chi fa domande è sui sentieri della verità», p. 7.

<sup>29</sup> G. RAVASI, «Chi fa domande è sui sentieri della verità», p. 7.

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio i saggi riuniti in J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni*, Siena 2005<sup>2</sup>. Anche J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, Cinisello Balsamo 2000, in cui alle pp. 71.73 afferma: «L'incontro non può avvenire nella rinuncia alla verità, ma è possibile solo mediante il suo approfondimento. Lo scetticismo non unisce. E neppure il puro pragmatismo unisce. Ambedue le posizioni non fanno che aprire la porta alle ideologie che, poi, si presentano in maniera ancor più sicura di sé.[...] Il dialogo non è un intrattenimento senza scopo, ma ha di mira la persuasione, la scoperta della verità, altrimenti è senza valore».

<sup>31</sup> D. SORRENTINO, «Per ben comprendere lo «spirito di Assisi». Origine e storia di un'espressione», in *L'Osservatore Romano*, domenica 10 luglio 2011, p. 7.

Julien Ries, che ha recentemente elevato alla dignità cardinalizia, l'*homo sapiens* è di per sé un *homo religiosus*. A questo proposito Sorrentino afferma che «le “guerre di religione” sono, per Benedetto XVI, un'espressione immatura del senso religioso»<sup>32</sup>. Con schiettezza monsignor Domenico Sorrentino prende atto che

con il senno del poi si può forse riconoscere che qualche dettaglio, nell'organizzazione di quella complessa giornata, fu forse non del tutto all'altezza di tale preoccupazione papale, mettendo anche nel conto l'effetto mediatico, che tendeva ad unificare quello che, nella prassi degli oranti, era sentito come rigorosamente distinto. Qualche sofferenza in chi, da questo, si è sentito disorientato, può essere compresa, e la si può accogliere come monito fraterno a organizzare in futuro le cose in modo che lo «spirito di Assisi», nemmeno nella più lontana impressione, appaia qualcosa di vicino al relativismo religioso<sup>33</sup>.

Tale preoccupazione a una organizzazione che non si presti ad interpretazioni erranee, a loro volta motivo di accuse di relativismo, sembra proprio che sia stata uno degli elementi di rilievo del raduno del 27 ottobre 2011. E questo non solo a motivo delle passate esperienze, ma anche dei dubbi sollevati da qualcuno circa l'opportunità di questo nuovo incontro assisano<sup>34</sup>.

Gli ultimi tre interventi sono stati lasciati a responsabili di altrettanti movimenti. Andrea Riccardi, fondatore della Comunità di Sant'Egidio -

<sup>32</sup> D. SORRENTINO, «Per ben comprendere lo «spirito di Assisi», p. 7.

<sup>33</sup> D. SORRENTINO, «Per ben comprendere lo «spirito di Assisi», p. 7.

<sup>34</sup> Cfr. ad esempio - oltre naturalmente a monsignor Bernard Fellay della Fraternità Sacerdotale San Pio X - l'intervento di Francesco Agnoli, Lorenzo Bertocchi, Roberto de Mattei, Corrado Gnerre, Alessandro Gnocchi, Camillo Langone, Mario Palmaro, Luisella Scrosati, Katharina Stolz, *Santità, fugga lo spirito di Assisi. Appello di "alcuni cattolici gratissimi" affinché il Papa non riaccenda le confusioni sincretiste*, in *Il Foglio*, 11 gennaio 2011; lettera personale del pastore luterano, prof. Peter Beyerhaus al Santo Padre, a cui Benedetto XVI il 4 marzo 2011 ha risposto: «Comprendo molto bene la sua preoccupazione rispetto alla partecipazione all'incontro di Assisi. Però questa commemorazione doveva essere festeggiata in ogni modo e, dopo tutto, mi sembrava la cosa migliore andarvi personalmente per poter provare in tal modo a determinare la direzione del tutto. Tuttavia farò di tutto affinché sia impossibile un'interpretazione sincretista o relativista dell'evento ed affinché rimanga che sempre crederò e confesserò ciò che avevo richiamato all'attenzione della Chiesa con la *Dominus Iesus*». Citata in L. BERTOCCHI, «Incontri di Assisi. Nessuna rinuncia alla verità», in *1986-2011. Le religioni ad Assisi. Nessuna rinuncia alla Verità*, con un intervento del card. R. Leo Burke. Atti del Convegno "Pellegrini della Verità verso Assisi" (Roma, 1 ottobre 2011), Verona 2011, p. 7.

che si è fatta portabandiera dello “spirito di Assisi”<sup>35</sup> –, riferendosi al 1986 ricorda che «allora la cultura occidentale considerava le religioni come una realtà che la modernità avrebbe spazzato via o ridotto agli angoli privati della vita. Il beato Giovanni Paolo II, al contrario, aveva intuito la forza pubblica delle religioni, nonostante la secolarizzazione»<sup>36</sup>. Anche Maria Voce, presidente del Movimento dei Focolari, si è appellata alla dimensione ecumenica e interreligiosa del proprio movimento<sup>37</sup>.

Julián Carrón, presidente della Fraternità di Comunione e Liberazione, trova nel senso religioso il terreno dove gli uomini, anche quelli di diverse religioni, possono incontrarsi:

«In nome di che cosa (papa Wojtyła) può chiamare gli esponenti di tutte le religioni a pregare insieme ad Assisi?», si chiese di slancio don Luigi Giussani venticinque anni fa. E rispose. «Ecco: se uno capisce che la natura dell’uomo, il cuore dell’uomo, è il senso religioso, è proprio nel senso religioso che tutti gli uomini trovano una uguaglianza e una identità. L’istanza più profonda del cuore umano è il sentimento religioso, il senso del destino da una parte e dell’utilità del presente dall’altra. Se si vuole usare un termine giusto, il senso religioso è l’unico senso veramente cattolico, che vuol dire adatto a tutti, che è di tutti». [...] Questa perseguita serietà fa anche emergere nel tempo l’ambiguità con cui l’essere umano realizza il rapporto oggettivo col proprio senso religioso. Quest’ultimo, che dovrebbe essere come la luce che illumina gli uomini nel cammino della vita, si trova – essendo il suo oggetto ancora mistero e la ragione umana ferita dal peccato – alla mercé dell’interpretazione del singolo, così che l’imponenza concreta della vita quotidiana lo fa facilmente dimenticare o ridurre. [...]

Ecco il punto di partenza di ogni autentico dialogo interconfessionale e interreligioso: nel Suo rapporto col Padre Gesù Cristo non attua un superamento del senso religioso – relegandolo in un «già saputo», riducendolo quasi a una premessa, sminuendolo a momento propedeutico – bensì lo fa «esplosione» in tutta la sua potenzialità. [...]

La creatura nuova è l’uomo in cui il senso religioso si realizza nella sua – altrimenti impossibile – pienezza: ragione, libertà, affezione, desiderio! [...] Per questo l’ecumenismo non si riduce, come in tanti equivoci tentativi, a

---

<sup>35</sup> Cfr. COMUNITÀ DI SANT’EGIDIO, *Lo Spirito di Assisi. Dalle religioni una speranza di pace*, Cinisello Balsamo 2001.

<sup>36</sup> A. RICCARDI, «Nei crocevia difficili della storia. Le religioni e il comune impegno per la pace inaugurato nel 1986 ad Assisi», in *L’Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 luglio 2011, p. 6.

<sup>37</sup> M. VOCE, «Appuntamento con le sorprese dello Spirito. Verso il nuovo incontro tra le religioni ad Assisi», in *L’Osservatore Romano*, mercoledì 13 luglio 2011, p. 6.

una tolleranza generica che può lasciare l'altro ultimamente estraneo, ma «è un amore alla verità che è presente, fosse anche per un frammento in chiunque. Ogni volta che il cristiano incontra una realtà nuova l'abborda positivamente, perché essa ha qualche riverbero di Cristo, qualche riverbero di verità»<sup>38</sup>.

Tutti questi interventi pubblicati da *L'Osservatore Romano* sono stati successivamente raccolti in un unico volume<sup>39</sup> – quasi un vademecum per l'imminente incontro del 27 ottobre 2011 – nella cui prefazione il Presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace e il Segretario del medesimo Consiglio hanno riassunto i criteri di fondo dell'imminente evento di Assisi che potrebbero essere denominati come il senso religioso – inteso come domanda di verità insita nell'uomo – che richiede per trovare compimento la libertà religiosa:

La pace è possibile perché tutti gli uomini, in quanto creati intrinsecamente capaci di vero e di bene, sono pellegrini instancabili della verità e, in definitiva, dell'Assoluto. Ad un'attenta analisi antropologica [...] risulta che la ricerca della verità, ontologica ed etica, è sorretta ed interiormente animata dalla nativa apertura dello spirito umano a Dio, l'Essere in pienezza. La verità integrale sull'essere delle cose create, sul dovere morale dell'uomo, sul suo destino trascendente, è attingibile e possibile proprio all'interno e sul fondamento del nostro essere pellegrini dell'Assoluto, grazie a cui il nostro spirito è spalancato sul Tutto.

Assisi 2011 dovrà, allora, essere il luogo in cui prendere viva coscienza che nella specificità dell'esperienza religiosa di ognuno – compresa la ricerca di coloro che si definiscono atei – risiedono i fondamenti di un cammino e di un impegno comuni per la pace. In forza della dignità di ogni persona, ossia grazie all'originaria capacità di ognuno di attingere il vero, il bene e Dio, è possibile essere ed operare insieme per un mondo più giusto e solidale. Occorre, dunque, che credenti e non credenti, crescano nella consapevolezza che nel proprio spirito, nonostante le ferite del peccato che indeboliscono l'inclinazione al vero bene, sussistono i germi intangibili di una fraternità, di una giustizia e di una pace di cui solo Dio ed una coscienza retta sono sicuri garanti. L'universale capacità di conoscere il vero, il bene e Dio, rende tutti gli uomini, credenti e non credenti, partecipi di una comune ricerca, nonché di un patri-

---

<sup>38</sup> J. CARR N, «Dalla novità cristiana uno sguardo davvero ecumenico. In vista della Giornata per la pace e la giustizia del 27 ottobre ad Assisi», in *L'Osservatore Romano*, giovedì 14 luglio 2011, p. 6.

<sup>39</sup> *Assisi 2011. Pellegrini della verità, pellegrini della pace. Verso la giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia*, Città del Vaticano 2011.

monio di valori etici condivisi, su cui è possibile far leva per cooperare all'affermazione della giustizia e della pace nel mondo<sup>40</sup>.

La finalità di tali interventi era di preparare il terreno all'incontro del 27 ottobre 2011; di essi quello che ha suscitato maggior attenzione è stato quello del cardinale Kurt Koch, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, che ha dato origine a un intervento dissenziente del Rabbino capo di Roma, Riccardo Di Segni<sup>41</sup>, e la successiva replica del porporato<sup>42</sup>.

### 3. ASSISI 2011: UN'INDICAZIONE PER CONTINUARE IL CAMMINO

Da questi interventi si comprende come l'evento del 2011 non è stato improvvisato – come qualcuno ha affermato – ma è come un punto di sintesi di tante scelte, a volte persino neppure percepite dai mezzi di comunicazione, messe in atto da Benedetto XVI fin dall'inizio del suo pontificato<sup>43</sup>, ma espresse già precedentemente. Prova di questo è anche che

---

<sup>40</sup> P. TURKSON - M. TOSO, «Pellegrini della verità e della pace. Verso la giornata di preghiera di Assisi nel venticinquesimo anniversario di quella voluta da Giovanni Paolo II», in *L'Osservatore Romano*, mercoledì 14 settembre 2011, p. 6.

<sup>41</sup> R. DI SEGNI, «La lingua del dialogo deve essere comune», in *L'Osservatore Romano*, venerdì 29 luglio 2011, p. 6.

<sup>42</sup> K. KOCH, «Sicuramente la Croce non è un ostacolo», in *L'Osservatore Romano*, venerdì 29 luglio 2011, p. 6.

<sup>43</sup> Tra queste è importante ricordare ad esempio la riflessione del dicembre 2005 sul documento che il Vaticano II ha dedicato al tema della libertà religiosa, ossia *Dignitatis humanae*: «La Vergine [...] è esempio per il credente che vive nella ricerca di Dio. A questo tema, come pure al rapporto tra verità e libertà, il Concilio Vaticano II ha dedicato un'attenta riflessione. In particolare, i Padri Conciliari hanno approvato, proprio quarant'anni or sono, una Dichiarazione concernente la questione della libertà religiosa, cioè il diritto delle persone e delle comunità a poter ricercare la verità e professare liberamente la loro fede. Le prime parole che danno il titolo a tale Documento sono "*dignitatis humanae*": la libertà religiosa deriva dalla singolare dignità dell'uomo che, fra tutte le creature di questa terra, è l'unica in grado di stabilire una relazione libera e consapevole con il suo Creatore. "A motivo della loro dignità – dice il Concilio – tutti gli uomini, in quanto sono persone, dotate di ragione e di libera volontà... sono spinti dalla loro stessa natura e tenuti per obbligo morale a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione" (DH, 2). Il Vaticano II riafferma così la dottrina tradizionale cattolica per cui l'uomo, in quanto creatura spirituale, può conoscere la verità e, quindi, ha il dovere e il diritto di cercarla (cfr *ivi*, 3). Posto questo fondamento, il Concilio insiste ampiamente sulla libertà religiosa, che dev'essere garantita sia ai singoli che alle comunità, nel rispetto delle legittime esigenze dell'ordine pubblico. E questo insegnamento conciliare, dopo quarant'anni, resta ancora di grande

egli non disdegna di citare nei suoi discorsi da Pontefice scritti o studi compiuti precedentemente. Sarà proprio tale "preparazione remota" che farà sì che anche gruppi diffidenti verso il dialogo interreligioso accoglieranno il nuovo evento assisano<sup>44</sup>.

Un incontro nel 2011 molto meno mass mediatico di quello del 1986, quasi in sordina, ma ciò non deve stupire sia perché non è più la prima volta, sia perché la ripetizione di quello precedente, come avviene già annualmente ad opera della Comunità di Sant'Egidio, sarebbe potuto risultare alla fine - come espresso da alcuni - un poco retorico.

---

attualità. Infatti la libertà religiosa è ben lontana dall'essere ovunque effettivamente assicurata: in alcuni casi essa è negata per motivi religiosi o ideologici; altre volte, pur riconosciuta sulla carta, viene ostacolata nei fatti dal potere politico oppure, in maniera più subdola, dal predominio culturale dell'agnosticismo e del relativismo». Similmente i messaggi per la Giornata mondiale della pace di cui basta scorrere alcuni titoli per comprenderne la significatività: *Nella verità, la pace* (2006); *Libertà religiosa, via per la pace* (2011).

<sup>44</sup> Cfr. 1986-2011. *Le religioni ad Assisi. Nessuna rinuncia alla Verità*.



Nicola Neri

## LA FEDE E LE ARMI. LE MEMORIE “MILITARI” DI GUGLIELMO MASSAJA

Con qualche approssimazione, ma in modo sostanzialmente appropriato, l’atteggiamento dell’Europa, e dell’Occidente, nei confronti della politica mondiale, è stato definito una miscela di «provvidenza cristiana e superiorità culturale»<sup>1</sup>. Sebbene ciò sia stato meno vero nel ‘900, questi valori erano fortemente radicati negli europei del XIX secolo, e ad essi non potevano che prestare sincera adesione gli animatori del grande movimento missionario di quest’epoca. Questo è anche l’abito mentale e la forma culturale con i quali visse ed operò, nella sua più che trentennale esperienza missionaria nell’Africa orientale, tra il 1846 e il 1879, il vescovo missionario e cappuccino Guglielmo Massaja<sup>2</sup>. Contemporaneo, ed esemplare del sistema valoriale in

---

<sup>1</sup> J. BLACK, *Breve storia della guerra*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 180.

<sup>2</sup> Sulla vita e l’opera di Guglielmo Massaja, si veda: M. FORNO, *Tra Africa e Occidente, Il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nella politica europee*, Il Mulino, Bologna 2009; C. DURANTE DA SESSANO, *Guglielmo Massaja. O.F.M. Cap.- Vicario apostolico dei Galla. Cardinale di Santa Romana Chiesa. Saggio storico-critico secondo documenti inediti*, Edizioni Serena Senectus, Sessano del Molise 1998; E. COZZANI, *Vita di Guglielmo Massaja*, Vallecchi, Firenze 1943-1944; E. PICUCCI, *Abuna Messias. Epopea etiopica del cardinale Guglielmo Massaja*, Alzani, Pinerolo 1988; F. VALORI, *Guglielmo Massaja*, SEI, Torino 1957. Cfr. anche: G. MASSAJA, *Lettere e scritti minori*, a cura di A. ROSSO, 5 voll., Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1978. Cfr. anche M. D’ALATRI, *Il cardinal Massaja dai cinque volumi del suo epistolario*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1979; E. MARTIRE, *Massaja da vicino. Con una scelta di cento e più lettere di Massaja e di altri e otto tavole fuori testo*, Rassegna Romana, Roma 1937, e G. FARINA, *Le lettere del cardinale G. Massaja dal 1846 al 1886*, R. Berruti & C.

discorso, è il passaggio di un discorso del restauratore dell'ordine domenicano in Francia, dopo la soppressione rivoluzionaria, Padre Lacordaire: «Di tutte le analogie morali, nessuna è più viva dell'analogia del religioso e del soldato. La medesima disciplina, il medesimo sacrificio»<sup>3</sup>. E non è da dimenticare che tra le matrici del modello civile e sociale occidentale vi era il cavaliere crociato, «[...] Questo eccezionale incrocio di guerriero germanico con *sacerdos* latino [...] alle radici dell'intera cultura medievale»<sup>4</sup>.

Proprio per il tramite del braccio operativo costituito dai missionari, nell'età moderna comincia ad espandersi il raggio d'azione della Chiesa Cattolica, processo che non si arresta nemmeno dopo la Guerra dei Trent'anni, e la fine del magistero universale del Pontefice<sup>5</sup>.

Inevitabilmente l'attività missionaria finisce con l'incrociarsi occasionalmente con quella militare, come del resto con quella mercantile, poiché questi erano i codici e gli strumenti di comunicazione del tempo<sup>6</sup>. Del resto a un indigeno che interrogava Vasco da Gama, appena attraccato nel porto di Calicut, su che cosa cercasse in India, egli rispose: «Cristiani e spezie». Proprio il figlio quartogenito del grande navigatore portoghese, Cristoforo, sollecitato dal Negus d'Etiopia a contrastare la crescente espansione musulmana, perse sì la vita dopo aver compiuto la missione, ma senza essere riuscito a convincere l'imperatore a passare alla Chiesa di Roma. Dopo di ciò i gesuiti inaugurarono un'altra stagione del cattolicesimo romano in Africa Orientale, anch'essa interrotta alla metà del XVII secolo<sup>7</sup>.

---

Torino 1936. Si veda anche: A. DALBESIO, *Guglielmo Massaja. Bibliografia-Iconografia. 1846-1967*, Centro Studi Massajani, Torino 1973.

<sup>3</sup> *Opere complete del R. Padre E. Domenico Lacordaire, Elogi funebri sermoni e discorsi*, Milano 1854, p. 32.

<sup>4</sup> M. HOWARD, *La guerra e le armi nella storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 16. Cfr. anche la ricerca più recente: J. PHILLIPS, *Sacri guerrieri*, Laterza, Roma-Bari 2011, e L. M. DE PALMA, *Il frate cavaliere: il tipo ideale del Giovannita fra Medioevo ed Età moderna*, Ecumenica, Bari 2007. Più in generale sull'argomento si veda: G. MINOIS, *La Chiesa e la Guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*, Dedalo, Bari 2003; J. JOBLIN, *La Iglesia y la guerra, Consciencia, violencia y poder*, Editorial Herder, Barcelona 1990, pp. 79-129; M. De LEONARDIS, *Ultima ratio regum: Forza militare e Relazioni Internazionali*, Monduzzi, Bologna 2003, Parte terza, *La Chiesa, i militari e la guerra*, cap. X, *Guerra giusta, Crociate e Ordini Religioso-Militari*, pp. 169-197.

<sup>5</sup> Cfr. R. ROBERTSON, *Globalizzazione, Teoria sociale e cultura globale*, Asterios Editore, Trieste 1999, p. 87.

<sup>6</sup> Sulle aderenze episodiche fra attività missionaria e militare in Asia si veda: L. PFISTER, *Notices Biographiques e Bibliographiques sur les ésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shangai 1932-34; H. BOSMANS, *Ferdinand Verbiest, Directeur de l'Observatoire de Peking*, in «Revue des Questions Scientifiques», serie 3, XXI (1912) pp. 195-271; 375-464; LIN YIAN TSOUAN, *Essai sur le P. Du Halde et sa description de la Chine*, Freiburg 1937.

<sup>7</sup> Su questo argomento si veda: P. CARAMAN, *The Lost Empire: The Story of the esuits in Ethiopia 1555-1634*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985.

Il tentativo di introdurre il cattolicesimo romano, dopo il martirio, nel 1638 a Gondar, dei cappuccini Agatangelo da Vendôme e Cassiano da Nantes, fu intrapreso dai Lazzaristi nel 1839 con Giustino De Jacobis, e ancora con il vescovo cappuccino Guglielmo Massaja, che nel 1846 partì alla volta della sua missione, nei paesi cosiddetti Galla dell'alta Etiopia, ovvero dell'Oromia. I viaggi e le esplorazioni in Africa Orientale naturalmente erano proseguiti e ci restituiscono oggi affascinanti resoconti della realtà dell'epoca, in verità sostanzialmente non dissimile da quella esistente al momento dell'incontro-scontro con l'Italia, a cavaliere tra il XIX e il XX secolo<sup>8</sup>.

Per quanto concerne lo "strumento militare etiopico", la sua organizzazione, il suo funzionamento e il suo spazio nella gerarchia sociale, dai resoconti di viaggio di un diplomatico contemporaneo di Guglielmo Massaja, il console britannico a Massaua, William Chichele Plowden, che ebbe modo peraltro di conoscere il missionario italiano, apprendiamo che, pur non esistendo caste in senso stretto nella società abissina, pure si potevano contare quattro classi: quella militare, la sacerdotale, quella degli agricoltori e quella mercantile. La più numerosa e potente era quella militare e, sebbene tutti in Abissinia, eccetto i preti, fossero armati, i soldati, pur non indossando uniformi, si riconoscevano dall'aria militare che si davano. E, ove mai ce ne fosse stato bisogno, il console britannico ci informa che i militari disprezzavano tutte le altre caste, eccetto i sacerdoti. Non vi era nulla che assomigliasse alla disciplina e nessun tentativo veniva fatto per svolgere delle esercitazioni<sup>9</sup>. Massaja annota che dei tentativi di introdurre un'istruzione militare di tipo europeo erano stati effettuati sia dall'imperatore Teodoro che dall'imperatore Giovanni, per mezzo di un veterano inglese, ma senza successo. Infine il re dello Schoa, Menelik, aveva ingaggiato un ex militare francese, il signor Pouttier, ma anche questo tentativo era risultato infruttuoso, per l'impossibilità del soldato abissino di comprendere ed adeguarsi a questo sistema. Il francese era anche riuscito ad avviare circa cinquanta giovani all'addestramento europeo, ma questi momenti diventavano occasione di irrefrenabili risate da parte degli astanti, accorsi numerosi ad osservare l'inconcepibile spettacolo, con relativa grande mortificazione dei volontari<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Sull'argomento si veda: R. PANKHURST (Ed. by), *Travellers in Ethiopia*, Oxford University Press, London 1965; D. MANLEY - P. RÉE, *Traveller, Diplomat, Egyptologist*, London 2001; J.M. REID, *Traveller extraordinary: The life of James Bruce of Kinnaird*, Eyre & Spottiswoode, London 1968.

<sup>9</sup> Cfr. Plowden a Clarendon, Massaua, 9 luglio 1854, National Archives, Londra, FO 881/485, *Report on Abyssinia*, pp. 8-9.

<sup>10</sup> Cfr. ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, pp. 844-848. Sulla "efficienza militare" etiopica vi è traccia persino nell'Antico Testamento: Isaia 37,9, Geremia 46,9; Ester (greco),

Circa l'organizzazione dell'esercito Plowden riferisce semplicemente della esistenza di numerose armate, ovvero masse di uomini riuniti sotto dei capi, il cui ammontare era stimabile nella sua opinione, in tutto il paese, attorno ai duecentomila uomini, seguiti da circa mezzo milione di predatori e fannulloni<sup>11</sup>. Sul numero dei soldati, Massaja sottolinea come esso superasse di molto il necessario, con la naturale conseguenza che essi non venivano retribuiti e quindi si lasciavano andare a rappresaglie<sup>12</sup>.

Essi potevano essere montati su cavallo o a piedi, ma l'armamento era all'incirca il medesimo: uno scudo, una lancia e una spada, ed erano affiancati da un certo numero di fucilieri, armati, a metà del XIX secolo, di fucili a miccia. L'artiglieria era assente<sup>13</sup>. Anche Massaja riferisce che: «[...] le armi da guerra sono molto semplici e primitive, e nel nostro linguaggio le chiamiamo armi pastorecce», e conferma che: «Nel 1846 entrando in Abissinia esistevano... pochissimi fucili a meccia, tutti concentrati nelle mani del governo»<sup>14</sup>. E, per quanto riguarda l'artiglieria, il religioso italiano scrive che:

(I) [...] cannoni, [...] sono in Abissinia una vera passività per un'armata, costando sacrificii immensi per il trasporto per la mancanza delle strade e dei veicoli. L'Abissinia poi manca di canonieri, ed anche nel caso che gli avesse, a nulla servirebbe in guerra, perché l'armata non si batte in corpo organizzato, come i nostri. Di modo che il cannone in Abissinia è un vero spaurachio, e non serve, che per le fortezze<sup>15</sup>.

È da dire che nell'Abissinia del tempo i fucili autenticamente creavano gli imperatori. Dopo la spedizione britannica su Magdala del 1867, la cessione di un migliaio di fucili da parte degli Inglesi a Ras Kassà gli consentirono di assumere il titolo di imperatore con il nome di Johannes IV, nel 1871. Il re Menelik si dolse amaramente di non essere andato egli

---

8-E, 1; 1 Cronache 1,10; 2 Cronache 12,3; 2 Cronache 14,8; 2 Cronache 16,8. Su questo si veda: E. ULLENDORF, *Ethiopia and the Bible*, Oxford University Press, Oxford 1967, e J.A. DYER, *The Ethiopian in the Bible*, Vantage Press, New York 1974. Sono interessanti anche le storie semi-legendarie sui re abissini Asbeha e Abraha, e la conquista dello Yemen nel VI secolo. Sull'argomento in generale si veda: R. PANKHURST, *An Introduction to the history of the Ethiopian army*, Addis Abeba 1967; - *The Ethiopian army of former time*, in «Ethiopia Observer», 7 (1963) pp. 118-142; - *L'esercito etiopico*, in: A. DEL BOCA, a cura di, *Adua: le ragioni di una sconfitta*, Roma 1997, pp. 313-339.

<sup>11</sup> Cfr. Plowden a Clarendon, *cit.*, p. 8-9.

<sup>12</sup> Cfr. ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, p. 294.

<sup>13</sup> Cfr. Plowden a Clarendon, *cit.*, p. 8-9.

<sup>14</sup> Cfr. ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, p. 846.

<sup>15</sup> ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, p. 863.

stesso incontro alla spedizione, perché, come confessò allo stesso Massaja, suo personale consigliere: «Quei fucili sarebbero stati miei [...] e con ciò avrei regnato»<sup>16</sup>.

Il missionario, a dispetto dell'armamento primitivo, afferma con forza il grande valore individuale del soldato abissino, per certi versi addirittura superiore a quello europeo, poiché tutto basato sul coraggio personale, per l'appunto, e non sull'efficienza dell'organizzazione o dell'armamento:

Il soldato abissino è un soldato più guerriero dei nostri; i movimenti del soldato abissino sono tutti movimenti di coraggio personale. La loro arte militare è l'arte militare dei tempi eroici, quella stessa dei nostri antichi romani che hanno conquistato il mondo. In questa loro arte militare il calcolo è molto poco; [...] in Abissinia, tutto è attività, tutto è valore, tutto è merito personale del soldato<sup>17</sup>.

Anche Plowden riconosceva valore individuale al soldato abissino, ed anche capacità di provare misericordia per i vinti, ma, a causa della mancanza di disciplina ed addestramento, sottolineava come, non essendo i soldati abituati a fare affidamento uno sull'altro, essi diventavano assurdamente preda del panico, come quando un'intera armata fuggì di notte da un unico uomo che aveva fatto irruzione nell'accampamento urlando il suo grido di guerra<sup>18</sup>. È un fatto, tuttavia, che, ad esempio, i Turchi avessero grande timore di affrontare gli Abissini, sebbene, secondo i calcoli del console britannico, cinquemila soldati disciplinati sarebbero stati sufficienti per sconfiggere gli abissini in qualunque circostanza, e diecimila sufficienti all'occupazione permanente del paese<sup>19</sup>.

Il fatto, peraltro, che la leva ed il reclutamento avvenissero semplicemente lanciando dei gridi di guerra in tutto il paese, era prova della grande passione per la guerra, che non avrebbe certo consentito ai soldati ed al loro onore di ignorare questi "bandi"<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, p. 323. Sulla grande importanza e sulle conseguenze dell'introduzione delle armi da fuoco in Abissinia si veda: R. PANKHURST, *Fire-arms in Ethiopian history*, in «Ethiopia Observer» 6 (1962) pp. 135-180, e dello stesso autore: *The history of fire-arms in Ethiopia prior to the 19th century*, in «Ethiopia Observer» 11 (1967) pp. 202-225; *An inquiry into the penetration of fire-arms into southern Ethiopia prior to the reign of Menelik*, in «Ethiopia Observer» 12 (1969) pp. 128-136; *Linguistic and cultural data on the penetration of fire-arms into Ethiopia*, in «Journal of Ethiopian Studies» 9/1 (1971) pp. 47-82.

<sup>17</sup> Cfr. ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n.167, p. 845.

<sup>18</sup> Cfr. Plowden a Clarendon, *cit.*, p. 11.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. C.E.X. ROCHET D'HERICOURT, *Voyage sur la côte orientale de la mer Rouge, dans le pays d'Adel e le Royaume de Choa*, Arthus Bertrand libraire-éditeur, Paris 1841, pp. 285-286.

La consuetudine poi che si marciasse senza rispettare alcun ordine, rendeva ad esempio molto pericoloso l'attraversamento di uno stretto passaggio da parte di una massa così considerevole. Un certo criterio veniva invece osservato nell'apprestare gli accampamenti, dove la tenda del Re veniva posta al centro, i reparti di avanguardia sul davanti, e la retroguardia posteriormente. Al di là di questo, in combattimento poi, ognuno si comportava come meglio credeva. La fanteria avanzava o si fermava a seconda del coraggio del momento, la cavalleria caricava in gruppi piccoli o grandi, quando e dove lo riteneva necessario, e i fucilieri si posizionavano sul terreno e facevano fuoco quando gli aggradava<sup>21</sup>.

Il missionario italiano, all'indomani della spedizione britannica su Magdala, e la conseguente caduta di Teodoro, elabora anche un progetto per la riorganizzazione dell'armata abissina, ed il suo addestramento alla maniera europea:

Ora, se veramente la nostra Europa volesse educare l'Abissinia e farne sortire di là una nazione militare a modo europeo, ecco, secondo me, l'unico mezzo: una delle nostre potenze, presa colà una posizione sicura, e portatovi là un reggimento di soldati nostri, il quale agli occhi dell'Abissinia faccia tutte le manovre in grande di battaglie finte, od anche reali nel caso: oh allora vedrebbe che nuova razza di soldati abissini otterrebbe, forse migliori dei nostri! Ma sarebbe questa un'operazione possibile? non è possibile senza prendere l'Abissinia e farla nostra. L'Abissinia stanca di Teodoro, ha aperto le porte all'armata inglese sino a Magdala senza opporre là menoma ostilità; l'armata inglese, colla sua moderazione, aveva guadagnato molto terreno sopra il cuore di quella nazione. Forse sarebbe stata quella l'unica epoca da poter arrivare a questo punto. Oggi è passata l'epoca delle potenze cristiane divenute onnipotenti nel mondo, perché se la intendevano fra loro, ed Iddio vegliava ancora alla testa della diplomazia nostra<sup>22</sup>.

Articolando ulteriormente il discorso andrebbero riconosciute abilità guerriere differenti agli Oromo. Gli abissini «[...] giustamente orgogliosi di un regno millenario e di una cultura cristiana letteraria, disprezzavano gli oromo che chiamavano galla, ossia pagani, vale a dire non istruiti. Nonostante il disprezzo non sapevano spiegarsi come mai in guerra fossero sempre essi i vincitori. Si stupivano soprattutto perché, pur non avendo un capo come il negus, erano perfettamente organizzati e la loro cavalleria era imbattibile»<sup>23</sup>. È da ricordare peraltro che fu

<sup>21</sup> Cfr. Plowden a Clarendon, *cit.*, p. 9.

<sup>22</sup> Cfr. ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n.167, pp. 847-848.

<sup>23</sup> P. W. BAXTER - J. HULTIN - A. TRIULZI, *Being and becoming Oromo. Historical and Anthro-*

soprattutto la cavalleria oromo galla a impegnare più duramente gli italiani a Adua.

Massaja si produce poi, all'indomani della sottomissione di Menelik a Johannes, in un'analisi delle due forze in campo, e in un'ipotesi di che cosa sarebbe potuto accadere in caso di conflitto aperto. Johannes possedeva un maggior numero di fucili, anche più moderni, è vero, sottratti soprattutto agli egiziani, dopo la vittoria su di essi, calcolati in circa ventimila remington, ma il numero di cavalli di questi non arrivava ad un quarto di quelli di Menelik. Nonostante i fucili, dunque, una carica di cavalleria di Menelik avrebbe avuto certamente la meglio sulle forze di Johannes, e avrebbe così coronato il suo sogno di diventare imperatore:

L'esito delle battaglie dipende quasi sempre da un colpo di mano ben misurato. Chi conosce la manovra militare dell'Abissinia da pochissimo peso alla maggiore perfezione delle armi; la ragione è, perché, da una parte non si può ottenere una scarica simultanea, e dall'altra parte non è un corpo d'armata abbastanza compatto da potersi promettere che il colpo della scarica arrivi a ferire un corpo di armata unita a modo europeo. In Abissinia non è un reggimento o linea di soldati che scarica [so]pra un'altra linea a distanza calcolata, ma è un semplice fuciliere ad una persona particolare. All'opposto una gran cavalleria ardita che si getta a gran galoppo sopra un'armata disordinata, come è per lo più l'abissina, e come la piena di un fiume che invade, e non da tempo, ne alla fuga, ne alla difesa, e che perciò suole agire potentemente anche sopra il morale dell'armata medesima assalita. Io, benché povero frate, che posso gloriarmi di aver mai sparato un fucile in vita mia, avendo veduto parecchi casi di conflitto più in piccolo tra i cavalieri ed i fucilieri, ho sempre veduto la vittoria ai primi e non ai secondi<sup>24</sup>.

Negli anni tra il 1856 e il 1857, Massaja è protagonista di un'esperienza tattica e strategica in senso stretto. Da tempo gli abitanti di due centri Oromo, Celia e Lagamara, erano entrati gravemente in conflitto. Il missionario cercò di esperire tutti i possibili tentativi di mediazione pacifica, ad un certo momento quasi giunti a buon fine. Ma, per la gelosia di un fanatico musulmano, che non desiderava una pace per merito dei preti cristiani, si arrivò in breve alla minaccia dello scontro. I nobili di Lagamara a questo

---

*pological Enquiries*, Uppsala 1996. Vedi anche: A. JALATA, *Oromia and Ethiopia. State formation and Ethnonational conflict, 1868-1992*, Boulder, Lynne Rienner 1993; M. HASSEN, *The Oromo of Ethiopia. A History 1570-1860*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; B. SORGONI, *Etnografia e colonialismo. L'Eritrea e l'Etiopia di Alberto Pollera (1873-1939)*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

<sup>24</sup> ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, pp. 914-915.

punto premetterò sul missionario perché arringasse la loro gente in favore della guerra, e procurasse loro qualche strumento di vittoria. Massaja fissò allora delle immagini di croci sugli scudi dei soldati e fece piantare delle croci lungo il confine tra i due paesi, raccomandando soprattutto ferma fiducia in Dio. Trascorsero così tre settimane con le armi al piede. L'odio musulmano fece nuovamente schiudere le uova del drago propugnando un attacco diretto alle croci. Massaja proibì ai soldati di Lagamara di oltrepassare la linea delle croci, ma di attendere ivi l'attacco:

Dopo alcuni giorni, un bel mattino venne l'attacco: il nemico si fece vedere circa un kilometro lontano dalla frontiera, esplorando da lontano la situazione, e forze aspettando che si completasse il numero dell'armata. Dalla nostra parte si avvanzarono un terzo circa dei combattenti radunati, anche essi stando in osservazione, mentre la maggior parte stava dietro una collina per volare al primo attacco. Il nemico vedendo il piccolo numero dei nostri si avvicinò, passò il fiumicello del confine, e veniva ad attaccare, quando il grosso dell'armata volò loro addosso, facendo una vera strage della maggior parte che non poté fuggire. Il colpo fu così bello, che mise il terrore nei nemici, mentre i nostri ereditarono tutto il loro coraggio. Una gran parte dei morti erano mussulmani, i nemici della croce di Cristo, quelli appunto che impedirono la pace tra Lagamara e Celia. Così il prestigio passò da Celia a Lagamara. Passò un lungo tempo di silenzio, i nostri di Lagamara volevano servirsi del buon momento per moltiplicare gli attacchi, ma io gli ho proibito, temendo che non venisse a cangiarsi il vento favorevole con qualche imprudenza, perché fra quei popoli suole accadere come fra i ragazzi, ai quali poco basta per sollevarli, e poco anche basta per abbattegl<sup>25</sup>.

Una singolare esperienza di cui fu testimone e protagonista il missionario cappuccino fu, nel 1863, quella dei fucilieri di Assandabo, una importante località dell'Oromia, dove egli aveva fondato una missione, riuniti nella cosiddetta Compagnia di San Michele, con degli statuti e dei regolamenti che lo rendevano un autentico surrogato degli ordini militari cavallereschi europei. Il loro comandante, Bascià Walde Ghioghis, era stato guarito da Massaja con delle medicine naturali da una grave infermità, e la compagnia da lui creata, circa cento fucilieri, dava conto sia del crescente numero e della migliore qualità dei fucili ormai circolanti nella regione, ma anche dello spirito cristiano e di mutuo soccorso che l'esempio missionario era in grado di suscitare<sup>26</sup>.

Che procurasi e possedere delle armi da fuoco, poi, fosse *magna pars* di ogni discorso strategico del tempo nella regione, è confermato peraltro

<sup>25</sup> ASV, fondo *Missioni*, vol. II, n. 165, pp. 400-401.

<sup>26</sup> Cfr. ASV, fondo *Missioni*, vol. III, n. 165, pp. 478-482.

dal quantitativo di circa cento fucili che Massaja dovette ordinare presso i produttori di Saint Étienne, capoluogo della Loira, per conto dello sceicco di Zeila, Abu Bekr, un famigerato ma potente personaggio del posto, senza il favore del quale ogni collegamento, spedizione ed approvvigionamento sarebbero risultati compromessi<sup>27</sup>.

Speciale interesse riveste peraltro la posizione e l'opinione del nostro missionario in occasione della accennata spedizione britannica verso la fortezza di Magdala, allo scopo di liberare dei cittadini britannici, per lo più missionari, tenuti in prigionia dall'imperatore Teodoro<sup>28</sup>. Questo singolare personaggio della storia d'Etiopia era stato capace di riscuotere una relativa stima da parte di Massaja, per le sue dote militari, e per il suo irrealistico ma affascinante progetto di riconquistare alla Cristianità Gerusalemme e l'Egitto<sup>29</sup>. La Francia, potenza la cui influenza era all'epoca sostanzialmente preponderante nella regione, aveva addirittura proposto a Massaja, in virtù delle sue speciali relazioni con i regoli d'Abissinia, di farsi mediatore di pace fra l'impero africano e l'Inghilterra, cosa che il missionario rifiutò per non compromettere la sua posizione eminentemente religiosa con l'assunzione di incarichi di natura politica<sup>30</sup>.

Già in precedenza, nell'ottobre del 1864, richiesto di una relazione dal Ministero degli esteri francese, così Massaja si era espresso in proposito di un'azione militare in Abissinia:

Non è il caso di una spedizione militare collo scopo di conquistare l'Abissinia, ma sibbene della semplice occupazione di un luogo sulle frontiere Est dell'Abissinia a qualche giornata dal mare, in modo simpatico, che abbia l'aspetto di aiutare l'imperatore, contro l'islamismo, oppure un'altro partito influente, e capace di appoggiare la spedizione.

Una guerra in Abissinia sarebbe molto costosa e difficile, sia per la sua lontananza, sia perchè il paese per se è un paese forte e quasi inaccessibile all'estero, e che fornirebbe nel suo interno delle posizioni, come fortezze naturali, alle bande nemiche, sia ancora, perchè una guerra potrebbe suscitare una

<sup>27</sup> Cfr. ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, pp. 87-88, e ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, pp. 107-108. Su Abu Bekr ed il fenomeno del commercio delle armi si veda: J.A. GRANT, *Rulers, guns and money: The global arms trade in the age of imperialism*, Harvard University Press, London 2007, p. 55.

<sup>28</sup> Su questa singolare figura si veda: P. MARSDEN, *The barefoot emperor: an Ethiopian tragedy*, Harper Press, London 2007.

<sup>29</sup> Cfr. Relazione di Massaja al Ministero degli Esteri di Francia. Parigi, ottobre 1864, Archives du Ministère aux Affaires Etrangères (AMAE), *Afrique*, vol. LXII, *Abyssinie*, vol. III.

<sup>30</sup> Cfr. ASV, fondo *Missioni*, vol. III, n. 166, pp. 921-922.

complicazione politica frà le varie nazioni europee, alle quali l'Abissinia potrebbe fare qualche ricorso<sup>31</sup>.

L'opinione di Massaja sull'azione britannica originava innanzitutto dalla constatazione che agli occhi degli abissini, per il bene e per il male, i bianchi cristiani ed europei erano tutti fratelli, e costituivano un unico popolo, e pertanto, scrivendo al funzionario responsabile per l'oriente del ministero degli esteri francese nel settembre del 1867, osservava che «questa spedizione è di interesse non solamente inglese ma europeo»<sup>32</sup>, e, circa un mese più tardi:

[...] dagli indigeni non si fa più distinzione trà Francese ed inglese, ma tutti abbiamo la medesima patria, tutti siamo chiamati fratelli. Sotto questo aspetto la guerra attuale degli inglesi è vera guerra europea, perché ripara l'onore di tutti egualmente in faccia agli indigeni<sup>33</sup>.

Per ciò che concerneva l'esito della guerra guerreggiata e le sue conseguenze, la valutazione del missionario era che

la guerra coi selvaggi e coi ragazzi è causa quasi eguale; tutto dipende dalla prudenza, e dal modo con cui sarà maneggiata [...]. Io resterei niente stupito di vedere questa scena finita, gli inglesi trionfanti e padroni dell'Abissinia senza spargimento di sangue; come non resterei stupito di vedere rinnovate le scene di Messico e di Algeria; veggio dei calcoli chiari che mi presentano e l'uno e l'altro possibile<sup>34</sup>.

Ciò che stava a cuore a Massaja era naturalmente il destino della sua missione, e l'esito della spedizione poteva essere condizionante del destino del suo apostolato, sia per la considerazione che a quel punto avrebbero avuto gli indigeni degli europei, sia per gli equilibri di potenza che sarebbero derivati dalla permanenza o meno degli Inglesi, in verità desiderata da moltissimi indigeni, stanchi delle lotte interne, di aspre contese per il potere, ma anche di violenze e rapine.

Che non ci siano dubbi: per il missionario italiano l'azione militare era «atto, per se stesso ostile ed irritante»<sup>35</sup>, ma pure, dall'eventuale permanenza i britannici avrebbero anche avuto da guadagnare:

<sup>31</sup> Relazione di Massaja al Ministero degli Affari esteri di Francia, *cit.*

<sup>32</sup> Massaja a Faugère, Alessandria d'Egitto, 20 settembre 1867, AMAE, *Abyssinie*, vol. LXII.

<sup>33</sup> Massaja a Faugère, Aden, 28 ottobre 1867, AMAE, *Abyssinie*, vol. LXII.

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> ASV, fondo *Missioni*, vol. IV, n. 167, p. 326.

l'Inghilterra colla sua vittoria sopra Teodoro, divenuta padrona, il solo suo prestigio senza guerre col tempo avrebbe guadagnato il prestigio sopra tutto quel paese, il quale, se non avrebbe dato a Lei gran denaro, avrebbe dato prodotti, e soprattutto avrebbe dato buoni soldati<sup>36</sup>.

Nonostante alcuni aspetti che certo interrogano la sensibilità del nostro tempo, quale fosse l'opinione professata e praticata da Massaja ci viene restituito in modo limpido dalle seguenti raccomandazioni:

Entrando nei paesi Galla, guardate di rinunciare affatto all'uso delle armi da fuoco, come cosa che in questi paesi potrebbe rovinare tutto il fatto; col sistema tutto apostolico ci è riuscito in sei anni di vincere mille difficoltà ed aprirci la strada in tutti i paesi Galla, dove siamo conosciuti come uomini di pace e senz'armi, motivo per cui tutti ci rispettano; guai se comparisse un fucile nelle nostre mani, tutto sarebbe perduto: Per questa ragione la notizia che mi date di alcuni Europei che vogliono venire mi fa molto pena, perché veduto un bianco presentemente sarà considerato da tutti come Prete, e se poi portasse fucili, e tanto più se facesse qualche atto ostile, tutto sarebbe a nostro carico, come è stato quello fatto da Plauden in Gemma, cosa che appena ci riuscì ora di assopirla dopo sei anni - Se qualcheduno perciò cerca di venire guardate di dissuaderlo, adducendogli che il tempo non è ancora arrivato; in caso di voler venire vengano senz'armi da monaco e sotto la nostra - direzione absolute a costo di perdere la nostra amicizia, e di rendersi colpevole in faccia all'Europa di aver rovinata questa missione - Dico questo, perché altrimenti sono certo che i viaggiatori suddetti non potrebbero viaggiare, e guasterebbero l'affare nostro [o me]glio l'opera di Dio<sup>37</sup>.

Il vecchio missionario fu creato cardinale. Insomma il cardinal Massaja fu un uomo di pace. Al di là di ogni dubbio.

## SOMMARIO

Nella seconda metà del XIX secolo, nell'età dell'imperialismo, il vescovo missionario cappuccino Guglielmo Massaja deve misurarsi, oltre che con i problemi di conversione e pastorali dei popoli dell'Alta Etiopia, con gli intrighi politici dei regoli del luogo, e con il "gran gioco" delle Potenze europee. Il ricorso allo strumento militare e all'uso della forza

<sup>36</sup> ASV, fondo *Missioni*, vol. III, n. 166, p. 918.

<sup>37</sup> Massaja a Leone Des Avancheres, Ennerea, 10 maggio 1859, Archivio Generale Ordine Frati Minori Cappuccini, MD, II, 2.

è del tutto consuetudinario nella regolazione degli equilibri di potere, e le istituzioni militari sono parte importante, o addirittura predominante, nella fisionomia delle società del tempo, sia africane che europee. Massaja, sebbene uomo di pace di sentimenti cristallini, deve confrontarsi con questa realtà.

*In the second half of the nineteenth century, when imperialism reigned supreme, the missionary bishop Guglielmo Massaja found himself having to come to terms with the problem of the conversion and pastoral care of the people from northern Ethiopia, in a context of local political intrigues whilst the «grab for Africa» was being played out by the great European powers. It was a time when the use of military force was the rule of the day in regulating the balance of power, and the military hierarchies played an important, if indeed not dominant, role in society, both African and European. Massaja, a man of transparent opinions and feelings as regards peace, finds himself confronted with this reality.*

Orlando Todisco

## LETTURA FRANCESE DELLA MODERNITÀ VERSO UNA NUOVA POSTMODERNITÀ?

È pacifico, con la filosofia moderna ha inizio una nuova grande avventura teoretica, con cambiamenti politici e sociali che hanno rivoluzionato il nostro modo di vivere: da Cartesio a Leibniz, da Locke a Hume, da Kant a Hegel. I contatti che tale filosofia ha con le realtà preesistenti sono molti e profondi, in particolare con il medioevo cristiano. Ma di quale indole sono tali contatti? in cosa consiste la novità della filosofia moderna rispetto a quella medievale cristiana?

### 1. LEIBNIZ, NON CARTESIO, È IL PADRE DELLA FILOSOFIA MODERNA

La filosofia moderna pone al centro la razionalità, non la libertà, una razionalità che attraverso la riflessione di Cartesio – *Discorso del metodo* – diventa critica. Ora, ciò che qui si vorrebbe sostenere è che, se la filosofia moderna pone a fondamento la razionalità, il suo vero iniziatore più che Cartesio, sembra Leibniz. Quale il motivo? Leibniz è colui che fa della razionalità il metro di tutto ciò che è; colui che, in modo più radicale di Cartesio, pone in crisi irreversibile la gratuità dell'essere, teorizzando il primato del diritto a essere. Ebbene, la modernità è lo sviluppo di questa intuizione. Cos'altro è l'autonomia del soggetto, che distingue la modernità dall'epoca antica e medievale? E cos'è la storia come un prolungato teatro di guerre? Dio è ancora al centro, più però come garante che come protagonista. A parere di Leibniz Dio

detiene il principio non solo dell'esistente, ma del possibile, o piuttosto 'di ciò che di reale c'è nella possibilità', quindi del possibile come regime dell'essere o 'pretesa all'esistenza'. Dio è la costruttibilità del costruttibile, il programma del Mondo [...]. È 'per il fatto che esiste qualcosa invece di niente' che si è costretti ad ammettere che 'l'essenza tende da sola all'esistenza'. Altrimenti dovremmo pensare un abisso senza ragione tra la possibilità (regime logico dell'essere) e l'esistenza (regime di presentazione)<sup>1</sup>.

A questa fonte razionale occorre ricondurre la rete rigorosa che si viene dispiegando nel tempo, senza interruzione e scollamenti.

Il presente è sempre gravido d'avvenire e nessuno stato dato è spiegabile naturalmente se non per mezzo di quello che lo precede immediatamente. Se lo si nega, il mondo avrà degli iati che rovesciano il grande principio della ragion sufficiente e che obbligheranno a ricorrere ai miracoli o al puro caso nella spiegazione dei fenomeni (Leibniz).

Il commento di Badiou è:

L'evento è quindi escluso, perché la lingua completa è calcolo integrale della presentazione-molteplice [...]. Una delle grandi forze di Leibniz è di aver radicato il proprio orientamento costruttivista in quella che realmente è l'origine di ogni orientamento di pensiero: il problema del continuo<sup>2</sup>.

Il problema, è ovvio, non riguarda la logica del sistema e dunque la continuità interna al sistema. Il problema riguarda l'origine del sistema e solo di riflesso la sua articolazione. Alla luce del principio di ragion sufficiente, origine e sviluppo del sistema vanno insieme, nel senso che lo sviluppo è il prolungamento della logica che presiede alla sua origine. Se è in principio, la logica della ragion sufficiente non può non esserci lungo il percorso e all'epilogo<sup>3</sup>.

Con questo registro interpretativo, che segna l'inizio della modernità e le dà un'impronta - l'esistenza come diritto - è facile concludere che la modernità non è lo sviluppo con altri mezzi della prospettiva francescana medievale, se non per aspetti rilevanti ma non determinanti o sostanziali. Qui pare si imponga *La legittimità dell'età moderna* di Blumenberg<sup>4</sup>, e cioè il sottrarsi della

<sup>1</sup> A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1995, p. 319.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 321-322.

<sup>3</sup> Scotto non esita a riconoscerlo: «Omnis causa naturalis videtur agere ex necessitate» (*De Primo Principio* cap. 2, n. 33).

<sup>4</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992.

modernità alla tutela della teologia e di quanto ad essa fa riferimento, nel senso che l'avvento della modernità è un fenomeno di rottura con il medio-evo cristiano, non sua derivazione. Il problema non si risolve rilevando che "i valori antropologici, cosmologici e politici" della modernità sono presenti nel fondo del cristianesimo; così come pare discutibile la tesi secondo cui «la secolarizzazione moderna si caratterizza come traduzione immanente dei valori religiosi-sacrali ereditati dal cristianesimo medievale»<sup>5</sup>. La ragione è da riporre nell'assunto che, secondo la lettura francescana del cristianesimo, il tratto proprio della Rivelazione biblica - creazione e redenzione - è da riporre nella gratuità dell'essere, e di riflesso l'atteggiamento esistenziale più conseguente è qualificato dalla conoscenza, ma intesa come ri-conoscenza, alimento di una condotta grata e oblativa. Con la modernità, al contrario, si afferma il diritto di essere e dunque quelle forme di rivendicazione che ne consentano lo sviluppo, in nome della propria soggettività e del potere che via via viene maturando. Cosa vien meno con la modernità? vien meno la gratitudine, espressione della coscienza di essere gratuitamente al mondo e, come suo riflesso, si affermano la contesa e la sopraffazione, con la vittoria del più forte. Siamo al 'naturalismo', cioè al regno della forza.

Il francescano si richiama a un diverso registro interpretativo del reale, costituito non dalla razionalità ma dalla libertà, non dalla necessità ma dall'oblazione. Da qui il superamento decisivo da parte della scuola francescana della necessità pagana - la razionalità - il cui orizzonte è senza novità, nel senso che appare ciò che è virtualmente già presente, e inoltre è segnato dal carattere necessario della vita della Causa prima<sup>6</sup>. In quest'ottica l'azione delle creature rende conto del negativo, non del positivo, non di ciò che è in quanto è, ma di ciò che diviene in quanto diviene. Ebbene, questo passaggio è decisivo e cioè, nell'ottica pagana le cause seconde non svolgono un ruolo positivo (*propter aliquam perfectionem*), perché rendono conto dei limiti e del negativo che registriamo (*propter imperfectionem*)<sup>7</sup>. Dunque, è inevitabile il ridimensionamento della categoria della 'necessità', ritenuta a torto e in senso assoluto più perfetta della categoria della

<sup>5</sup> G. GIORGIO, *Introduzione* a G. VATTIMO - C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Soveria Mannelli 2009, p. VIII. Il curatore rileva che il colloquio tra i due interlocutori è reso agevole dal fatto che «i nostri due autori (interpretano entrambi) la tradizione ebraico-cristiana come madre della modernità» (ivi).

<sup>6</sup> *Ord.* I, d. 8, p. 2, q. u. n. 251 (IV 294): «Respondeo ergo quod Aristotelis posuit, et similiter Avicenna, Deum necessario se habere ad alia extra se».

<sup>7</sup> *Ord.* I, d. 42, q. u., n. 2 (VI, 344): «Hoc maxime ponerent Philosophi, quia non posuerunt causam secundam - necessario concurrentem - propter aliquam perfectionem addendam effectui, sed quasi propter imperfectionem addendam; sed magis causalitas primae causae immediate et ideo posuerunt eam non posse immediate esse causa alicuius imperfecti effectus».

‘contingenza’, anzi, facendo tutt’uno con la ‘natura’, risulta impossibile con la causa in quanto causa, qualificata dall’indeterminazione<sup>8</sup>. Le cause seconde svolgono un ruolo determinante: per il francescano Dio crea creature creatrici, non perché diano prova del proprio potere – modernità – ma perché esprimano, operando, la gratitudine di essere al mondo.

## 2. LA CONOSCENZA COME RI-CONOSCENZA

La libertà segna in profondità il soggetto, responsabile di ciò che mette in atto, come delle traiettorie che imprime all’agire<sup>9</sup>. È la padronanza, che fa tutt’uno con la libertà, perfezione semplice, in Dio e, sia pure in forma limitata, nell’uomo<sup>10</sup>. Quale la profondità e, sull’onda di tale profondità, quale la direzione? Anzitutto, l’affermazione decisa, secondo cui la volontà con cui Dio vuole una certa cosa è da considerarsi causa prima e immediata, senza spingere oltre la ricerca, quasi ci sia una ragione remota e nascosta che ne sarebbe la causa effettiva<sup>11</sup>. La libertà è totale e radicale. Oltre non si va. È qui che, in nome della libertà creativa, si esce dal chiuso della prospettiva pagana, secondo cui perfezione e immutabilità, compiutezza e autosufficienza stanno insieme nel contesto di un mondo che è da sempre ed è per sempre, e si entra nello scenario che il Sommo dischiude, oltre e fuori di sé. È la libertà come possibilità di rimanere in sé e di uscire fuori di sé, di manifestarsi creando o di restare nella luce ineffabile della sua ipseità. È la sovrabbondanza la cifra della libertà, non identificabile con l’indeterminazione passiva, ma con l’autodeterminazione.

Siamo in qualche modo alla libertà di Schelling, non però al nulla, quale garanzia di essere o di non essere, di manifestarsi o di scomparire, perché

---

<sup>8</sup> *Ord. I*, d. 8, p. 2, q. u., n. 260 (IV 301): «Respondetur quod necessitas est perfectior conditio ubi est possibilis: est autem impossibilis rationi causae ut causa, quia sic loquimur, et non de eo quod est causa».

<sup>9</sup> *Ord. III*, d. 17, q. u., n. 4 (ed. Vives IX, 569): «Omnis voluntas est domina sui actus». E in forma più comprensiva: «Homo est dominus suorum actuum, ita quod in potestate eius est determinare se ad hoc vel ad oppositum, sicut dictum est d. 25» (*Ord. IV*, d. 43, q. 2, n. 12).

<sup>10</sup> *Ord. II*, d. 44, q. u., n. 2 (XIII 497): «Ad Anselmum dico quod libertas est perfectio simpliciter, unde formaliter ponitur in Deo secundum eundem; libertas in nobis est limitata [...] ita dico quod haec voluntas huius speciei, quae est in nobis, includit libertatem, quae est perfectio simpliciter, sed non eam solam, sed cum limitatione».

<sup>11</sup> *Ord. II*, d. 1, n. 91 (VII, 48): «Voluntas Dei - quae vult hoc et pro nunc - est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda, sicut enim non est ratio quare voluit naturam humanam esse in hoc individuo et esse possibile et contingens, ita non est ratio quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum ‘quia voluit hoc esse’, ideo bonum fuit illud esse et quaerere huius propositionis - licet contingentis immediate - aliam rationem, est quaerere rationem cuius non est ratio quaerenda”.

qui libertà è espressione di perfezione e compiutezza. Siamo a Schelling fino a che il discorso è fermo all'alternativa di manifestarsi o di restare in sé, volendo l'essere a partire dalla possibilità che l'essere non sia, e dunque volendo l'essere a partire dal nulla, che pertanto non può trasformarsi in prigione della possibilità o in luogo della possibilità realizzata. Siamo oltre Schelling, quando sosteniamo che la forza che alimenta la libertà è la sovrabbondanza di 'amore'.

E qui siamo fuori della modernità, dal momento che, ponendo la sovrabbondanza d'essere come cifra di libertà, non possiamo attenderci che prospettive positive – il nulla non svolge come funzione precipua quella 'erosiva'. Infatti, è la sostanza del circolo trinitario, che si apre al tempo e nel tempo – (*Deus*) *diligit se aliis* – effondendo il suo amore fuori di sé, perché sia amato in modo sommo e, in tale cavità di amore, custodendo tutte le creature. È un disegno di infinita liberalità, velato, non provocato dal ripiegamento dell'uomo su se stesso – il peccato è un momento accidentale in relazione a tale disegno. La sua logica è che si viva amando o meglio donando, in linea con la logica segreta del proprio essere, senza perché, ma non senza senso<sup>12</sup>. È la lettura francescana del reale in quanto frutto della liberalità creativa di Dio.

L'espressione paradigmatica di tale logica è Maria, dimora finita dell'infinito – *en arche*, in principio – spazio entro cui il tempo si è disteso e le creature hanno preso posto come risposta al disegno di Dio. La sua esemplarità è da riporre nella consapevolezza della radicale gratuità del proprio essere – *respexit humilitatem ancillae suae* – di contro alla tracotanza degli angeli ribelli che, fatti di luce, non si piegano a colei che invece è solo un grumo di polvere<sup>13</sup>. Libertà come espressione di gratitudine e libertà come simbolo della propria autosufficienza – Maria e gli angeli ribelli – le due coordinate della storia, l'una propriamente cristiana nella versione francescana, l'altra propriamente moderna. Ecco, in compendio, le due prospettive, come anche la fonte dell'impegno dottrinale e pastorale del francescano di far propria la logica di quella creatività che si esprime donando, non rapinando, offrendo, non imponendo, mettendo termine alla sopraffazione, nel contesto di una dialogicità strutturale. L'atto creativo divino, modello supremo dell'agire umano.

<sup>12</sup> *Ord.* III, d. 7, q. 3, n. 64 (IX, 288): "Nec est verisimile tam summum Bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum".

<sup>13</sup> *Vangelo di Bartolomeo*, in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1981, pp. 788ss. È il rifiuto di Maria, regina anche degli angeli, e dunque, in quanto grembo del Verbo, rifiuto dell'Incarnazione, con cui la natura umana risulta elevata al di là degli stessi mondi angelici. Cf. M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Milano 2003, pp. 28ss.

### 3. CARATTERE FRANCESCANO DELLO STILE CREATIVO

A tale scopo, e cioè per metter fine alla conflittualità distruttiva a favore di un atteggiamento attento all'altro, occorre ribadire che nessuno viene al mondo da sé. Da qui il recupero della positività della 'dipendenza', non cifra di alienazione, ma di ri-conoscenza. La dimensione noumenica del proprio essere – "perché a me, perché a me?", ripeteva san Francesco – rappresenta lo spazio della libertà di effettiva creatività, le cui forme svelano il grado di responsabilità delle nostre azioni, espressione della consapevolezza del nostro nulla, o invece della nostra autosufficienza.

Quale allora l'indole dell'agire, francescanamente ispirato? È l'indole di chi ringrazia o meglio sostanzia il ringraziamento attraverso ciò che mette in atto. Quale la fonte ispirativa? Anzitutto, l'ammirazione per il carattere pluridimensionale del reale, fonte di riflessione elevata. È Bonaventura che parla del mondo sensibile come specchio del suo fattore<sup>14</sup> e ribadisce che l'uomo, immagine di Dio – non Dio immagine dell'uomo – deve elevare il tono del suo pensare e del suo agire<sup>15</sup>. Il che non va identificato con una sorta di numinosità magica o animistica del mondo, contro quel 'disincanto', «reso possibile dal monoteismo ebraico»<sup>16</sup>. Avendo smarrito la chiave di lettura del mondo, diventato indecifrabile (*quasi emortuus et deletus*), Dio offre un secondo libro, il testo sacro – che aiuta a decifrare il senso metaforico delle cose (*metaphoras rerum*), risultando un libro riparatore (*reparativus*) della lettura del mondo. Quale l'obiettivo se non quello di ritrovare il sentiero della lode?<sup>17</sup>

Nascono da qui – e dall'agostinismo francescano di cui Bonaventura è il massimo rappresentante – le premesse e insieme il correttivo critico di quel naturalismo allegorico-sacrale della corrente ermetica che poi avrà nel Ficino, nel Bruno e nel Campanella le sue più significative espressioni nella filosofia rinascimentale<sup>18</sup>.

Bonaventura si batte perché la lettura del mondo non ridiventi opaca e senza profondità, come accade quando non si va oltre il dato e la struttura. Il che non è contro la «mondanità del mondo, che è tipica della tradizione

<sup>14</sup> *Hexaameron* II, n. 27: «Et sic patet quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem».

<sup>15</sup> *I Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, fund 1: «Eo mens est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest».

<sup>16</sup> G. GIORGIO, *Introduzione*, p. VIII.

<sup>17</sup> *Hexaameron* XIII, n. 12.

<sup>18</sup> P. PRINI, *Il senso del messaggio francescano*, Padova 2000, 36-37.

ebraico-cristiana»<sup>19</sup>, né favorevole alla «sacralizzazione del mondo e di Dio, che ogni posizione di metafisica onto-teo-logica, teistica o ateistica che sia, porta con sé»<sup>20</sup>. Bonaventura affida alle *rationes exemplares* il compito di far vedere più in profondità ciò che ci circonda e ciò che siamo. Da qui la feconda distinzione tra lo sguardo dello scienziato e l'occhio del sapiente, il primo interessato alle cause motrici (*moventes*), il secondo alle cause acquietanti (*quietantes*), con la conseguente distinzione tra verità fattuali (*creaturae ut res*) e verità ideali (*creaturae ut signa*)<sup>21</sup>. È la coniugazione tra verità fattuali e verità ideali l'alimento dell'azione, intesa come ringraziamento, un'azione innovativa, frutto del nostro vivere grato e festoso per essere al mondo senza alcun merito. È la forma espressiva più alta della coscienza della gratuità dell'essere, da testimoniare arricchendo il panorama grazie a una pluralità, tenuta insieme da una dialogicità che muove dalla consapevolezza che identica è la fonte o il 'cum', ma è imprevedibile l'approdo<sup>22</sup>. L'unità non pregiudica la pluralità, ma si esalta in essa, purché non conflittuale e prevaricatoria.

#### 4. OLTRE LA RAGIONE PER LA RICONIUGAZIONE DI TEMPO E SPAZIO

È questo un discorso fecondo? La postmodernità è segnata dallo sganciamento del tempo dallo spazio, con quell'alleggerimento proprio della libertà in balia al tempo, senza spessore, di cui il relativismo è il compendio. A buon diritto è stato sottolineato sulla scorta di Lessing

che, a differenza della concezione classica, dove erano gli oggetti, le figure, le forme a svolgere una funzione prioritaria strutturando lo spazio-contenitore, il kosmos, in cui erano collocate, è adesso l'astrazione dello spazio, la sua forma 'trascendentale', a essere investita delle prerogative 'sovrane' e a conferire ruolo e significato agli elementi materiali che in essa geometricamente si dispongono<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> G. GIORGIO, *Introduzione*, p. IX.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. X.

<sup>21</sup> *De scientia Christi* IV, concl. n. 2: «Aliter enim attingit illas rationes sapiens et aliter sciens: sciens attingit illas ut moventes, sapiens vero ut quietantes; et ad hanc sapientiam nemo pervenit, nisi primo per fidei iustitiam mundatur». Si fatica ad ammettere in quest'ottica quanto si legge: «Il rapporto di creazione che articola la relazione tra Dio e mondo, legittima il mondo come altro da Dio, come ciò che Dio stesso non è. Il darsi del mondo è, pertanto, la creazione di uno spazio privo di Dio, di uno spazio ateo, per dirla con Levinas e con la Weil» (G. GIORGIO, *Introduzione*, p. IX).

<sup>22</sup> M. CACCIARI, *La maschera della tolleranza*, in *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, terza relazione*, Milano 2006, 148-149.

<sup>23</sup> G. MARRAMAO, *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Bologna 2006, 45.

È la perdita dello spessore dello spazio e dunque di questo mondo con il suo peso sensoriale, a causa di quel razionalismo moderno, con il quale si afferma il 'punto di vista' e dunque il soggetto, in balia del tempo, senza alcun peso che lo trattenga.

La riconduzione del pensiero-subjectum a punto archimedeo astratto trasferisce definitivamente, nell'epoca dell'immagine del mondo', l'esperienza fuori degli individui in carne e ossa: fuori del libero gioco di energie e 'potenze' vitali, elevato al rango di 'microcosmo' dalla grande indagine filosofico-naturale e magico-ermetica tra Medioevo e Rinascimento. 'Soggetto' di esperienza diviene adesso una ratio fabbricatrice di astrazioni e di artefatti, di sistemi concettuali e di macchine<sup>24</sup>.

Ora, quale la matrice remota di tale 'rappresentazione' della modernità? e quale il sentiero che conduca alla riconiugazione di aspettativa ed esperienza, vita soggettiva e vita oggettiva, tempo dell'anima e tempo del mondo? Si impone la ricerca di quella sorgente che ridia equilibrio all'esistenza, quell'antico equilibrio che il pensare filosofico non ha messo a tema, perché preso nel vortice di una razionalità circolare e autosufficiente. Ecco allora la domanda:

come è possibile superare lo scarto tra esperienza e prospettiva, presente e aspettativa, esistenza e progetto? Come colmare, per dirla con Blumenberg, il divario tra *Lebenzeit* e *Weltzeit*, tempo della vita e tempo del mondo?<sup>25</sup>

A tale scopo - per un rinnovato nesso tra tempo e spazio - occorre andare oltre la temporalizzazione dell'essere, propria di Heidegger, come oltre la guarigione epifanica dal nichilismo, proposta da Severino, come oltre il nichilismo inteso come disincanto liberatorio dalle forme oscurantiste di vita, della filosofia di Vattimo; e proporre un'alternativa radicale "alla dipendenza moderna dall'ossessione del tempo", espressa dall'indebita estrapolazione e assolutizzazione della coordinata-tempo. Il che implica una creativa messa in discussione della lettura della modernità offerta da Heidegger, come, sia pure da altri punti di vista, da Severino e da Vattimo.

A tale scopo, occorre chiedersi perché sia prevalsa la lettura razionalistica, di segno astrattivo e produttivo, della modernità, da cui muove la riflessione critica dei filosofi della postmodernità. Non è sufficiente regi-

<sup>24</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>25</sup> G. MARRAMAO, *Minima temporalia*, 87.

strare il dato. La domanda resta inalterata, e cioè: perché questo fondo nichilistico come sotterraneo nutrimento del relativismo radicale? Non bisogna forse tornare alla domanda fondamentale – Perché l'essere anziché il nulla? – e portarsi oltre il nulla negativo di Leibniz e oltre il nulla positivo di Schelling, sostando entro il nulla, da cui siamo stati gratuitamente tratti, per dire tutta la nostra insufficienza e insieme riconoscere il carattere del tutto gratuito del nostro essere? Il Nulla non può forse reincantarci inducendoci a pensare che un tempo nulla era e noi non eravamo, e che poi per un gesto di assoluta liberalità si è avuto questa esplosione di luce? La plausibilità di tale ipotesi porta a prendere le distanze dalla scelta, propria della modernità, consistente nel primato della ragione. Siamo alla sorgente della differenza qualitativa della modernità rispetto alla prospettiva cristiano-medievale, l'una qualificata dal primato della razionalità, l'altra dalla volontà o libertà. Solo optando per questa seconda ipotesi è possibile recuperare la gratuità dell'essere, quale dono da approfondire e trascendere, e riapprendere a ringraziare attraverso una logica, estranea al nostro tempo, ma in grado di potenziarne tutte le componenti.

### CONCLUSIONE: UNA NUOVA POSTMODERNITÀ?

L'assunto di queste riflessioni è che la modernità, muovendo dal primato della ragione – le cose sono perché razionali – si è affermata lasciando in ombra e lentamente negando ciò che nell'ottica francescana è essenziale, e cioè la coscienza della gratuità – sono senza perché – come riflesso della coscienza del proprio nulla. Sempre più consapevole di sé e dei suoi mezzi, l'uomo ha affermato la coscienza del diritto di essere, lasciando nell'ombra la coscienza del dovere di ringraziare in quanto chiamato all'essere senza alcun merito. Al termine della stagione rivendicativa dei diritti soggettivi, sociali e individuali, credo che l'uomo debba riapprendere a ringraziare. Non si tratta di un dovere tra i doveri, bensì dell'anima dell'essere o, anche, del tono esistenziale da dare al pensare e all'agire. Da qui il senso della meditazione sul nulla. Come far fronte a quella pulsione di morte, che il nulla alimenta e che segna il nostro tempo? Come far fronte alla condizione postmoderna che vive sotto la coazione a guadagnare tempo e quindi, temporalizzando tutto, a svilirlo, perché sempre in fuga? Qui si propone il ritorno alla fonte, al punto di partenza – al nulla – rispetto a cui cogliere il fascino dell'essere e lasciarsi reincantare da esso. La consapevolezza di venire al mondo in quanto gratuitamente chiamati da chi poteva non chiamarci, lasciandoci nel nulla, oltre che di ottimismo, è fonte di una creatività impegnata, volta a mostrare in quali termini si voglia ringraziare. Progettare e realizzare la vita come 'forma concreta di

ringraziamento' per il dono dell'essere equivale a tingere di colore francescano la postmodernità.

L'atto creativo, cui il nulla rinvia, è un evento che resta fuori e insieme dentro il cammino delle creature, nucleo ontologico, non storico, all'interno della storia, quasi un limite alla storicizzazione di tutto ciò che è temporale. Più che pensarlo come quel fascio di potenzialità che nella storia si esprime e nella storia si realizza, giungendo a compimento in una sorta di storicizzazione integrale, l'atto creativo è possibile intenderlo come quel fondo infinito, tessuto di amore e di libertà, cui il nostro agire dovrebbe attingere, dando profondità alla carica progettuale e coraggio nelle asprezze del vivere quotidiano. Questo duplice volto, trascendente e immanente, è possibile accostarlo all'istante', di cui parla Platone nel *Parmenide*, che è per un verso nel tempo e per l'altro appartiene all'eterno.

Pare che istante significhi [...] ciò da cui qualche cosa muove verso l'una o l'altra delle due condizioni opposte. Non vi è mutamento, infatti, che si inizi dalla quiete, ancora immobile, né dal movimento ancora in moto, ma questa natura dell'istante è qualche cosa di singolare (atopos) che giace tra la quiete e il moto, al di fuori di ogni tempo<sup>26</sup>.

Ma quale il volto di tale istante? È l'atto creativo che, traendo dal nulla le creature, lascia una scia di gratuità e, per la sua intensità, sollecita a rallentare il passo, a spogliare il tempo delle sue prerogative propriamente temporali – successione, cambiamento, discontinuità, irreversibilità – per rivestirlo di quelle spaziali – profondità, altezza, larghezza. È la via della spazializzazione del tempo, via efficace per non smarrire lo spessore delle cose temporali, entrare nella loro logica, dirne la complessità, viverne la contraddittorietà, risvegliando la commozione del *Cantico delle creature*. Coniugato con lo spazio, il tempo viene a coincidere con l'estensione dell'esistenza, fuori della prospettiva logica 'eventuale' di Heidegger e oltre la retrospettiva, intermittente e frammentaria, di Proust, ma soprattutto oltre quello schema opposizionale tra autenticità temporale (interiorità) e inautenticità spaziale (esteriorità), con cui impoveriamo il reale e scomponiamo l'identità coscienziale. Riagganciato allo spazio, il tempo si rende visibile, favorendo il consapevole recupero della positività delle cose. È una concezione concreta e aperta del reale, non statica e tuttavia non dispersiva, secondo il realismo del pensare e del vivere francescano. Il conseguente atteggiamento, meditativo e coinvolgente, trova sostegno nella risposta alla domanda fondamentale – perché qualcosa anziché il

<sup>26</sup> *Parmenide* 156d-2.

nulla? – e cioè colui che poteva tenere per sé i tesori del suo amore ha voluto parteciparli fuori di sé, dischiudendo lo scenario del tempo, da ammirare e arricchire, non violare o deturpare.

## SOMMARIO

L'assunto del contributo è che la modernità, muovendo dal primato della ragione, si è affermata lasciando in ombra e lentamente negando la consapevolezza della gratuità come riflesso della coscienza del proprio 'nulla'. Sempre più consapevole di sé e dei suoi mezzi, l'uomo ha affermato la coscienza del diritto di essere, lasciando nell'ombra la coscienza del dovere di ringraziare in quanto chiamato all'essere senza alcun merito. Occorre ritornare all'origine, recuperando la consapevolezza di venire al mondo in quanto gratuitamente chiamati da chi poteva non chiamarci, lasciandoci nel nulla. Realizzare la vita come 'ringraziamento' per il dono dell'essere equivale a vivere nell'ottica francescana della gratuità e della ri-conoscenza.

*This contribution aims at showing how modernity, moving from its prime concern for reason, has taken root and established itself, and in so doing has gradually overshadowed man's awareness of the real situation - that all we have and are has been freely given to us: we are now no longer even conscious of our utter nothingness. Ever more confident of himself and his capacities, man is convinced of his right to existence, at the same time ignoring the fact that this very being of his came into existence without any effort on his part. What is needed is a return to our roots. We need to recuperate acceptance of the fact that our entrance into this world from a state of nothingness is due to no merit on our part but a free gift which God could well have been denied us. Life lived as heartfelt thankfulness for the supreme gift of being - this is putting into practice the Franciscan understanding of gratuity and thankfulness.*



Mary Melone - Felice Accrocca

«MASCHIO E FEMMINA LI CREÒ»  
Maschile e femminile nella vita consacrata  
e nel francescanesimo\*

*Maschile e femminile, vita consacrata e francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara (1212-2012),* PAOLO MARTINELLI, T 27, EDB, B 2012.

Mary Melone

La raccolta di scritti contenuta nella miscellanea *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo*, si presenta come *originale, articolata e coesa*.

1. Innanzitutto, *originale*. Celebrare un anniversario clariano, ricordare la ricorrenza della *conversio* di S. Chiara in modo serio e costruttivo non è cosa facile, per tanti motivi, soprattutto a 9 anni da un altro anniversario clariano, quello del 750° anniversario della sua morte, celebrato nel 2003. La scelta di questa miscellanea, perciò, risalta particolarmente, perché ha inteso dare un contributo serio ad un dibattito e ad un confronto in corso,

---

\* I due testi della Prof. Mary Melone e del Prof. Felice Accrocca riportano gli interventi tenuti in occasione della presentazione del volume *Maschile e femminile, vita consacrata e francescanesimo*, avvenuta il 25 maggio 2012 presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. Si ringrazia i due autori e il curatore del volume, Prof. Paolo Martinelli, per la disponibilità data alla pubblicazione dei due interventi.

quello sull'identità del secondo Ordine e sul suo rapporto con il primo, da una *specula*, come direbbero i medievali, cioè da un punto di osservazione privilegiato e ancora da approfondire, quello appunto del rapporto tra maschile e femminile. E tale approfondimento, altro elemento originale, è nato da un percorso seminariale, cioè dal dialogo interessato, coinvolgente, appassionato dei diversi docenti che hanno aderito al progetto.

2. In secondo luogo, si tratta di una raccolta di scritti particolarmente articolata. Divisa in tre parti, la raccolta comprende: nella prima parte, studi di carattere teologico, nella seconda studi sulla vita consacrata, nella terza studi francescano-clariani. Limitandoci a prendere in considerazione le prime due sezioni, precisiamo subito che esse raccolgono complessivamente 12 contributi, di cui 5 appartengono alla prima sezione, mentre gli altri 7 riguardano la vita consacrata. Sia l'una che l'altra parte attestano una seria articolazione della riflessione intorno al rapporto maschile/femminile, che viene dapprima considerato nel suo radicamento biblico, poi attraverso un approccio teologico e scientifico. Mettendo a fuoco lo stesso rapporto nella vita consacrata, si susseguono la lettura storica, spirituale, psicologica, empirica e teologica.

Al radicamento *biblico* sono dedicati tre saggi. Il contributo di *Cucca* e quello di *Mazzeo* si concentrano sul tema della corporeità nella Scrittura, realtà simbolica, carica di mistero, luogo della fragilità, dello splendore, dell'assoluta alterità. L'intervento di *Raurell*, dal canto suo, presenta una teologia della femminilità, costruita sul personaggio di Rut, all'interno della metafora del ritorno.

L'approccio *teologico* al tema è dato dall'articolo di *Battaglia*, centrato sugli apporti che la teologia sponsale offre al rapporto maschile e femminile, a partire dall'interpretazione in chiave sponsale dell'evento Gesù Cristo, dall'incarnazione alla risurrezione, in cui il Signore esce dal sepolcro come lo sposo dalla stanza nuziale.

Lo studio di *Bucci*, che conclude la prima parte, è dedicato all'indagine sulle basi scientifiche della sessualità, approfondendo le quali l'autore arriva ad individuare il compito della teologia spirituale nel riconoscimento della differenza uomo/donna come vocazione e promessa di Dio.

La seconda parte si apre con il saggio di *Rocca* sulla relazione tra maschile e femminile nella storia della vita consacrata. La ricostruzione di questo complesso iter storico è minuziosa e precisa, ma soprattutto capace di porre dinanzi alla nostra attenzione i passaggi chiave del rapporto tra religiosi e religiose, come ad esempio il verificarsi del progressivo slittamento di questo rapporto verso la considerazione di «genere»: il consacrato, più che persona, è stato visto come uomo o donna, con tutto ciò che ne consegue, in termini di timori, precauzioni, limitazioni. A questo

primo approccio storico seguono quello della teologia spirituale, affidato all'intervento di *Bianchi* che mette a confronto la vita di Antonio e di Sinclética, per cogliere l'eventuale apporto dato dalle donne al monachismo, e quello psicologico rappresentato dallo studio della *Bissi* sull'identità di genere nella vita consacrata, in cui viene focalizzata l'importanza di superare una mentalità che vede la vita celibe come equivalente ad una vita asessuata.

L'analisi *empirica* è proposta da *Oviedo*, che trova nel binomio resistenza e resa, di matrice bonhoefferiana, un dinamismo adatto ad interpretare sia la natura dell'aggiornamento messo in atto dalla vita consacrata nella storia, come forma di resistenza, sia la necessità attuale di scuotersi dal processo di assimilazione, che rappresenta una forma di resa.

Infine, l'approccio *teologico* al rapporto maschile/femminile e vita consacrata si articola in tre interventi: quello di *Martinelli*, che propone un'analisi della polarità uomo/donna tesa a comprendere il senso della verginità come redenzione degli affetti e testimonianza di un compimento oltre la morte; quello della *Marini*, che approfondisce la verginità consacrata nelle catechesi di Giovanni Paolo II, e quello della *Tozzi*, sulla nuzialità della vita consacrata in relazione con la vocazione matrimoniale. Come si vede, davvero un'articolazione di ampio respiro.

3. In terzo luogo, infine, la miscellanea si offre come un volume significativamente *coeso*. Già il titolo di ogni sezione, necessariamente generico e quindi vago (studi di "*carattere teologico*", come dire che non sono tutti *teologici*), dice immediatamente una varietà, una diversità che è *coerente* con il genere letterario del volume. La miscellanea infatti, dal Poliziano in poi, indica proprio una mescolanza di scritti, o meglio, una raccolta di scritti variamente legati ad un tema.

Ora invece, la miscellanea *Maschile e femminile* presenta un'insolita coesione, presenta cioè una compattezza particolarmente rilevante proprio perché non richiesta. Volendo precisare, si potrebbe dire che la lettura dei vari interventi, per quanto riguarda le prime due sezioni, è connotata da un insistere su alcuni temi specifici, dal ripresentarsi di alcuni passaggi a spirale, cioè in modo sempre più approfondito, che portano legittimamente a questa conclusione: il volume presenta di fatto alcune coordinate fondamentali per considerare il rapporto maschile/femminile da una prospettiva teologica e di riflessione sulla vita consacrata.

Per indicarne alcune, si dovrebbe cominciare dall'antropologia iconica, cioè da quella visione che rimanda alla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza. La differenza tra maschile e femminile non può essere considerata se non a partire dall'affermazione di una radicale uguaglianza, quella dell'atto creativo della persona umana a immagine

e somiglianza di Dio, tanto nel suo essere uomo quanto nel suo essere donna. Da questo presupposto, che appare imprescindibile nella convinzione con cui emerge dai diversi contributi, si snoda tutta una serie di diverse accentuazioni.

Se Mazzeo, ad esempio, sottolinea che la creazione ad immagine e somiglianza spinge a considerare la differenza sessuale come la vocazione fondamentale della creazione (p. 66), Martinelli dal canto suo fa risaltare il valore fortemente positivo della differenza uomo/donna che non è una punizione, come nel mito platonico dell'androgino, perché appartiene al progetto della creazione, va riportata direttamente alla volontà creatrice di Dio (p. 245-246).

La dimensione originaria della differenza uomo/donna, è ancora Martinelli a evidenziarlo, poggia però a sua volta su una differenza fondante, che è quella della comunione trinitaria, dove l'unità perfetta porta in sé la reale e altrettanto perfetta differenziazione delle persone divine (p. 246): la Tozzi lo esprime efficacemente sottolineando come la diversità sessuale uomo/donna rimandi all'alterità divina, dica esplicitamente cioè, soprattutto nel suo farsi tensione amorosa, l'origine trinitaria dell'uomo (p. 303). Per questo, fa notare la Marini, non si può avere una vera intelligenza dell'*humanum* se non si riconosce che la singolarità di ogni uomo sta nel suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio nell'orizzonte della *communio trinitaria*, da cui la persona attinge la sua dimensione comunione (p. 260-263).

Accanto a questa prima e fondamentale coordinata, la prime due sezioni della miscelanea mostrano compattezza anche nel forte e non casuale risalto dato alla corporeità, altra categoria senza la quale, sembra dire il volume, ogni approccio al tema è lacunoso, se non proprio scorretto. Cucca nel suo contributo parte da un dato semplice ma di incredibile densità: in nessun libro della Scrittura la corporeità è assente, e questo perché il corpo è il luogo decisivo della relazione con Dio, fra gli uomini e, ovviamente, tra maschile e femminile (p. 31). Corporeità e sessualità sono gli elementi originari e costitutivi dell'essere umano, da ricondurre direttamente alla donazione creatrice di Dio; perciò, sottolinea la Marini, il corpo ha un orientamento al dono, possiede la capacità di esprimere l'amore (p. 266-268).

Luogo del rapporto e della comunione, precisa Cucca sul fondamento del Cantico dei Cantici, il corpo dell'altro è però al contempo simbolo di un'alterità insopprimibile, indisponibile al possesso, che si può perciò vivere solo nella forma del distacco e dello sguardo rispettoso (p. 35-37). La complessità del corpo e la sua radicale importanza vengono espresse anche dal nostro linguaggio, su cui si sofferma particolarmente Mazzeo: l'uomo non solo *ha* un corpo, ma è il suo corpo, lo abita e deve riconoscerlo quindi

come dono di identità e relazione (p. 70-73). Corpo e relazione, dunque: è in questo binomio che va a collocarsi il rapporto maschile e femminile.

La relazionalità è allora un'altra coordinata imprescindibile, emersa chiaramente come linguaggio comune nei vari contributi, anche se da prospettive davvero profondamente diverse. Bucci, ad esempio, nel suo percorso di indagine sulla struttura anatomica e neurofisica della sessualità, arriva ad una importante acquisizione, secondo la quale la vita di relazione è altamente capace di influenzare e determinare l'identità sessuale (p. 116). Acquisizione, questa, ribadita e amplificata nel contributo della Bissi, che insiste proprio sulla necessità di smascherare la pretesa di quelle teorie autoreferenziali, che ritengono il soggetto capace di autodeterminarsi a prescindere dalla relazione, per riconoscere, al contrario, che la realizzazione dell'uomo, la sua crescita e maturazione presuppongono proprio una serie di relazioni, possono avvenire solo nello scambio (p. 200-201).

La prospettiva teologica assume in pienezza questa radicale relazionalità e reciprocità dell'essere umano, veicolata dall'esperienza del corpo, del corpo vivente, sessuato, come fa notare Martinelli (p. 247). È il corpo sessuato a contenere in sé la testimonianza incoercibile del carattere relazionale della persona: ogni uomo "sa" se stesso solo nella differenza, e perciò è sempre in relazione (p. 241). Tra le varie dimensioni in cui si declina questa relazionalità, e che trovano uno spazio accurato nelle riflessioni della Tozzi, Raurell offre una lettura particolare della dimensione della fedeltà (p. 41). La figura di Rut è quella di una fedeltà radicale, perché assicurata fino alla morte, una fedeltà che può scaturire solo da un amore vero, forte, autentico: non a caso, fa notare l'autore, Rut viene chiamata "la donna che ama" (p. 59-61). La dimensione specifica che Rut presenta nell'ambito della relazionalità sta proprio nel senso fattivo del suo amore, che è amore creatore, per il quale la relazione si fa autentica e l'altro entra davvero a far parte della propria vita (p. 55).

Una rilettura particolare e ricorrente della relazionalità, nei diversi contributi, è quella operata in chiave sponsale. Nel suo saggio Battaglia ha il merito di mettere in luce l'orientamento all'unità e alla comunione amorosa della sponsalità, intesa come la forma più matura della relazionalità (p. 84). Da questa tensione unitiva emerge la figura del matrimonio spirituale dei mistici, che è lo stato di unione più alto possibile con lo Sposo divino in vista di quella che sarà la comunione definitiva; un linguaggio, quello del matrimonio spirituale, che dà luogo all'utilizzo di tante immagini dalla forte valenza unitiva e comunicativa, come quella del bacio del Verbo usata da Bernardo (p. 93-95).

Ma l'apporto della teologia sponsale al rapporto maschile/femminile si fa più tangibile secondo Battaglia, anche sulla scorta di un testo magi-

steriale tratto dalla *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II, in riferimento ad un preciso aspetto, cioè la possibilità di utilizzare la caratteristica della relazione sponsale per qualificare il legame d'amore che intercorre tra il Signore Gesù e il singolo cristiano, sia uomo che donna (p. 82-83). La stessa sottolineatura, e lo stesso testo magisteriale, compaiono nel contributo di Bianchi che, rispondendo alla domanda sulla possibilità di individuare un apporto specifico dato dalle donne al monachesimo, sottolinea che esso va ravvisato proprio nella dimensione sponsale (p. 191-193). Tale dimensione sponsale, se è indubbiamente evidente e caratterizzante per la monaca Sincretica, la quale riteneva che la vita ascetica e la purificazione dei peccati sono condizioni per il matrimonio spirituale e per la comunione con lo sposo celeste, riguarda però ogni credente: l'essere sposa, afferma il papa nella citazione della *Mulieris dignitatem* a cui si fa riferimento, diventa così simbolo di tutto l'umano (p. 195).

Il riferimento al monachesimo delle origini è condiviso dai contributi che guardano alla relazione maschile/femminile nella vita consacrata. E il motivo si comprende immediatamente: il monachesimo, sottolinea sempre Bianchi, è fin dall'inizio maschile e femminile (p. 177), anche se le varie forme che esso prende via via nel tempo attestano il graduale, crescente passaggio dalla differenziazione alla divisione, come mette bene in luce Rocca (p. 138-150).

A proposito del saggio di Rocca, è importante annotare che esso condivide con il contributo di Oviedo una significativa attenzione, che va perciò enucleata come ulteriore categoria per un approccio al maschile/femminile nella vita consacrata. Si tratta di riconoscere che il modo di essere dei religiosi e delle religiose nella società influisce profondamente sul loro rapporto (p. 223-228). Ed effettivamente, il cambiamento del ruolo svolto nella società, soprattutto da parte delle religiose, ha inciso molto sul loro rapporto con il mondo maschile dei religiosi (p. 166-168).

Questi sono dunque alcuni passaggi che danno ragione dell'insolita compattezza della miscellanea. Ma tale compattezza si manifesta anche nella tensione dialettica dei vari contributi. Per concludere, infatti, meritano di essere segnalati alcuni interessanti contrappunti presenti nel volume, che arricchiscono la sua proposta complessiva insaporendola non solo con una certa vivacità, ma anche con la formulazione implicita di ulteriori piste di ricerca.

Così, ad esempio, riguardo al problema dell'amicizia tra religiosi e religiose, considerata sia da Rocca, che da Bissi e Oviedo. Ovviamente, la diversità degli approcci scientifici dà sufficientemente ragione della diversità delle sfumature proposte, ma ciò non impedisce di trovare interessante il confronto. Rocca infatti, nella sua ricostruzione storica, presenta questo tema all'interno del problema della cosiddetta terza via, di

quel tentativo cioè, fatto intorno agli anni '60 soprattutto negli Stati Uniti e in Olanda, di istituzionalizzare forme e gesti di amicizia tra religiosi e religiose, tentativo ritenuto ovviamente contrario alla dedizione totale del consacrato/a e psicologicamente insostenibile (p. 168-170). Proprio nei confronti di queste due ragioni la posizione della Bissi si pone in netta contraddizione, dal momento che all'interno di un'assunzione matura dell'identità di genere, all'amicizia tra religiosi va restituita tutta la positività che deriva dal suo poter creare relazioni solide e profonde, grazie alle quali è possibile l'espressione della dimensione maschile e femminile della personalità (p. 210). Questa esigenza maturata all'interno di una riflessione prettamente psicologica trova riscontro nella lettura empirica di Oviedo, che registra il diffondersi di nuove modalità relazionali tra religiosi e religiose, dove ciò che è caratteristico è il venir meno del carattere di "pericolosità", di esposizione al rischio che a questa relazione veniva attribuito in passato, anche per l'esperienza delle nuove forme di vita religiosa, dove è necessario il rapporto anche amicale tra fratelli e sorelle (p. 229-230).

Un altro contrappunto può essere riconosciuto nell'approccio al monachesimo delle origini, dove la presenza femminile, ad esempio, della sorella di Antonio, di Pacomio e di Agostino, di Macrina, o Sincretica, Sara, Teodora viene registrata da Bianchi come presenza *attiva* delle donne, che possono a giusto titolo essere riconosciute accanto ai monaci come «matri del deserto» (p. 179), mentre Rocca sembra più propenso ad interpretare questa stessa autonomia femminile semplicemente come l'esito di una ferma volontà dei fratelli o comunque della controparte maschile di operare una netta separazione con loro (p. 144-146).

Ce ne sarebbero altri ancora, di contrappunti, come sono ancora altre le categorie emerse che richiederebbero una ricognizione più completa ed adeguata, perché attestano sicuramente tutta la ricchezza di prospettive, di domande, di piste di indagine che sono state consegnate a questa miscellanea.

Felice Accrocca

La terza parte del volume, dedicata agli studi francescano-clariani, presenta una notevole varietà di contributi, che possono raggrupparsi in specifiche aree tematiche: una prima, la più corposa, indaga su aspetti direttamente connessi all'esperienza di Francesco e Chiara; una seconda si concentra sull'universo francescano femminile in area basso-medievale,

con incursioni su figure emblematiche; una terza, infine, rivolge la propria attenzione agli ultimi due secoli<sup>1</sup>.

Francesco e Chiara. Era inevitabile che in un volume dedicato a «maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo» fossero loro a catalizzare l'attenzione, specie se si considera la straordinaria ricchezza di fonti a disposizione, a cominciare dai loro scritti. Qui l'attenzione si focalizza sui loro rapporti, nel tentativo di definire l'entità delle loro relazioni e – inevitabilmente – delle ben più ampie relazioni maschile-femminile nell'universo francescano: non è un caso, infatti, che alcune parole di Francesco riferite da Tommaso da Celano siano state riprese da diversi autori, sotto diversi punti di vista<sup>2</sup>. Paradossalmente, non sono state invece analizzate da Maria Pia Alberzoni, nonostante proprio da esse tragga il titolo del proprio contributo, nel quale prende in esame i due volti (maschile-femminile) del carisma francescano, sottolineando l'esperienza anche sofferta di Chiara, la cui obbedienza – osserva – «ha reso possibile il permanere del carisma»<sup>3</sup>.

Certo, il rapporto ambivalente Francesco-Chiara si è sempre rivelato intrigante, foriero di non pochi malintesi: se appaiono fuorvianti – e non poco – le immagini che di tale rapporto ci restituiscono buona parte della produzione cinematografica o anche immagini recenti (penso, ad esem-

---

<sup>1</sup> A.E. SCANDELLA - C.C. MONDONICO, *Francesco e Chiara: per una relazione maschile-femminile*, 307-345; N. KUSTER, *Francesco e Chiara d'Assisi: innamorati – amici – alleati? Interpretazione di alcuni specialisti*, 347-384; M.P. ALBERZONI, «Un solo e medesimo spirito ha fatto uscire i frati e le monache da questo mondo [malvagio]» (2Cel 204). *I due volti dello stesso carisma*, 385-402; P. MARANESI, *Il gioco delle metafore. L'influsso di genere nelle Ammonizioni di Francesco e nelle Lettere di Chiara*, 403-445; M. BARTOLI, *Maschile e femminile nella costruzione della memoria di S. Chiara d'Assisi*, 447-465; P. CRASTA, *S. Chiara d'Assisi e l'accompagnamento spirituale*, 467-500; P. MESSA, *Frati Minori e Clarisse, un solo Ordine? L'invenzione di un problema*, 501-513; L. LEHMANN, *Il difficile rapporto reciproco tra Frati Minori e Sorelle Povere nell'Ordine francescano*, 515-548; W. BLOCK, «Sponsa Christi» e le caratteristiche principali del nuovo linguaggio mistico femminile, 549-584; M. VEDOVA, *La maternità spirituale di Angela da Foligno nel Liber e in alcuni documenti coevi*, 585-607; M. RESCHIGLIAN, «Reverendo padre mio e figliuolo dilectissimo». *La maternità spirituale nelle Istruzioni al discepolo di suor Battista da Varano*, 609-631; G. BUFFON, *Donne francescane. Elementi e questioni sul «femminile» delle congregazioni di vita attiva*, 633-650; L. LOTTI, *Padre Pio e le donne: un vero affetto raccontato dalle protagoniste*, 651-685; Appendice: L. PADOVESE, *La «tonsura» di Chiara: gesto di consacrazione o segno di penitenza?*, 689-705. Pubblico il testo nella forma in cui è stato letto il 25 maggio all'Antoniano; le note, ridotte all'essenziale, servono unicamente a facilitarne l'intelligibilità.

<sup>2</sup> Cf. ad esempio, A.E. SCANDELLA - C.C. MONDONICO, *Francesco e Chiara*, 317; N. KUSTER, *Francesco e Chiara d'Assisi: innamorati – amici – alleati?*, 355; P. MESSA, *Frati Minori e Clarisse*, 508-510; L. LEHMANN, *Il difficile rapporto*, 521-522.

<sup>3</sup> M.P. ALBERZONI, «Un solo e medesimo spirito», 402.

pio, a Chiara e Francesco muratori o manovali – non si comprende bene – sulle mura di S. Damiano, mentre danzano tenendo in mano mattoni e cazzuola), non sempre si è dimostrata sagace nel penetrarlo neppure la storiografia. Kuster prende in esame cinque autori, quattro uomini e una donna (da questo punto di vista, dunque, non c'è simmetria): Leonardo Boff, Marco Bartoli, Jacques Dalarun, Helmut Feld, Margaret Carney. Alcune forzature risultano evidenti: dalle scarse accortezze ermeneutiche di un teologo coinvolto nell'attualità qual è Boff, che fonde insieme fonti diverse traendo da esse osservazioni poetiche, a volte letterariamente belle, ma sovente senza fondamento, alle arbitrarie congetture di Helmut Feld, che non meno di Boff trasmette alle fonti le sue precomprensioni. Problematico, agli occhi di Kuster, si rivela anche l'approccio di Dalarun, che troppo arguisce da alcuni silenzi delle fonti. Più vicino si mostra Kuster all'approccio di Bartoli e della Carney, con i quali discute su aspetti specifici, ma senza critiche sostanziali all'impostazione di fondo. Indubbiamente Kuster ha ragione nel ribadire che alcuni silenzi delle fonti debbono essere trattati «con cautela»<sup>4</sup>, poiché il silenzio delle fonti – per quanto attiene ai rapporti tra i due assisiati – non dice di per sé assenza di rapporti.

Relazioni: il termine include una pluralità di soggetti; questi, per mantenere rapporti sani, debbono vivere relazioni paritarie sovente in una differenza di ruoli. In tal senso, Angela Scandella e Cristiana Mondonico hanno ragione nel ribadire che «non è possibile pensare a Chiara come a una sorta di “Francesco mancato”, a una donna limitata nel compiersi della sua originale vocazione»<sup>5</sup>. Le autrici privilegiano perciò «un approccio induttivo e per immagini e suggestioni»<sup>6</sup>, attraverso la lettura simbolica di due testi, l'uno di Francesco (il *Cantico di frate sole*) l'altro attribuito a Chiara da quattro sorelle testimoni al suo *Processo di canonizzazione* (la «visione della mammella»), formulando infine alcune «pro-vocazioni» degne di considerazione.

Una relazione a distanza istituisce anche Maranesi, che si concentra sul gioco delle metafore per rintracciare l'influsso di genere. Maranesi prende in esame le *Ammonizioni* di Francesco e le *Lettere* di Chiara ad Agnese di Boemia, individuando metafore maschili in Francesco, che preferisce il lessico mercantile, e nei suoi biografi, che fanno di lui un *miles Christi*<sup>7</sup>,

<sup>4</sup> N. KUSTER, *Francesco e Chiara d'Assisi: innamorati – amici – alleati?*, 383.

<sup>5</sup> A.E. SCANDELLA - C.C. MONDONICO, *Francesco e Chiara*, 311.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 327.

<sup>7</sup> Questo aspetto è vero per la gran parte delle opere del *corpus* agiografico, tuttavia non sempre e non per tutte. André Vauchez, ad esempio, sottolinea il fatto che mentre nella *Vita beati Francisci* Tommaso da Celano presenta Francesco

e metafore femminili in Chiara, che si immerge nella contemplazione di Cristo, specchio e sposo: arguta si rivela l'annotazione e le analisi convincenti. È vero peraltro che il discorso potrebbe essere rovesciato, perché negli stessi testi da Maranesi presi in esame Chiara adotta anche metafore maschili e Francesco metafore femminili: Chiara, infatti, per magnificare la povertà si serve dell'immagine della lotta, sottolineando che «un uomo vestito [e quindi dotato di beni] non può lottare con uno ignudo, perché chi ha un appiglio per essere tenuto viene più presto gettato a terra»<sup>8</sup> (1Agn 27), mentre Francesco, nell'ammonire il «religioso che non custodisce nel suo cuore i beni che il Signore gli mostra»<sup>9</sup>, e nel dichiarare «beato il servo che custodisce nel suo cuore i segreti del Signore»<sup>10</sup>, altro non fa che additare ai frati l'esempio di Maria che nel cuore custodiva interrogativi e riflessioni suscitate in lei dall'agire del Figlio.

Certo i rapporti tra la parte maschile e quella femminile non furono facili e non sempre sono stati – e sono – liberi da fraintendimenti, come mostrano due saggi che per vie diverse, e con tono a tratti diverso, giungono a conclusioni comuni: Lehmann e Messa convergono infatti nel ritenere che Francesco e Chiara non pensassero a un unico Ordine (invenzione, questa, di marca recente secondo Messa), ma a entità autonome, anche se spiritualmente unite<sup>11</sup>.

L'agiografia e l'ufficiatura divina, in tal senso, hanno esercitato ed esercitano una funzione «performativa», come ha ribadito Marco Bartoli<sup>12</sup>, indipendentemente dalla veridicità o meno dei fatti narrati: e l'agiografia in qualche caso rovescia i ruoli, come nel famoso consiglio chiesto da Francesco a Chiara e a Silvestro<sup>13</sup>, sulla cui autenticità è lecito quanto meno

---

essenzialmente come «un figlio di mercante e un mercante egli stesso», nella seconda «l'accento è messo esclusivamente sugli aspetti cavallereschi dell'esistenza del Povero di Assisi»: A. VAUCHEZ, *François d'Assise marchand et chevalier chez Thomas de Celano*, in «Ubi neque aerugo neque tinea demolitur». *Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settanta anni*, a cura di M. G. Del Fuoco, Napoli 2006, 782-783 (tutto l'art. 781-795). È vero inoltre che un discorso da buon mercante fa il giovane convertito quando va in cerca di pietre per riparare la chiesa di S. Damiano: «Qui mihi dederit unum lapidem, unam habebit mercedem. Qui autem duos dederit, duas habebit mercedes. Qui vero tres, totidem mercedes habebit» (3Soc 21).

<sup>8</sup> 1LAgn 27.

<sup>9</sup> *Amm* XXI, 2.

<sup>10</sup> *Amm* XXVIII, 3.

<sup>11</sup> Cf. P. MESSA, *Frati Minori e Clarisse*, 512-13 (l'autore cita un passo della lettera circolare scritta dal Ministro Generale dei Cappuccini in occasione del centenario di santa Veronica Giuliani); L. LEHMANN, *Il difficile rapporto*, 548.

<sup>12</sup> Cf. M. BARTOLI, *Maschile e femminile*, 449, 456: Bartoli si richiama espressamente agli studi di Timothy J. Johnson.

<sup>13</sup> Cf. *LegM* XII, 2.

discutere, ma che non di meno è stato ritenuto autentico da generazioni e generazioni di frati che ascoltavano la vita del loro fondatore e che da tale racconto traevano stimoli per vivere il loro presente. È vero, peraltro, che anche il famoso convivio alla Porziuncola, narrato negli *Actus* e poi volgarizzato e diffuso dai *Fioretti*<sup>14</sup>, ha il suo corrispettivo in un episodio, meno famoso, certo, ma non meno gustoso, narrato da Bernardo da Bessa, il quale riferisce che dopo la celebrazione di un Capitolo generale in Assisi, frate Monaldo e altri trenta frati si trattennero per parlare con Francesco di cose inerenti alla salvezza dell'anima. Prima di partire, l'Assisiense avrebbe voluto offrire loro da mangiare, ma trovandosi quasi senza pane, mandò a chiederne a Chiara: ella aveva tre pani e ne inviò due ai frati, che, uniti al piccolo pezzo che già avevano, furono divisi in piccole porzioni da Francesco; miracolosamente, quel "pane della carità" saziò tutti, anzi ne avanzò<sup>15</sup>. Jacques Dalarun ritiene che il convivio di Chiara con Francesco alla Porziuncola, narrato negli *Actus*, sia «un'extrapolazione, probabilmente a partire dall'accenno alla sua [di Chiara] tonsura a Santa Maria degli Angeli contenuto nella *Legenda sanctae Clarae virginis*»<sup>16</sup>. Da parte mia, credo che proprio l'episodio narrato da Bernardo da Bessa possa aver rappresentato il nucleo originario da cui si sviluppò in seguito la narrazione degli *Actus*.

Resta comunque il fatto che Chiara e le sue sorelle vissero stabilmente a S. Damiano. Quali relazioni si stabilirono tra loro? Patrick Crasta si concentra sul modo in cui Chiara espletò la sua funzione di sorella e madre nell'accompagnamento spirituale, e dentro il monastero e in una relazione a distanza, come con Agnese di Boemia. Le fonti offrono, a riguardo, materiale abbondante, anche se l'esame – e questo deve dirsi rispetto a un certo numero di saggi – richiederebbe a volte maggiori cautele, perché altro sono gli scritti di Chiara, da riconsiderare nella loro successione cro-

<sup>14</sup> Cf. *Actus* 15; *Fior* 15.

<sup>15</sup> *Liber de Laudibus beati Francisci* VI, 33-37, in *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò e S. Brufani e di G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, Stanislao da Campagnola. Apparati di G. M. Boccali (Medioevo francescano. Testi, 2), S. Maria degli Angeli-Assisi 1995, 1273. L'episodio è narrato anche nella *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco*, al cap. 43e [cf. *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco dal ms. Capponiano Vaticano 207*, a cura di M. Bigaroni. Introduzione di A. Marini (Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana Chiesa Nuova-Assisi, 4), Assisi 1985, 128]; vi si allude brevemente, senza nominare Chiara, anche nel *De Conformitate*: cf. Bartholomaeus de Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in AF IV, Quaracchi 1906, 112, r. 25; AF V, Quaracchi 1912, 121, rr. 33-34.

<sup>16</sup> J. DALARUN, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*. Postfazione di G. Miccoli (I libri di Viella, 2), Roma 1994, 137.

nologica, altro le testimonianze del *Processo*, altro il dettato della *Legenda*, che utilizza le testimonianze del *Processo*, anche se con notevole fedeltà<sup>17</sup>.

Non ci si ferma tuttavia ai fondatori, perché gli ultimi saggi della seconda parte si concentrano, come ho detto, su alcune figure femminili in area basso-medievale e sui secoli XIX-XX. Blok s'impegna in un'analisi di lungo corso, a partire dal secolo precedente a quello di Chiara, nel quale domina la grande figura di Ildegarda di Bingen; passando attraverso Chiara giunge poi fino a Margherita da Cortona e Chiara da Montefalco: esperienze diverse, come diverse furono le forme di vita abbracciate da queste donne, pur essendo la maggior parte di esse monache, e tuttavia, al contempo, in costante rapporto e dialogo (non solo Margherita) con la realtà civica ed ecclesiale del loro tempo.

Certo, come anche Blok nota<sup>18</sup>, sono soprattutto gli uomini a scrivere sul vissuto delle donne. Tanto più significativo, perciò, il fatto che proprio essi finiscano per rivelare che le donne dirette spiritualmente erano per loro non tanto figlie, quanto madri. Un aspetto, questo, sul quale si concentra esplicitamente Massimo Vedova: analizzando soprattutto le *Instructiones* del *Liber* della mistica folignate, Vedova sottolinea la maternità di Angela, l'altra grande donna coeva di Margherita e di Chiara, esplicitamente riconosciuta dai suoi come madre; come tale la riconobbe anche Ubertino, nel secondo *Prologus* dell'*Arbor vitae*, al quale, con tutta probabilità (convincenti, al riguardo, le analisi di Romana Guarnieri)<sup>19</sup>,

---

<sup>17</sup> Non sempre, infatti, le esigenze del metodo storico vengono osservate. Senza entrare nel merito di diverse affermazioni che richiederebbero una ben più ampia discussione, segnalo alcuni errori da emendare: Francesco, nella lettera *Mira circa nos*, viene assimilato a Sansone, non a Salomone (cf. 405); il fatto che a Chiara, in un frammento del *St. Klara-Buch*, sia dato il titolo di «"beata" e non "santa"» non può essere considerato «indizio di una redazione del frammento anteriore alla canonizzazione» (460), per il semplice fatto che i termini si equivalgono nel medio evo (nelle fonti biografiche di san Francesco, l'Assisiense è detto «beatus» con una frequenza almeno pari alle volte in cui è detto «sanctus»); non si può sostenere che Guido invitò Francesco a «predicare la Quaresima nella sua cattedrale nell'anno 1210» (471); il cardinale «Giovanni Tulliano» (519) è in realtà Giovanni Gaetano Orsini, cardinale diacono di S. Nicola in Carcere Tulliano, poi papa Niccolò III; Chiara non «accetta la Regola di S. Benedetto e il titolo di badessa» nel «1215/16» (532), e lo mostra il fatto che il cardinale Ugo di Ostia, nella lettera del 1220 *Ab illa hora*, non la qualifica in tal modo; la prima lettera di Chiara ad Agnese di Boemia non può essere del 1233 (cf. 572).

<sup>18</sup> W. BLOCK, «*Sponsa Christi*», 582.

<sup>19</sup> Cf. R. GUARNIERI, *Santa Angela? Angela, Ubertino e lo spiritualismo francescano. Prime ipotesi sulla Peroratio*, in *Angèle de Foligno. Le dossier*, édité par G. Barone et J. Dalarun, sous le patronage de l'American Academy in Rome, de l'École française de Rome, et de l'Università degli studi di Roma «La Sapienza» (Collection de l'École française de Rome, 255), Rome 1999, 203-265.

si deve pure la *Peroratio* che accompagna l'opera in diversi manoscritti. Ma tale realtà potrebbe dirsi del biografo stesso di Margherita, fra Giunta Bevegnati, come rivela anche la tesi di Martina Caschera, discussa all'Università di Roma Tre sotto la guida di Roberto Rusconi<sup>20</sup>. E soprattutto, allargando gli orizzonti, si potrebbe dire di Raimondo da Capua, che scrivendo di Caterina dice: «poiché possedeva in modo perfettissimo la catena delle virtù e avvinceva a sé col vincolo di una perfettissima carità la catena delle anime dei fedeli, legava Satana con l'una e con l'altra. Con la prima, annientando il suo potere, perché nulla potesse sopra di lei; con la seconda, perché egli non potesse nuocere quanto vorrebbe ai fedeli, specialmente a quelli che lei aveva generati in Cristo»<sup>21</sup>. Sin dal *Prologo*, dunque, Raimondo presenta Caterina come madre spirituale del suo circolo di devoti e sempre – nei dialoghi diretti – ascoltiamo i suoi interlocutori, tra cui lo stesso agiografo, che pure era direttore spirituale e confessore di lei, invocarla con il titolo di «mamma».

Una maternità, che comporta un rovesciamento di ruoli<sup>22</sup>, esercitata anche da Camilla Battista da Varano, che nelle sue *Istruzioni al discepolo* mostra una determinata capacità direttiva nei confronti dell'allievo sacerdote (20 volte gli dichiara «voglio») <sup>23</sup>, rivelandosi, oltre che «fiduciosa, tenera, accogliente, propositiva», anche una madre «ferma, autorevole», desiderosa che egli «giunga alla beatitudine del compimento della propria vocazione»<sup>24</sup>, attraverso una relazione educativa che la spinge a mettersi in gioco totalmente. Come Massimo Reschiglian giustamente – e più di una volta<sup>25</sup> – sottolinea, colpisce, nella Varano, la sua libertà nel non tacere il proprio vissuto, nel mettere a nudo anche i propri limiti, nella consapevolezza di quanto abbia operato in lei la Grazia divina.

In tutt'altro orizzonte sembra muoversi l'epoca più recente, quando le congregazioni femminili di vita attiva, prese in esame da Buffon, rivelano, in una connotazione in origine laicale e con una spiccata attenzione ai bisogni sociali, una nuova sensibilità lavorativa che fa emergere notevoli capacità manageriali, poste a servizio di un impegno apostolico. L'autore

<sup>20</sup> Cf. M. CASCHERA, *Margherita da Cortona e la maternità spirituale tra XII e XIV secolo*. Tesi di Laurea in Storia del Cristianesimo, Relatore Roberto Rusconi, Correlatore Raimondo Michetti, Anno Accademico 2009-2010.

<sup>21</sup> *Prologo I*, in S. *Caterina da Siena. Vita scritta dal Beato Raimondo da Capua, confessore della Santa*. Tradotta dal p. G. Tinagli OP (I classici cristiani, 47-48-49), Siena 1934, 45.

<sup>22</sup> Cf. M. RESCHIGLIAN, «*Reverendo padre mio e figliuolo dilectissimo*», 615 e nota 10, dove Reschiglian segnala anche altri casi simili.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 624.

<sup>24</sup> Cf. *ibidem*, 630.

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*, 626, 631.

pone – in coda al proprio saggio – un «inquietante interrogativo», vale a dire «quale femminilità e quale religiosità» abbiano espresso queste donne, «se la loro linea di condotta si dimostra così simile alla modernità statalista e aggiungerei maschilista prospettata da Max Weber»<sup>26</sup>. Forse una risposta potrebbe venire dalla loro corrispondenza, se è stata conservata, o dalle cronache di casa, se restano, poiché tanto nell'impegno educativo quanto in quello caritativo-assistenziale la donna abitualmente esprime la sua maternità, che conferisce al proprio ministero un tratto diverso da quello paterno-maschile. È vero pure che in alcune occasioni alcune claustrali furono costrette all'impegno attivo, come accadde a Maria Maddalena e Costanza Bentivoglio, due clarisse, le quali, emigrate negli Stati Uniti dopo l'occupazione di Roma, anzi «incoraggiate a tal passo» da Pio IX, si stabilirono a Filadelfia, ma non riuscirono a fondare una comunità contemplativa. Si trasferirono quindi nel Nebraska, dove con l'appoggio di una «ricca famiglia cattolica», «fondarono un convento ed un orfanotrofio»; all'inizio del 1882 erano in procinto di dar vita ad un ospedale<sup>27</sup>.

E certo la femminilità, a volte anche nei suoi aspetti più conturbanti, emerge prorompente dal circolo femminile riunitosi intorno a p. Pio da Pietrelcina, che nei rapporti con le sue devote dovette spesso destreggiarsi tra atteggiamenti contrastanti, ora ritraendosi, ora facendosi vicino, ora affondando il bisturi nella piaga, ora consolando l'anima desolata, fino a mostrarsi egli stesso bisognoso della vicinanza delle sue figlie spirituali, come rivelano non di rado i diari di queste donne – ma il tipo di fonte e la loro redazione generalmente lontana dagli eventi richiede a mio avviso notevoli cautele –, esaminati da Luciano Lotti.

Al termine di questo percorso, due brevi indicazioni che possono fornire ulteriori risonanze. Anzitutto, in riferimento a quello che fu il rapporto con le donne nei primi anni dell'esperienza francescana. Premetto che, personalmente, considero l'esperienza di Chiara e della comunità di S. Damiano altra cosa dalla realtà delle *sorores minores* di cui ci lasciò una prima testimonianza Giacomo da Vitry. Ora, a riguardo di tale rapporto, una qualche luce può provenire da un breve – e problematico – passaggio di un versetto della *Regula non bullata* (XII, 2), testimoniato dal solo codice utilizzato dal Clarenò, messo a testo da Kaietan Esser ed espunto, a norma di stemma, da Carlo Paolazzi.

Il passo lasciava percepire che ai frati capitava di viaggiare insieme a delle donne e di mangiare con esse: ciò non veniva considerata cosa in-

<sup>26</sup> G. BUFFON, *Donne francescane*, 650.

<sup>27</sup> Traggio la notizia dalla *Cronaca francescana*, in *Annali Francescani* 13 (1882) 23-24 («Due eroine di carità»).

cresciosa; finiva però per diventarlo quando il frate s'intratteneva da solo con esse o quando l'atteggiamento da lui assunto poteva indurre illazioni che era bene tenere lontane. Chi erano queste donne a cui il testo faceva riferimento? Donne incontrate per caso durante il cammino, oppure che potevano per qualche tempo condividere l'itineranza dei frati?

Come credo di aver mostrato in altra occasione<sup>28</sup>, la lezione testimoniata dal Clareno non sembra essere una sua costruzione, quanto potrebbe invece testimoniare una diversa fase redazionale: potremmo trovarci, cioè, di fronte ad affermazioni che, pur essendo state inserite nel testo della Regola, dopo esservi rimaste per alcuni anni, furono poi espunte dagli stessi frati al momento della redazione definitiva del testo. Il che renderebbe legittima sia la loro esclusione dall'edizione critica sia la loro utilizzazione in sede di ricostruzione storica, nel tentativo di comprendere il difficile secondo decennio del Duecento, restituendoci uno spaccato possibile di condivisione apostolica maschile-femminile nella prima esperienza francescana.

La seconda indicazione riguarda proprio il passo del *Memoriale* di Tommaso da Celano, di cui si è detto sopra. Si è lungamente discusso, negli ultimi anni, sull'autenticità dei due scritti di Francesco inseriti da Chiara nella sua *Regola*<sup>29</sup>. Ebbene, prima ancora che Chiara li inserisse nel suo scritto, Tommaso da Celano ne era venuto a conoscenza in tempi non sospetti e li citò quasi letteralmente nel *Memoriale*. Se non l'aveva fatto prima per altre vie, fu in quell'occasione che l'agiografo entrò in contatto con Chiara e la sua comunità, e molto probabilmente proprio allora poté vedere quegli scritti o venire a conoscenza del loro contenuto. L'agiografo anticipava infatti, quasi alla lettera, intorno al 1247, il contenuto degli scritti di Francesco, che saranno resi noti solo nel 1252, e le ben note affermazioni formulate da Chiara nel VI capitolo della sua Regola. Ciò spinge a pensare che proprio Chiara e le sorelle possano avergli riferito anche

<sup>28</sup> Cf. F. ACCROCCA, *Scritti di Francesco e storia del francescanesimo. L'edizione degli Scripta curata da Carlo Paolazzi*, in *Miscellanea Francescana* 110 (2010) 552-566, part. 562-565.

<sup>29</sup> Cf., tra gli altri, N. KUSTER, *Gli Scritti di Francesco a Chiara. Autenticità e importanza*, in «*Verba Domini mei*». *Gli «Opuscula» di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kaietan Esser, ofm*. Atti del Convegno internazionale. Roma 10-12 aprile 2002, a cura di A. Cacciotti (Medioevo, 6), Romae 2003, 363-381; C. PAOLAZZI, *Per l'autenticità degli scritti di Francesco alle «pauperes dominae»*, in «*Clara claris praeclara*». *L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte*. Atti del Convegno internazionale. Assisi, 20-22 novembre 2003, S. Maria degli Angeli 2004 (= *Convivium Assisiense* 6 [2004]), 307-337; M.M. TERZONI, *I due testi di Francesco inseriti nella Regola di Chiara*, in *Frate Francesco* 70 (2004) 445-482; 71 (2005) 341-387.

quelle parole da lui citate, «un solo e medesimo spirito ha fatto uscire i frati e quelle donne poverelle da questo mondo malvagio».

Stimoli e suggestioni, come si vede, non mancano, in un settore di studi nel quale c'è ancora molto da indagare. Tra le altre cose, uno dei motivi per cui dobbiamo dire grazie ai collaboratori di questo volume è proprio quello di aver affondato le mani in un settore difficile e intrigante.

Non posso non chiudere con il ricordo, che sempre mi commuove, del caro Luigi Padovese, frate Cappuccino e vescovo, presenza gentile e discreta, conosciuta e apprezzata anche nella mia Chiesa locale. Il suo bel saggio sulla tonsura di Chiara chiude un volume che probabilmente l'avrebbe avuto tra i collaboratori se egli non fosse stato sottratto a questa esistenza temporale in modo tanto violento e repentino. Il suo sangue, versato per Cristo, e la sua memoria restino in benedizione.

**LUCA DE ROSA, *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico come chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio*, C E , A 2011, 252 ., € 18,00.**

La creatura come manifestazione dell'amore di Dio e, come tale, ricca di senso e suo dono in quanto esiste unicamente per la gratuità dell'amore trinitario: è questa tesi di fondo, nocciolo del pensiero di san Bonaventura da Bagnoregio e cuore della teologia francescana, che Luca De Rosa sviluppa nel suo volume mediante un'analisi penetrante e accurata, volta a riscontrare nel celebre teologo francescano la presenza di un cristocentrismo, che intende rivalutare il mondo e l'uomo considerato, nell'ottica bonaventuriana, come il vertice della creazione compiuta da Dio mediante il Verbo increato, capace, per ciò stesso, in quanto essere, l'unico in natura, dotato di ragione e in grado di unire in sé entrambi gli aspetti, quello dello spirito (l'anima) e quello del mondo naturale (il corpo), di risalire dall'esperienza sensibile all'intelligibilità delle cose, dalla molteplicità all'unità.

In questo modo l'uomo può stabilire un senso di unità con il cosmo, realizzando il progetto affidatogli da Dio. Per san Bonaventura non vi è vera conoscenza dell'uomo se non nella conoscenza di Dio come Trinità di amore nelle sue Tre Persone. La teologia del mondo che ne consegue è la metafisica esemplarista, nella quale tutto il creato è ordinato a Dio. Questo spiega perché il simbolismo abbia un posto di grande rilievo nel pensiero bonaventuriano: esso è il linguaggio per leggere e decifrare il grande libro della natura, un linguaggio che, rispetto alla Verità, dà alla Bontà e alla Bellezza una priorità assoluta, in grado di intendere, meglio di ogni altro, il messaggio della salvezza cristiana. L'antropologia e la cosmologia sono entrambe intese, in san Bonaventura, in chiave simbolica, in quanto solo una lettura simbolica permette di cogliere la struttura interna sia del mondo che dell'uomo. «I simboli diventano così simboli teologici, perché costituiscono per l'uomo un richiamo all'ordine teologico della vita» (p. 121), ossia a riconoscere che il mondo non è qualcosa di cui egli può disporre a piacimento mediante il sapere e la tecnica, ma un dono prezioso che Dio ha affidato alla sua responsabilità.

Il saggio di De Rosa non consiste perciò soltanto in una ricostruzione, sia pure attenta e rigorosa, del pensiero di san Bonaventura alla luce delle sue opere. Con esso l'A. intende metterne in risalto l'attualità, special-

mente attraverso una visione simbolica e francescana in grado di ricucire il rapporto, compromesso nella modernità, dell'uomo con la natura. La stretta connessione – scrive De Rosa – tra la cosmologia, considerata in chiave teologica, e l'antropologia consente alla teologia bonaventuriana di proporre anche all'uomo del nostro tempo l'amore autentico per il creato. (p. 220). Una teologia e un'antropologia di carattere ecologico, dunque, in grado di offrire una lettura illuminante e innovativa del creato e di porre le basi per sviluppare il tema del rispetto e della salvaguardia di tutti gli esseri viventi, considerati non come meri oggetti di una conoscenza astratta e oggettiva o di un possesso da parte del soggetto umano, ma come creature di Dio, e perciò come dono. E poiché la creazione avviene in Cristo, e il cristocentrismo nell'opera di san Bonaventura si manifesta come la chiave di lettura e di interpretazione di tutta la sua teologia, il mondo diventa via per la comunicazione della rivelazione, sia per quanto riguarda il mondo, sia per quanto riguarda l'uomo. In quanto tale, la creazione viene considerata dal teologo francescano il primo atto della storia della salvezza, poiché l'incarnazione si colloca già dentro la creazione ed è come una nuova creazione. È dunque nello spazio cosmico, dato che Cristo salva l'uomo attraverso la sua carne, il luogo dell'incontro dell'uomo con Dio e della presenza di Dio, che rivela il suo splendore in ogni sua creatura. Dal mondo sensibile, presentato come *vestigium*, è così possibile compiere un *itinerarium* verso il mondo antropologico, inteso come *imago Dei*, alla luce della cristologia, in senso trinitario, perché Dio è il principio e la causa di tutto ciò che esiste. (p. 19). Il tema del mondo sensibile è trattato ampiamente dall'A. nel secondo capitolo, *La visione del mondo*, che segue al primo capitolo, il più breve, in cui l'A. ci offre un profilo della figura di san Bonaventura, mettendone in risalto soprattutto, come scrive lo stesso A. nell'*Introduzione*, l'uomo, il francescano, il grande teologo, l'intellettuale cristiano e il grande mistico. (p. 17). Al terzo e ultimo capitolo, che ha per titolo *La visione dell'uomo*, è riservata per l'appunto una riflessione del mondo antropologico, caratterizzato dalla concezione dell'uomo inteso come immagine di Dio che, ritrovando in Dio la sua origine e il senso della sua esistenza e il suo fine, viene a trovarsi in una posizione centrale e intermedia tra Dio e il mondo. Trovando Dio in tutte le cose, l'uomo si avvicina a Dio e, in quanto creato da Dio a sua immagine, trova nello stesso tempo se stesso e il ruolo che gli compete nel cosmo, ruolo che rappresenta per lui anche un compito, che investe la sua libertà di essere intelligente e responsabile: questo è, in sintesi, il tema di fondo che nel suo saggio De Rosa sviluppa attraverso la lettura dei testi di san Bonaventura.

Il libro è scritto con uno stile chiaro e comprensibile, in grado di far apprezzare anche ai non specialisti il pensiero di uno dei più grandi fi-

gli di san Francesco d'Assisi, del quale ha saputo cogliere lo spirito più autentico, e di una delle massime espressioni della teologia cristiana medioevale, mettendone in risalto la profondità, ma anche l'attualità per un mondo come il nostro, bisognoso di un senso, che può essere riconosciuto solo all'interno di una visione di ampio respiro capace di salvaguardare la centralità dell'uomo, senza per questo farne un suo possesso, e aprire lo spazio per un incontro con Dio.

Rodolfo Zecchini

**GIANLUIGI PASQUALE, *Chiara d'Assisi donna di luce*, I P 73,  
E L , T 2012, 174 ., € 13,00.**

Il volume "Chiara d'Assisi, donna di luce" di Gianluigi Pasquale, ofm cap., ripercorre l'esperienza umana e cristiana di una santa che ha impresso indelebilmente nella storia della spiritualità francescana la sua fisionomia di "donna di luce" per la radicalità evangelica con cui ha vissuto la sequela di Cristo alla scuola di Francesco d'Assisi.

Questa biografia, che nasce nell'ottavo centenario della *conversio* di santa Chiara di Assisi, si propone di descrivere la sua vita e la sua spiritualità lasciando parlare i documenti, sapientemente intessuti in una narrazione che rispetta la storia ma racconta in maniera avvincente, quasi romanzata, l'avventura coraggiosa di una giovane donna dell'Umbria che diventa, ben presto, madre di una schiera numerosa di altre donne, unite da un unico ideale: far rivivere il vangelo in tutta la sua affascinante radicalità per riportare l'umanità smarrita dal peccato alla sua originaria bellezza.

Analizzando il contesto storico in cui avviene tale vicenda, l'autore ripercorre le tappe che portano la nobile Chiara a lasciare il suo palazzo patrizio e gli agi della sua famiglia fino a fondare, a San Damiano, il secondo Ordine francescano, ossia l'Ordine delle Povere Dame, oggi conosciute come Clarisse o, meglio, Sorelle Povere di Santa Chiara. Per loro Chiara, prima nella storia della Chiesa, scrive una regola di vita monastica che difese strenuamente, finanche nei confronti del Papa, pur di ottenere il privilegio della povertà assoluta.

Il racconto biografico presenta, quindi, lo sviluppo della personalità di Chiara partendo dall'infanzia, caratterizzata dalla predilezione per i poveri, fino alla scoperta della vocazione di Francesco e della sua fuga, nottetempo, per seguirlo nello stesso cammino. Scrive, infatti, nel suo Testamento: «Poco dopo la conversione di Francesco, insieme con poche sorelle che il Signore mi aveva dato poco dopo la conversione mia, promisi a lui volontariamente obbedienza [...] e mosso a pietà verso di noi, Francesco si obbligò con noi di avere, da se stesso e per mezzo della sua religione,

cura diligente e sollecitudine speciale per noi come per i suoi frati. E così per volontà di Dio e del nostro beatissimo padre Francesco, andammo alla chiesa di San Damiano per dimorarvi, dove il Signore in breve tempo, per sua misericordia e grazia, ci moltiplicò».

L'autore prosegue, poi, nella descrizione della vita delle povere dame a San Damiano, dove, in breve tempo, giunsero anche la sorella e la mamma di Chiara, evidenziando le virtù che la santa testimoniò: l'umiltà nel servizio alle consorelle, la carità nel prendersi cura di tutti, specialmente i poveri e gli ammalati che bussavano alla porta del monastero, l'ardente preghiera, che le ottenne numerose guarigioni e miracoli, come quello famoso della cacciata dei saraceni, la penitenza e la pratica della povertà, fino al beato transito, avvenuto l'11 agosto 1253.

Ne emerge un quadro nitido della personalità di una donna forte e intrepida nella sua fede, luminosa e trasparente nel suo rapporto con Dio, serena e amabile nelle sue relazioni con gli altri, un modello che risulta attuale anche per il contesto odierno, come giustamente spiega l'autore, fin dalle prime pagine, affermando che nello scenario attuale si proclama che "Dio è morto" perché "non fa più mondo", come scrive Umberto Galimberti.

Proprio in questo contesto Chiara insegna che, per superare la crisi che attanaglia la coscienza dell'uomo di ogni tempo, è necessario distruggere gli idoli dell'orgoglio, dell'egoismo e del piacere che hanno infranto troppi equilibri per riedificare il proprio essere alla luce del Vangelo, dove si apprende lo spirito di carità, di abnegazione e di sacrificio che porta alla vera realizzazione di se stessi.

Il lavoro di G. Pasquale può essere definito come uno studio prezioso per la conoscenza della vicenda di santa Chiara di Assisi, grazie all'uso sapiente delle fonti, sempre citate con meticolosa precisione, e, nello stesso tempo, ad una scrittura creativa che avvince il lettore e lo incuriosisce senza stancarlo, invitandolo ad una meditazione che, andando al di là dei personaggi e dagli eventi raccontati, lo aiuta a rivivere il presente alla luce dell'esempio di una santa che, come ama concludere l'autore, citando Tommaso da Celano, è "una donna tanto così", ossia "chiara per nome, più chiara per la vita, chiarissima per le virtù".

Daniela Del Gaudio

**IGNACIO LARRAÑAGA, *Nostro fratello di Assisi. Storia di un'esperienza di Dio*, M S 'A E , P 2012<sup>3</sup>, 397 ., € 20,00.**

Il frate cappuccino Ignacio Larrañaga, nato in Spagna ma facente parte dal 1959 della provincia religiosa di Santiago de Chile, è annoverato oggi,

per la qualità, la quantità e lo spessore spirituale delle sue pubblicazioni, tra i più autorevoli testimoni dell'amore di Dio nel nostro tempo.

All'attività di pubblicistica spirituale padre Ignacio, da sempre, affianca un'intensa attività apostolica che ha come scopo principale quello di "risvegliare" le comunità cristiane, attraverso incontri di preghiera da lui definiti *Talleres de oración y vida* (*Laboratori di preghiera e vita*). Questi "laboratori", guidati ed animati dallo stesso p. Larrañaga, sono diffusi soprattutto in Brasile, Cile, Argentina, Venezuela e si basano sull'esperienza di Dio oltre che sulla preghiera.

Tra i titoli più noti di Ignacio Larrañaga, tradotti in molte lingue ricordiamo: *Itinerario verso Dio* (1999); *Mostrami il tuo volto* (2000<sup>12</sup>); *Trasfigurazione* (2000); *Il silenzio di Maria* (2001<sup>13</sup>); *Dalla sofferenza alla pace* (2006).

Il libro che presentiamo, già alla terza edizione, con il nuovo titolo *Nostro fratello di Assisi. Storia di un'esperienza di Dio*, è la traduzione in lingua italiana, a cura di Giorgio Morosinotto, dell'originale pubblicato in Cile nel 1979, con il titolo *El hermano de Asis. Vida profunda de San Francisco*. Non ci troviamo, conviene dirlo subito, dinanzi ad una biografia scontata o se vogliamo tradizionale del Poverello d'Assisi, ma, come specifica bene sia il titolo originale sia quello in traduzione, si tratta di una guida alla scoperta della biografia interiore di Francesco nel tentativo, che ci sembra riuscito a Ignacio Larrañaga, di decifrare il segreto di san Francesco con straordinaria sensibilità e finezza psicologica.

Padre Larrañaga ha orchestrato il percorso verso il mondo interiore di Francesco come una grande sinfonia, che egli dirige con la sua penna, dividendola in tre momenti o parti che corrispondono poi ai capitoli del corposo libro.

La prima parte di questa originale composizione francescana è costituita da due capitoli, *Gli albori della libertà* (pp. 5-30) e *Si alza il sole* (pp. 31-105), vera e propria *ouverture* della sinfonia che ci introduce, in punta di piedi, a gettare lo sguardo nel mistero di Francesco, attraverso l'uso di una scrittura, realistica e poetica nello stesso tempo, che rende piacevole la lettura e che, si sente a pelle, emana dalla consuetudine mistica dell'Autore.

Nella seconda parte, che abbraccia altri due capitoli, il terzo e il quarto, *Il Signore mi diede dei fratelli* (pp. 106-167) e *Ai piedi della Santa Chiesa* (pp. 169-238), possiamo riconoscere e fissare il secondo tempo della parabola biografica di Francesco che si trova a condividere il suo carisma, da vero uomo di relazione, con altri fratelli, tema assai caro alla spiritualità del padre Larrañaga, e a sottoporlo alla benedizione e all'approvazione del Pontefice.

Altri due capitoli, il quinto e il sesto, descrivono rispettivamente *La grande desolazione* (pp. 239-288) e chiudono la sinfonia con *L'ultima canzone*

(pp. 289-392) della "vita profonda" del Poverello d'Assisi passato, come tutti i mistici, dalla "notte oscura dello spirito" e approdato, attraverso il dolore, alla pace e all'amore.

La grande sinfonia che il padre Larrañaga ha costruito sulla vita e sul mistero di Francesco d'Assisi, pur avendo tutte le caratteristiche per rientrare nei canoni di un romanzo, rimane saldamente ancorata alle *Fonti Francescane*, passate tuttavia al setaccio delle grandi intuizioni che sgorgano dal cuore più che dalla mente.

Con questo suo metodo originale padre Larrañaga ha contribuito a demolire ogni tentativo, oggi in voga, di un Francesco per tutti i gusti: «contestatore, hippy, paladino dell'ecologia, senza poi approfondire il suo mistero personale» (p. 14) operazione che sfocia poi nel pericolo, o nella tentazione, per il mondo secolarizzato, «di offrire agli uomini di oggi un Francesco senza Dio o un Dio in sordina o in tono minore» (p. 16). Un altro luogo comune che padre Larrañaga confuta è quello, assai diffuso, di un Francesco che sarebbe arrivato a Dio attraverso l'uomo e i poveri: «però non c'è niente che contrasti di più con il processo storico della sua vita e le parole stesse di Francesco» (p. 38).

Grande è l'attenzione che l'Autore ha riservato al ruolo e alla funzione di donna Pica nel guidare e sostenere il cammino di libertà evangelica del figlio, tanto da affermare che «la madre di Francesco è anche la madre del francescanesimo» (p. 42). Anche l'incontro con i lebbrosi, "fratelli cristiani", viene visto dal padre Larrañaga come «il passaggio pasquale, primaverile, agglutinante e rassicurante del Signore, Dio vivo, in un uomo sensibile e molto dotato che risponde con tutto il suo essere alla *chiamata*» (p. 48).

Assai interessanti risultano poi l'analisi, e le relative riflessioni, che padre Larrañaga costruisce attorno agli addii e agli spozalizi del giovane Francesco veri spartiacque della sua vita: l'addio al denaro e alla famiglia e l'approdo sponsale con Madonna Povertà e con l'umanità: «Qui muore ed è sepolto il figlio di Pietro di Bernardone e qui nasce Francesco d'Assisi» (p. 56).

E che dire delle affermazioni convinte che l'Autore esprime sull'umanesimo del povero di Francesco quando afferma: «nella storia dell'umanità sono stati pochi gli uomini umanisti simili al fratello di Assisi. Egli pose venerazione dove non c'erano motivi di venerazione; pose stima dove non c'era motivo si stima. Amò in forma superlativa coloro che non offrivano ragioni per essere stimati. Il suo affetto verso le persone aumentava in proporzione inversa ai poli di attrazione. In questo, come anche in altre cose, non fece che seguire l'esempio di Gesù» (p. 105). Il padre Larrañaga offre quindi, nell'umanesimo del povero Francesco, la chiave di lettura più autentica per tutti quegli episodi che abbiamo

ritenuto, non senza una certa enfasi emotiva o retorica riduttiva, semplicemente come “fatti edificanti” nella variegata vicenda biografica del Poverello di Assisi.

La metodologia usata dall’Autore, e da noi esemplificata in alcuni passaggi della biografia iniziale del Poverello d’Assisi, è coerentemente portata avanti in tutto il volume ed è legata strettamente dal filo rosso di un grande afflato poetico.

Sarebbe difficile, e nello stesso tempo riduttivo, voler indicare tra le infinite tessere con cui padre Larrañaga ha costruito e descritto la straordinaria storia di un’esperienza di Dio, come è stata quella di Francesco, le più ridondanti di musica e poesia.

A titolo puramente indicativo, potremmo leggere alcuni capitoletti che impreziosiscono le ultime due sezioni del volume: *L’agonia di Fonte Colombo* (p. 279), *Dio verrà in questa notte* (p. 302), *La notte delle stimmate* (p. 324), *La pazienza di Dio* (p. 333), *Il violino* (p. 346), *Notte trasfigurata* (p. 355), *L’addio ad Assisi* (p. 380).

Con la descrizione del «corteo trionfale per accompagnare il povero di Dio fino alle soglie del paradiso» (pp. 391-392) padre Larrañaga scrive una delle pagine più belle di quella letteratura che potremmo definire “francescana” e che meriterebbe, a pieno titolo, uno spazio in tutte le antologie.

L’immagine del “fratello di Assisi, seduto sopra un asinello” che scala la sommità dei cieli, e porta con sé “tutta la creazione”, è di grande suggestione, come pure la convinzione finale del padre Larrañaga: quella di Francesco che «era riuscito a riconciliare la terra con il cielo, la materia con lo spirito», poiché «era una fiamma che si era staccata dal legno che ardeva. Era la pietà di Dio che ritornava a casa» (p. 392).

Concludendo possiamo affermare che, pur essendo di lettura agevole e piacevole, questo libro, come del resto tutti quelli del padre Larrañaga, merita e necessita di una lenta *ruminatio* che ci permetta, come avviene nella *Lectio divina* della Sacra Scrittura, di “masticare” le parole, ritornare sul testo, richiamarne le parole, ritrovare il tema centrale e imprimerlo profondamente nel cuore.

A volerci pensare bene, infatti, questa biografia, scritta più con il cuore che con la mente dal padre Larrañaga, non è altro che un’amorosa *ruminatio* della vicenda spirituale di Francesco, “toccato” e “visitato” da Dio che si è “posato” su di lui dopo averne intercettato il cammino (p. 15).

Parabola e cifra di ogni esistenza che si pone alla ricerca dell’esperienza profonda di Dio e lo trova, come il *nostro fratello d’Assisi*, nel vivere *sine glossa* il Vangelo di Gesù Cristo povero e crocifisso.

Giovanni Spagnolo

