

italia FRANCESCANA

RIVISTA DELLA CONFERENZA ITALIANA DEI MINISTRI PROVINCIALI
DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI

QUADRIMESTRALE
ANNO LXXXVII, N. 1, GENNAIO-APRILE 2013

ISSN 0391-7509

VITA CONSACRATA E NUOVA EVANGELIZZAZIONE TRA SFIDE E OPPORTUNITÀ

DA BENEDETTO A FRANCESCO. L'IMPREVISTO DELLO SPIRITO

Benedetto XVI. Un umile lavoratore nella vigna del Signore
Dall'ultima udienza generale del 27 febbraio 2013

La sorpresa di Francesco

Tenerenza nella verità per un linguaggio umile, di Flavia Marcacci

APPROFONDIMENTI

Luca Fallica, *Vino nuovo in otri nuovi. La vita religiosa e l'annuncio dell'Evangelo*

Salvatore Abbruzzese, *Le identità attese. La vita consacrata dinanzi alla crisi ed alle aspettative della società contemporanea*

Paolo Martinelli, *Gli ordini mendicanti e la nuova evangelizzazione*

Wiesław Block, *L'audacia di una seconda ripartita. L'esempio di evangelizzazione nella "Cronaca" di Giordano da Giano*

Gloria Wirba Kenyuyfoon, *La crisi nella vita consacrata: tempo di grazia e di rinnovamento*

VATICANO II E CAPPUCCINI

Carlo Calloni, *I vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II.*
I sessione: 11 ottobre – 8 dicembre 1962

CONTRIBUTI

Tewelde Beyene, *I Cappuccini italiani e gli inizi dell'evangelizzazione fra i Cunami in Eritrea: 1912-1922*

Piero Sirianni, *Gli attributi di Dio negli Scritti di Francesco e Chiara*

SULLE ORME DEI SANTI

Rinaldo Cordovani, *Felice da Cantalice. «Una voce che si sentirà molto lontano»*

Leonhard Lehmann, *Felice da Cantalice fondatore carismatico dei Cappuccini*

IN EVIDENZA

Johannes B. Freyer – Anna Bissi, *Formazione francescana. Un contributo per l'oggi*

LIBRI

Recensioni varie

www.italiafrancescana.it

18.00

2013 · 1

italia FRANCESCANA

ITALIA FRANCESCANA - anno LXXXVIII - n. 1, gennaio-aprile 2013

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



Vita consacrata e nuova evangelizzazione
tra sfide e opportunità

italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana
dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale
anno LXXXVIII - n. 1, gennaio-aprile 2013
www.italiafrancescana.it

italia

FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini
quadrimestrale, anno LXXXVIII, numero 1, gennaio-aprile 2013
ISSN 03917509

Amministrazione

CIMPCap

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

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

e-mail: cimpcap@ofmcap.org

P.IVA e codice fiscale 04874861000

Direzione

FF. MM. Cappuccini

Giudecca, 194 - 30133 Venezia

tel. 041.5224348 - fax 041.5212773

e-mail: angelo.borghino@fraticappuccini.it

Direttore responsabile

Fra Virgilio Di Sante ofm cap

Direttore editoriale

Fra Angelo Borghino ofm cap (Venezia)

Consiglio di redazione

Fra Antonio Belpiede

Fra Carlo Calloni

Fra Fabrizio Congiu

Fra Mario Cucca

Fra Luciano Lotti

Fra Paolo Martinelli

Fra Matteo Siro

e-mail: italia.francescana@fraticappuccini.it

Hanno collaborato a questo numero:

Salvatore Abbruzzese, Tewelde Beyene, Anna Bissi, Wiesław Block, Carlo Calloni, Rinaldo Cordovani, Luca Fallica, J.B. Freyer, Gloria Wirba Kenyuyfoon, Leonhard Lehmann, Flavia Marcacci, Paolo Martinelli, Gilberto Sabbadin, Piero Sirianni, Giovanni Spagnolo

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



Associato all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana

Sommario

Editoriale p. 7

Da Benedetto a Francesco. L'imprevisto dello Spirito

Benedetto XVI. Un umile lavoratore nella vigna del Signore
Dall'ultima udienza generale del 27 febbraio 2013 » 15

La sorpresa di Francesco
Tenerezza nella verità per un linguaggio umile, di Flavia Marcacci » 19

APPROFONDIMENTI

LUCA FALLICA
Vino nuovo in otri nuovi. La vita religiosa e l'annuncio dell'Evangelo » 25

SALVATORE ABBRUZZESE
Le identità attese. La vita consacrata dinanzi alla crisi ed alle aspettative della società contemporanea » 53

PAOLO MARTINELLI
Gli ordini mendicanti e la nuova evangelizzazione » 67

WIESŁAW BLOCK
L'audacia di una seconda ripartita. L'esempio di evangelizzazione nella "Cronaca" di Giordano da Giano » 87

GLORIA WIRBA KENYUYFOON
La crisi nella vita consacrata: tempo di grazia e di rinnovamento » 103

VATICANO II E CAPPUCCINI

CARLO CALLONI
I vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II. I sessione: 11 ottobre – 8 dicembre 1962 » 113

CONTRIBUTI

TEWELDE BEYENE
I Cappuccini italiani e gli inizi dell'evangelizzazione fra i Cunama in Eritrea: 1912-1922 » 135

PIERO SIRIANNI
Gli attributi di Dio negli Scritti di Francesco e Chiara » 173

4

SULLE ORME DEI SANTI

RINALDO CORDOVANI

Felice da Cantalice. «Una voce che si sentirà molto lontano» p. 185

LEONHARD LEHMANN

Felice da Cantalice fondatore carismatico dei Cappuccini » 193

RECENSIONI

IN EVIDENZA

JOHANNES B. FREYER – ANNA BISSI

Formazione francescana. Un contributo per l'oggi » 217

LIBRI

GIANLUIGI PASQUALE, *Jean Daniélou* (Gilberto Sabbadin) » 231

PAOLO MARTINELLI, *Dammi fede diritta. Con Francesco d'Assisi, per ricominciare a credere* (Giovanni Spagnolo) » 234

FELICE ACCROCCA, *Francesco fratello e maestro* (Giovanni Spagnolo) » 237

JOSÉ J. CABRAL, *Padre Gesualdo Fiorini da Fiuggi OFMCap.* (Giovanni Spagnolo) . . » 239

GIUSEPPE SCARVAGLIERI, *I Segni e il Senso. Ricerca sulla devozione a San Felice da Nicosia* (Giovanni Spagnolo) » 242

Sulle orme dei Santi, a cura di COSTANZO CARGNONI (Giovanni Spagnolo) » 244

AUTORI

Salvatore Abbruzzese, è Professore Ordinario di Sociologia dei processi culturali all'Università di Trento e membro degli Archives de Sciences Sociales des Religions di Parigi. Tra i suoi testi si possono segnalare: *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata* (Guaraldi, 1995) e *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione* (Rubbettino, 2005).

Via Colle Avarone 25 - 03024 Ceprano (FR)
salvatore.abbruzzese@soc.unitn.it

Tewelde Beyene, ofm cap (Prov. di Eritrea), ha conseguito il dottorato in Storia Ecclesiastica (Università Gregoriana, Roma) e la laurea in storia civile moderna (Catholic University of America, Washington DC). Docente di storia etiopica all'Università statale di Asmara e di storia del cristianesimo etiopico, si dedica a studi e ricerche nell'ambito delle suddette discipline, collaborando alla monumentale *Encyclopaedia Aethiopica* curata dall'Università di Hamburg, Germania.

Via L. Cislaghi 5 - 20128 Milano
tebehab@yahoo.it

Anna Bissi, religiosa della Fraternità della Trasfigurazione, dopo la laurea statale in Lingue e in Psicologia ha ottenuto il dottorato in Psicologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Opera come psicologa e psicoterapeuta presso il Centro di Consultazione Familiare della Diocesi di Vercelli. Collabora a riviste, in particolare *Consacrazione e Servizio*, su temi psicologici e spirituali.

Wiesław Block, ofm cap (Prov. di Varsavia), si è specializzato in Teologia spirituale presso l'Università cattolica di Lublino. Insegna presso l'Istituto Francescano di Spiritualità nella Pontificia Università Antonianum di Roma. Ha da poco pubblicato il volume *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi. Temi e figure della fraternità minoritica* (2013).

Collegio S. Lorenzo da Brindisi, GRA km 66,050 - 00163 Roma
wieslawb112@gmail.com

Carlo Calloni, ofm cap (Prov. di Lombardia), è licenziato in Storia Ecclesiastica presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma ed insegna Storia della Chiesa presso lo Studio Teologico "San Francesco" in Milano. Attualmente è Postulatore generale per le cause dei santi dell'Ordine cappuccino.

Via Pomponia Grecina, 31 - 100145 Roma
carlo@ofmcap.org

Rinaldo Cordovani, ofm cap (Prov. di Roma), laureato in lettere classiche all'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano, è incaricato dell'archivio storico dei cappuccini romani ed è autore di alcune pubblicazioni di carattere storico e di ricerca archivistica. È direttore della rivista bimestrale «La Posta di Padre Mariano», da lui fondata nel 1984, e collabora a varie riviste e periodici.

Convento Frati Cappuccini, Via V. Veneto 7 - 00187 Roma

Luca Fallica, priore della Comunità Monastica benedettina Ss. Trinità di Dumenza (Va), è conferenziere ricercato e autore di più volumi a carattere biblico, liturgico, pastorale. Comunità Monastica Ss. Trinità, località Pragaletto, 3 - 21010 Dumenza (VA)

Johannes Baptist Freyer, ofm, dottore in Teologia, è docente di Teologia e spiritualità francescana presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, di cui è stato anche Rettore magnifico per due trienni.

Pontificia Università Antonianum, Via Merulana 124 - 00185 Roma

Gloria Wirba Kenyuyfoon, religiosa delle Suore Terziarie di San Francesco d'Assisi, ha conseguito il dottorato in Missiologia e la licenza in Teologia della Vita Consacrata. Insegna Teologia della vita consacrata presso l'Università Urbaniana in Roma.

Leonhard Lehmann, ofm cap (Prov. di Germania), ha studiato a Münster e a Roma e ha conseguito il dottorato in Teologia con specializzazione in spiritualità francescana. Dal 1989 è docente alla Pontificia Università Antonianum, specializzato negli Scritti di Francesco e Chiara e nella storia francescana. Collabora a più riviste ed è autore di monografie e numerosi articoli.

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

l.lehmann@ofmcap.org

Flavia Marcacci, si è laureata in Filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia ed ha conseguito il dottorato in Filosofia presso la Pontificia Università Lateranense, dove svolge la sua attività di docente.

f.marcacci@pul.it

Paolo Martinelli, ofm cap (Prov. di Lombardia), ha conseguito il dottorato in Teologia fondamentale ed è docente di teologia presso l'Università Gregoriana e presso l'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum, del quale è anche preside. È Consultore della Congregazione per la Dottrina della fede.

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

paolo.martinelli@fraticappuccini.it

Pietro Sirianni, ofm cap (Prov. di Calabria), è studente di teologia presso l'Istituto Teologico Interreligioso "Santa Fara" di Bari.

Convento Frati Cappuccini S. Fara, Via Gen. Bellomo 94 - 70124 Bari

Vita consacrata e nuova evangelizzazione tra sfide e opportunità

L'esigenza della 'nuova evangelizzazione', alla quale è stato dedicato l'ultimo Sinodo dei Vescovi nell'ottobre 2012 su *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, interpella anche la vita consacrata, nella ricchezza dei suoi molti volti e delle sue multiformi espressioni. All'interno della dimensione carismatica, coesistente alla vita della Chiesa anche in relazione alla istituzione, il n. 50 delle *Proposizioni* finali del Sinodo riconosce, da una parte, il «contributo molto importante al lavoro di evangelizzazione della Chiesa nel corso della storia», dall'altra, nell'attuale momento chiede di offrire «un contributo significativo alla nuova evangelizzazione» anzitutto con «la testimonianza di una vita che manifesta il primato di Dio e che, per mezzo della vita comune, esprime la forza umanizzante del Vangelo», e poi con una disponibilità ad «andare alle frontiere geografiche, sociali e culturali dell'evangelizzazione» e a «recarsi ai nuovi aeroporti della missione». Senza dimenticare, peraltro, «la grande importanza della vita contemplativa nella trasmissione della fede», dal momento che «la nuova evangelizzazione è essenzialmente una questione spirituale».

Il primo fascicolo di **ITALIA FRANCESCANA** dell'anno 2013 vuole intercettare questo invito rivolto dai padri sinodali ai consacrati. Lo facciamo volendo esprimere anzitutto la nostra gratitudine per la testimonianza data da Benedetto XVI nel suo pontificato e per il dono del nuovo papa Francesco, con una breve sezione di apertura in loro onore: *Da Benedetto a Francesco. L'imprevisto dello Spirito*.

La sezione **APPROFONDIMENTI** ci introduce nel tema di fondo del fascicolo con una riflessione di LUCA FALLICA, monaco benedettino, su come l'urgenza della nuova evangelizzazione interroghi i consacrati, anzitutto in relazione a lasciarsi evangelizzare, ad essere "otri nuovi" per il "vino nuovo", così da essere segno credibile e trasparente del primato di quel Regno che i consacrati sono chiamati a testimoniare. Il secondo contributo si pone la domanda, dal punto di vista sociologico, se si può ancora iscrivere la vita consacrata dentro una società secolarizzata, e quindi quale contributo può offrire. Il sociologo SALVATORE ABBRUZZESE mette in luce la preziosa provocazione che il "mondo dei religiosi" può costituire nell'at-

tuale società - caratterizzata dalla perdita di luoghi e spazi relazionali, di un modo di vivere il tempo articolato tra festivo e feriale, del valore della bellezza nel suo rapporto con la verità - nella misura in cui sono custodi di luoghi e spazi riconoscibili, celebrano tempi precisi, sono ammiratori permanenti di una bellezza rischiarata dalla santità. Il terzo testo mette a tema l'apporto che gli Ordini Mendicanti possono oggi dare alla nuova evangelizzazione. Partendo da alcune sfide che la modernità pone alla vita consacrata, fra PAOLO MARTINELLI segnala alcune caratteristiche degli Ordini Mendicanti, che si manifestano come autentiche risorse per la Chiesa nel tempo di nuova evangelizzazione, non ultima la rilevanza di una vita fraterna che, nella sua caratteristica forma itinerante, rappresenta una risorsa significativa per la nuova evangelizzazione nel mondo odierno. Il quarto contributo, di taglio storico, è opera di WIESLAW BLOCK, studioso di francescanesimo; sulla base della *Cronaca* di Giordano da Giano indaga come la prima generazione dei Frati Minori con una straordinaria audacia ha saputo portare sia il Vangelo come anche il loro specifico modo di vivere in terra tedesca, situando ciò nel contesto di accoglienza e rifiuto che sempre contraddistingue l'opera evangelizzatrice. L'opera di evangelizzazione è chiamata talvolta a confrontarsi non solo con le difficoltà oggettive, anche con i momenti di crisi dei consacrati. Nell'ultimo contributo, suor GLORIA WIRBA KENYUYFOON, docente di teologia della vita consacrata, mette in luce le valenze positive di trasformazione di questi momenti di "crisi", che invitano a restituire a Cristo il primato della vita e a rilanciarsi dentro la missione evangelizzatrice, nella logica evangelica del seme che muore per dare frutto.

Indicendo *l'Anno della fede*, Benedetto XVI intendeva ricollegarsi anche all'apertura del Concilio Vaticano II avvenuta l'11 ottobre 1962. A tale evento vogliamo ricollegarci nella sezione **VATICANO II E CAPPUCINI**, che intende considerare la presenza e il contributo dei vescovi cappuccini che parteciparono alle varie sessioni conciliari. Ci accompagnerà in questo percorso all'interno dei lavori conciliari fra CARLO CALLONI, storico e Postulatore generale delle cause dei santi, che nel suo primo contributo prende in esame la prima sessione conciliare svoltasi tra ottobre e dicembre 1962.

La sezione **CONTRIBUTI** contiene anzitutto uno studio che ricostruisce gli inizi dell'opera di evangelizzazione dei frati cappuccini italiani in mezzo al popolo eritreo dei Cunama, in occasione del primo centenario (1912-2012). Opera del cappuccino eritreo TEWELDE BEYENE, studioso e docente di storia etiopica, in modo articolato viene delineata una duplice cornice entro cui si inserisce l'opera missionaria cappuccina: da una parte i processi di espansione dell'Islam nella regione e, dall'altra, l'insediamento

delle istituzioni politico-coloniali italiane. Un secondo breve contributo, ad opera di PIETRO SIRIANNI, studente di teologia, rileva l'abbondanza di "attributi" con cui ci si riferisce a Dio negli *Scritti* di Francesco e Chiara, che variano tra la potenza, la grandezza, la maestà e la misericordia, l'umiltà, l'amore.

Nel 2012-2013 l'Ordine cappuccino celebra un "Anno feliciano" in occasione del trecentesimo anniversario della canonizzazione di san Felice da Cantalice (22 maggio 1712), primo cappuccino a essere riconosciuto santo. Le sezione **SULLE ORME DEI SANTI** vuole rendergli omaggio con due contributi di taglio diverso. Nel testo di fra RINALDO CORDOVANI, pubblicista e archivista, viene ripercorso l'iter che, dalla morte del santo nel 1587, portò alla sua canonizzazione nel 1712. Nel secondo testo fra LEONHARD LEHMANN, studioso di spiritualità francescana, propone una lettura di san Felice come "fondatore carismatico dei Cappuccini", che riprende quanto detto in occasione di una Giornata di studio sul santo di Cantalice.

Per le **RECENSIONI - In evidenza** viene offerta la presentazione del volume *Formazione francescana oggi*, curato da Alberto Schmucki, OFM, tenutasi il 6 dicembre 2012 presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, con gli interventi di JOHANNES B. FREYER, docente di teologia e spiritualità francescana, e di ANNA BISSI, psicologa e psicoterapeuta. Seguono, poi, nella parte dedicata ai **Libri**, segnalazioni di più testi di diverso taglio.

A questo numero della rivista è allegato un **SUPPLEMENTO** dedicato a santa Veronica Giuliani. Si tratta di tre interventi tenuti il 25 maggio 2012 a Foligno in occasione di un Convegno di studi sulla santa organizzato dal Segretariato nazionale della comunione francescana dei Cappuccini italiani, a 350 anni dalla nascita di Veronica. Unitamente agli interventi, si riporta anche il testo l'omelia tenuta in tale occasione da fra Felice Cangelosi, allora Vicario generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini.



VITA CONSACRATA E NUOVA EVANGELIZZAZIONE
TRA SFIDE E OPPORTUNITÀ

Illustrazione di copertina tratta dal volume *Francesco d'Assisi attraverso l'immagine*, a cura di S. Gieben e V. Criscuolo, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1992; tale volume riproduce un codice medievale che si trova nel Museo Francescano in Roma (Codice inv. nr. 1266). L'immagine rappresenta san Francesco che da una imbarcazione evangelizza le folle. Nella numerazione progressiva delle immagini, la figura corrisponde al n. 150, a p. 70 'recto' del codice.



DA BENEDETTO A FRANCESCO

L'imprevisto dello Spirito

BENEDETTO XVI UN UMILE LAVORATORE NELLA VIGNA DEL SIGNORE

L'annuncio dato da papa Benedetto XVI il giorno 11 febbraio scorso relativo alla rinuncia al pontificato ha certamente colto di sorpresa tutti, lasciandoci stupiti e anche attoniti, costringendoci però ad andare oltre le consuete interpretazioni e i risaputi calcoli di "politica ecclesiastica" per cogliere l'origine di un tale gesto di umiltà e libertà, certamente travagliato come sembra trasparire dalle parole stesse del papa: «Ho fatto questo in piena libertà per il bene della Chiesa, dopo aver pregato a lungo ed aver esaminato davanti a Dio la mia coscienza, ben consapevole della gravità di tale atto, ma altrettanto consapevole di non essere più in grado di svolgere il ministero petrino con quella forza che esso richiede» (*Declaratio* dell'11 febbraio 2013).

Crediamo che l'origine di tutto questo stia certamente in un rapporto con il Signore Gesù Cristo tale da rendere capace una persona, consapevole della grande responsabilità che porta, a rinunciare ad essa per un bene più grande, senza per questo venir meno alla responsabilità affidata; con tutta «la certezza che la Chiesa è di Cristo, il Quale non le farà mai mancare la sua guida e la sua cura» (*Udienza generale* di mercoledì 13 febbraio 2013). Il gesto di Benedetto XVI ci appare, allora, capace di mostrare a noi cristiani, anzitutto, ma anche ad ogni uomo, dove trovare quella forza che ci rende veramente liberi in ogni circostanza. Con la sua rinuncia, Benedetto XVI sembra volerci confermare nella certezza che Cristo guida la sua Chiesa, e ce lo suggerisce proprio mettendosi da parte e lasciando a Cristo di provvedere alla Chiesa una nuova guida con il «vigore» necessario «per esercitare in modo adeguato il ministero petrino» (*Declaratio* dell'11 febbraio 2013).

Desiderando ringraziare papa Benedetto XVI per il suo pontificato e per la testimonianza offerta anche con la sua rinuncia, riportiamo ampi stralci dell'ultima udienza tenuta da Benedetto XVI mercoledì 27 febbraio 2013, nella quale ci offre anche una chiave di lettura del suo ultimo gesto.

La Redazione

DALL'ULTIMA UDIENZA GENERALE DI PAPA BENEDETTO XVI (MERCOLEDÌ 27 FEBBRAIO 2013)

In questo momento, c'è in me una grande fiducia, perché so, sappiamo tutti noi, che la Parola di verità del Vangelo è la forza della Chiesa, è la sua vita. Il Vangelo purifica e rinnova, porta frutto, dovunque la comunità dei credenti lo ascolta e accoglie la grazia di Dio nella verità e nella carità. Questa è la mia fiducia, questa è la mia gioia.

Quando, il 19 aprile di quasi otto anni fa, ho accettato di assumere il ministero petrino, ho avuto la ferma certezza che mi ha sempre accompagnato: questa certezza della vita della Chiesa dalla Parola di Dio. In quel momento, come ho già espresso più volte, le parole che sono risuonate nel mio cuore sono state: Signore, perché mi chiedi questo e che cosa mi chiedi? E' un peso grande quello che mi poni sulle spalle, ma se Tu me lo chiedi, sulla tua parola getterò le reti, sicuro che Tu mi guiderai, anche con tutte le mie debolezze. E otto anni dopo posso dire che il Signore mi ha guidato, mi è stato vicino, ho potuto percepire quotidianamente la sua presenza. E' stato un tratto di cammino della Chiesa che ha avuto momenti di gioia e di luce, ma anche momenti non facili; mi sono sentito come san Pietro con gli Apostoli nella barca sul lago di Galilea: il Signore ci ha donato tanti giorni di sole e di brezza leggera, giorni in cui la pesca è stata abbondante; vi sono stati anche momenti in cui le acque erano agitate ed il vento contrario, come in tutta la storia della Chiesa, e il Signore sembrava dormire. Ma ho sempre saputo che in quella barca c'è il Signore e ho sempre saputo che la barca della Chiesa non è mia, non è nostra, ma è sua. E il Signore non la lascia affondare; è Lui che la conduce, certamente anche attraverso gli uomini che ha scelto, perché così ha voluto. Questa è stata ed è una certezza, che nulla può offuscare. Ed è per questo che oggi il mio cuore è colmo di ringraziamento a Dio perché non ha fatto mai mancare a tutta la Chiesa e anche a me la sua consolazione, la sua luce, il suo amore.

Siamo nell' *Anno della fede*, che ho voluto per rafforzare proprio la nostra fede in Dio in un contesto che sembra metterlo sempre più in secondo piano. Vorrei invitare tutti a rinnovare la ferma fiducia nel Signore, ad affidarci come bambini nelle braccia di Dio, certi che quelle braccia ci sostengono sempre e sono ciò che ci permette di camminare ogni giorno, anche nella fatica. Vorrei che ognuno si sentisse amato da quel Dio che ha donato il suo Figlio per noi e che ci ha mostrato il suo amore senza confini. Vorrei che ognuno sentisse la gioia di essere cristiano. In una bella preghiera da recitarsi quotidianamente al mattino si dice: «Ti adoro, mio Dio, e ti amo con tutto il cuore. Ti ringrazio di avermi creato, fatto cristiano...». Sì, siamo contenti per il dono della fede; è il bene più prezioso, che nessuno ci può togliere! Ringraziamo il Signore di questo ogni giorno, con la preghiera e con una vita cristiana coerente. Dio ci ama, ma attende che anche noi lo amiamo! [...]

A questo punto vorrei ringraziare di vero cuore anche tutte le numerose persone in tutto il mondo, che nelle ultime settimane mi hanno inviato segni commoventi di attenzione, di amicizia e di preghiera. Sì, il Papa non è mai solo, ora lo sperimento ancora una volta in un modo così grande che tocca il cuore. Il Papa appartiene a tutti e tantissime persone si sentono molto vicine a lui. E' vero che ricevo lettere dai grandi del mondo - dai Capi di Stato, dai Capi religiosi, dai rappresentanti del mondo della cultura eccetera. Ma ricevo anche moltissime lettere da persone semplici che mi scrivono semplicemente dal loro cuore e mi fanno sentire il loro affetto, che nasce dall'essere insieme con Cristo Gesù, nella Chiesa. Queste persone non mi scrivono come si scrive ad esempio ad un principe o ad un grande che non si conosce. Mi scrivono come fratelli e sorelle o come figli e figlie, con il senso di un legame familiare molto affettuoso. Qui si può toccare con mano che cosa sia Chiesa - non un'organizzazione, un'associazione per fini religiosi o umanitari, ma un corpo vivo, una comunione di fratelli e sorelle nel Corpo di Gesù Cristo, che ci unisce tutti. Sperimentare la Chiesa in questo modo e poter quasi toccare con le mani la forza della sua verità e del suo amore, è motivo di gioia, in un tempo in cui tanti parlano del suo declino. Ma vediamo come la Chiesa è viva oggi!

In questi ultimi mesi, ho sentito che le mie forze erano diminuite, e ho chiesto a Dio con insistenza, nella preghiera, di illuminarmi con la sua luce per farmi prendere la decisione più giusta non per il mio bene, ma per il bene della Chiesa. Ho fatto questo passo nella piena consapevolezza della sua gravità e anche novità, ma con una profonda serenità d'animo. Amare la Chiesa significa anche avere il coraggio di fare scelte difficili, sofferte, avendo sempre davanti il bene della Chiesa e non se stessi.

Qui permettetemi di tornare ancora una volta al 19 aprile 2005. La gravità della decisione è stata proprio anche nel fatto che da quel momento in poi ero impegnato sempre e per sempre dal Signore. Sempre – chi assume il ministero petrino non ha più alcuna *privacy*. Appartiene sempre e totalmente a tutti, a tutta la Chiesa. Alla sua vita viene, per così dire, totalmente tolta la dimensione privata. Ho potuto sperimentare, e lo sperimento precisamente ora, che uno riceve la vita proprio quando la dona. Prima ho detto che molte persone che amano il Signore amano anche il Successore di san Pietro e sono affezionate a lui; che il Papa ha veramente fratelli e sorelle, figli e figlie in tutto il mondo, e che si sente al sicuro nell'abbraccio della vostra comunione; perché non appartiene più a se stesso, appartiene a tutti e tutti appartengono a lui.

Il “sempre” è anche un “per sempre” - non c'è più un ritornare nel privato. La mia decisione di rinunciare all'esercizio attivo del ministero, non revoca questo. Non ritorno alla vita privata, a una vita di viaggi, incontri, ricevimenti, conferenze eccetera. Non abbandono la croce, ma resto in modo nuovo presso il Signore Crocifisso. Non porto più la potestà dell'ufficio per il governo della Chiesa, ma nel servizio della preghiera resto, per così dire, nel recinto di san Pietro. San Benedetto, il cui nome porto da Papa, mi sarà di grande esempio in questo. Egli ci ha mostrato la via per una vita, che, attiva o passiva, appartiene totalmente all'opera di Dio.

Ringrazio tutti e ciascuno anche per il rispetto e la comprensione con cui avete accolto questa decisione così importante. Io continuerò ad accompagnare il cammino della Chiesa con la preghiera e la riflessione, con quella dedizione al Signore e alla sua Sposa che ho cercato di vivere fino ad ora ogni giorno e che vorrei vivere sempre. Vi chiedo di ricordarmi davanti a Dio, e soprattutto di pregare per i Cardinali, chiamati ad un compito così rilevante, e per il nuovo Successore dell'Apostolo Pietro: il Signore lo accompagni con la luce e la forza del suo Spirito. [...]

Cari amici! Dio guida la sua Chiesa, la sorregge sempre anche e soprattutto nei momenti difficili. Non perdiamo mai questa visione di fede, che è l'unica vera visione del cammino della Chiesa e del mondo. Nel nostro cuore, nel cuore di ciascuno di voi, ci sia sempre la gioiosa certezza che il Signore ci è accanto, non ci abbandona, ci è vicino e ci avvolge con il suo amore. Grazie!

LA SORPRESA DI FRANCESCO

Quando la sera del 13 marzo scorso, in attesa dell'*habemus papam* dopo la fumata bianca, è risuonata la flebile voce del cardinale protodiacono che annunciava l'elezione del nuovo papa nella persona del cardinale Jorge Mario Bergoglio, ancora un volta lo Spirito si è divertito a spiazzare le previsioni dei vari opinionisti e vaticanisti, come anche dei bookmakers: la sorpresa di papa Francesco, con il suo "buonasera" e con il gesto di chinare il capo per ricevere la benedizione del Signore invocata dalla preghiera di tutti i presenti in piazza san Pietro, ci ha messo ancora una volta di fronte alla perenne novità dello Spirito che agisce nella Chiesa, anche attraverso la semplicità di gesti e di parole che puntano al cuore dell'esperienza cristiana, Cristo stesso.

Subito ha colpito il fatto che papa Bergoglio abbia scelto come nome "Francesco". Non ha fatto suo il nome di un predecessore, ma quello di un santo vissuto nel XII-XIII secolo: Francesco d'Assisi. Per noi seguaci del poverello d'Assisi è certamente un grande dono e, insieme, una responsabilità. Come scrive fra Paolo Martinelli, il fatto che il vescovo di Roma, successore di san Pietro, abbia fatto proprio il nome di un uomo portatore di un carisma fortemente incisivo nella storia della Chiesa - e di un uomo che «ha avuto un amore radicale alla Chiesa, in particolare per il "Signor Papa"» - implica il riconoscimento di un «significato ecclesiale di questa scelta». Papa Francesco indica così «nel suo stesso ministero l'indissolubilità tra *doni gerarchici* e *carismatici*; i quali, come diceva il beato Giovanni Paolo II, sono entrambi coesenziali alla missione evangelizzatrice» (*Tracce*, n. 4, aprile 2013). Questo richiede una grande responsabilità da parte di tutti coloro che sono stati raggiunti da un autentico carisma, perché questo sia vissuto per l'edificazione di tutta la Chiesa e per la sua missione nel mondo.

Con il testo che segue, della Prof. Flavia Marcacci, docente di filosofia presso la Pontificia Università Lateranense, si offre un contributo per entrare nella profondità di parole semplici con cui papa Francesco ci invita a confrontarci senza remore.

La Redazione

TENEREZZA NELLA VERITÀ PER UN PENSIERO UMILE

Da quando papa Francesco è salito al soglio pontificio le parole più ricorrenti da lui utilizzate sono state misericordia e tenerezza, richiamandole in ogni suo gesto e atteggiamento: più volte le ripete in occasione della celebrazione di inizio del pontificato avvenuta nella solennità di san Giuseppe, ossia il 19 marzo, e di nuovo le troviamo in altre omelie e discorsi. Papa Francesco si è così presentato fin da subito come un papa buono, sorridente e capace di muovere le coscienze verso un rinnovato desiderio di Cristo e della Chiesa. Anche il mondo laico ne è sembrato positivamente scosso, tanto da costruire attorno a questo nuovo papa una pubblicistica positiva e serena, talvolta però allusiva a una presunta contrapposizione con una "chiesa" non interessata e addirittura ostile a questa tenerezza.

In effetti in ciò che papa Francesco ha espresso finora possiamo notare due poli tematici, probabilmente elusi dalla grande stampa: da una parte misericordia e tenerezza, dall'altra verità e libertà. Esaminiamoli entrambi.

Il Dio misericordioso al quale fin da subito papa Francesco si è appellato è quel Signore che vive la relazione con il suo popolo in una forte partecipazione affettiva che sgorga dalle sue "viscere di tenerezza" (cf. 1Re 3,26; Is. 54,7; ebraico *rahamim, rehem*): se in lui cogliamo la grandezza di una misericordia che permane traboccante dall'atto creativo fino al costato aperto di Cristo, e continua nelle pieghe della storia a elargire la sua bontà sulla totalità dei viventi, questo amore misericordioso deve divenire riflesso nel credente come tenerezza. Santa Teresina di Lisieux nella *Storia di un'anima* rimproverava i cristiani di non capire questa dimensione dell'amore di Gesù: «Gesù è assetato, non incontra se non ingrati e indifferenti tra i discepoli del mondo e, tra i suoi stessi discepoli, trova pochi cuori i quali si abbandonino a lui senza riserve e capiscano la tenerezza del suo amore infinito». Tra i credenti la tenerezza alimenta la dimensione affettiva e soprattutto orizzontale, nasce ed è coltivata nel sentirsi fratelli, accomunati dalla stessa creaturalità, capaci delle stesse colpe ma salvati dallo stesso sangue. Non c'è misericordia cristiana se non viene espressa nella dimensione della tenerezza: infatti questa dice, esplicita, dimostra quanto il cuore sia davvero convertito all'amore misericordioso, quanto abbia davvero assaporato la misericordia del Padre, così gratuita che investe la totalità della persona umana. La tenerezza è la controprova dell'amore, che quando è vissuto in profondità trasfigura l'atteggiamento verso se stessi, verso gli altri e verso Dio. Che amore sarebbe quello verso il povero, verso il sofferente, verso il fratello, verso i parenti, verso il coniuge se non ci fosse la tenerezza? Anche l'amore più sincero, più onesto se non

si comunica e non produce nel credente un atteggiamento di accoglienza e cura di se stesso e del prossimo, può diventare un amore contrastivo, faticoso da cogliere e persino di scarsa testimonianza. La misericordia deve farsi cura e custodia di ogni cosa, dalla grande alla piccola; nulla può tralasciare perché sa che anche il germoglio più piccolo può diventare un grappolo...

Papa Francesco sembra invitare i cristiani a fare questa verifica. La tenerezza che ci troviamo a vivere racconta molto della nostra fede: ci dice quanto ci stiamo abbandonando all'amore di Dio, quanto per questo desideriamo ridare amore; la tenerezza dice in che misura l'amore ci ha scavato fino a produrre in noi atteggiamenti di apertura e compassione per l'altro, ci dice quante barriere mettiamo ad un amore che vuole far fiorire tutto il nostro essere personale e relazionale.

Va chiarito ovviamente qualche dettaglio. Dapprima che la tenerezza non è una sorta di "tenerume" privo di contorni e incapace di scegliere il bene quando la vita impone scelte e tagli anche dolorosi. La tenerezza non è l'atteggiamento di chi si lascia sconfiggere e vive da sconfitto; al contrario, è l'atteggiamento cristiano per eccellenza, quello di chi conosce cosa significa combattere il male, dentro e fuori di sé, ma su questa malvagità lascia trionfare sempre Cristo, nostra infinita dolcezza. La tenerezza è l'atteggiamento del combattente consapevole che combattere è molto duro, ma che si può combattere perché in Cristo la battaglia è già vinta. Così anche con il volto di Dio rivelato da Cristo entra in un rapporto di confidenziale tenerezza, imparando ad aspettare i suoi silenzi e la sua parola e apprendendo a gioire della semplicità e immediatezza della sua presenza.

La tenerezza così diviene un *habitus*, un vestito che l'anima sceglie di indossare per incontrare più pienamente Dio, prima di tutto; poi per guardare alle proprie bellezze e ai propri limiti, per incontrare l'altro nelle sue ricchezze e nelle sue spigolature, per costruire il mondo e farlo fiorire. San Tommaso d'Aquino spiegava chiaramente che l'*habitus* non è un'azione ripetitiva, ma è una modalità creativa e sempre nuova di vivere una virtù e renderla piena. La tenerezza è l'*habitus* più proprio dell'amore, non è un fatto morale ma qualcosa che modella l'immediatezza delle azioni perché le dispone ad un amore ordinato fino a rendere questo amore capace delle vette più alte: per questo va continuamente esercitata ed appresa.

Non si deve però pensare a questa dimensione come meramente relazionale: il fine della tenerezza non è la "riuscita" del nostro rapporto con l'altro, chiunque esso sia e in un modo qualunque. Il fine della tenerezza è la pienezza del rapporto con Dio, con noi stessi e con l'altro valutata e realizzata "secondo la misura di Dio", e non sulla misura di noi stessi e delle nostre idee. Questa pienezza scaturisce da una tensione continua che costringe le relazioni cristiane a un confronto costante nella prospettiva

della verità, evitando il rischio di accomodamenti il cui risultato sarebbe al massimo quello di un buon consorzio umano. È dunque Dio baricentro e punto-limite di ogni sistema relazionale costruito sulla tenerezza.

Veniamo così al secondo lemma del nostro ragionare: la verità e la pace. Nel discorso al corpo diplomatico di venerdì 22 marzo 2013 papa Francesco ricordava come non può esserci pace senza verità: «Ma c'è anche un'altra povertà! È la povertà spirituale dei nostri giorni, che riguarda gravemente anche i Paesi considerati più ricchi. È quanto il mio Predecessore, il caro e venerato Benedetto XVI, chiama la "dittatura del relativismo", che lascia ognuno come misura di se stesso e mette in pericolo la convivenza tra gli uomini. E così giungo ad una seconda ragione del mio nome. Francesco d'Assisi ci dice: lavorate per edificare la pace! Ma non vi è vera pace senza verità! Non vi può essere pace vera se ciascuno è la misura di se stesso, se ciascuno può rivendicare sempre e solo il proprio diritto, senza curarsi allo stesso tempo del bene degli altri, di tutti, a partire dalla natura che accomuna ogni essere umano su questa terra». Davvero sono rievocate le parole di papa Benedetto XVI, quando il 17 aprile 2008 incontrava i rappresentanti di altre religioni: «la libertà religiosa, il dialogo interreligioso e la fede mirano a qualcosa di più di un consenso volto a individuare vie per attuare strategie concrete per far progredire la pace. L'obiettivo più ampio di dialogo è quello di scoprire la verità. Qual è l'origine e il destino del genere umano? Che cosa sono bene e male? Che cosa ci attende alla fine della nostra esistenza terrena? Solo affrontando queste questioni più profonde potremo costruire una solida base per la pace e la sicurezza della famiglia umana». Cosa sarebbe infatti la pace in senso indeterminato e generico? Anche Erode e Pilato fecero qualche pace nel condannare Gesù, come testimonia il Vangelo secondo Luca: «In quel giorno Erode e Pilato diventarono amici; prima infatti c'era stata inimicizia tra loro» (Lc 23,12). Un autore medievale denominato *magister Rufinus* e ritenuto vescovo di Assisi, nell'enumerare i diversi tipi di pace ricorda proprio il caso di una pace ingiusta come quella instauratasi tra Erode e Pilato.

Dunque non c'è pace senza verità, proprio come non è da confondersi la tenerezza con un vago sentimentalismo. Se la possibilità di esperire la misericordia e la tenerezza possono essere realmente feconde solo se radicate nell'incontro profondo con il Signore, che "è Via, Verità e Vita", così la pace è duratura e fruttuosa se cerca la verità e gode della libertà. Una verità che non è statica e che sa confrontarsi con le circostanze del proprio tempo trovando le giuste modalità per comunicarsi al mondo. Di conseguenza la pace richiede che sia garantito ad ogni uomo e donna il diritto e dovere di cercare la verità, ossia la libertà religiosa, spesso confu-

sa con la libertà di culto e quindi ridotta a scelta personale senza nessuna ripercussione sociale.

La pace è il coraggio di quella misericordia che non teme confronti perché si radica nella Verità più profonda che è Cristo Signore: per questo la Chiesa diviene capace di portare la verità di Gesù a chiunque e suscitare conversioni. L'esperienza di Gesù che salva, così come è scaturigine dell'esperienza ecclesiale, partecipa ogni cristiano a quella serenità che nulla fa temere. *Sicut mater*, scriveva san Francesco a frate Leone, colui che era chiamato "pecorella di Dio" e che chiedeva una guida: Francesco dispone e accoglie, e scegliendo la povertà sotto ogni punto di vista, esteriore e interiore, unisce custodia e governo, tenerezza e decisione, maternità e paternità. Una Verità così vissuta è scaturigine dell'evangelizzazione, ha ribadito papa Francesco nell'omelia tenuta a Santa Marta l'8 maggio 2013: quando Paolo pronunzia il celebre discorso all'Areopago «non dice agli ateniesi: 'Questa è la enciclopedia della verità. Studiate questo e avrete la verità, la verità!'. No! La verità non entra in una enciclopedia. La verità è un incontro; è un incontro con la Somma verità: Gesù, la grande verità. Nessuno è padrone della verità. La verità si riceve nell'incontro».

Pensare la misericordia così intrisa di tenerezza porta il pensiero a guadagnare quell'umiltà con cui il Poverello di Assisi conquistò il mondo. Il pensiero debole ha perso se stesso tentando di sconfiggere il pensiero forte. Che si guadagni ora quel pensiero umile che sappia unire Verità e Vita per far correre il Vangelo sulle vie del mondo. Grazie, papa Francesco.

Prof. Flavia Marcacci

Luca Fallica

VINO NUOVO IN OTRI NUOVI LA VITA RELIGIOSA E L'ANNUNCIO DELL'EVANGELO

1. PER UN'IDENTITÀ RINNOVATA

L'esigenza della 'nuova evangelizzazione', alla quale è stato dedicato l'ultimo Sinodo dei Vescovi, interpella anche la vita religiosa, nella ricchezza dei suoi molti volti. La riflessione che segue intende proporre qualche considerazione in merito, collocandosi non tanto nella prospettiva di ciò che la vita religiosa è chiamata a fare per 'evangelizzare', ma di come essa stessa debba lasciarsi evangelizzare, per essere segno credibile e trasparente del primato del Regno che deve testimoniare.

Una premessa per iniziare. Da anni la vita religiosa vive una crisi di identità. Il discorso sarebbe molto ampio da affrontare e farlo non è nelle mie possibilità o competenze. È utile però abbozzare almeno una considerazione. L'identità va in crisi perché è stata costruita su criteri sbagliati, di differenziazione, mentre il criterio che offre Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, è diverso: «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (1Cor 12,7). Il criterio non è la differenziazione ma l'utilità comune. Questo significa che nella Chiesa come 'corpo di Cristo' ognuno vive in modo peculiare ciò che è *per tutti*, dunque anche ciò che è *comune a tutti*. Per comprendere quanto intendo dire dobbiamo cambiare il modello di Chiesa che abbiamo in mente, nell'immaginario e nella sensibilità diffusa. Noi spesso immaginiamo la Chiesa come un mosaico, o un grande *puzzle*, dove ognuno porta la sua tessera per ricostruire un'immagine unitaria. È evidente che secondo questo modello ogni tessera è diversa dalle altre anche se si deve con esse incastonare. Dobbiamo

invece cambiare modello di riferimento e immaginare una Chiesa nella quale ciascuno vive in modo simbolicamente forte e più evidente ciò che è di tutti perché tutti possano riconoscerlo come proprio. La nostra conoscenza passa sempre per vie simboliche, non possiamo attingere a un valore in quanto tale, 'allo stato puro'; abbiamo bisogno di vederlo incarnato in un 'tipo' concreto, che lo significa senza tuttavia esaurirlo o appropriarsene in modo esclusivo. Il valore si incarna in un modello e nello stesso tempo lo trascende, senza diventare sua proprietà esclusiva. Una dinamica analoga la ritroviamo nella vita religiosa e nella sua appartenenza all'unità del corpo di Cristo che è la Chiesa. La vita religiosa è chiamata a vivere in modo simbolicamente più evidente alcune dimensioni della vocazione battesimale perché tutti, nell'unico popolo di Dio, possano riconoscerle come proprie e incarnarle, in modo appropriato, in ciascun stato di vita. Anche in ordine alla testimonianza evangelica, i religiosi sono chiamati a incarnare con un'evidenza simbolica alcuni valori che appartengono all'evangelizzazione in quanto tale, come compito irrinunciabile per la Chiesa e per ogni battezzato al suo interno, qualunque sia il suo stato vocazionale. Debbono farlo perché tutti riconoscano che tali aspetti appartengono all'intero popolo di Dio nell'insieme delle sue componenti.

2. LA PERENNE NOVITÀ DELL'EVANGELO

Questa premessa ci aiuta a comprendere meglio il primo polo presente nel titolo di questa riflessione. Va ora chiarito il secondo polo del titolo: l'annuncio dell'evangelo o la 'nuova evangelizzazione'. Perché *nuova*, come intendere questo aggettivo? L'evangelizzazione non è nuova nel senso che dobbiamo oggi annunciare un vangelo diverso dal passato. L'avvertimento di Paolo ai Galati vale anche per noi, ai nostri giorni:

...se anche noi stessi, oppure un angelo dal cielo vi annunciasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anàtema! L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi annuncia un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anàtema! Infatti, è forse il consenso degli uomini che cerco, oppure quello di Dio? O cerco di piacere agli uomini? Se cercassi ancora di piacere agli uomini, non sarei servitore di Cristo!

Vi dichiaro, fratelli, che il Vangelo da me annunciato non segue un modello umano; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo (Gal 1,8-12).

La novità dell'evangelo e del suo annuncio, ci ricorda l'apostolo Paolo, sta nella sua fedeltà a Gesù Cristo e di conseguenza nella nostra di-

sponibilità a divenire sempre più fedeli alla sua rivelazione. Certamente, la fedeltà a Gesù Cristo esige poi una fedeltà alla storia e agli uomini e alle donne del nostro tempo, alla loro ricerca, alla loro inquietudine, alle loro domande. Una fedeltà, tuttavia, che è sempre connotata cristologicamente, e che di conseguenza non può che attuarsi nelle forme dell'incarnazione e della Pasqua. Deve essere anzitutto una fedeltà secondo le modalità dell'incarnazione, perché dobbiamo davvero, come sempre ci ricorda Paolo, annunciare l'evangelo con lo stile di chi si fa 'tutto per tutti', 'giudeo per i giudei', 'come uno che è senza Legge per coloro che sono senza Legge', 'debole per i deboli' (cfr. 1Cor 9,19-23). Nello stesso tempo, occorre annunciare l'evangelo con lo stile della croce e della Pasqua, nella disponibilità cioè a non occultare la differenza evangelica rispetto alle logiche mondane, alle dinamiche del potere e dell'efficienza, alle tentazioni di chi cerca la gloria degli uomini anziché la gloria di Dio, e dobbiamo farlo anche a costo di patire l'incomprensione e il rifiuto, rimanendo tuttavia capaci di un amore fedele, sino al dono della vita, anche quando possiamo patire l'esperienza drammatica del non essere accolti o compresi.

La novità dell'evangelizzazione non può che essere la novità di una conversione sempre maggiore a Gesù Cristo, alla sua carne, alla sua croce, alla sua risurrezione. Secondo la celebre espressione di Giovanni XXIII, pronunciata mentre stava concludendosi la sua avventura terrena, «non è il vangelo che cambia; siamo noi che incominciamo a comprenderlo meglio. È giunto il momento di riconoscere i segni dei tempi, di coglierne l'opportunità e di guardare lontano». Comprendere meglio il vangelo non è però operazione solamente intellettuale; è più globalmente esistenziale: si tratta di viverlo con maggiore fedeltà e credibilità.

In questa conversione a Gesù Cristo, sempre necessaria e mai definitivamente compiuta, intuiamo allora che la novità del nostro impegno evangelico non può che essere la novità stessa che colpiva e interrogava le folle della Galilea messe di fronte alle parole e ai gesti di Gesù. Richiamo brevemente alla memoria il modo con cui Marco racconta il primo miracolo compiuto da Gesù, l'esorcismo nella sinagoga di Nazareth, che leggiamo nel capitolo iniziale del suo Vangelo, subito dopo la chiamata alla sequela dei primi quattro discepoli. Dopo la cacciata dello spirito impuro, l'evangelista annota:

Tutti furono presi da timore, tanto che si chiedevano a vicenda: «Che è mai questo? Un insegnamento nuovo, dato con autorità. Comanda persino agli spiriti impuri e gli obbediscono!» (Mc 1,27).

In greco Marco aveva a disposizione due aggettivi per dire 'nuovo': *neòs* che indica una novità cronologica; *kainòs*, che indica una novità qua-

litativa. Marco sceglie il secondo aggettivo – *kainòs* – per rimarcare che ciò che meraviglia non è tanto il contenuto dell'insegnamento di Gesù, quanto la sua qualità. Non un insegnamento cronologicamente nuovo, rispetto a qualcosa che appartenerebbe al passato, ma qualitativamente nuovo, sia per come viene offerto, sia perché è in grado di fare nuove tutte le cose, rigenerandole con la stessa efficacia con cui Gesù caccia via il demonio. La novità di questo insegnamento sta nella nuova creazione che esso produce, nella rigenerazione che rende possibile. Ed è – anche questo è un elemento da sottolineare – una novità che non soltanto sorprende, ma interroga, apre domande, suscita interrogativi. Una novità, potremmo dire, che accende una ricerca. Occorre qui rimarcare la notevole diversità tra l'atteggiamento dei presenti nella sinagoga e quello dello spirito impuro. Quest'ultimo conosce già la risposta, sa chi è Gesù, tanto da gridare senza esitazioni o dubbi di sorta: «Io so chi tu sei: il santo di Dio!» (v. 24). Al contrario, tutti gli altri si lasciano sorprendere e interpellare da ciò che accade. Più che possedere troppo presto una risposta, custodiscono un interrogativo al quale solo gradualmente, disponendosi a un cammino di ricerca, potranno giungere a rispondere. Annunciare con novità l'evangelo non significa anzitutto preoccuparsi di dare delle risposte, magari a domande che nessuno si pone, neppure offrire certezze che rischierebbero di risultare troppo estrinseche rispetto al vissuto delle persone. Occorre anzitutto saper suscitare domande vere, ascoltare ed eventualmente anche purificare quelle esistenti, essere disponibili ad accompagnare personalmente, con legami di vera fraternità e amicizia, i cammini di ricerca, anche quelli più incerti o ambigui.

3. LA GIORNATA DI CAFARNAO

Il racconto della sinagoga di Cafarnao ci consente una ulteriore considerazione. L'episodio si inserisce in quella che siamo soliti definire la giornata di Cafarnao, con la quale Gesù inaugura il suo ministero pubblico. È interessante osservare la prospettiva peculiare con cui Marco guarda a questo inizio, differente rispetto agli altri due Sinottici. Matteo e Luca pongono un discorso all'inizio del ministero pubblico di Gesù: il grande discorso della montagna in Matteo; la predicazione nella sinagoga di Nazareth in Luca. Nel vangelo di Marco abbiamo invece non un discorso, ma una giornata. E la giornata è una realtà complessa, fatta non soltanto di parole o di discorsi, ma soprattutto di gesti, di incontri, di relazioni, di ambienti, di una successione di tempi. La giornata dice un modo di vivere il tempo. «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino» (Mc 1,15), ha proclamato Gesù all'inizio di questo sabato di Cafarnao. Questo rimane l'evangelo da annunciare anche oggi. Il tempo è compiuto nel senso che

ora è pieno della presenza di Gesù, del suo *esser-ci*, del suo farsi vicino, prossimo, prima ancora di tutto ciò che egli dice e opera. Il tempo dell'uomo cambia e descrivendoci questa giornata di Cafarnaò sembra che Marco voglia proprio narrarci questo tempo diverso, trasformato dalla presenza di Gesù. Possiamo guardare a questo tempo 'altro' da due prospettive differenti, anche se complementari: la nostra prospettiva e quella di Gesù.

Partiamo dalla nostra prospettiva: il tempo è diverso perché sperimentiamo la prossimità di Dio alla nostra vita. Il regno di Dio si è avvicinato e questa giornata di Cafarnaò mostra Gesù - è 'lui' il Regno - che si fa vicino agli uomini in tutti i loro ambienti e ritmi di vita. Li raggiunge mentre lavorano come pescatori presso il lago, nel loro ambiente professionale; entra nello spazio religioso della sinagoga, luogo di culto e di preghiera; poi lo vediamo raggiungere lo spazio domestico e familiare di una casa, quella di Simone e Andrea; ma c'è anche lo spazio pubblico della piazza e della città, dove gli abitanti di Cafarnaò portano non dentro, ma davanti alla porta di questa casa «tutti i malati e gli indemoniati». Annota Marco: «Tutta la città era riunita davanti alla porta» (v. 33). C'è poi lo spazio deserto e solitario della preghiera, ma anche la strada che conduce verso i villaggi vicini: la strada della predicazione itinerante e del servizio dei poveri ai quali va annunciata - altrove e ovunque - la buona notizia della salvezza. La vicinanza del Regno è questa prossimità di Gesù a ogni luogo e tempo della vita umana.

Possiamo ora guardare a questa giornata di Cafarnaò collocandoci dal punto di vista di Gesù. Comprendiamo allora che Marco, con questo suo modo di narrare, vuole anche presentarci come Gesù 'riempia' il suo tempo. Il tempo è compiuto non soltanto perché è presente Gesù, ma perché si rende presente il suo stesso modo di vivere il tempo. Un modo pieno, unificato, senza frammentazioni, separazioni, false alternative o contrapposizioni. Gesù vive il tempo nel lavoro, nella sinagoga, nella piazza, lungo la strada o sulla riva del lago, nella casa; prega, lavora, opera esorcismi e guarigioni, chiama ed educa i discepoli, si siede a tavola e si lascia servire; gioca interamente se stesso nelle relazioni umane, rimanendo capace di ritirarsi nella solitudine della preghiera e della comunione con il Padre. Un tempo vissuto con pienezza che riempie e compie anche il nostro tempo, rivelandoci quale può essere per noi un modo diverso di vivere le nostre giornate. La giornata di Cafarnaò diventa così un modello esemplare per una vita unificata.

A me pare che una modalità tipica con cui la vita religiosa è chiamata a vivere l'impegno di evangelizzazione sia proprio questo: l'evangelo ha a che fare con il nostro modo di vivere il tempo. Ciò che è stato vero per Gesù deve rimanere vero per noi: si annuncia l'evangelo con coerenza e lo si testimonia con trasparenza, non anzitutto con le parole o i gesti che

compriamo, siano pure parole luminose di verità e gesti fecondi di carità, ma con la diversa qualità con cui noi viviamo il tempo e ci rendiamo prossimi al tempo vissuto dalla gente. Prima delle nostre parole o dei nostri gesti, è la nostra giornata a evangelizzare. La novità dell'evangelo sta nella fecondità con cui rigenera le nostre giornate. Un tempo compiuto, un tempo vissuto in pienezza e armonia, secondo le dinamiche di un cuore unificato, diviene già segno dell'evangelo, buona notizia che il Regno di Dio si è fatto vicino. La vita religiosa, con le sue caratteristiche peculiari e le sue dinamiche tipiche, deve consentirci di vivere questo tempo unificato e 'prossimo'.

Ne consegue che l'evangelo deve anzitutto rigenerare la nostra vita. La sua novità deve imprimersi nella nostra esistenza, nel nostro modo di vivere, prima ancora che nelle parole con cui lo annunciamo e nei gesti con cui lo testimoniamo. Il paradigma della giornata di Cafarnao ci avverte: è anzitutto la nostra vita a dover essere evangelizzata, ed è nella misura in cui si lascia evangelizzare che diviene a sua volta evangelizzatrice. Non tanto secondo lo schema cronologico di un prima e di un dopo, che è comunque uno schema falso e ingannevole (il pensare cioè che prima mi lascio evangelizzare personalmente e soltanto dopo posso evangelizzare gli altri), ma secondo uno schema di mutua e reciproca appartenenza, per cui una realtà è dentro l'altra e mai senza l'altra. Il lasciarmi rinnovare dall'evangelo diviene già annuncio della novità evangelica per altri, e mentre testimonia l'evangelo ad altri, ecco che ciò che annuncio trasforma già la mia vita.

4. LA PARABOLA DEGLI OTRI

Indugiamo ancora sul racconto di Marco. Subito dopo la giornata di Cafarnao, al capitolo secondo incontriamo le cosiddette cinque controversie galilaiche. Mi interessa osservare le prime tre, che oppongono Gesù ad alcune categorie ben individuate del giudaismo della sua epoca. Nel testo parallelo di Matteo (9,1-17) l'immagine diviene più chiara, poiché il primo evangelista lascia cadere le ultime due controversie di Marco, relative al sabato (che colloca in altro contesto del suo racconto: rispettivamente in 12,1-8 e 12,9-14), mentre conserva le prime tre nella medesima sequenza della sua fonte. La prima controversia segue alla guarigione del paralitico e suscita la mormorazione degli scribi che accusano Gesù di bestemmia, perché si arroga il potere di perdonare i peccati, che appartiene solo a Dio. Segue poi il pasto di Gesù con i peccatori nella casa del pubblicano Levi, che nel primo vangelo diviene Matteo; ora sono i farisei a scandalizzarsi perché Gesù entra nelle case dei peccatori e mangia con loro. Infine, abbiamo la discussione sul digiuno che oppone Gesù ai disce-

poli del Battista: in questa terza controversia Gesù si rivela come lo sposo atteso. E commenta: «non si versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti si spaccano gli otri e il vino si spande e gli otri vanno perduti. Ma si versa vino nuovo in otri nuovi, e così l'uno e gli altri si conservano» (Mt 9,17). In questi tre dibattiti entrano in polemica con Gesù categorie diverse del mondo giudaico della sua epoca: dapprima abbiamo gli scribi, che sono i dottori della Legge, i conoscitori delle Scritture, potremmo definirli i teologi o gli esegeti del tempo. Difatti, loro sollevano un problema teologico: «chi può perdonare i peccati se non Dio solo?» (Mc 2,7). Poi abbiamo i farisei, gli osservanti della Legge, molto attenti e scrupolosi per quanto attiene la sfera morale dell'agire del credente; infatti la loro attenzione si concentra su un problema relativo all'osservanza della Legge di Mosè: perché Gesù mangia con i peccatori trasgredendo la Legge? Infine ci sono i discepoli di Giovanni, gli asceti, quelli che vivono pratiche particolari, più estese, di preghiera, di digiuno, di asceti. Potremmo dire che sono un po' i 'monaci' o i 'religiosi' dell'epoca, disponibili a vivere impegni religiosi più estesi e radicali. Non a caso sollevano un interrogativo su una pratica ascetica quale il digiuno. Con questo modo di narrare è come se Matteo, e prima di lui lo stesso Marco, ci suggerissero che tutte queste dimensioni della vita di fede devono essere rinnovate dal vino nuovo di Gesù. Se gli otri non si lasciano trasformare da questa novità, si spaccano, e si perde tanto il vino quanto gli otri. In altri termini, il vino nuovo del regno deve rigenerare:

- a. la nostra teologia (gli *scribi*), cioè il nostro modo di conoscere il volto di Dio e di dimorare nella relazione con lui; di fare esperienza di lui;
- b. la qualità etica o morale della nostra vita (i *farisei*);
- c. il significato degli impegni ascetici (i *discepoli del Battista*); possiamo ricondurre in questo orizzonte anche i più tipici impegni della vita consacrata (quali l'obbedienza, la povertà, la verginità).

Dobbiamo allora interrogarci: il vino nuovo del Regno come può rinnovare il nostro modo di vivere l'esperienza di Dio? Il vino nuovo del Regno come può rinnovare i nostri impegni umani ed etici, il nostro servizio, le nostre opere e strutture? Il vino nuovo del Regno come può rinnovare i nostri stessi impegni ascetici? Queste tre dimensioni sono peraltro strettamente intrecciate e connesse tra di loro, in una interdipendenza che fa sì che non è possibile rinnovare l'una dimensione trascurando le altre. Pertanto, la rigenerazione stessa degli impegni di obbedienza, povertà, castità, ha bisogno di un profondo rinnovamento anche del nostro modo di dimorare nella relazione con Dio (cioè di conoscerlo) e di misurarci con la qualità etica della nostra vita. Vorrei allora porre attenzione ad alcuni elementi che mi paiono essenziali a questa rigenerazione. Continuiamo a lasciarci guidare e illuminare dalle Scritture.

5. RINNOVARE L'ESPERIENZA DI DIO

Prima di tutto possiamo interrogarci su cosa significhi rinnovare la nostra esperienza di Dio, il nostro modo di conoscerlo, di immaginare e intessere la relazione con lui. Credo che questa dimensione abbia molto a che fare con un primo grande impegno che caratterizza la vita religiosa, quello che solitamente definiamo 'voto', e che io preferisco chiamare impegno evangelico di verginità o di castità per il Regno dei cieli. Può esserci utile a questo riguardo un altro testo evangelico, che anche in questo caso andiamo a 'pescare' nell'evangelo di Matteo. Si tratta di una pagina celebre e molto utilizzata, anche dalla liturgia, in particolare nelle feste delle sante vergini. Mi riferisco alla parabola delle dieci vergini che leggiamo in Mt 25,1-13. In che cosa consiste la saggezza delle cinque vergini, che le differenzia dalle altre cinque, definite stolte? Non sta nella loro capacità di vegliare, di rimanere sveglie nell'attesa dello sposo. Anche loro cedono alla fatica e alla stanchezza per il ritardo, e quando lo sposo finalmente giunge le trova addormentate come le altre. La loro saggezza consiste piuttosto nel riconoscere la propria debolezza e nel metterla in conto, cercando dei rimedi o delle contromisure: si procurano prima l'olio che potrebbe venire meno durante il sonno, nel caso si addormentassero. Questa è la prudenza alla quale Gesù invita i suoi discepoli. È l'atteggiamento di chi non ignora il proprio limite, non finge di non vederlo e neppure pretende che non ci sia. Lo accetta senza subirlo, perché sa trovare i necessari rimedi, precorrendo la possibile debolezza con la propria previdenza. Atteggiamento che le stolte non sanno vivere. Ad accomunarle c'è lo stesso limite e la medesima tentazione, incapaci tutte come sono di vegliare fino all'arrivo dello sposo. Ma le stolte rimangono vittime della propria inadeguatezza, senza escogitare un qualche rimedio. Forse cadono in questa insipienza proprio per non aver voluto riconoscere la propria debolezza o non aver saputo metterla in conto, nella presunzione di chi pretende troppo da se stesso. O con la superficialità di chi pensa che a tutto si può trovare rimedio, anche all'ultimo istante, trascurando di farsi trovare pronto per ogni evenienza.

Quest'ultima osservazione ci induce a considerare un altro possibile tratto della loro stoltezza, che la parabola in sé non evidenzia, ma che possiamo scorgere nascosta nelle pieghe del racconto. È ciò che maggiormente mi interessa evidenziare. Le cinque vergini stolte cercano all'ultimo istante di trovare, da sole, una qualche soluzione alla loro difficoltà. Chiedono dell'olio a chi non può loro darlo, perché ne ha appena per sé, o tentano di andare a comperarlo da qualche altra parte. Forse, se avessero avuto l'umiltà e la confidenza di presentarsi allo sposo con le loro lampade spente, riconoscendo e confessando la propria insipienza, lo sposo le avrebbe comunque accolte. È un segno ulteriore che rivela la loro incapa-

ciò di accettare la propria debolezza. La loro pretesa di avere comunque le lampade accese, anziché confidare nel perdono e nella misericordia dello sposo, le fa giungere troppo tardi, quando ormai la porta è chiusa. La loro vicenda diviene così un monito anche per noi, che possiamo rischiare di considerare più importanti le lampade dei nostri impegni rispetto allo sposo, per il quale quelle lampade devono rimanere accese. Invertiamo così il giusto ordine e la gerarchia dei valori: ciò che è soltanto strumento diviene fine. È lo sposo a dover essere messo al centro della vita, vigilando sulla tentazione che ciò che percepiamo di dover fare o vivere per lui (le nostre lampade) diventi più importante della sua persona, della sua presenza, della sua venuta.

L'evangelo rinnova la nostra vita, e la rende capace di un annuncio veritiero, nella misura in cui ci fa consapevoli dei nostri limiti, delle nostre ferite, dei nostri peccati, consentendoci di viverli in un affidamento fiducioso alla misericordia di Dio. In tal modo, per questa via, ci permette di rendere prossimo e credibile il volto di un Dio misericordioso e compassionevole, al quale abbiamo creduto e che ora possiamo annunciare ad altri. L'evangelo è e rimane lieto annuncio per i poveri, parola promettente anzitutto per loro. Non basta tuttavia la nostra parola, è necessaria la 'giornata di Cafarnao'. È necessaria cioè la nostra disponibilità a vivere il tempo in una reale prossimità che ci lega alle povertà, alle ferite, ai peccati degli altri.

6. SOLIDALI CON TUTTI

Trovo particolarmente illuminanti alcune riflessioni di mons. Claude Dagens, vescovo di Angoulême, proposte alla sua diocesi proprio in ordine alla nuova evangelizzazione. Tema che affronta in maniera insolita, come egli stesso sottolinea affermando di voler parlare «dell'esperienza dell'evangelizzazione in ciò che ha di più paradossale, nei suoi aspetti contraddittori, insieme inquietanti e liberatori». Ne leggo un passaggio piuttosto ampio, di grande suggestione per la nostra riflessione:

Essere legati a Dio e sapere che Dio è realmente legato a noi, anche se gli altri lo ignorano. È un'esperienza molto profonda, nel silenzio degli altri. Faccio spesso una simile esperienza non nella cattedrale di Angoulême, ma a Parigi, in metrò o sull'autobus. Le persone non si parlano. Si evitano. Si gettano appena uno sguardo. Ma i volti parlano, e parlano di fatica, di lotte, di coraggio, di amicizie, di amori, di disperazioni. La fede in Dio comincia dai nostri sguardi attenti. E il credente è in mezzo a tutti qualcuno per il quale Dio diventa Dio, presente, vicino, vivente e sconosciuto ai più. Questo atto di fede invisibile viene espresso nella solitudine. Ed ecco il paradosso: esso ci

rende solidali, solidali con tutti. Ci apriamo a Dio a nome degli altri che sono là. Proprio da loro siamo chiamati ad aprirci più radicalmente al Dio vivente, non soltanto per noi stessi, ma per questi uomini e donne impastati della nostra medesima umanità. Siamo in mezzo a tutti in nome di Dio e anche responsabili di tutti davanti a Dio. Tale convinzione, che potrebbe sembrare astratta, ha in realtà una valenza considerevole: la Chiesa vivente, se vive della fede in Dio, non può essere una fortezza assediata nella quale si preparano delle operazioni di riconquista. Essa vive non della propria apertura al mondo ma dell'apertura appassionata di Dio alla nostra umanità così complessa. Si comprende allora che l'evangelizzazione comincia con la contemplazione, con la preghiera. Come diceva Madeleine Delbrèl, noi non abbiamo il diritto di parlare di Dio agli altri se non impariamo anche a parlare a Dio a nome degli altri, a partire magari da quanti si sono rassegnati alla sua assenza o al suo silenzio¹.

Un'immagine - una sorta di 'icona biblica', come amava dire il compianto cardinale Carlo Maria Martini - può aiutarci a comprendere meglio queste annotazioni: Mosè che intercede sul Sinai dopo il peccato idolatrico del popolo. Leggiamo in Esodo 32,32: «Ma ora, se tu perdonassi il loro peccato... Altrimenti, cancellami dal tuo libro che hai scritto!».

Mosè si fa pienamente solidale con il suo popolo per implorare il perdono di Dio al punto di accettare di morire insieme alla sua gente, prefigurando in tal modo il mistero di Gesù, che muore non solo per il popolo, ma per tutti gli uomini. Poco prima Mosè era sul monte, per ricevere i comandamenti di Dio da consegnare a Israele. In quel momento è per così dire dalla parte di Dio per rivolgere al popolo la sua Parola, rivelargli la sua volontà. Adesso però che il popolo si è mostrato infedele all'alleanza e idolatra, Mosè cambia posizione, scende dal monte e si pone dalla parte di Israele davanti a Dio, come intercessore a favore di un popolo peccatore. Troppo spesso, come Chiesa, rischiamo di rimanere nella prima posizione. Certo, è necessario farlo, ma è altrettanto necessario essere disponibili ad assumere anche l'altra posizione, quella di chi sa rimanere davanti a Dio a nome di un popolo peccatore, anche a nome di tutti coloro che - come affermava mons. Dagens - «si sono rassegnati alla sua assenza o al suo silenzio».

La nostra vita religiosa, con i suoi tipici impegni evangelici, può attrezzarci a farlo, può educare il cuore a questo ministero evangelico, tale da rivelare e far gustare la novità del vino del Regno. I nostri impegni evangelici di obbedienza, di povertà, di verginità ci chiedono di vivere questa solidarietà radicale. A volte, o troppo spesso nel passato, li abbiamo intesi

¹ C. DAGENS, *Dio e il futuro*, in «Settimana» 2 del 15 gennaio 2012, p. 16.

come un sacrificio o una rinuncia da imporre a se stessi, anche con violenza, per amore di Dio. Ovvero come espressione di un eroismo radicale nella sequela. C'è del vero in questa percezione, sono impegni che appartengono a una sequela radicale, ma si tratta di seguire radicalmente non un eroe, ma il Crocifisso, che per di più si lascia crocifiggere tra due ladroni e muore intercedendo per loro e per tutti i peccatori: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). I nostri impegni evangelici, se vissuti con verità e conformità a Cristo, ci consegnano alle ferite della storia, ci rendono solidali con le sue vittime, ci fanno divenire sguardo, voce, preghiera per tutti coloro che hanno bisogno della misericordia di Dio senza sapere più invocarla, o senza riuscire a crederle per i più svariati motivi. L'obbedienza ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che hanno patito ferite nella loro libertà, che non obbediscono liberamente ma perché oppressi da strutture di potere o condizionati dalle contingenze della vita; la povertà ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che si vedono ogni giorno espropriati del necessario per vivere o subiscono le molteplici forme di povertà che la nostra civiltà globalizzata sa inventare con fantasia ineguagliabile; la verginità ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che vivono lacerazioni profonde nelle loro relazioni di amicizia, di affetto, di amore; che sperimentano la precarietà dei legami; che patiscono l'oltraggio della morte che sottrae le persone amate, o soffrono la solitudine degli abbandoni e delle indifferenze. Non sviluppo ulteriormente il discorso, come sarebbe necessario fare, penso però che si intuisca facilmente verso quale direzione propongo di orientare lo sguardo. Vivere con fedeltà gli impegni evangelici assunti nella professione religiosa esige non soltanto di annunciare la misericordia di Dio e la novità di vita che scaturisce dalle sue viscere; impone anzitutto di implorarla come Mosè, a nome di un popolo peccatore che non sa più farlo. E di implorarla nella modalità di Mosè, che sarà poi la modalità stessa di Gesù Cristo: «perdona... altrimenti, cancellami dal tuo libro che hai scritto!». Non è possibile offrire la vita a Dio attraverso i voti religiosi se non la si offre al tempo stesso ai propri fratelli e sorelle, in particolare a coloro che maggiormente hanno bisogno della novità evangelica del perdono. Questa è una nuova evangelizzazione che forse non ci farà contare nessun convertito, ma che anzitutto converte il nostro cuore al vero volto di Dio e alla sua autentica volontà, sospingendoci contemporaneamente alla compassione verso il volto dei nostri fratelli bisognosi e sofferenti.

Questo atteggiamento ha molto a che fare con l'impegno di verginità. Consente di viverlo in pienezza, in quanto rende il cuore indiviso nell'amore per Dio e indiviso nell'amore per il prossimo, come esige il 'comandamento più grande' consegnato da Gesù ai suoi discepoli (cfr. Mc 12,28-34 e par.). La verginità, infatti, chiede la rinuncia a un amo-

re coniugale e anche paterno/materno, non solamente per amare Dio con tutto se stessi, ma per amare tutti coloro che egli ci consegna, che non siamo noi a scegliere ma che dobbiamo accogliere, amandoli gratuitamente, anche quando non possiamo attendere il loro contraccambio, anche quando sembra non esserci nulla in comune, di condivisibile, neppure la fede in Dio. Vergini, per amare coloro che Dio ci consegna, amarli senza trattenerli per sé, ma per consegnarli all'incontro misericordioso e sanante con l'amore di Dio. Accettando di farlo senza che loro neppure lo sappiano.

7. DALL'INTIMISMO ALLA VERA INTERIORITÀ

Tutto ciò esige grande dedizione e cura per la qualità della vita spirituale. Occorre tornare a porre una maggiore attenzione ai ritmi e alle dinamiche di un vero rapporto di interiorità con il Signore, vigilando peraltro che esso non si trasformi in un intimismo solitario, che è una tentazione ricorrente, ma che forse sta diventando più insidiosa ai nostri giorni. Proprio perché viviamo la mancanza di una vera interiorità, siamo tentati di recuperarla come via di fuga o di ricerca di un rifugio sicuro, quando invece la parola del Signore ci ricorda che né lui né noi possiamo avere tane sicure o protette in cui rifugiarsi (cfr. Mt 8,20). La vera interiorità è sempre accoglienza ospitale dell'Altro: l'altro con l'A maiuscola che certo è Dio, o meglio il mistero della sua comunione trinitaria, ben sapendo però che quando egli visita la nostra vita non viene mai solo, ma porta con sé altre relazioni e apre l'esistenza di ciascuno a una più larga accoglienza. Dimorando intimamente in lui anche la nostra vita personale diventa dimora accogliente. L'autentica interiorità marca sempre il passaggio da una solitudine in cui è il mio *io* all'opera, a una interiorità in cui è piuttosto l'*altro* ad abitare in me. La stessa solitudine nel faccia a faccia più personale e radicale con il mistero di Dio ha valore solo se tende a questa interiorità. Il passaggio dalla solitudine all'interiorità è sempre il passaggio dall'*io* all'*altro*.

Nell'evangelo secondo san Luca c'è una parola forte di Gesù. Ai farisei che gli domandano «quando verrà il regno di Dio?», Gesù risponde: «Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: "Eccolo qui", oppure: "Eccolo là". Perché, ecco, il regno di Dio è in mezzo a voi!» (Lc 17,20-21). *In mezzo a voi*: in greco *entós humôn*, che può essere inteso anche come 'dentro di voi'. Così leggevano i Padri, e questo passaggio dal 'dentro di voi' all' 'in mezzo a voi' di fatto segnala proprio quella perdita di interiorità che oggi lamentiamo. I due aspetti vanno tenuti insieme, senza assolutizzare l'uno a scapito dell'altro: solamente se scopriamo il Regno *in noi* lo riconosceremo anche *in mezzo a*

noi, nelle nostre relazioni e dentro le vicende umane. Anzi, il Regno sarà in mezzo a noi perché noi stessi ne diventeremo segno, a condizione di custodirlo dentro di noi. L'impegno della testimonianza evangelica ci sollecita a porre nella storia gesti concreti che sono già profezia del Regno che viene, eppure dobbiamo rimanere consapevoli che essi ne potranno essere davvero segno non perché il nostro amore o il nostro servizio o le nostre parole saranno molto attivi, generosi, infaticabili, persuasivi, ma perché matureranno in una vita che sa custodire il mistero del Regno in se stessa e da esso si lascia ogni giorno trasformare. Gesù nei vangeli ricorre volentieri all'immagine dell'albero buono che produce frutti buoni (cfr. ad esempio Mt 7,15-20). Egli ricorda tuttavia che non sono i frutti a rendere buono l'albero, accade piuttosto il contrario: dalla bontà dell'albero dipende la bontà dei suoi frutti. Dunque, a rendere buono l'albero non sono i frutti, ma la qualità del terreno in cui affondano le sue radici. Siamo spesso eccessivamente preoccupati di saggiare la bontà dei nostri frutti, dunque delle nostre azioni, dei nostri servizi, dei nostri impegni, delle nostre realizzazioni, tralasciando di fare attenzione a ciò che precede: la qualità della relazione con il Signore in cui si deve radicare la vita di ciascuno perché sia buona e possa di conseguenza produrre frutti buoni.

8. RINNOVARE LA QUALITÀ ETICA DEGLI IMPEGNI

L'immagine dell'albero buono ci introduce nel secondo ambito segnalato: il vino nuovo dell'evangelo del Regno deve rinnovare la qualità etica della nostra vita e dunque la qualità dei suoi molteplici impegni. Una prima sottolineatura da fare a questo proposito: la verità dell'annuncio evangelico non sta soltanto nei suoi contenuti – in ciò che viene annunciato e testimoniato – ma anche, e sarei tentato di dire soprattutto, nello stile – nel *come lo si fa*. La novità del *che cosa* dipende dal *come*. Nel medesimo contesto in cui ricorre all'immagine appena ricordata dell'albero buono, Gesù ammonisce i discepoli con parole dure e paradossali:

Non chiunque mi dice: "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. In quel giorno molti mi diranno: "Signore, Signore, non abbiamo forse profetato nel tuo nome? E nel tuo nome non abbiamo forse scacciato demòni? E nel tuo nome non abbiamo forse compiuto molti prodigi?". Ma allora io dichiarerò loro: "Non vi ho mai conosciuti. Allontanatevi da me, voi che operate l'iniquità!" (Mt 7,21-23).

È sconcertante questo testo. Subito prima Gesù aveva affermato che l'albero buono lo si riconosce dai suoi frutti; di conseguenza non pos-

siamo che domandarci: dire 'Signore, Signore' (cioè pregare), profetare nel suo nome, scacciare demoni, compiere prodigi e miracoli... tutti questi non sono forse frutti buoni? Come può il Signore definire 'operatori di iniquità' coloro che hanno compiuto queste azioni meritevoli? Evidentemente c'è un operare che esteriormente può apparire buono e che invece rivela un radicarsi altrove anziché nella relazione con il Signore. Così come ci può essere - e Gesù lo aveva ammonito subito prima, all'inizio del capitolo sesto - un fare l'elemosina, un pregare, un praticare il digiuno per cercare lo sguardo ammirato degli uomini anziché il segreto dell'incontro con Dio nell'interiorità ospitale della propria vita (cfr. Mt 6,1-18). Inoltre, questa parola dura del Signore ci avverte che, al di là di ciò che facciamo, è decisiva l'intenzione del cuore che si rende presente nel nostro agire; lo stile che si rivela in tutto ciò che compiamo. Posso persino fare miracoli per imporre me stesso, o per ricevere contraccambio e gratificazioni; oppure posso farlo solamente in favore di una cerchia selezionata di persone che maggiormente corrispondono ai miei criteri e alle mie logiche. Occorre vigilare sulle motivazioni profonde che qualificano l'agire, perché nella logica evangelica il fine non giustifica mai i mezzi; il fine esige piuttosto che i mezzi e lo stile gli siano conformi e coerenti, anche a costo di risultare meno efficaci di altre strategie.

Gli impegni evangelici, in particolare l'obbedienza e la verginità, esigono di vivere nel primato dell'ascolto di Dio e della sua Parola. Un primato che deve però inverarsi nell'ascolto del proprio cuore. Dobbiamo recuperare l'interiorità come spazio di ascolto e di vigilanza del cuore e delle motivazioni profonde che lo abitano. Questo è un esercizio incessante da vivere personalmente, però è indispensabile che le nostre stesse comunità diventino luoghi in cui a questo siamo educati, che siano sempre più spazi e tempi dove a vicenda ci si aiuta e ci si sostiene nel proprio cammino spirituale. Altrimenti corriamo il rischio che le nostre comunità diventino sempre più luoghi di servizio, di accoglienza, di impegno anche molto attivo e generoso, senza però essere comunità di fede, dove insieme ci si aiuta a vivere una relazione autentica con il Signore, ad avere il nostro cuore, come pure quello della comunità, unificato in lui. Non basta che siano comunità di preghiera, in cui si prega insieme e si vivono insieme alcuni sacramenti; non basta che siano comunità di ascolto della Parola dove si fa ogni tanto *lectio divina* comunitaria; devono maggiormente diventare luoghi in cui ci si aiuta insieme ad andare verso il Signore, ben sapendo che in questo cammino ci sono tempi in cui sarà la mia fede a dover sostenere quella di altri, altri tempi in cui invece sarà la mia fede ad aver bisogno di essere sostenuta da quella degli altri.

9. A DUE A DUE: IL PRIMATO DELLE RELAZIONI

Insisto sullo stile, accostando a quella di Matteo un'altra immagine, tratta questa volta dall'evangelo di Luca, dove troviamo un brano particolarmente illuminante al capitolo decimo, nel cosiddetto invio dei Settantadue (10,1-11). Vi leggiamo alcune esigenze molto radicali che Gesù propone ai suoi discepoli, relative in particolare a ciò che essi non possono portare con sé. Tuttavia, accanto agli imperativi in negativo, ci sono degli imperativi positivi: andate a due a due, rimanete nelle case, portare il saluto della pace... Ritengo che l'accento del testo cada più su questi ultimi verbi che non sui primi. O meglio: gli imperativi negativi sono detti in vista degli imperativi positivi. I 'no' sono in funzione dei 'sì': da soli non sono sufficienti, valgono in quanto consentono di attuare una missione che in positivo è chiamata a fondarsi su altri atteggiamenti e su un diverso stile. Mi limito a richiamare un solo aspetto: di fronte alle esigenze forti della missione, alla stessa inadeguatezza rispetto alla vastità della messe, il discepolo non deve contare sulle garanzie o sull'efficacia che possono venirgli da beni e strumenti che non può portare con sé; deve anzitutto affidarsi al fratello che gli è posto accanto perché cammini con lui con lo stesso spirito e sulle medesime tracce (cfr. 2Cor 13,18). I 'no' che occorre saper dire ai beni che si è sempre tentati di prendere con sé, e che ispessiscono o appesantiscono la testimonianza, sono in funzione dei 'sì' che vanno detti alla qualità e all'intensità delle relazioni personali, a cominciare dalla fraternità che Gesù istituisce tra chi deve condividere l'impegno dell'evangelizzazione.

Non il 'singolo' è segno di Dio, ma la relazione².

La tradizione patristica sembra comprendere in un'eguale prospettiva questo invio a due a due. Gregorio Magno, commentando nella sua XVII Omelia sui Vangeli questo passo di Luca, afferma: «Il Signore, poi, invia a due a due i discepoli, per la predicazione; per farci con ciò tacitamente capire che chi non ha la carità verso il prossimo non deve in alcun modo assumere il ministero della predicazione» (XVII, 1)³.

Possiamo comprendere il testo di Gregorio anche in questo senso: l'andare a due a due educa e introduce in quella attitudine e in quella spiritualità della relazione interpersonale che consentono poi di entrare in autentica relazione con i destinatari stessi dell'annuncio evangelico. Non si entra nelle case con il saluto della pace senza questa maturità spirituale.

² A. TORRESIN, «Li mandò a due a due». *Missione, povertà e fraternità del presbitero*, in «La Rivista del Clero italiano» 83 (2002), 819-830: 822.

³ Traduzione italiana in SAN GREGORIO MAGNO, *Omellerie sui Vangeli*, ed. G. Cremascoli, Città Nuova Editrice, Roma 1994 (= Opere di Gregorio Magno II) p. 199.

In qualunque casa entriate, prima dite: "Pace a questa casa!". Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi. Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché chi lavora ha diritto alla sua ricompensa. Non passate da una casa all'altra (Lc 10,5-7).

Occorre entrare nelle case e rimanervi, in una condivisione fraterna che trova nella comunione di mensa il suo segno più eloquente. L'evangelizzazione esige questo *saper entrare*. Nelle case si entra come ospiti, non da padroni, con rispetto, discrezione, bisognosi di accoglienza, esposti al rifiuto, disponibili a condividere ciò che viene messo davanti. Nello stesso tempo l'entrare comporta la consapevolezza e la responsabilità di portare qualcosa che ancora non c'è e che viene da fuori, anzi, che sempre proviene da fuori e rimane novità irriducibile e inaudita, perché comunque si tratta di una rivelazione che solamente se viene donata può essere conosciuta. È indeducibile dall'esperienza umana, non è producibile dallo sforzo delle nostre mani, che la possono sì accogliere o rifiutare, ma non produrre, o soltanto immaginare. Il problema dell'inculturazione del vangelo è vitalmente connesso a questo saper entrare nel modo giusto nelle case e nelle città, nel rispetto e nell'adattamento alle loro situazione e alle loro culture, e nello stesso tempo nella fedeltà alla novità e alla ricchezza che si sa di dover custodire e trasmettere, sia pure in vasi di creta.

Vale perciò la pena interrogarsi su quali siano le qualità umane e spirituali che consentono davvero di 'saper entrare', di 'rimanere con', nella libertà di chi sa che l'evangelo stesso deve dare forma a tutte le nostre relazioni. Ad esempio, il testo di Luca invita a vigilare su una qualità relazionale che sappia articolare insieme il dare e il ricevere. C'è un saluto della pace da portare, ma anche un pane offerto da accogliere e da condividere. C'è un offrire e nello stesso tempo un ricevere, un donare e un accogliere, riconoscendo i segni di una presenza del Signore che sempre ci precede. L'essere inviati a due a due deve custodire in sé questo dinamismo: crea fraternità tra coloro che recano il saluto della pace e coloro che lo accolgono. L'affinare le qualità umane e spirituali che consentono di vivere l'evangelizzazione in una fraterna collaborazione e in un reciproco sostegno consente di maturare quella cura delle relazioni personali che crea comunione con gli stessi destinatari dell'annuncio, favorendone l'accoglienza e facendo sì che l'evangelo stesso istituisca un nuovo codice di fraternità, alternativo e irriducibile alla pura logica mondana, che così spesso fonda e regola le relazioni su criteri differenti. È la qualità stessa della relazione personale, della prossimità umana, dell'accoglienza ospitale con cui il saluto della pace viene rivolto alle case che suscita i figli della pace capaci di accoglierlo.

La casa, nel modo in cui Luca guarda all'evangelizzazione, assume sempre una grande importanza, proprio come simbolo della fraternità nuova che l'evangelo istituisce. Negli Atti degli Apostoli sovente l'evangelizzazione si conclude con i missionari che rimangono nella casa di coloro ai quali hanno annunciato l'evangelo. Il racconto dell'evangelizzazione di Pietro presso Cornelio si conclude in Atti 10 proprio con questo invito: dopo aver ricevuto il battesimo, Cornelio e quelli della sua casa pregarono Pietro di «fermarsi alcuni giorni» (At 10,48). La stessa cosa accade a Paolo nella fondazione della comunità di Filippi. Luca racconta che Lidia, dopo aver ricevuto il battesimo, «ci invitò dicendo: “Se mi avete giudicata fedele al Signore, venite e rimanete nella mia casa”. E ci costrinse ad accettare» (At 16,15). L'evangelizzazione non si conclude con il sacramento, il battesimo o l'eucarestia; c'è una tappa ulteriore: rimanere insieme nella casa, perché l'evangelo annunciato e accolto trova la sua verità nella nuova comunione che rende possibile.

La missione chiede di entrare nelle case. Per questo occorre essere poveri e offrire segni di comunione: solo da poveri possiamo essere accolti senza paura, anzi come bisognosi. Se il ministero viene vissuto nella comunione possiamo diventare ospiti perché offriamo null'altro che la fraternità che ci costituisce. Entrare nelle case significa abitare la vita degli uomini, imparare i loro ritmi, non chiedere a loro di adattarsi ai nostri, ma fare il contrario. Mentre loro ci offrono anche solo un bicchiere d'acqua sono già degni della ricompensa (Mt 10,42: «E chi avrà dato anche solo un bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli, perché è mio discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa»), realizzano già, senza saperlo, il Vangelo che viene loro annunciato, proprio perché accade un gesto gratuito di comunione. Metterci nella condizione di bisogno, nella povertà di chi chiede di essere accolto, realizza già il mistero del Regno. Come Gesù, che inizia e termina la sua missione povero: nell'indigenza di un bimbo che chiede un grembo che lo accolga, e nell'indigenza di una consegna nelle mani degli amici e dei nemici.

Oltre che «entrare» ci è chiesto di «rimanere», cioè di abitare la quotidianità degli uomini, la vita ordinaria fatta delle cose di ogni giorno, del nascere e del morire, del lavoro e della fatica, dell'amore e delle passioni... Anche in questo la fraternità è una risorsa: se viviamo relazioni fraterne comprenderemo meglio la vita quotidiana delle persone. [...] La vita feriale e quotidiana fatta dei gesti familiari (dormire, mangiare, lavorare, soffrire, gioire, relazionarsi, stancarsi, riposarsi, perdere tempo, aspettarsi, vivere i silenzi e le parole), proprio questa vita deve essere abitata⁴.

⁴ A. TORRESIN, «*Li mandò a due a due*», 825.

Se viviamo con autenticità gli impegni della vita religiosa, inclusa la sua dimensione fraterna e comunitaria, siamo attrezzati a questo stile che consente poi di saper entrare e dimorare in ogni casa, anche quelle più distanti e diverse, che rimangono comunque luoghi in cui non dobbiamo tanto portare l'evangelo o la persona di Gesù, quanto piuttosto riconoscerla già presente, perché il Risorto è colui che ci precede, in ogni luogo o villaggio della Galilea verso cui ci dirigiamo (cfr. Lc 10,1).

10. SALE E LUCE DELLA TERRA

Noi parliamo molto di inculturazione dell'evangelo; forse dovremmo maggiormente accompagnare questa categoria con quella della *trasfigurazione*. Il vangelo annunciato deve operare un discernimento sulla storia, sulle culture, sugli eventi, perché siano trasfigurati così da manifestare quella presenza di Dio che è già donata. Obbedendo a una parola che Gesù pronuncia nel Discorso della Montagna, occorre essere disposti a vivere un'evangelizzazione al modo del sale e della luce (cfr. Mt 5,13-16). Sale e luce sono due realtà che hanno valore, ma non in se stesse, solo in riferimento ad altro. Il sale non può perdere sapore, ma in se stesso ha un pessimo gusto. Nessuno prende del sale e lo mangia da solo; se lo fa ne prova disgusto. Qualcosa di simile accade alla luce: illumina e consente di vedere, ma se qualcuno fissasse a occhio nudo una fonte luminosa intensa, ne rimarrebbe abbagliato, il suo occhio ferito. Il sale da solo non nutre la vita, ma è indispensabile per dare sapore a tutti i cibi di cui ci nutriamo. Ne esalta le qualità donando loro un sapore che rallegra il palato. La luce in se stessa non si vede, ma senza luce non si vede nulla di ciò che esiste. Se entro in una stanza buia, i mobili già ci sono, anche se al buio non posso scorgarli; apro una finestra, penetra la luce ed ecco che tutto emerge dall'oscurità così che può essere riconosciuto e ammirato.

Tale deve essere lo stile della testimonianza del discepolo. Nella storia è già presente il Signore con la sua azione, anche se in modo nascosto e misterioso. Il discepolo è colui che, con un po' di sale e un po' di luce, deve far emergere questa presenza dal suo nascondimento, così che gli uomini possano vederla, riconoscerla, assaporarla nella sua bellezza. Il Signore è già presente nella storia e nelle culture degli uomini, anche nelle storie sbagliate, segnate dal peccato, dal fallimento, dalla fatica, dal dolore, da tante altre ferite. Occorre però che ci siano un po' di sale e un po' di luce perché tale presenza nascosta diventi manifesta. Occorre una testimonianza capace di innescare nella storia una dinamica di trasfigurazione. Occorre trasfigurare la realtà perché diventi diafanità della presenza del Signore. Uso volutamente questa espressione:

*diafanía*⁵. Un corpo è diafano quando si lascia attraversare dalla luce senza divenire pienamente trasparente. La luce lo attraversa, assumendone lo spessore, la forma, l'opacità, ed è proprio quell'opacità a divenire luminosa così da rendere testimonianza alla luce. Il Signore è presente nella storia non nella forma di una epifania accecante, ma – ed è questa la logica dell'incarnazione – nella forma di una diafanía, una presenza che si incarna e che traluce nella carne della storia trasfigurandola. Finché camminiamo nel tempo noi non siamo ancora nel regime della risurrezione, che è rigenerazione piena di tutto il creato, ma nel regime della trasfigurazione, affinché nei segni della storia si manifesti, in forma diafanica, la presenza del Signore. L'evangelizzazione deve rimanere finalizzata a questa trasfigurazione. Non deve portare il Signore là dove non sarebbe presente, perché il Signore è già lì, ci precede sempre; deve piuttosto aprire gli occhi degli uomini al riconoscimento di tale presenza, che non si dà accanto, oltre, al di là della storia, ma nella trasfigurazione della loro vicenda terrena.

11. L'ESEMPIO DEL DIACONO FILIPPO

Questo stile della testimonianza evangelica richiede grande capacità di inculturazione, di discernimento, di ascolto. A questi atteggiamenti vorrei associare un'altra icona tipicamente lucana, tratta questa volta dagli Atti degli Apostoli. Mi riferisco a quanto vive il diacono Filippo nel suo incontro con l'eunuco, un racconto che leggiamo in Atti 8 e che per molti aspetti è simile all'episodio di Emmaus in Luca 24. Filippo vive nei confronti dell'eunuco il medesimo atteggiamento che Gesù assume nei confronti di Cleopa e del suo compagno. È Filippo a prendere l'iniziativa del dialogo, e lo fa ponendo una domanda, capace a sua volta di suscitare altri interrogativi nel suo interlocutore, o di esplicitare interrogativi latenti. Filippo è capace di avviare un dialogo che coglie nel vivo l'inquietudine di colui che viene incontrato. Il suo interrogativo nasce infatti dopo aver ascoltato. Filippo ascolta ciò che l'etiope sta leggendo. È la qualità dell'ascolto che lo rende capace di porre l'interrogativo giusto, che coglie nel segno e apre la via a un dialogo autentico.

Facciamo attenzione al testo della Scrittura che il pellegrino sta leggendo: è tratto da Isaia 53, dal quarto canto del servo di JHWH. Prima di giungere a quella che sarà l'interpretazione cristologica di Filippo, proviamo a domandarci: come questo etiope poteva leggere un testo come questo?

⁵ Cfr. P. MIQUEL, *La liturgia scuola di fede*. Dogmi e feste, Parola e Liturgia 15, Cinisello Balsamo 1986, 85-87.

Con quali attese, con quali interrogativi esistenziali? Non dimentichiamo che questo pellegrino è un eunuco. Luca ce lo ricorda con insistenza, per ben cinque volte nel suo racconto. Ciò significa che il testo di Isaia che sta leggendo egli lo può applicare anzitutto a se stesso e alla sua condizione di umiliazione. In quanto eunuco egli è in effetti come agnello muto davanti a chi lo tosa, è stato davvero umiliato; «la sua discendenza chi potrà descriverla?» – egli non avrà posterità – «poiché è stata recisa dalla terra la sua vita» – è stata recisa la sua possibilità di generare la vita. L'eunuco può dunque leggere il testo di Isaia a partire dalla sua stessa esperienza personale. Nella domanda che pone a Filippo – «di quale persona il profeta dice questo?» – va probabilmente riconosciuto un interrogativo più nascosto: non parla forse anche di me? non posso anch'io rispecchiarmi in ciò che sto leggendo?

A questa domanda Filippo risponde 'evangelizzando' Gesù, mostrando cioè come il testo di Isaia profetizzi la vicenda pasquale di Gesù e nello stesso tempo come la Pasqua di Gesù rappresenti il compimento della vicenda annunciata da Isaia, manifestandone il significato ancora latente. Questo è il modo con cui Filippo evangelizza Gesù, e il racconto degli Atti sottolinea che lo fa «partendo da quel passo della Scrittura» che l'eunuco stava leggendo. Possiamo interpretare questa espressione in senso ampio: a partire, cioè, dal modo in cui l'eunuco lo stava leggendo, ritrovando coinvolta e rispecchiata la sua stessa esistenza in quel testo. Ciò significa che per Filippo evangelizzare Gesù non può limitarsi a interpretare alla sua luce il testo di Isaia; deve anche condurre l'eunuco a rileggere la propria esistenza nella luce della vicenda pasquale di Gesù. L'interpretazione delle Scritture è anche interpretazione e discernimento dell'esistenza che viene interpellata dalle Scritture. Se non giunge a questo, il processo di evangelizzazione rimane come sospeso e incompiuto, e resta gravemente insufficiente la spiegazione stessa delle Scritture. La Pasqua di Gesù deve essere annunciata e impressa nella vita stessa dell'eunuco, il quale, comprendendo il testo non solo come racconto di sofferenza e di umiliazione, ma di risurrezione e di glorificazione, può giungere a operare un diverso discernimento della propria esistenza, riconoscendo in essa non solo una partecipazione a un mistero di umiliazione, ma anche il luogo in cui torna a manifestarsi la potenza della risurrezione di Gesù.

In questa prospettiva diviene tanto più significativa la domanda con cui l'etiope chiede il battesimo: «Ecco, qui c'è dell'acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?». *Che cosa impedisce?* In effetti questo etiope aveva finora sperimentato la propria condizione di eunuco come 'impedimento'; impedimento ad esempio a entrare a far parte della comunità di Israele, secondo il divieto di Dt 23,2. La luce della Pasqua di Gesù gli consente ora una nuova comprensione della sua esistenza, che è come

liberata da ogni elemento negativo, da ogni 'impedimento', e può sentirsi chiamata a entrare, mediante il battesimo, nella comunione con la persona del Risorto e con la sua comunità. Luca conclude il suo racconto narrando che lo Spirito Santo, che li aveva fatti incontrare, produce infine una separazione; ciascuno riprende il suo cammino, tornando agli impegni di sempre. Anche Filippo torna al suo ministero di evangelizzazione e ora il sommario conclusivo afferma: «evangelizzava *tutte* le città che attraversava, finché giunse a Cesarèa». Nel sommario iniziale si diceva che venivano evangelizzati *molti* villaggi della Samaria (8,25). Dai 'molti' villaggi si giunge a 'tutte le città', come se l'autore volesse ricordare che l'incamminarsi di Filippo per una via deserta, che pareva paradossalmente strapparli all'urgenza dell'evangelizzazione delle folle, anziché compromettere, finisce con il rendere più feconda la sua azione missionaria. Probabilmente perché è proprio l'attenzione alla singola persona, che si incontra occasionalmente lungo il cammino, fino a farsi compagno della sua vita, a costituire la chiave, il segreto, il dinamismo vitale che rende efficace e fecondo l'annuncio dell'evangelo. L'universalismo dell'annuncio a tutte le città si realizza attraverso la singolare attenzione a ogni persona incontrata lungo il cammino. L'evangelizzazione non cerca il volto anonimo delle folle, cerca e trova i volti delle relazioni personali.

12. UNA MATURITÀ UMANA E SPIRITUALE

Vivere questi atteggiamenti diviene possibile nella docilità allo Spirito. All'inizio del racconto è un angelo del Signore che invita Filippo ad alzarsi e andare (v. 26); poi è lo Spirito a dirgli: «va' avanti e accostati a quel carro» sul quale sta viaggiando l'etiope (v. 29); infine, è sempre lo Spirito che, dopo aver realizzato l'incontro, produce la separazione: «lo Spirito del Signore rapì Filippo e l'eunuco non lo vide più; e, pieno di gioia, proseguiva la sua strada» (v. 39). I tempi, i ritmi, i luoghi del cammino di Filippo, quelli del suo incontro e del suo accompagnamento, come pure quelli della sua separazione, sono *spirituali*, dettati dallo Spirito. Filippo non li possiede, né può programmarli a suo piacimento; egli non conosce anticipatamente l'itinerario della sua diaconia della Parola; lo scopre via via che procede nel suo cammino di discernimento e di obbedienza ai segni che lo Spirito pone davanti ai suoi passi. L'iniziativa dello Spirito parrebbe anzi paradossale rispetto ad una saggia programmazione missionaria e pastorale. Così infatti si manifesta all'inizio della vicenda: «Alzati e va' verso il mezzogiorno, sulla strada che scende da Gerusalemme a Gaza; essa è deserta» (v. 26). La sollecitazione è a incamminarsi lungo una strada *deserta*. Che la strada sia deserta sembra indicare l'apparente o prevedibile infecondità del cammino che è sollecitato a intraprendere. Invece

questa strada deserta si rivelerà una via molto feconda per l'annuncio dell'evangelo, perché comunque Filippo vi si inoltra non da solo, ma in compagnia dello Spirito, in obbedienza alla sua azione. È lo Spirito che realizza l'incontro, consentendo ai due di entrare in comunicazione tra loro.

Questo modo di raccontare da parte di Luca può offrirci un'indicazione preziosa. Lo Spirito può trasformare anche l'incontro occasionale, il meno previsto e programmato, in un incontro autenticamente interpersonale, che diviene così terreno recettivo all'annuncio evangelico. Non basta l'occasione, è necessario l'intervento dello Spirito. Purificando l'immagine dagli aspetti prodigiosi e miracolistici che la rivestono, tutto ciò ci ricorda che è proprio l'atteggiamento interiore, la tensione spirituale con cui si è capaci di vivere persino l'episodicità di un incontro, a conferirgli un significato che va ben al di là della sua occasionalità. Non c'è incontro senza mediazione dello Spirito, dunque senza una personalità davvero contrassegnata da una vivacità spirituale. Filippo è uomo dello Spirito perché, anche davanti a un avvenimento occasionale e non previsto, reagisce con prontezza e creatività; con quella flessibilità e adattabilità che consentono di entrare in sintonia cordiale con gli avvenimenti e con le persone; con quella intuizione spirituale che sa cogliere i bisogni veri e suscitare le domande giuste, tutti segni questi, insieme a molti altri, che manifestano un'interiorità abitata dallo Spirito e una sensibilità che si lascia plasmare dalla sua azione. Questa considerazione può porre qualche interrogativo alla nostra stessa vita e ai suoi impegni: a volte corriamo il rischio di porre grande sollecitudine e di spendere molte energie nel creare occasioni di incontro con la gente, senza però porre altrettanta cura nell'educare la propria vivacità spirituale, un'interiorità ricca e accogliente, capace di trasformare queste occasioni in eventi in cui davvero si realizza una comunicazione nella fede, la consegna di una vita generata dall'evangelo.

Nello Spirito, il che significa nella nostra maturità spirituale, anche le strade apparentemente deserte diventano feconde. Possiamo immaginare che questa via sia deserta anche perché è una via *nuova*, sulla quale nessuno ancora si era incamminato. Filippo, nella docilità allo Spirito, è il primo a intraprenderla. Non è giunto anche per noi il tempo di incamminarci per vie apparentemente deserte e infeconde perché nuove? La condizione in cui farlo deve però essere non la ricerca della novità per la novità, ma la docilità allo Spirito, il che implica una fedele attenzione al proprio vissuto spirituale che deve essere costantemente educato e nutrito, assieme a una maturità umana che consenta una prossimità empatica ai cammini personali delle persone, anche a quello della singola persona, come l'eunuco che Filippo incontra per una via deserta fino a salire sul suo carro, spendendo gratuitamente del tempo in questo accompagnamento personale.

13. RINNOVARE LA QUALITÀ ASCETICA DEGLI IMPEGNI EVANGELICI

L'ultima dimensione che deve essere rinnovata e trasformata dal vino nuovo del Regno è la qualità ascetica dei nostri impegni, che ha a che vedere più direttamente con gli impegni di obbedienza, di povertà e di castità. Su questo aspetto ho già detto qualcosa parlando della rigenerazione della nostra relazione con Dio. Aggiungo un'ultima considerazione.

Don Stefano Guarinelli, sacerdote di Milano, psicologo e psicoterapeuta, responsabile dell'equipe di consulenza psicologica del Seminario di Milano, ha raccolto in un libro pubblicato dall'Ancora alcune sue lezioni, tenute alle Romite Ambrosiane del Sacro Monte di Varese, sugli aspetti psicologici dei consigli evangelici. Significativo il titolo che ha scelto di dare a questa sua riflessione: «Un canto a tre voci». È una bella immagine, che condivido pienamente: i tre impegni evangelici tipici della consacrazione religiosa non sono tre canti differenti che la vita evangelica deve cantare, ma tre voci che si armonizzano e confluiscono in un solo canto. Ed è l'unità del canto a far percepire la bellezza di ciascuna voce, che altrimenti, se rimanesse isolata e non si armonizzasse con le altre, rimarrebbe priva di significato e di attrattiva. Difatti così scrive don Guarinelli nella sua introduzione al libro:

I consigli evangelici rappresentano una unità. Sono, in un certo senso, come tre dimensioni di una sola realtà: il dono di sé. In questa espressione sintetica troviamo il centro dell'etica e della spiritualità cristiana⁶.

Il vino nuovo del Regno deve rigenerare i nostri impegni religiosi per renderli davvero espressione del dono di sé. Il discepolo deve essere disposto ad annunciare la Pasqua di Gesù con solo con le sue parole ma con tutta la sua vita, nella piena disponibilità a consegnare se stesso come ha fatto Gesù. Questo tema della 'consegna' è ben presente nella missione originaria di Gesù, come viene descritta sinteticamente da Marco all'inizio del suo racconto, quando ci narra l'inizio del ministero pubblico del Nazaretano:

Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù andò nella Galilea, proclamando il vangelo di Dio, e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo» (Mc 1,14-15).

Gesù inizia ad annunciare la prossimità del Regno «dopo che Giovanni fu arrestato». In greco Marco usa il verbo 'consegnare'. *Dopo che Giovanni*

⁶ S. GUARINELLI, *Un canto a tre voci. Aspetti psicologici dei consigli evangelici*, Milano 2006, 7.

fu consegnato! Il Battista viene consegnato come Gesù verrà consegnato (il verbo è il medesimo che risuona negli annunci della passione: cfr. Mc 9,31; 10,33; anche 14,41). Giovanni il precursore precede Gesù anche nella morte, testimoniando così, con la sua stessa vita, che Dio dona il Regno consegnando il suo Figlio unigenito. La missione della Chiesa deve attuarsi nella stessa logica, quella della consegna. Anche il discepolo che si fa testimone del Regno può consegnare l'evangelo della salvezza solo nella disponibilità a consegnare la propria vita. Nelle mille modalità nelle quali questa consegna può prendere forma, certamente nella forma cruenta della consegna di se stessi fino al martirio di sangue, ma anche in quelle forme più ordinarie e feriali che ne condividono tuttavia la medesima logica, quella di un evangelo che va consegnato attraverso la consegna di se stessi. Paolo lo esprime bene quando ricorda alla comunità di Tessalonica come ha vissuto il suo impegno di evangelizzazione in questa città della Macedonia:

Siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una madre che ha cura [letteralmente 'scalda': l'immagine è quella della chioccia che cova la sua nidiata] dei propri figli. Così, affezionati a voi, avremmo desiderato trasmettervi non solo il vangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari (1Ts 2,7-8).

Per designare la madre, Paolo utilizza il vocabolo greco *trophòs*, che propriamente indica la *nutrice*, colei che esercita il suo ruolo materno non solo generando alla vita, ma nutrendo e vegliando sui propri figli. Un nutrimento che viene offerto non solamente attraverso l'insegnamento e la comunicazione della parola, ma attraverso il dono della stessa vita: «avremmo desiderato darvi non solo il Vangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari».

Ecco il modo con cui dobbiamo lasciare che il vino nuovo del Regno rinnovi il modo con cui viviamo i nostri impegni religiosi. Troppo spesso in passato abbiamo guardato loro soltanto nella prospettiva di una mortificazione e di una santificazione personale, o peggio individuale, dimenticando che la loro fecondità si attua nella nostra vita e ci santifica quando ci conduce in quel decentramento necessario che consente poi il dono di sé, la *consegna della propria vita* come condizione per consegnare davvero l'evangelo del Regno. In una certa spiritualità – ha affermato padre G. Lafont – «morire a se stessi è ancora egotico [un modo di fatto per tornare a mettere se stessi al centro], cioè una cura di me stesso per diventare più perfetto»⁷; al contrario il modello cristologico dell'amo-

⁷ G. LAFONT, *Vangelo ed esistenza monastica oggi*, in «Vita monastica» 63/243 (2009) 36-45: 39.

re, al quale i nostri voti religiosi intendono conformarci, è il morire a se stessi per donare la vita, è il morire a stessi per ritrovare se stessi nella comunione con l'altro che il dono della vita consente. L'amore diviene allora davvero generativo, come quello di Paolo che paragona la sua opera evangelizzatrice a quella di una madre che nutre i propri figli con il dono della propria vita.

Annunciare l'evangelo significa generare una vita nuova, non semplicemente trasmettere una tradizione, delle osservanze, dei comportamenti morali, una regola di preghiera... Si tratta piuttosto di generare nella vita cristiana, che, proprio perché è vita, e non semplicemente dottrina o morale, non può essere né insegnata, né educata, ma va generata. La generazione spirituale avviene attraverso una paternità e una maternità spirituali che sanno introdurre altri nell'esperienza di Dio. È importante che le nostre comunità siano capaci di un amore non solo fraterno, ma anche di un amore fecondo, della fecondità spirituale, che non si preoccupa solo di rigenerare se stessa, ma si preoccupa di generare figli di Dio. Oggi la Chiesa ha estremamente bisogno di paternità e di maternità spirituale, di persone cioè che diventino nello Spirito 'mistagoghi', capaci di introdurre nel mistero di Gesù e nel mistero dell'esperienza spirituale. Come nella vita fisiologica accade che un figlio venga generato davvero non solo quando viene messo al mondo, ma quando viene fatto crescere in un ambiente familiare, perché per essere davvero generati non c'è bisogno solo di un genitore, ma di un padre e di una madre e di una famiglia, così anche la paternità/maternità tipica di una comunità religiosa sta proprio nel fatto che non è vissuta singolarmente, dal singolo uomo o dalla singola donna con particolari doni di discernimento spirituale, ma viene comunque vissuta dentro un ambito familiare qual è l'ambito di una comunità. Su questo dobbiamo molto crescere: non dobbiamo preoccuparci solo di offrire dei servizi, di accogliere dei bisogni, ma anche di maturare in questa fecondità e in questa spiritualità che è sempre una spiritualità generativa, capace di generare altri nell'esperienza di Dio.

14. CONCLUSIONE

Come il vino nuovo del Regno può rinnovare la nostra vita nel nostro modo di conoscere Dio e di farne esperienza? come può rinnovare i nostri impegni e i nostri servizi? come può rinnovare la qualità ascetica e spirituale della nostra vita? L'apporto che la vita religiosa può dare alla nuova evangelizzazione ha molto a che vedere con questi interrogativi, ai quali ho tentato di offrire qualche risposta molto parziale e limitata. Al di là delle piste suggerite, è importante tener viva la domanda e lasciarsi continuamente da essa interpellare e guidare.

Un'ultima suggestione, che non conclude la riflessione, ma torna ad aprirla, orientando una ricerca, che abbiamo sempre più urgenza di condurre insieme, aiutandoci vicendevolmente, perché siamo tutti consapevoli di non possedere risposte ma di doverle assieme ricercare.

Nell'omelia del 2 febbraio di quest'anno, nella Festa della Presentazione di Gesù al Tempio, che tradizionalmente viene fatta coincidere con la giornata per la vita religiosa, Benedetto XVI ha offerto tre indicazioni da non lasciare cadere nella smemoratezza.

- Invitava in primo luogo «ad alimentare una fede in grado di illuminare la vostra vocazione. Vi esorto per questo a fare memoria, come in un pellegrinaggio interiore, del 'primo amore' con cui il Signore Gesù Cristo ha riscaldato il vostro cuore, non per nostalgia, ma per alimentare quella fiamma».

- Invitava poi a una fede che sappia riconoscere la sapienza della debolezza: «Nelle gioie e nelle afflizioni del tempo presente - affermava papa Benedetto - quando la durezza e il peso della croce si fanno sentire, non dubitate che la *kenosi* di Cristo è già vittoria pasquale».

- Infine, il terzo invito era a rinnovare una fede che ci faccia essere pellegrini verso il futuro: «Per sua natura la vita consacrata è pellegrinaggio dello spirito, alla ricerca di un Volto che talora si manifesta e talora si vela».

Queste parole sono state pronunciate nell'omelia del 2 febbraio, e dunque pochi giorni prima che Benedetto XVI rendesse pubblica la sua decisione di rinunciare al ministero di vescovo di Roma e papa della Chiesa cattolica. Parole dunque, le sue, che proprio nella luce della rinuncia acquistano uno spessore più forte. Diventano più chiare, più eloquenti. In particolare il suo invito a una fede che sappia riconoscere la «sapienza della debolezza» e si faccia pellegrina nello Spirito, «alla ricerca di un Volto che talora si manifesta e talora si vela». Più volte Benedetto XVI ha parlato di questo suo tratto finale di vita come di un ultimo pellegrinaggio. Questi tre inviti sembra che il papa li volesse rivolgere anzitutto a se stesso, prima che ad altri, soprattutto il secondo: riconoscere la 'sapienza della debolezza'. In queste parole mi pare che possiamo scorgere davvero la consegna di un vissuto personale.

Queste tre indicazioni di Benedetto XVI, o questi suoi tre inviti, possono costituire anche per noi una traccia preziosa. Il vino nuovo del Regno deve anzitutto rinnovare la nostra esperienza di Dio, consentendoci di tornare ad abitare nel 'primo amore'. Questa espressione viene dall'Apocalisse, in particolare dalla prima delle sette lettere alle Chiese dell'Asia Minore, quella indirizzata all'angelo della Chiesa di Efeso (Ap 2,4). Il primo amore può forse anche evocare l'amore che 'viene prima', e che sempre ci precede: l'amore del Signore per la sua Chiesa, di cui la vita religiosa è chiamata a essere segno particolarmente eloquente.

Il vino nuovo del Regno deve poi rigenerare la qualità etica dei nostri impegni, consentendoci di assaporare sempre più la sapienza della debolezza. Le fragilità che la vita religiosa oggi conosce in modo più accentuato che in passato, almeno nel mondo europeo e occidentale, deve condurci a riflettere e a credere nella fecondità della debolezza, quando è vissuta nella forma dell'affidamento a Dio anziché in quella della lamentela o della preoccupazione sfiduciata.

Il vino nuovo del Regno deve infine plasmare in modo nuovo la realtà dei nostri impegni ascetici, consentendoci di vivere un vero pellegrinaggio interiore, un pellegrinaggio spirituale, in un discernimento sapiente che sappia individuare lo Spirito che dà vita presente nella carne di impegni, pratiche, osservanze che altrimenti, senza lo Spirito, rimarrebbero carne morta, che non giova a nulla. Cercare il volto di Dio significa sempre cercare se stessi. All'inizio della storia della salvezza risuona l'imperativo rivolto ad Abramo, che ogni credente sente rivolto a se stesso: *lech lechà*. Letteralmente significa: va verso di te, va verso te stesso. Commenta la tradizione rabbinica che Abramo è chiamato a incontrare se stesso attraverso questo abbandono delle proprie radici. Pare che abbia bisogno di questo sradicamento non soltanto per trovare Dio, ma per ritrovare se stesso. Tant'è che la sua esperienza di fede passerà attraverso il dono di un nome nuovo. O meglio, Dio aggiunge una radicale al nome di Abràm, una *he*, che appartiene al Tetragramma sacro, al nome impronunciabile di Dio. Noi non possiamo pronunciare il Nome di Dio, ma Dio lega il suo Nome al nome di Abramo, fa alleanza con lui, e diviene il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe. Non possiamo pronunciare il Nome di Dio se non attraverso il nome degli uomini che hanno creduto in lui, si sono fidati della sua parola e sono partiti.

Va verso di te. Il cammino esteriore non è che segno di questo pellegrinaggio interiore, perché si trova davvero Dio nella misura in cui si ritrova se stessi. La vita religiosa avverte il bisogno di ritrovare se stessa per tornare ad annunciare in modo nuovo l'evangelo di Gesù. Potrà farlo se i suoi otri sapranno accogliere il vino nuovo del Regno. Non bisogna buttare via gli otri di sempre, occorre però consentire al vino nuovo del Regno di rinnovarli. Altrimenti, ammonisce l'evangelista Marco, «il vino spaccherà gli otri, e si perdono vino e otri. Ma vino nuovo in otri nuovi!» (2,22).

SOMMARIO

L'esigenza della 'nuova evangelizzazione', alla quale è stato dedicato l'ultimo Sinodo dei Vescovi, interpella anche la vita religiosa, nella ricchezza dei suoi molti volti. La riflessione dell'Autore propone alcune considerazioni in merito, collocandosi non tanto nella prospettiva di ciò che la vita religiosa è chiamata a fare per 'evangelizzare', ma di come essa stessa debba lasciarsi evangelizzare, per essere segno credibile e trasparente del primato del Regno che deve testimoniare. Sulla base dell'evangelico "vino nuovo in otri nuovi" l'Autore suggerisce alcune piste perché il vino nuovo del Regno possa rinnovare la vita dei consacrati nel loro modo di conoscere Dio e di farne esperienza, i loro impegni e i loro compiti, la qualità ascetica e spirituale della loro vita; nella consapevolezza che l'apporto che la vita religiosa può dare alla nuova evangelizzazione ha molto a che vedere con tutto ciò.

The "new evangelization" - subject of the recent Bishops' Synod - also calls to cause those living the religious life in its many forms and with the richness of its multiform gifts. The author of this article offers some proposals, starting from the point of view that rather than actually evangelizing, those living the religious life are called to allow themselves to be evangelized. In this way the religious life can become a transparent and clearly visible sign of the primacy given to that Reign which it must proclaim. Musing on the evangelical passage of "new wine in new wineskins", the author offers some pointers by which the new wine of the Reign can renew the life of consecrated men and women in their search to know and experience God, in their daily duties, and in the ascetic and spiritual quality of their lives. The conviction behind this operation is that what religious life has to offer is very pertinent to the new evangelization.

Salvatore Abbruzzese

LE IDENTITÀ ATTESE

La vita consacrata dinanzi alla crisi ed alle aspettative della società contemporanea

1. INTRODUZIONE

Si può ancora iscrivere la vita consacrata dentro lo scenario di una società secolarizzata? Si può considerare, oggi, la secolarizzazione come caratterizzata dagli stessi tratti, gli stessi elementi che l'hanno definita nel passato? Si può veramente parlare ancora di "mondo moderno" così come se ne poteva parlare nel 1961, quando si era dinanzi allo spettacolo delle conquiste spaziali e la Chiesa apriva le porte del Concilio Vaticano II? Negli ultimi quindici anni le voci che attestano il declino della secolarizzazione non hanno fatto che moltiplicarsi e, senza fare qui un bilancio delle analisi già svolte, ci si può chiedere quali siano le caratteristiche del mondo che si sta secolarizzando. Per quanto infatti si voglia continuare a permanere nello scenario di una società "senza Dio e senza profeti"¹ resta non di meno evidente come il modo di distaccarsi dal sacro, il processo di uscita dai riferimenti religiosi abbia subito una sostanziale trasformazione. Da atto volontario di au-

* Il testo riporta l'intervento tenuto dal Prof. Salvatore Abbruzzese, docente all'Università di Trento, alla 77ª Assemblea della Unione Superiori Generali (USG) nel maggio 2011, ed è reperibile sul sito www.vidimusdominum.org. Si ringrazia la Segreteria USG per l'autorizzazione concessa a riprendere il testo per la pubblicazione su *Italia Franciscana*.

¹ L'espressione è di Max Weber. Cf. *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1973.

tonomia, espressione di una progettualità laica diviene, in modo sempre più evidente, segnale inconsapevole di un'indifferenza secolare. Da manifestazione consapevole di una società in espansione si manifesta sempre di più come espressione di disinteresse di una società in crisi. Ma non c'è allora da chiedersi se il passaggio dall'espansione alla crisi, da una fiducia esplicita nel progresso ad una sua sempre più esplicita rimessa in discussione, non esprima nuove domande ed avvii verso nuove piste di ricerca? E se così fosse, con quale lingua, sotto quali forme, attraverso quali gesti simili domande arrivano a segnalarsi?

La percezione di nuove attese e di nuove domande è ampiamente percepibile nelle innumerevoli testimonianze offerte dai due ultimi pontificati. A titolo di indicatore si possono qui citare le considerazioni fatte dai due ultimi pontefici in occasione di due eventi assolutamente rivelatori delle tensioni interne alla società secolare. La prima considerazione è quella fatta da Giovanni Paolo II il 20 agosto del 2000 dinanzi all'incredibile raduno dei giovani a Tor Vergata quando, dopo la notte, riscontrando la massa sterminata rimasta ad attenderlo dalla sera prima, riconobbe in quei giovani le "sentinelle del mattino" in attesa della resurrezione. Come si può, come è possibile una simile diagnosi senza riconoscere simultaneamente delle crepe profonde ed estese all'interno di quella stessa società secolarizzata nella quale i due milioni di giovani riuniti a Tor Vergata erano nati ed erano diventati adulti? Giovanni Paolo II prendeva atto e dava testimonianza dell'esistenza di un fiume carsico che, di fatto e senza che fossimo in grado di intercettarlo, si era sviluppato all'interno della società dei consumi di massa, per sfociare all'alba del terzo millennio, nel pieno di una società in crisi di prospettive testimoniando così la presenza di una ricerca di senso. La seconda considerazione è quella formulata, in modo forse ancora più esplicito e diretto da Benedetto XVI quando, in un intervento tenuto all'assise laica del Collège des Bernardins il 12 settembre 2008 in occasione del 150° anniversario delle apparizioni della Madonna di Lourdes, ha intercettato e definito l'attuale bisogno di Dio, affermando come se da un lato oggi, come nell'Atene dell'apostolo Paolo, Dio sia diventato il "grande sconosciuto", «[...] anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui. *Quaerere Deum* - cercare Dio e lasciarsi trovare da Lui: questo oggi non è meno necessario che in tempi passati»². Anche qui viene avvertita la presenza di una domanda, l'assenza di Dio è tacitamente assillata da una domanda che lo riguarda, una domanda che, espressa in modo esplicito nell'assise di

² BENEDETTO XVI, *Discorso* in occasione dell'Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins, Parigi, 12 settembre 2008.

Tor Vergata, colta e interpretata da Giovanni Paolo II, riguarda oramai, per Benedetto XVI, l'intera società moderna.

Se prendiamo queste affermazioni sul serio, se le consideriamo come le analisi di due lucidi e sensibili testimoni del presente, resta allora da capire come si esprima una tale domanda, come arrivi a rivelarsi ed a manifestarsi nel pianissimo della vita quotidiana, nelle incertezze e nelle inquietudini della società contemporanea. E, una volta intercettata e definita, restano da comprendere le attese e le aspettative che questa stessa domanda implicitamente ingenera nei confronti della Chiesa e, in particolare, della vita religiosa.

Le riflessioni che sono espresse qui di seguito costituiscono in qualche modo un tentativo di lettura che è valido solo nella misura in cui riesce a spiegare ed a consentire la comprensione di un processo culturale in corso. Come ogni tentativo proveniente dalla sociologia anche questo deve confrontarsi con i dati concreti e, sempre alla luce di questi, deve poter essere criticato e, eventualmente, smentito. In questo caso però, più che in altri, rintracciare una tale domanda non ha nulla di scontato: una sociologia allenata per decenni alla ricerca delle conferme della scomparsa di Dio, non ha immediatamente le capacità di cogliere i segnali molteplici di una ricerca inconsapevole e non di rado contraddittoria della sua presenza. La sociologia è obbligata qui a intercettare indicatori impalpabili, stili di comportamento, propensioni la cui interpretazione resta comunque non univoca: ci si può sbagliare, ma vale la pena di tentare l'impresa.

2. UNA SOCIETÀ INDIFFERENTE COSTRETTA AL REALISMO

Le affermazioni di Benedetto XVI non mancano di trovare riscontri nei dati delle indagini. Nel 1981 il 20% degli italiani intervistati nel corso della prima indagine europea sui valori dichiarava l'assoluta o comunque la massiccia inconsistenza di Dio nella loro vita: quasi trent'anni più tardi, nel 2009, una tale percentuale scende al 9,3%. Sempre nel 1981 era ancora facilmente reperibile una consistente percentuale di intervistati (il 21%) che dichiarava di non recarsi "mai" in Chiesa (ad esclusione, ovviamente, della partecipazione a riti che riguardavano amici o parenti), trent'anni più tardi scendono al 16%. Se c'è un declino in corso non è quello dei praticanti, bensì quello degli agnostici dichiarati, di quanti si presentano come "atei convinti". In pratica il processo di secolarizzazione ha perso da tempo la sua valenza di opposizione esplicita, di dissenso consapevole, di espulsione volontaria del sacro. Al suo posto, accanto a forme esplicite di adesione, si afferma verosimilmente una sorta di naturale indifferenza di fondo, un'estraneità evidente e data per scontata. La secolarizzazione

perde le sue determinanti volontarie per farsi scenario muto, indifferenza esplicita e per molti versi automatica nella sua disarmante evidenza.

Un tale scenario di indifferenza non è affatto prova di una ricerca di Dio; l'assenza di una volontà esplicita di separazione non significa affatto riapertura di una relazione con la dimensione spirituale. Tuttavia accanto all'affermarsi dell'indifferenza si può aggiungere un altro elemento concreto, parimenti avvertibile sul piano dell'evidenza. La società dell'indifferenza religiosa, quella del "Dio sconosciuto", è anche e nel contempo una società obbligata al realismo, costretta a lasciare disattesa qualsiasi dimensione progettuale sotto il peso delle costanti emergenze provenienti da un universo segmentato e interdependente al tempo stesso. La società indifferente è anche una società occupata e presidiata dalle continue emergenze economiche, politiche, umanitarie e ambientali. All'indifferenza secolare verso la dimensione religiosa non fanno più seguito le autosufficienze intramondane, fondate sulla certezza della costante espansione del benessere diffuso. All'opposto della società in espansione degli anni sessanta ora a dominare è la consapevolezza del rischio di recessione economica e di involuzione sociale. L'indifferenza religiosa procede assieme all'ansia per un futuro sempre meno determinabile e sempre più incerto.

3. INDIFFERENZA RELIGIOSA E RELATIVISMO CULTURALE

Una tale percezione ingenera una trasformazione dello spirito del mondo moderno. L'esigenza realista si traduce infatti in una consapevolezza critica circa i limiti dello sviluppo, consapevolezza che implica la perdita di quella esaltazione del nuovo come forza normativa della storia che costituiva uno dei tratti caratterizzanti della modernità come imperativo culturale. Ancora nel 1980 il 38% degli italiani erano convinti che i progressi scientifici avrebbero portato ad esiti positivi per l'umanità, nel 2009 sono oltre il 90% coloro che si dichiarano d'accordo con l'affermazione secondo la quale "quando gli esseri umani interferiscono con la natura si hanno spesso conseguenze disastrose", mentre solo il 56% è disposto a sottoscrivere il parere secondo il quale "l'ingegnosità degli uomini farà in modo che la terra rimanga sempre un luogo ospitale".

La società post-moderna si caratterizza così non solo per l'indifferenza religiosa quanto per il disincanto nei confronti delle risorse scientifiche e tecnologiche a disposizione. Il problema per questa diviene essenzialmente quello del governo delle forze che, dall'interno e dall'esterno, ne pongono in crisi tanto il sistema economico quanto quello politico. Qualsiasi progetto per il futuro - così imponente e decisivo nella società in crescita degli anni sessanta - diviene ora assolutamente fuori luogo. Il governo del presente e le emergenze operative che ne derivano hanno la

meglio su qualsiasi volontà progettuale, su qualsiasi individuazione di mete ed obiettivi che non siano altro che la salvaguardia di quanto è stato già raggiunto.

Un tale disincanto non può affermarsi senza implicare simultaneamente un retrocedere delle disponibilità all'impegno per la crescita; quest'ultimo, quando si verifica, si manifesta più come risposta necessaria alla crisi, pura reazione alla percezione del rischio, che contributo volontario ad un processo di sviluppo del quale se ne intravedono i vantaggi. Per tale strada l'universo della società moderna e disincantata perde qualsiasi possibilità di diffondere ed affermare un'etica del presente disposta a far retrocedere gli interessi per far avanzare le strategie di sviluppo. Alla scomparsa di una società in espansione nella quale ogni sacrificio era la tappa di un percorso di emancipazione fa seguito e si afferma una società totalmente incentrata sulla difesa di un benessere presente da non perdere. All'impegno per una società più efficiente ed inclusiva, fanno seguito il ristagno e la semplice difesa delle posizioni acquisite.

Il declino di un'etica dell'impegno come esito di un manifesto disincanto nei confronti delle potenzialità del progresso scientifico e tecnologico, comporta una battuta d'arresto nei confronti della capacità di sostenere i costi del progresso stesso. Sviluppo economico e crescita complessiva dei livelli di comfort e sicurezza non costituiscono più delle variabili a partire dalle quali sia possibile pretendere ed ottenere una fiducia illimitata; ogni sforzo di sviluppo implica oramai la coscienza di disagi che vanno negoziati e che, in qualche caso, implicano anche una rimessa in discussione dello sviluppo in quanto tale. Un tale progresso incerto, ambiguo, portatore di difficoltà più che di realizzazioni, di sfide, e quindi di tensioni, più che di nuove e più confortevoli condizioni di esistenza, non solo non può più attirare consensi, imponendo una propria cultura – quindi una propria messa in ordine della realtà – ma non può nemmeno convincere circa i sacrifici che impone. La flessibilità dei tempi, la delocalizzazione e la perdita dei luoghi, condizioni sempre più richieste dai processi produttivi e dalle logiche di mercato, incontrano sempre maggiori resistenze, sono sempre più subite come sacrifici *necessari* per difendersi dal rischio di progressivo impoverimento che non come sforzi per conseguire una società migliore. La stessa globalizzazione è percepita come una componente inattesa e le ondate immigratorie sono subite come un effetto perverso, una conseguenza mai voluta, più che l'indicatore di una nuova umanità pluriculturale.

Si è qui dinanzi alla fine del mito del progresso e quindi alla fine della possibilità di sottoscrivere gli imperativi che questo implica e i sacrifici che impone. Al suo posto si afferma un'insofferenza crescente verso i nuovi prezzi da pagare, una indisponibilità sempre più estesa a rico-

noscersi ed a sottoscrivere i progetti di crescita da sempre al cuore del mondo moderno.

In una tale prospettiva è chiaro che ciò che viene meno è proprio la capacità complessiva della modernità di continuare a costituirsi come imperativo culturale, capace di presidiare lo scenario culturale e di negare a priori la legittimità di ricerche di senso che, proprio a partire dal venir meno del progresso come dimensione normativa, finiscono per emergere e rendersi visibili. Anzi, dinanzi all'impasse del progresso tecnologico ed alle contraddizioni della modernità globale, nulla appare più diffuso come l'imperativo – di fatto dimissionario nei confronti di ogni progresso tecnologico – del vivere in modo più semplice e naturale, di dare più importanza alla famiglia ed alla realizzazione delle persone. È una vera e propria rivoluzione silenziosa che dall'obiettivo dell'acquisizione di beni si rivolge sempre di più a quello della realizzazione di stati di benessere interiore. Per quanto quest'ultimo obiettivo possa essere conseguito anche in modo meccanico e ad al livello dei soli modelli di consumo (si pensi al successo dell'agricoltura biologica), ciò non toglie come la pura acquisizione di beni che, ancora negli anni settanta, strutturava la società europea e, più in generale, occidentale, sembra oggi apparire come un modello sempre più datato.

La protesta contro le nuove rigidità conseguenti al governo di una società globale, cioè la flessibilità dei tempi e la delocalizzazione delle aziende, non prende affatto la forma esplicita della presa di parola, ma si esprime attraverso una nuova serie di interessi e di legami. Non solamente prende piede una ricerca dell'umano che, per intenzioni e intensità, non è riducibile ad una semplice strategia strumentale. Alla ricerca del benessere intesa come pura acquisizione di momenti di distensione e di tempo libero, si sovrappone sempre di più la ricerca di legami affinitari, di solennità e di armonie estetiche. Ed è l'indicatore religioso a rivelarlo in modo esplicito, è la dimensione religiosa a rendere manifesto il mutamento in corso ed è a questa ed a ciò che vi si manifesta, che occorre rivolgere l'attenzione per comprendere l'entità delle trasformazioni attuali.

4. IL LEGAME CON IL TERRITORIO, IL TEMPO E LA BELLEZZA

Il mutamento che caratterizza la modernità contemporanea presenta dei costi particolari, implica ancora delle trasformazioni che, spesso già presenti nella prima modernità, tendono oggi a conflagrare, introducendo mutamenti vistosi sul contesto sociale e culturale.

1) Una prima antitesi che rompe la struttura della società post-moderna la si riscontra nell'ambito del territorio, cioè dello spazio socialmente

abitato. Si assiste infatti sempre di più alla perdita dei luoghi, cioè degli spazi relazionali, storici e identitari. Sono proprio questi a scomparire per lasciare spazio alle aree di transito, agli snodi stradali ed ai centri di servizio. Ciò fa venir meno un riferimento spaziale essenziale, rinforzando l'anonimato, rendendo ancora più fragile e superficiale la relazione, togliendo al territorio quegli elementi di potenziale interconoscenza che ne assicuravano la vitalità e ne alimentavano automaticamente il capitale sociale. Una città senza luoghi è, a rigore, espressione di una società priva di relazioni primarie, dove tutta la comunicazione finisce con il transitare solo all'interno di segmenti specifici, ma non ha più – o comunque ha sempre meno – un codice relazionale condiviso.

Un tale vuoto finisce con il creare una domanda di luoghi significativi, essa arriva ad alimentare una sempre maggiore attenzione verso tutti quegli spazi urbani che manifestano un'identità definita e presidiano ad uno specifico universo di senso, esprimono cioè un'identità culturale. È in questo contesto che il luogo religioso manifesta, per intero, la sua alterità antropologica. È proprio dalla geografia urbana della post-modernità, dove le vie di comunicazione sono prioritarie sui luoghi di residenza, e dove è la capacità di mobilità a garantire il successo professionale, che matura l'esigenza dei luoghi in quanto tali, che cresce la visibilità dei riferimenti spaziali che attestano la stabilità degli eventi che vi si sono verificati e ne garantiscono la memoria. I luoghi religiosi, per tale strada, finiscono per essere tanto più visibili quanto più, attorno a questi, crescono i semplici spazi di transito, le aree di sosta temporanea, i centri commerciali e le aree ricreative.

Chiese e cattedrali, monasteri e abbazie sono allora tanto più oggetto di crescente interesse quanto più, attorno a queste, si espande un territorio privo di luoghi propri, omologato da snodi viari e centri polifunzionali. Là dove gli stessi centri storici, diventando sedi di servizi e uffici, perdono qualsiasi connotazione sociale (per non dire popolare) le chiese finiscono con essere le sentinelle di una memoria permanente con le quali una popolazione in ricerca può ancora relazionarsi e riconoscersi.

Una tale attrazione dei luoghi religiosi non accade ovunque, ma è certo che, ovunque vi sia un insediamento umano, il divario tra la chiesa come luogo antropologico – capace cioè di assolvere tanto ad una funzione identitaria, quanto ad una relazionale e ad una storica – e la proliferazione di spazi senza identità e senza memoria, tende a farsi sempre più visibile e quindi evidente. E ciò appare tanto più rilevante quanto più dall'edificio di culto genericamente inteso e recentemente edificato si transita alle chiese di più antica costruzione, fino a risalire ai santuari, alle abbazie ed alle cattedrali, cioè ai luoghi solenni della tradizione liturgica, segnati da secoli di culto, icone condivise di una memoria collettiva. Non è un

caso se, nella stessa società secolare dalla quale il sacro è stato espulso, queste icone architettoniche continuano a funzionare come epicentri di un desiderio confuso, spesso superficiale e, in molti casi, ridotto alla semplice gratificazione estetica, ma all'interno delle quali continua comunque a salire il desiderio interiore, profondo e incessante, di legame significativo con delle dimensioni dell'esistenza che rivendicano un'esplicita permanenza e attestano l'esistenza di una promessa di salvezza.

2) Accanto ai luoghi una seconda antitesi la si riscontra nell'ambito dei tempi. Come è noto, la modernità, a partire dalla rivoluzione industriale, si è dovuta necessariamente porre al di fuori di qualsiasi rapporto con i tempi naturali. Le esigenze della produzione a ciclo continuo hanno finito progressivamente con lo scavalcare tutte le possibili distinzioni temporali. Per tale strada lo stesso equilibrio lavoro/riposo si è sdoganato da qualsiasi riferimento ad un universo esterno, per essere vincolato, necessariamente e inevitabilmente, alle sole esigenze produttive. La recente affermazione dell'apertura dei centri commerciali nei giorni festivi non fa che assottigliare l'area di un calendario comune, nel quale giorni di festa e giorni di riposo coincidono. La domenica in famiglia e le settimane di riposo ad agosto sono sempre meno accessibili a tutti e meno scontate di quanto non sia dato credere. Ciò finisce con lo smembrare una collettività che, non avendo più un calendario comune, smette di avere nel *dies domini* un appuntamento condiviso. Il calendario perde per intero il suo valore simbolico ed i giorni non rinviano che al semplice conteggio del tempo.

Anche in questo caso la dimensione religiosa, con le sue solennità, il ciclo dell'anno liturgico, la scansione festiva, appare sempre più in controtendenza e costituisce una voce sempre più dissonante, sempre più alternativa e, proprio per questo, sempre più visibile. Ad un universo moderno i cui tempi sono oramai deprivati di qualsiasi dimensione simbolica e si attivano per intero all'interno di una dicotomia tra tempo di lavoro e tempo libero puramente individuale – una dicotomia sempre più slegata da appuntamenti comuni – si contrappone, in modo sempre più visibile, una liturgia con i suoi tempi forti, i suoi periodi di preparazione, la memoria degli avvenimenti fondativi della dimensione religiosa. Una ritualità, che nel passato si esponeva al rischio della routine, diviene nella società post-moderna un elemento di differenziazione e di contrapposizione. Ma nel far questo e senza volerlo, la Chiesa si ritrova alla testa di un desiderio collettivo di recupero della dimensione della solennità, un desiderio che si impone su qualsiasi contingenza e riafferma i ritmi di una memoria sociale condivisa: la festa infatti non è mai tale quando è prettamente individuale, quando non si rispecchia nei volti degli altri con i quali la si condivide. Ma non è mai realmente tale quando non riflette un

evento fondatore del quale ne rinnova la memoria. La festa religiosa e la solennità liturgica esprimono in pieno proprio queste due caratteristiche.

Nel recupero dei tempi il soggetto recupera anche la dignità di almeno due profonde esigenze interiori che lo attraversano e lo strutturano. La prima è quella di un desiderio di relazione e di condivisione con gli altri che non sia casuale né estemporaneo. La seconda è quella di un desiderio di riconoscere le proprie solennità personali, recuperando attraverso il rispetto del tempo liturgico, il riconoscimento del proprio tempo interiore, quello dei riti di passaggio e della loro memoria. Resta infatti ancora stabilmente elevata la quota di quanti desiderano sottolineare con un atto liturgico gli avvenimenti fondamentali della propria esistenza. In Italia, nel 2009, sono l'82,6% quanti ritengono necessario celebrare con un rito religioso la nascita, mentre sono ancora il 78,9 quanti sono dello stesso avviso nel caso del matrimonio.

Tali richieste di solennizzazione religiosa dei riti di passaggio non equivalgono a indicatori di fede e non costituiscono nemmeno segnali sufficienti ad avvalorare un desiderio di appartenenza alla comunità ecclesiale. Tuttavia, anche in questo caso, emerge comunque una progressiva visibilità di un desiderio destinato a restare sempre più inespresso nella città secolare: quello di riarticolare la vita personale e collettiva, restituendo a entrambe lo spessore simbolico di solennità condivise e di feste nelle quali la collettività, così come il singolo individuo, si ritrova e si riconosce. E nel fare questo è la Chiesa che, più di qualsiasi altra istituzione, si trova ad essere in prima posizione nel rispondere a questa domanda nel modo più radicale possibile: quello di presentare le scansioni di una storia della salvezza che, attraverso le proprie solennità, ripercorre le tappe di un annuncio di risurrezione.

3) Alla capacità di continuare a garantire la stabilità dei luoghi e quella dei tempi, l'universo religioso, inteso come patrimonio tanto di beni materiali quanto di interpretazioni dell'esistenza, si segnala per una terza caratteristica, anch'essa derivata dalla progressiva scomparsa del tratto corrispondente nella cultura secolare: quella del legame tra bellezza e verità attestato dal primato del volto.

Al suo nascere, lo spirito del mondo moderno si era manifestato nelle arti figurative, attraverso lo sviluppo dell'arte del ritratto inteso come riconoscimento della specificità della persona umana, colta nella sua irriducibile singolarità. Nelle raffigurazioni a tema religioso la specificità dei volti, collegandosi alla cornice delle chiese barocche, traccia un legame tra la verità rappresentata nella tela e lo splendore del luogo che la ospita e la espone. La verità, rappresentata sulla tela attraverso il realismo dei volti che vi sono ritratti, affida a questi l'intera missione di recupero del bello.

Un tale mandato viene accolto e rilanciato dallo scenario architettonico nel quale si inserisce e che contribuisce a impreziosire.

Questo legame esplicito tra verità e bellezza che struttura l'arte, finisce con l'essere sovvertito dalle avanguardie che si affermano a partire dal novecento. L'arte post-impressionista vuole essere brutta per principio, per Arnold Hauser questa costituisce «una fuga angosciata di fronte ad ogni cosa gradita e piacevole, puramente decorativa e seducente»³. L'arte dismette le proprie relazioni con la bellezza e l'armonia, ma soprattutto mira ad una realtà effettiva, quella delle cose nella loro brutale evidenza, in una materialità percettiva che non rinvia a nulla di diverso da sé, ma costituisce l'espressione adeguata di un disincanto senza ritorno. Si afferma così, dopo la perdita dei luoghi e l'affievolirsi della capacità simbolica dei tempi, una scomparsa dell'arte come ricerca estetica connessa al desiderio di bellezza, riconosciuto come tratto distintivo dell'animo umano.

Ed è in questo terzo riflusso di riferimenti di senso che la dimensione religiosa, nella misura in cui recupera e custodisce il legame tra bellezza e verità, si ritrova pressoché senza rivali nel soddisfare un'esigenza rimasta disattesa. Se l'esposizione delle opere che a questo legame fanno esplicito riferimento, trova un consenso crescente, ciò è dovuto alla loro capacità non solo di restituire armonie estetiche, non lasciando prevalere dissonanze e disarmonie, ma anche di tenere sempre aperta la speranza di una riappacificazione e di una ricomposizione degli elementi. È una tale speranza che consente di far coincidere il bello con la speranza del bene ed è in una tale ricomposizione armonica e attraverso questa che il recupero del volto in quanto tale, cioè come segno di una verità dell'anima, riesce ad affermarsi.

In conclusione un intero universo sociale, sempre più sprovvisto di luoghi, di tempi e di bellezza, finisce per intercettare la dimensione religiosa come spazio cognitivo ed estetico nel quale queste istanze, che altrove sono lasciate cadere, trovano risposta ed adeguata soddisfazione. Si arriva così ad una nuova visibilità e ad una centralità inattesa, alla base della quale c'è la stessa crisi della post-modernità nella sua capacità di edificare e restituire un universo sociale umanamente abitabile. La società secolare, piegata dal realismo dei processi di scomposizione permanente che colpiscono l'economia mondiale, scuotono le geo-politiche regionali e rendono sempre più critico e problematico lo stesso progresso scientifico, finisce con il rendere di nuovo percepibile la dimensione religiosa intesa come interpretazione alternativa della realtà, ma anche edificazione effettiva di luoghi, tempi e certezze estetiche.

3 A. HAUSER, *Storia sociale dell'arte*, II, Einaudi, Torino 1964, 455.

5. IDENTITÀ E VOCAZIONE

Non si possono accostare la perdita dei luoghi, la flessibilità dei tempi e la perdita del significato simbolico della solennità, la liquidazione del bello attraverso la destrutturazione degli artifici che lo producono, senza trarne le conseguenze sul piano delle identità individuali. Un soggetto che deve rendersi flessibile temporalmente e spazialmente, deve poter sussistere senza ancoraggi territoriali, né riferimenti temporali, deve relazionarsi ad una bellezza relativa e, proprio per questo, momentanea, colta nel contesto occasionale del non-luogo, cioè nel territorio anonimo di uno spazio di transito e in un frammento temporale che, proprio per essere anch'esso flessibile, non può essere che irrilevante. Ed è proprio nell'adeguarsi a tali standard di esistenze che il soggetto non può non dotarsi di un'identità anch'essa parziale, connotata cioè da desideri che, coscienti del loro carattere momentaneo, non hanno corso il giorno dopo, sono cioè essi stessi provvisori. Le identità dei singoli, sempre parzialmente definite, tendono così a ricomporsi in una costante parzialità, in un'eterna ridefinizione di loro stesse.

Una tale esistenza flessibile, costantemente rimessa in gioco da un contesto eternamente mobile e, proprio per questo, intrinsecamente relativo, inserita in un contesto che resta sempre caratterizzato dalle opportunità crescenti ma è privo di criteri di scelta, non può, per definizione, riuscire a cogliere il senso e praticare coscientemente una scelta capitale su sé stessa, che ne decida gli orientamenti e gli obiettivi di vita. Una tale esistenza flessibile, ancorata ad un universo così relativo, non può definire delle priorità in modo definitivo. Tali decisioni le risultano sempre più difficoltose a partire dal momento in cui, in ogni caso, evita di risolversi in opzioni concrete e permanenti, si sottrae dal definire una propria direzione di vita una volta per tutte, ma mantiene aperte tutte le soluzioni possibili, non sente alcunché come specificamente proprio e quindi non riconosce mai la propria vocazione. Di fatto è un'identità precaria e sostanzialmente fragile.

Tale identità fragile diviene il correlato umano inevitabile di un territorio senza luoghi e di un calendario senza solennità identitarie, incapace di riconoscere alcunché al di fuori del mutare costante dei volti. Dismessa dall'esigenza di recuperare e far proprio qualsiasi assoluto anch'essa lascia emergere, come altro da sé ed al di fuori di sé, figure e profili a questa radicalmente opposti proprio perché maggiormente definiti.

Così, esattamente come i luoghi religiosi e i tempi del sacro finiscono per essere sempre maggiormente visibili e stagliarsi, come in controluce, sul panorama dei non luoghi e dell'indifferente quotidiano; esattamente come un'arte, che fa del volto e della verità che in questo traspare l'archetipo della bellezza, emerge in contrasto sempre più netto con un'estetica

artificiale e tanto efficace quanto più disincarnata, così la specificità e il rigore delle vocazioni, cioè delle scelte identitarie ed esistenziali apertamente praticate, tende a definirsi e ad essere maggiormente individuabile in una società dell'io minimo, delle identità provvisorie, definite da scelte eternamente reversibili.

Emergono allora le vocazioni, cioè le personalità definite a partire da una scelta vissuta e praticata come definitiva e permanente. Indipendentemente dal settore in cui si applicano, sia questo l'ambito dell'arte o quello delle professioni liberali, dello sport o della politica. Quanti dotano il loro percorso professionale di una precisa scelta di vita, fanno cioè della loro professione l'espressione della loro vocazione, finiscono con l'essere sempre più intercettati dall'interesse comune proprio perché più visibili.

Ciò permette di comprendere l'apparentemente inattesa visibilità mediatica di personalità fino a qualche decennio fa assolutamente indistinte. Ciò che prima appariva come una scelta tra le altre, quindi ordinaria, oggi, a partire dal momento in cui viene riconosciuta come scelta capace di definire e orientare l'intera esistenza del singolo, tende ad essere percepita come fuori dall'ordinario, quindi meritevole di interesse e di attenzione.

Ad una società dei doveri e dei compiti, nella quale ogni risposta attiva si irreggimentava nei termini rigorosi di una professione stabilmente consolidata e socialmente riconoscibile attraverso la ricongiunzione ad una corporazione professionale, subentra così una società dove finiscono con l'emergere le personalità singole. Nell'attuale società della flessibilità, ogni risposta definitiva, ogni sì radicale finiscono con il risuonare come delle scelte coraggiose, fatte in netta controtendenza, e finiscono così con il definire e valorizzare l'atto individuale della vocazione.

La società post-moderna, sede del relativo, ancorata ad un universo provvisorio interamente flessibile ed instabile, scopre nell'uomo della vocazione esplicitamente ammessa e consapevolmente praticata, una specificità identitaria che le sfugge, un'identità concreta che non ha prodotto e che non le appartiene. Gli uomini della vocazione, accanto ai luoghi antropologici, ai tempi simbolicamente densi ed al riconoscimento di una bellezza fatta per durare, tendono così ad emergere dall'universo flessibile e a segnalarsi iscrivendosi in controtendenza sul carattere costantemente indefinito della società post-moderna.

L'universo dei religiosi, intesi come uomini della vocazione, che sono anche uomini dei luoghi (che custodiscono) e dei tempi (che riconoscono e celebrano) ammiratori permanenti dei volti di un'umanità rischiarata dalla santità, tende così ad essere sempre più visibile, sempre più riconoscibile e identificabile, almeno in tutti i momenti e nei luoghi nei quali accetta di essere intercettato e individuato. La società dell'indifferenza globale tende così a far emergere ed a rendere progressivamente visibili,

tutte le forme di vita sociale e individuale che le si pongono in controtendenza, e che di fatto la definiscono nello stesso momento in cui sono da questa intercettate nella loro disarmante alterità.

6. CONCLUSIONI

In una società indifferente e disincantata, scossa da continue destrutturazioni, costantemente ripiegata sulle emergenze, la ricerca di senso non costituisce più l'esigenza di pochi, ma comincia a diventare il desiderio di molti. Questa ricerca si rivolge verso tutto ciò che non appare relativo, provvisorio, destrutturato, flessibile, incapace di affermare principi permanenti. È all'interno di questo ambito che la Chiesa e la sua espressione umanamente e concretamente visibile della vita religiosa finiscono con il costituire la preziosa provocazione che annuncia una promessa già avvenuta, una verità non relativa.

Il religioso consacrato, custode dei luoghi sacri, cioè di luoghi che sono segnali di un'incarnazione già avvenuta e di una resurrezione già iniziata, ma anche presidio di una memoria della Chiesa e testimonianza di una comunità ecclesiale; il religioso come custode dei tempi sacri con l'aiuto dei quali rilegge il tempo ordinario all'interno dello stesso universo quotidiano, realizzando così una solennizzazione del divino che è anche un recupero del divino che è nell'uomo, quindi una solennizzazione dell'umano; il religioso primo ammiratore della santità, un'ammirazione che resta al cuore delle proprie scelte e della propria vocazione. Il religioso, inteso come uomo delle certezze permanenti, finisce così con l'essere il naturale referente di questa umanità in ricerca. È infatti questi che ne intercetta la domanda disarticolata di senso, a volte confusa e contraddittoria, ma non per questo meno vitale e significativa, espressione di una comunità per la quale l'assenza di Dio è oramai scavalcata dalla silenziosa ricerca di Lui.

Il religioso è quindi al crocevia di dissonanze tanto più emergenti quanto più in controtendenza rispetto ad una società che non ha più legami da offrire, ma solo opportunità da moltiplicare. Dinanzi ad una visione post-moderna del soggetto, che fa della reversibilità delle scelte e della mancanza di ancoraggi, la chiave di volta per aprirsi costantemente ad una massa sempre rinnovata di opzioni di vita, il religioso appare sempre di più come l'uomo che ha avuto il coraggio di scegliere, l'autore di una contestazione radicale, l'uomo dell'altrove. Egli costituisce quell'identità attesa, vero e proprio archetipo di tutte le altre vocazioni possibili, sede di quella permanenza delle scelte che definiscono ogni essere umano. Questi finisce con l'incarnare un'identità che, aparendo interamente strutturata attorno ad una vocazione, costituisce un segno sempre più dissonante,

così come lo sono i luoghi sacri, i tempi delle solennità liturgiche ed i volti dei santi.

SOMMARIO

Si può ancora iscrivere la vita consacrata dentro una società secolarizzata? A partire da questa domanda si sviluppa la riflessione di impianto sociologico. Sullo sfondo di uno scenario caratterizzato da indifferenza religiosa e da relativismo culturale, l'Autore mette in evidenza tre fattori di trasformazione: la perdita di luoghi e spazi relazionali, storici e identitari; il venire meno della differenza nel vivere il tempo, soprattutto nel rapporto festivo-feriale; la perdita del legame tra bellezza e verità a motivo della scomparsa dell'arte come ricerca connessa al desiderio di bellezza. Questo universo sociale, sempre più sprovvisto di luoghi, di tempi e di bellezza, finisce, però, per intercettare la dimensione religiosa come spazio nel quale queste istanze trovano risposta ed adeguata soddisfazione. In questa prospettiva, il mondo dei religiosi, ossia di uomini caratterizzati da una vocazione, che custodiscono luoghi e spazi riconoscibili e riconoscono e celebrano tempi precisi, che sono ammiratori permanenti dei volti di un'umanità rischiarata dalla santità, tende così ad essere sempre più visibile e identificabile. In ciò la vita religiosa finisce con il costituire una preziosa provocazione nell'attuale società.

Does religious life still have a place in today's secularized society? It is from this pertinent question that the author develops his sociological reflections. In today's society, cultural relativism and total indifference to all things pertaining to religion reign supreme, and it is against this background that the Author identifies three reasons for this transformation: the loss of relational spaces, of those places capable of giving a sense of identity and relevance to one's personal story; erosion of the sense of how to live the different moments of our time, in particular as regards the relationship between working days and days of rest; and again, the loss of connection between truth and beauty, because with the disappearance of art we have also lost the desire, the urge, to search for beauty. But at a certain point this social milieu - every day poorer of spaces and places and beauty - discovers in the religious dimension a harbour where these needs find recognition and satisfaction. In this perspective, the world of consecrated men and women, that is to say people characterized by a particular calling who recognize and cherish certain places, who celebrate precise rhythms, who do not fail to admire sanctity in a fellow man, tends to be increasingly visible and identifiable. In this way religious life is able to offer a precious provocation to our present way of life.

Paolo Martinelli

GLI ORDINI MENDICANTI E LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

1. CONSIDERAZIONI GENERALI

«Tutti i grandi movimenti di evangelizzazione nei duemila anni di cristianesimo sono legati a forme di radicalismo evangelico». Così si esprimono i *Lineamenta* (n. 8) per la Assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi dedicata alla *Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*. Il tempo della nuova evangelizzazione non smette di interrogare i membri di quegli Ordini che lungo il secondo millennio cristiano sono stati spesso al centro della missione della Chiesa.

1.1 *I Mendicanti: il loro carattere originario*

Domandandoci quali siano le risorse degli Ordini Mendicanti per la nuova evangelizzazione non si può che riconoscere innanzitutto il fenomeno potente che essi hanno rappresentato nella storia della Chiesa, in particolare agli inizi di tale esperienza: il XII e XIII secolo¹.

La Chiesa era impegnata da tempo, in particolare con la riforma gregoriana, alla ricerca di una purificazione della vita ecclesiale, nella formazione del clero e nella ordinata organizzazione degli stati di vita. I risultati

* Il testo riprende la conferenza tenuta dall'Autore il 19 maggio 2012 presso l'Auditorium della Pontificia Università Antonianum di Roma, in occasione del I Seminario su Nuova evangelizzazione e Ordini Mendicanti.

¹ Sulla storia degli Ordini Mendicanti in genere si veda la voce «Mendicanti, Ordini» nel *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, V, Roma 1978, 1163-1189.

ottenuti, tuttavia, mettevano in evidenza l'esigenza di una vita evangelica più semplice e agile, socialmente più incisiva rispetto alle opere realizzate dalle grandi esperienze monastiche, come ad esempio quelle imponenti di Cluny.

Del resto, l'effetto prodotto in tutta l'Europa dalla diffusione del movimento monastico benedettino nel primo millennio, reso possibile da una spiritualità capace di abbracciare ed unire l'intera esistenza e di dare forma alla vita quotidiana, sintetizzata dal motto "ora et labora" e dalla geniale formula della *stabilitas loci*², era ormai insufficiente a far fronte ai cambiamenti sociali in atto: primi fra tutti la creazione dei centri urbani, i comuni, e il commercio, con il tramonto dell'economia feudale.

Era un mondo veramente in transizione quello nel quale sorgono gli Ordini Mendicanti. Le spinte di rinnovamento sociale ed ecclesiale coagulavano spesso movimenti pauperistici che non sapevano incidere strutturalmente nella Chiesa e nella società, poiché in realtà ne rifiutavano la forma storica, finendo così a corrompere il senso genuino della fede stessa e a perdersi nella deriva di un radicalismo di breve durata, non privo di ambiguità dottrinale.

Gli Ordini Mendicanti, secondo modalità molto diverse tra loro, come diversi erano Francesco e Domenico, realizzano un tipo di vita evangelica che, al contrario, accetta la sfida della storia, della struttura e dell'istituzione, ecclesiale e sociale.

Attraverso tensioni e contrasti, soprattutto rispetto alle abitudini pastorali della Chiesa del tempo – che trovano sintesi espressiva dapprima nel Concilio Lateranense IV (1215) e soprattutto nel Concilio Lionese II (1274) – si afferma di fatto una nuova spiritualità cristiana in cui i cambiamenti sociali in atto non vengono rifiutati o sopportati, ma accolti dialetticamente come ingredienti di una forma di vita spirituale dai tratti inediti. Il sorgere di queste realtà, carismaticamente determinate, costituirà un fenomeno di portata enorme per la vita della Chiesa, che di fatto lascerà una impronta indelebile fino ai nostri giorni.

Le stesse forme monastiche precedenti verranno in qualche modo fe-

² Su questo vedi CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO (ed.), *Atti del VII congresso internazionale di studi sull'alto medioevo: Norcia, Subiaco, Cassino, Montecassino, 29 settembre – 5 ottobre 1980*, I-II, Spoleto 1982, G. PENCO, *Medioevo monastico*, Roma 1988; ID., *Il monachesimo tra spiritualità e cultura*, Milano 1991. Cf. anche G. FALCO, *La Santa romana repubblica: profilo storico del Medio Evo*, Milano-Napoli 1968 e la suggestiva presentazione di L. MOULIN, *La vita quotidiana secondo san Benedetto*, Milano 1980; sul contributo della vita monastica alla cultura vedi J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1965.

condate da queste realtà. Infatti, i Mendicanti non avranno il compito di sostituire gli ordini monastici; i quali invece permangono lungo la storia della Chiesa, pur ridimensionandosi e dando origine a forme rinnovate. Entrambe le realtà ecclesiali dovranno collaborare in forme diverse alla vita della Chiesa e alla sua missione.

La Chiesa – soprattutto il papato – troverà nei Mendicanti un'autentica risorsa di rinnovamento spirituale e per i processi di evangelizzazione³.

Anche nell'epoca moderna, le nuove forme di vita religiosa "apostolica" dovranno in qualche modo continuare a guardare allo spirito dei Mendicanti per servire l'evangelizzazione che si apre verso il "nuovo mondo".

Il fatto stesso che gli Ordini Mendicanti conoscano al proprio interno numerose spinte riformatrici – è il caso soprattutto dei francescani – è sintomo della vitalità carismatica che li caratterizza. L'origine stessa dei Mendicanti permane nel tempo come ideale di una continua riforma a cui si continua a guardare per trovare risposta ai sempre nuovi aneliti di ritorno al vangelo. La mobilità vitale e strutturale degli Ordini Mendicanti si attesterà nei secoli come capacità di rinnovamento e di adattamento alle nuove situazioni.

1.2 *I Mendicanti e la considerazione ecclesiale oggi*

Se la nascita, lo sviluppo e la riforma degli Ordini Mendicanti hanno sempre testimoniato la fecondità dei propri carismi originari, tuttavia queste straordinarie caratteristiche non li hanno risparmiati dal travaglio del nostro tempo, che invece occorre attraversare con coraggio per poter accogliere l'invito alla nuova evangelizzazione.

In estrema sintesi, è importante essere consapevoli di cosa voglia dire per i Mendicanti essere eredi di un carisma che, comunque, si colloca nel suo inizio all'interno di una società profondamente cristiana, pur con tutte le sue contraddizioni, come era quella medievale.

Rispetto al processo complesso della modernità, a tutt'oggi ancora in atto, la vita consacrata passa a mio parere attraverso un doppio riposizionamento.

³ Interessante è lo studio di Congar, che segnala come la relazione tra Ordini Mendicanti – in particolare i francescani – e il papato sia importante anche per lo stesso sviluppo della dottrina relativa al successore di Pietro: cf. Y.-M. CONGAR, *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesologici della disputa tra Ordini Mendicanti e maestri secolari nella seconda metà del secolo XIII e l'inizio del XIV*, Padova 2007.

1.2.1 Secolarizzazione e vita religiosa

Il primo è quello prodotto dal processo di secolarizzazione che inizia con la fine dell'unità medioevale intorno alla fede cristiana e che si concentra sostanzialmente intorno all'ideale dell'autonomia del soggetto antropologico, promuovendo l'emancipazione da ogni tutela ed autorità, in special modo ecclesiastica. Motivo per cui la stessa "triade" dei consigli, che caratterizza gli Ordini Mendicanti, a partire dalla regola dei Trinitari e dei Francescani, viene posta radicalmente in discussione, dapprima dalla riforma luterana, soprattutto nell'idea dei voti e del carattere di eccellenza dello *status perfectionis*, e successivamente dalla filosofia illuminista, in particolare dalla critica tagliente di Kant⁴.

Il fenomeno violento delle soppressioni, messe in atto dagli stati liberali moderni, non è che l'epifenomeno di quel movimento culturale, che dapprima emancipa la società dalla coscienza religiosa, pensando "etsi deus non daretur" e rilegando la fede a fatto privato, e successivamente tenta di delegittimare anche la stessa coscienza religiosa.

Una esemplificazione del paradigma della secolarizzazione nell'ambito degli stati di vita si ritrova nella metamorfosi del concetto di "laico", che dall'indicare il membro del popolo (*laos*) cristiano finisce per significare colui che non si interessa delle cose della fede, ritenendole estranee alla "cosa pubblica".

Anche gli Ordini Mendicanti, come tutta la vita religiosa, divengono così rappresentativi – insieme al clero – di una identità ecclesiale sempre più separata dal mondo, il quale a sua volta si configura come sempre più mondano (*weltliche Welt*).

Se da una parte si aprono ai grandi orizzonti della evangelizzazione *ad gentes* con la scoperta del Nuovo Mondo, dal punto di vista della cultura europea i religiosi accettano, in un certo modo, di essere collocati al di fuori dei codici culturali laici, poiché esperti dell'aldilà, impegnati caritativamente nell'aldiquà, laddove è loro concesso dai nuovi poteri liberali.

La vita religiosa diventa così simbolo espressivo di quello che De Lubac rivelerà essere il problema della riflessione teologica moderna, ossia la relazione estrinseca tra la vita della grazia e la natura. Per salvaguardare il soprannaturale si rischia la perdita della sua pertinenza antropologica; in tal modo l'umano viene confermato nella sua estraneità alla grazia. Vi è così una perdita del senso umano delle parole cristiane ed una perdita del senso cristiano delle parole umane.

⁴ Cf. M. KONRAD, *Precetti e consigli. Studi sull'etica di san Tommaso d'Aquino a confronto con Lutero e Kant*, Roma 2005.

La grande influenza che gli Ordini Mendicanti avevano realizzato nella società, nella cultura e nell'economia, viene così nella modernità fortemente penalizzata. La clericalizzazione degli ordini religiosi nella modernità (con conseguente debolezza della figura del "religioso fratello") e la funzionalizzazione della vita religiosa alle proprie opere, ne sono la conseguenza e non la causa.

1.2.2 Il recupero del soggetto cristiano integrale

La seconda ricollocazione consiste a mio parere nel fatto che a questo "canone moderno", che relaziona Chiesa (clero e religiosi) e società in termini di separazione giustappositiva o conflittuale, la riflessione teologica che prepara il Concilio Vaticano II risponde sostenendo nuove forme di vita consacrata che, pur professando i consigli evangelici, non smettono di considerarsi laici: ossia gli Istituti secolari (e forme affini), che non di rado si ispirano e si riferiscono spiritualmente ai carismi degli Ordini Mendicanti.

Ma soprattutto la riflessione teologica – significativamente messa in atto da scuole teologiche riferite a religiosi mendicanti, come quella di Le Saulchoir dei domenicani – spinge al recupero della pertinenza laicale della soggettività battesimale, come insegna la teologia del laicato promossa da Y-M. Congar.

Certamente il Concilio Vaticano II ha i suoi testi migliori proprio nel riproporre la santità della vita cristiana a tutti i fedeli (LG, cap. V). Per quanto il concetto di "indole secolare" si manifesti ben presto bisognoso di ripensamento, esso ha avuto di fatto la funzione di riscattare la passività del laico cristiano, mostrando come sia proprio della fede l'interessarsi al mondo, giacché Dio stesso «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio» (Gv 3,16).

In questa prospettiva si comprende perché le realtà ecclesiali di maggior capacità aggregativa intorno al Concilio e nei tempi successivi siano quelle che puntano soprattutto sulla riscoperta della vita battesimale come realtà integrale, capace di intervenire nella storia.

Da qui si pone la problematica teologica ed ecclesiologica che deve ripensare l'identità della vita secondo i consigli evangelici in una riscoperta della chiamata universale alla santità e della valorizzazione della identità cristiana laicale.

1.2.3 Il travaglio identitario della vita consacrata

Agli Ordini Mendicanti non viene risparmiato il travaglio identitario della vita consacrata postconciliare. Tesi – se non addirittura divaricati –

tra ritorno alle origini del proprio carisma, da una parte, e aggiornamento alle nuove situazioni sociali, dall'altra, anche gli Ordini Mendicanti conoscono una serie notevole di tentativi di ripensarsi, tra nostalgia di forme passate e forme nuove di inserimento nella società, la quale però nel frattempo non è più quella comunale del XIII secolo.

Da qui il serio rischio – perlopiù in buona fede – di una secolarizzazione della vita religiosa. Il sostanziale fallimento di queste forme a mio avviso mette in evidenza il compito necessario per ritrovare le risorse degli Ordini Mendicanti per la nuova evangelizzazione. Esso non sta nell'assunzione artificiale di una identità secolarizzata, diluendo la vocazione specifica dei consigli evangelici ad una variabile facoltativa dell'impegno del cristiano nel mondo.

Ciò appare peraltro anacronistico proprio nel momento in cui il post-moderno manifesta contenere in sé elementi del tutto postsecolari, come il ritorno del sacro, la diffusione delle grandi religioni non cristiane in Occidente, il dialogo interreligioso: tutte realtà che manifestano un "moderno desiderio di Dio" in una società in cui la secolarizzazione è ormai disincantata rispetto alle promesse di felicità sbandierate nel "secolo breve" appena concluso⁵.

Che anche tra gli Ordini Mendicanti si trovi chi vuole oggi riproporre una neo-teologia della secolarizzazione, propria degli anni '50 e '60 del Novecento, rivisitata mediante forme di "pensiero debole", in tempi postsecolari - come avviene in alcuni ambienti mitteleuropei - mi pare sintomo di disorientamento più che di rilancio carismatico in tempo di crisi.

La strada mi sembra maggiormente segnata dal dettato conciliare che indica la vita religiosa come dono carismatico particolare che permette di portare "più frutti" dalla grazia battesimale (LG 44). In tal modo – lasciando da parte il carattere problematico della formula comparativa utilizzata nel testo – risulta evidente che la stessa identità religiosa viene potenziata da un corretto recupero della vita battesimale nella sua potente pertinenza antropologica, quale viene espressa insuperabilmente dal celeberrimo passaggio di *Gaudium et spes* 22: nell'incontro con Cristo l'uomo perviene a se stesso.

I consigli evangelici, come indica magistralmente *Lumen gentium* 42, in analogia al martirio, costituiscono un carisma particolare esplicativo e necessario dell'universale cristiano. Pertanto, riscoprendo la radice battesimale dei consigli, se ne ritrova anche la sua "eccellenza", senza che questo vada a detrimento del battesimo (e matrimonio), anzi a suo vantaggio, come il martirio illumina il compito testimoniale di ogni battezzato.

⁵ Cf. S. ABBRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*, Soveria Mannelli (CZ) 2010.

Pertanto mi sembra che il contributo degli Ordini Mendicanti possa venire riscoperto nella misura in cui si ritrova la radice battesimale della propria forma di vita, riscoprendone l'originaria pertinenza umana.

Non si tratta, dunque, di forzare delle attualizzazioni secolarizzanti che finiscono in genere per accendere negli ordini religiosi estenuanti conflitti di interpretazioni su che cosa ci renda veramente attuali e moderni. Si tratta piuttosto di riscoprire l'attualità del carisma valorizzandone il potente carattere originario e non inseguendo archeologie degli inizi o mode fatalmente transitorie, che quando a fatica si raggiungono, appaiono già superate.

In tal senso vorrei provare, a modo di esemplificazione, ad indicare quali potrebbero essere le caratteristiche unanimemente riconosciute agli Ordini Mendicanti in una prospettiva di riscoperta del battesimo, nella sua capacità di rivelare l'uomo all'uomo rendendogli nota la sua altissima vocazione.

2. CARATTERISTICHE DEI MENDICANTI E LORO ATTUALITÀ PER LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Propongo in questa sede niente più che un elenco di caratteristiche che, se ricollocate nel quadro originario, si manifestano come autentiche risorse per la Chiesa nel tempo di nuova evangelizzazione. Lo faccio in modo generale, nella consapevolezza delle diversificazioni che caratterizzano le numerose forme degli Ordini Mendicanti.

2.1 *L'esperienza spirituale come origine della forma di vita e del suo rinnovamento*

Al centro di tutto si pone a mio avviso l'esperienza spirituale, che è la vera fonte di rinnovamento e di formazione. Non a caso anche i *Lineamenta* preparatori del Sinodo sulla nuova evangelizzazione, mettono in evidenza che il problema non è "strategico", ma riguarda innanzitutto la vitalità del soggetto cristiano chiamato ad evangelizzare: «la nuova evangelizzazione è un'azione anzitutto spirituale, la capacità di fare nostri nel presente il coraggio e la forza dei primi cristiani, dei primi missionari [...]. "Nuova evangelizzazione" è sinonimo di rilancio spirituale della vita di fede» (n. 5).

Del resto, proprio all'origine degli Ordini Mendicanti c'è una autentica esperienza spirituale capace di aggregare e muovere le persone liberamente alla sequela di Cristo e alla pratica gioiosa del Vangelo.

Qui si deve sottolineare che per quasi tutti gli Ordini Mendicanti l'esperienza spirituale dei fondatori o riformatori è caratterizzata da una *riscoperta della umanità di Cristo*. Infatti, è proprio l'umanità del Figlio di

Dio il criterio di ogni autentico cammino spirituale. Là dove il cristianesimo si riduce a moralismo o a mera dottrina, la riscoperta dell'autentica esperienza spirituale rilancia la concretezza dell'incontro con l'umanità di Cristo e la sua passione per la vita del mondo.

Le risorse spirituali degli Ordini Mendicanti possono in questo senso intercettare anche la sete di spiritualità del nostro tempo, discernere quanto vi è di buono in essa e denunciarne le ambiguità, correggendole. Infatti, nel tempo postsecolare non mancano convivenze tra materialismi e spiritualità disincarnate o proposte di uno "spirituale" in alternativa anche alla religione classica, come una sorta di democraticizzazione individualista del rapporto con il sacro. Quindi una specie di alternativa tra religione e spiritualità, nella quale l'opzione per lo spirituale si caratterizza per il carattere fortemente individualistico e privato del rapporto con il sacro: una spiritualità della non appartenenza.

Il vero volto dell'esperienza spirituale, così radicata nella tradizione dei Mendicanti, è invece quello della vicinanza di Dio: la *condescensio Dei*. In tal modo essa non si ferma a ripetere un *sapere* delle cose di Dio, ma propone itinerari esigenti e autentici in cui arrivare a sentire il *sapere della verità*, donata da Dio.

Giustamente i documenti preparatori al Sinodo, come anche il Motu proprio *Ubicumque et semper*, con cui Sua Santità Benedetto XVI ha creato il Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, affermano che senza una autentica esperienza di Dio non ci può essere persuasivo annuncio del vangelo.

Oltretutto l'esperienza spirituale, che custodisce nel suo centro l'attenzione all'umanità di Cristo, porta con sé la capacità di valorizzare, non senza purificazioni, una delle istanze maggiori della modernità, ossia l'attenzione al soggetto e all'umano nella sua concretezza storica e all'uomo come libertà. L'esperienza spirituale infatti scopre come ingrediente del rapporto con Dio la concreta circostanza del vivere quotidiano, poiché infatti nel suo oggetto c'è l'incontro personale di ciascuno con il Dio che si fa tempo e storia, per portare il tempo e la storia oltre se stessa, in Dio.

Nell'esperienza spirituale, infatti, il tema non è tanto la *fides quae creditur*, ossia i contenuti obiettivi della rivelazione; e nemmeno solo la *fides qua creditur*, come analisi dell'*actus fidei*, ma propriamente, come ebbe a mettere in luce Giovanni Moiola, la relazione tra le due, ossia il fatto cristiano in quanto offerto alla libertà credente ed in quanto vissuto: la verità universale e incondizionata in quanto afferrata e vissuta dalla libertà della persona, ogni volta ineducibile e situata.

Credo che gli Ordini Mendicanti siano chiamati a rileggere non solo i testi fondatori della propria tradizione, ma anche quelli originati dalla

propria storia, per scoprire come l'autentica esperienza spirituale generi testimoni capaci di incontrare l'uomo reale del nostro tempo, bisognoso anche lui di ritrovare se stesso nell'abbraccio dell'umanità di Cristo. Ciò è iscritto nel DNA dei Mendicanti, per i quali l'umano comune è il luogo dell'esperienza cristiana, così da portare il vangelo là dove la gente vive, soffre, spera ed ama. Il Mendicante ci ricorda che Dio ci raggiunge dal di dentro della nostra esperienza quotidiana e non fuori da essa.

Qui vorrei fare un nota bene: l'esperienza spirituale rende i credenti appassionati a dare ragione della propria fede, con la predicazione, con la testimonianza in parole e in opere, ma anche con lo studio. Vorrei richiamare qui il fatto che gli Ordini Mendicanti hanno saputo, sebbene in forme diverse, fare cultura, inserendosi in università e generando un pensiero capace di confrontarsi con i problemi del proprio tempo. I Mendicanti sono stati protagonisti, almeno nei loro inizi, di quella feconda circolarità tra *teologia* e *santità* di cui lungamente ha parlato von Balthasar.

Anche oggi abbiamo bisogno di riscoprire questa circolarità così da saper affrontare le grandi questioni del nostro tempo con l'intelligenza della fede, secondo quella acuta affermazione di Benedetto XVI: «il contributo dei cristiani è decisivo solo se *l'intelligenza della fede diventa intelligenza della realtà*, chiave di giudizio e di trasformazione»⁶. Come nel passato, non c'è vera evangelizzazione se non è sempre anche una evangelizzazione della cultura e dei saperi. Così ha ricordato proprio a questo proposito Benedetto XVI nella sua catechesi sui Mendicanti nel corso dell'Udienza del 13 gennaio 2010:

Anche oggi c'è una «carità della e nella verità», una «carità intellettuale» da esercitare, per illuminare le intelligenze e coniugare la fede con la cultura. L'impegno profuso dai Francescani e dai Domenicani nelle università medievali è un invito [...] a rendersi presenti nei luoghi di elaborazione del sapere, per proporre, con rispetto e convinzione, la luce del Vangelo sulle questioni fondamentali che interessano l'uomo, la sua dignità, il suo destino eterno. Pensando al ruolo dei Francescani e Domenicani nel Medioevo, al rinnovamento spirituale che suscitarono, al soffio di vita nuova che comunicarono nel mondo, un monaco disse: «In quel tempo il mondo invecchiava. Due Ordini sorsero nella Chiesa, di cui rinnovarono la giovinezza come quella di un'aquila» (Burchard d'Ursperg, *Chronicon*).

⁶ Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai partecipanti alla XXIV assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, 21 maggio 2010.

2.2 Profondo senso ecclesiale

Una seconda risorsa fondamentale che gli Ordini Mendicanti possiedono dal punto di vista del carisma è certamente la loro originaria ecclesialità. L'essere intimamente ecclesiali è ciò che ha permesso la loro autentica identificazione nella storia, separandosi dai gruppi che prendevano spunto dal vangelo per una azione antigerarchica.

L'appartenenza alla Chiesa, vorrei dire l'amore alla Chiesa, al popolo come ai pastori, è un tratto fondamentale che ha permesso ai Mendicanti di essere presi pienamente a servizio della evangelizzazione lungo la storia. Questo perché i Mendicanti hanno individuato sempre nella Chiesa il luogo della propria vita e il luogo dell'incontro rinnovato con Cristo. Di conseguenza si sono concepiti sempre a servizio della missione ecclesiale.

L'ecclesiologia di comunione del Vaticano II, pur avendo tratti diversi da quella medievale, necessita di una adeguata percezione ecclesiale della vocazione di speciale consacrazione. Particolarmente oggi i Mendicanti possono rappresentare, anche per il loro carattere sovradiocesano e per il legame con la sede di Pietro, un punto di equilibrio nella Chiesa tra la sua dimensione universale e particolare, come peraltro ricorda il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede *Communio in Notio* (n. 15).

Inoltre, la particolare vicinanza che i Mendicanti hanno sempre avuto con il popolo di Dio permette anche oggi di essere una significativa risorsa per la relazione tra i diversi stati di vita. È ben noto che la presenza dei Mendicanti nella società li ha resi punto di riferimento anche per la spiritualità laicale del proprio tempo, per esempio attraverso la realtà dei terzi ordini.

Infine, il profondo senso ecclesiale che caratterizza i Mendicanti nella propria struttura, li può rendere esemplari oggi nel rapporto significativo tra carisma ed istituzione, come rapporto di co-essenzialità, come ebbe a dire Giovanni Paolo II⁷ e ad approfondire Benedetto XVI.

In effetti credo che nella Chiesa ci siano di fatto tante risorse per la nuova evangelizzazione. Spesso queste forze sono inibite perché non è dinamica la relazione tra la dimensione carismatica e quella istituzionale. Abbiamo passato stagioni ecclesiali dove tale relazione si è configurata in termini conflittuali o meramente giustappositivi. È venuto il tempo di accorgersi come carisma ed istituzione si appartengano vicendevolmente proprio nell'orizzonte della missione evangelizzatrice. Gli Ordini Mendi-

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti al congresso mondiale dei movimenti ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici*, 27 maggio 1998, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI, 1 (1998) 1061-1065, n. 5.

canti a questo proposito hanno una risorsa che proviene dalle radici della propria storia.

Ogni carisma deve essere giustamente valorizzato per quello che è e non essere semplicemente piegato ad istanze organizzative. Tuttavia è altrettanto vero che un carisma sarà tanto più fecondo quanto più si lascerà prendere a servizio della missione ecclesiale. Da parte sua la realtà istituzionale deve riconoscere come siano essenziali alla propria natura quei doni dello Spirito che fanno rendere feconda la stessa grazia sacramentale, nelle diverse circostanze sociali e culturali.

2.3 Il carattere "terapeutico" dei consigli evangelici per il nostro tempo

Entrando sempre più intimamente nelle caratteristiche degli Ordini Mendicanti siamo portati a riconoscere il valore prezioso per la nuova evangelizzazione della pratica dei consigli evangelici.

Qui è decisivo il riconoscimento della pertinenza battesimale ed ecclesiological dell'obbedienza, della povertà e della castità. Essi non costituiscono un andare "oltre" il battesimo o i comandamenti, ma la loro rappresentazione esistenziale compiuta. La contrapposizione tra comandamento e consigli, come sappiamo, è propria della teologia barocca in contrapposizione alla delegittimazione messa in atto dalla modernità dello stato dei consigli.

Gli Ordini Mendicanti, soprattutto nel loro momento originario, sono connessi significativamente alla nascita della triade e del loro nesso al comandamento dell'amore come comandamento totalizzante. Basti pensare qui alla posizione di Tommaso d'Aquino negli *Opuscula* e nella *Summa Theologica* e a quella di Bonaventura nelle *Quaestiones Disputatae de perfectione evangelica*.

A questo proposito vorrei richiamare all'attenzione una significativa espressione di *Vita Consecrata* riguardo alla pratica dei consigli descritti in modo suggestivo come *terapia spirituale per l'uomo contemporaneo* (n. 87), ferito da non poche idolatrie che promettono una felicità che poi non sanno mantenere.

Proprio in questo aspetto terapeutico - in cui secondo il documento del beato Giovanni Paolo II si compie oggi l'aspetto "profetico" della vita religiosa - si manifesta il significato dei consigli praticato dai consacrati come forma di vita per l'uomo comune che i Mendicanti devono avere particolarmente a cuore.

Prendendo spunto dalle felici espressioni di *Vita Consecrata*, che peraltro sviluppano a mio parere *Lumen Gentium* 46, si possono individuare quali risorse per la nuova evangelizzazione si trovino nel radicalismo evangelico incarnato nella storia in particolare dagli Ordini Mendicanti.

Anche se solo in modo rapsodico vorrei mostrare come i consigli evangelici intercettino alcune istanze presenti nel postmoderno e permettano un annuncio persuasivo della Parola di Dio e della sua efficacia nel rendere la vita dell'uomo più umana e piena di senso.

2.3.1 Obbedienza e libertà

Il consiglio dell'obbedienza, radicato nella fede battesimale, può testimoniare come proprio la libertà dell'uomo non basta a se stessa, non può chiudersi in un'autoreferenza, ma ha bisogno di uscire da sé e determinarsi in modo autentico. L'ipertrofia della libertà, propria dell'uomo contemporaneo, ha fatto sentire la verità e la norma morale come orpelli dai quali prendere congedo, alla quale dire "addio", come se verità e libertà fossero in contraddizione tra loro.

Sappiamo bene come una tale contrapposizione non affermi ultimamente il soggetto nella sua autonomia, ma lo esponga maggiormente a dipendenze occulte e avviliti.

Il "mendicante" per natura sua sa che il proprio soggetto vive solo nel rapporto con l'altro; la sua mendicità lo rende un instancabile ricercatore della verità di Dio (*Quaerere Deum*), la sola che può autenticamente liberare. Il mendicante mostra così che c'è una dipendenza occulta, quella dell'idolatria, che avvilitisce e c'è una dipendenza verso una verità che è amica della propria libertà e che permette di orientarsi dentro i vertiginosi mutamenti del nostro tempo.

2.3.2 Povertà, tra stupore per l'essere e la solidarietà

Certamente il patrimonio spirituale degli Ordini Mendicanti può giocare un ruolo decisivo nella nuova evangelizzazione attraverso un'autentica vita in povertà. Proprio su questo punto i Mendicanti hanno introdotto nella storia della spiritualità cristiana una forma decisiva di conformazione alla umanità di Cristo che rende realmente prossimi agli uomini bisognosi del nostro tempo. Benedetto XVI ha parlato di un circolo virtuoso di povertà volontaria da scegliere e povertà involontaria da combattere, quella della indigenza e della miseria, che oggi mediante la globalizzazione e le grandi crisi economiche assume livelli particolarmente drammatici (1 gennaio 2009).

I Mendicanti sono custodi di una potente tradizione spirituale in cui l'attenzione ai bisognosi non è ridotta ideologicamente, ma compresa come esperienza concreta di imitazione dell'umanità di Cristo. Nella libertà che ci viene data da una vita sobria, siamo chiamati ad essere autentici promotori di giustizia e di solidarietà, introducendo nelle regole del

mercato il principio della comunione e della fraternità, come ha affermato Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate*.

La tradizione dei Mendicanti ha posto una grande discontinuità nei confronti di altre realtà ecclesiali pesantemente condizionate dai beni da gestire: «I mendicanti rinunciando ad ogni possesso anche collettivo e rifiutando ogni rendita, si staccano decisamente dal mondo feudale, liberandosi di colpo da tutte le beghe temporali e politiche in cui i monasteri si trovavano invischiati»⁸; dobbiamo ritrovare questa agilità perché la nostra testimonianza sia efficace. Ricorda ancora il Santo Padre nella catechesi già citata sui Mendicanti:

Con una scelta del tutto originale nella storia della vita consacrata, i Membri di questi Ordini non solo rinunciavano al possesso di beni personali, come facevano i monaci sin dall'antichità, ma neppure volevano che fossero intestati alla comunità terreni e beni immobili. Intendevano così testimoniare una vita estremamente sobria, per essere solidali con i poveri e confidare solo nella Provvidenza, vivere ogni giorno della Provvidenza, della fiducia di mettersi nelle mani di Dio (Udienza generale, 13 gennaio 2010).

Sappiamo a questo proposito come la tradizione dei Mendicanti abbia avuto nei secoli *una figura potente nel questuante*; figura ora andata perduta, la cui capacità di condivisione tuttavia era straordinariamente efficace. Forse non si è pensato a sufficienza a come rinnovare una tale figura senza perderne il profondo significato caritativo e comunicativo.

Inoltre, nell'idolatria del possesso e del naturalismo materialista, come nell'esaltazione indiscriminata della capacità manipolatoria dell'uomo contemporaneo, i Mendicanti sono chiamati ad annunciare il vangelo in modo credibile attraverso una vita sobria che punti all'essenziale; soprattutto che sappia stupirsi ancora di fronte alle cose e alle persone riconoscendone il carattere di dono prima ancora che materia da manipolare. La salvaguardia del creato deve esser riportata a questa radice teologica per essere proposta come autentica evangelizzazione; altrimenti si rischia di essere ridotti ad "operatori ecologici" a buon mercato.

A proposito della povertà dei Mendicanti come risorsa per la nuova evangelizzazione non si dovrebbe dimenticare di tematizzare *la realtà del lavoro*. La tematica è troppo complessa per essere affrontata in questa sede. Anche perché il lavoro è una delle realtà che maggiormente ha portato i tratti della secolarizzazione. Anticamente era proprio un tratto dei Mendicanti poter assumere con facilità il lavoro nel suo aspetto più umile e occasionale. Il lavoro e la produzione sono diventati i più grandi idoli del

⁸ «Mendicanti, Ordini», in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, V, 1173.

nostro tempo. La crisi economica, la perdita del lavoro e le crisi esistenziali ad esse legati fanno comprendere che il mondo del lavoro ha bisogno di una profonda umanizzazione, che il vangelo di Cristo può assicurare. I Mendicanti si sono per lo più allontanati da tale lavoro iperspecializzato. Esso appare troppo secolarizzato per esservi presente come consacrati. L'inserimento di tanti frati e preti nel mondo del lavoro è stata una grande sfida provocatoria, ma che ora si è esaurita e va attentamente ripensata.

Certamente il mondo del lavoro immediatamente rappresenta un campo di azione del cristiano laico. Tuttavia, proprio come Mendicanti dobbiamo chiederci se l'assumere i lavori umili e transitori, tipico della nostra tradizione, non abbia qualche cosa da dire anche al nostro tempo, in cui l'uomo si sacrifica al proprio lavoro, spesso ferendo anche gli affetti più intimi.

2.3.3 Castità e ordine teologale degli affetti

Infine, il voto di castità si manifesta più che mai attuale ed urgente come testimonianza evangelica, come imitazione dell'umanità di Cristo nei suoi affetti verso la realtà delle persone. *Vita consecrata* ha parlato della castità come di terapia contro l'idolatria dell'istinto che riduce l'altro ad oggetto di consumo. La castità negli Ordini Mendicanti deve essere vissuta con particolare autenticità in quanto la propria condizione di vicinanza con le persone abilita a relazioni affettive quotidiane. La scelta di castità appare nel Mendicante non come rifiuto di legame affettivo o della propria corporeità, ma come modalità profondamente libera e responsabile di farsi compagno dell'uomo e della donna nostri contemporanei.

Siamo in un tempo di legami liquidi e di identità fluide in cui il soggetto umano è continuamente esposto alla sollecitazione di un godimento facile e di consumo di relazioni occasionali. Il Mendicante accetta la sfida delle relazioni affettive, non sfugge alla identità sessuale verso l'indeterminato che sembra essere l'ideale di tante relazioni nel nostro tempo. Dobbiamo reimparare la bellezza di un amore casto che tiene unito e ordinato l'io dentro le relazioni e il rapporto con la realtà. Il disordine nell'ambito degli affetti oggi è particolarmente drammatico e colpisce tutti, all'interno e al di fuori della vita consacrata, come all'interno e al di fuori della Chiesa. Basti pensare all'attacco a cui è sottoposta la famiglia, alla sua delegittimazione sociale e culturale, a cominciare dal rapporto uomo-donna.

La nuova evangelizzazione ha bisogno di una vita religiosa che non fugga dalle relazioni affettive, ma che, accettando la condizione di mendicanti e sapendo che solo Cristo appaga il desiderio del cuore dell'uomo, sappia vivere un autentico ordine degli affetti, aperti alla gratuità, liberi dalla paura della morte.

2.4 *Fraternità come forma di vita*

Non dico certo una novità nell'affermare che un'altra caratteristica tipica degli Ordini Mendicanti fin dall'inizio è stato il regime della vita fraterna. In un tempo in cui le relazioni ecclesiali erano spesso definite anche dentro la vita religiosa da privilegi e titoli nobiliari, i Mendicanti hanno rappresentato una testimonianza sensibile di ciò che voglia dire riconoscersi figli di un solo Padre e fratello di ogni persona umana.

Forse che il nostro tempo non ha bisogno di una ripresa vigorosa di questa testimonianza? Il nostro tempo sta conoscendo fenomeni assai contraddittori a questo proposito: il processo della modernità ha prodotto, con la sottolineatura del soggetto, anche un forte senso della individualità. In tal modo l'emancipazione dall'idea religiosa della paternità non ha potuto fondare una vera fraternità. Da qui la paurosa oscillazione tra modelli di individualismo sfrenato e nuove omologazioni di massa, soprattutto oggi attraverso i grandi mezzi di comunicazioni; tutti più soli e tutti più omologati. Oggi si moltiplicano i "contatti" ma si mortificano le "relazioni".

La nuova evangelizzazione non può che passare attraverso la riscoperta e l'esperienza verificabile che essere per se stessi vuol dire essere per un altro, ossia che l'io è sempre io in relazione. L'altro non si aggiunge al mio io. L'alterità è costitutiva dell'io fino a trovare nell'alterità di Dio l'ultimo e pacificante fondamento al proprio essere.

Gli Ordini Mendicanti sono depositari di una plurisecolare tradizione di relazioni fraterne, di cui la società di oggi ha bisogno come del pane per nutrirsi e dell'aria che si respira.

Il vangelo si mostra persuasivo non innanzitutto per l'impeccabilità del rigore logico argomentativo, ma per la testimonianza di relazioni nuove, dove l'altro non è né il nemico (o "l'inferno") né il proprio specchio narcisistico, ma realmente un fratello, "sacramento" del mio rapporto con il mistero del Padre, fondamento in Cristo di ogni vivente.

2.5 *Fraternità itinerante, testimone di speranza*

Un altro fattore costitutivo dell'esperienza mendicante rappresenta una risorsa significativa per la nuova evangelizzazione: il fatto che questa vita fraterna assuma la precarietà della itineranza. Qui la transitorietà non è subita ma liberamente scelta, vivendo come "pellegrini e forestieri". Anche in questo carattere itinerante sta uno dei motivi di grande successo degli Ordini Mendicanti. Possiamo scoprire la sua profonda attualità nella società della mobilità e dei grandi movimenti migratori.

L'itineranza ha segnato agli inizi degli Ordini Mendicanti la disponibilità di questa forma di vita a vivere il carattere transitorio del tempo e la impossibilità di stabilire una fissa dimora. L'itineranza come forma di vita ha dato ai Mendicanti una potente mobilità e capacità di inserzione nelle realtà urbane, a servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa.

Il nostro tempo è molto determinato da questo carattere transitorio che caratterizza il lavoro e le relazioni. Ad esso si unisce il forte senso di accelerazione di cui l'uomo fa esperienza. Le cose e le scoperte e le novità cambiano di continuo lo scenario e l'orizzonte in cui ci muoviamo. La scoperte scientifiche e la straordinaria capacità manipolatoria che l'uomo ha acquisito possono anche generare una vertigine di onnipotenza, da una parte, insieme ad un radicale senso di spaesamento, dall'altra.

L'itineranza evangelica può diventare una risorsa per la nuova evangelizzazione poiché va ad intercettare la percezione che l'uomo ha del proprio tempo e del proprio spazio. Infatti l'itinerante indica al contempo l'attraversata di "territori" che non diventano mai fissa dimora e dall'altra parte il senso dello scorrere dei giorni. Qui il Mendicante che vive autenticamente la propria vocazione diviene interlocutore naturale dell'uomo contemporaneo a causa della mobilità fisica e virtuale che lo caratterizza insieme all'accelerazione del tempo.

Il mendicante per vocazione si distingue radicalmente dal turista e dal vagabondo. Egli esprime con ciò la disponibilità come atto della propria libertà ad essere mandato, ad essere preso a servizio del vangelo, ovunque sarà collocato. La vita come missione fa vivere in modo nuovo il tempo e lo spazio. Il mendicante abita il tempo e lo spazio per un legame che è oltre di essi e che pure li fonda e dà ad essi senso e direzione. Egli è in quanto itinerante un testimone di speranza, ossia del fatto che la storia non è un caso senza senso ma ha una direzione fondata nel mistero pasquale, di Cristo che nel tempo ha iscritto il senso del tempo stesso, anticipando la figura del suo compimento.

Il mendicante può sentirsi a casa ovunque perché attraversa il territorio in forza di un essere mandato; può accettare di non attardarsi sulle cose perché sa che il tempo è ingrediente della storia e che la storia è tale perché c'è una meta. L'itineranza relativizza il tempo alla meta e per questo umanizza il tempo, lo rende vivibile ordinandolo al senso ultimo.

L'itineranza, infine, rende il soggetto capace di incontro tra popoli e culture. In questo senso penso che questa risorsa iscritta nel codice genetico degli Ordini Mendicanti permette di intercettare un mutamento culturale in atto in forza della globalizzazione e delle migrazioni dalle porzioni inedite di cui è spettatore il nostro tempo. Questo ha a che

fare con le discussioni che avvengono oggi frequentemente tra i sostenitori del multiculturalismo e i sostenitori dell'integrazione tra popoli di culture diverse. Dal modello dell'assimilazione della diversità si è passati al multiculturalismo, il cui esito fallimentare in Europa è sotto gli occhi di tutti. A ciò non è alternativa la fusione delle differenze sul modello di un *multig pot* senza identità e ordine. Il carattere itinerante e quello interculturale può essere oggi una grande risorsa dei Mendicanti alla nuova evangelizzazione.

L'itineranza ha saputo rendere gli Ordini Mendicanti capaci di incontro e di evangelizzazione di popoli estranei al vangelo, come affermato ancora da Benedetto XVI:

Con un'altra scelta del tutto innovativa, gli Ordini mendicanti abbandonarono il principio di stabilità, classico del monachesimo antico, per scegliere un altro modo. Minori e Predicatori viaggiavano da un luogo all'altro, con fervore missionario. Di conseguenza, si diedero un'organizzazione diversa rispetto a quella della maggior parte degli Ordini monastici. Al posto della tradizionale autonomia di cui godeva ogni monastero, essi riservarono maggiore importanza all'Ordine in quanto tale e al Superiore Generale, come pure alla struttura delle provincie. Così i Mendicanti erano maggiormente disponibili per le esigenze della Chiesa Universale. Questa flessibilità rese possibile l'invio dei frati più adatti per lo svolgimento di specifiche missioni e gli Ordini Mendicanti raggiunsero l'Africa settentrionale, il Medio Oriente, il Nord Europa. Con questa flessibilità il dinamismo missionario venne rinnovato (Udienza generale, 13 gennaio 2010).

Oggi ci troviamo di fronte ad un panorama inedito. I movimenti dei popoli si sono invertiti. Le società sono di fatto multiculturali, ma spesso le persone rimangono estranee. Mi sembra che il carattere originariamente mobile degli Ordini Mendicanti li renda interlocutori di queste mobilità sociali spesso forzate e dolorose. Tale itineranza potrebbe oggi tramutarsi in una significativa capacità interculturale, dove si impara a riconoscere la differenza come ricchezza, senza per questo dover arrivare a fondere le diversità. In una società multiculturale, segnata da conflitti, quale contributo darebbe una vita religiosa che si esprima in una interculturalità effettiva, dove frati provenienti da culture diverse mostrano l'inedita possibilità di un arricchimento vicendevole.

Se l'itineranza era all'origine disponibilità a lasciarsi inviare, oggi questo ha una sua immediata traduzione nel costruire relazioni nei nostri ordini religiosi connotati interculturalmente, mostrando così la capacità del vangelo di passare da una cultura all'altra creando legami in cui la differenza viene apprezzata.

3. CONCLUSIONE

Queste risorse sono obiettivamente iscritte nelle spiritualità degli Ordini Mendicanti. Esse hanno bisogno di essere attivate ed incrementate, assumendo in pieno la sfida della nuova evangelizzazione. Sono convinto che in questo tempo di nuova evangelizzazione, se ci si lascia mettere in discussione, si saprà ritrovare il meglio della tradizione mendicante, non come cose del passato ma come presente che sa muovere la vita e suscitare attrattiva.

Davanti a tutto questo si potrebbe sollevare l'obiezione della crisi che tocca profondamente le nostre realtà di antica tradizione. Questo ci fa capire che noi stessi per primo abbiamo bisogno di essere evangelizzati per poter persuasivamente evangelizzare; il problema della secolarizzazione è a volte problema interno alle nostre comunità prima ancora che nelle società in cui dobbiamo operare.

Per questo ritorna il tema della autentica esperienza di Dio come condizione di una nuova evangelizzazione. Si sbaglierebbe ad essere preoccupati solo del mantenimento delle proprie strutture; questo più che mai sarebbe una inautenticità per dei Mendicanti che assumono la provvisorietà come forma della propria dedizione a Dio.

Tuttavia è vero che spesso si fatica a prendere coscienza di ciò che è stato dato dal carisma. Per questo spesso c'è bisogno che qualcuno come dal di fuori indichi la ricchezza che si porta dentro. Solo una realtà viva può rendere altri vivi. Per questo bisogna avere la semplicità di cercare "ogni giorno il volto dei santi per trovare riposo nei loro discorsi", come afferma la *Didaké*. Dice Benedetto XVI ancora a proposito dei Mendicanti:

Maestri con la parola e testimoni con l'esempio, essi sanno promuovere un rinnovamento ecclesiale stabile e profondo, perché essi stessi sono profondamente rinnovati, sono in contatto con la vera novità: la presenza di Dio nel mondo. Tale consolante realtà, che in ogni generazione cioè nascono santi e portano la creatività del rinnovamento, accompagna costantemente la storia della Chiesa in mezzo alle tristezze e agli aspetti negativi del suo cammino. Vediamo, infatti, secolo per secolo, nascere anche le forze della riforma e del rinnovamento, perché la novità di Dio è inesorabile e dà sempre nuova forza per andare avanti (Udienza generale, 13 gennaio 2010).

Non mancano i santi dentro e fuori le nostre comunità. Si deve guardare a loro per ritrovare la contemporaneità di Cristo alla nostra vita, per ritrovare non tanto l'inizio cronologico delle nostre forme di vita, che come tale è nel passato, ma *la grazia delle origini*, di quella permanente origine che è Cristo stesso e il dono dello Spirito.

Queste sono “le due mani del Padre” – come le chiamava Ireneo di Lione –, il Figlio e lo Spirito, con le quali Dio plasma la storia, e plasmerà anche noi se ci lasciamo afferrare da lui.

SOMMARIO

Nel contesto della riflessione e dell'azione della Chiesa circa la nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede – oggetto del recente Sinodo dei Vescovi – il presente contributo intende mettere in luce per rapidi accenni l'apporto che gli Ordini Mendicanti possono ancora oggi dare in tale direzione. In una prima parte l'Autore mette in luce alcune sfide che la modernità pone alla vita consacrata e quindi anche agli Ordini Mendicanti, chiedendo loro di ricollocarsi sia rispetto al processo di secolarizzazione, con la sua emancipazione da una coscienza religiosa e la riduzione della fede a fatto privato, sia rispetto alla riscoperta della chiamata universale alla santità e della valorizzazione della identità cristiana laicale. In una seconda parte vengono segnalate alcune caratteristiche degli Ordini Mendicanti, che si manifestano come autentiche risorse per la Chiesa nel tempo di nuova evangelizzazione: il valore fondamentale dell'esperienza spirituale, vera fonte di rinnovamento e di formazione; il profondo senso ecclesiale; il valore prezioso e “terapeutico” della pratica dei consigli evangelici considerati nella loro propria pertinenza battesimale ed ecclesiological; la rilevanza di una vita fraterna che, nella sua caratteristica forma itinerante, rappresenta una risorsa significativa per la nuova evangelizzazione nel mondo odierno.

The reflections and action of the Church in the context of 'new evangelization' aimed at transmitting the faith - theme of the recent Synod of Bishops - inspired this article which aims at briefly illustrating the contribution which the Friars Minor can offer. In the first section the Author pinpoints some of the challenges which modern society poses to consecrated life in general, and these obviously also touch the reality of the Mendicant orders. The need therefore is for them to take a stand as regards the wave of ongoing secularization, which emancipates society from the reality of a religious conscience, reducing faith to a mere private matter, and secondly, to encourage the rediscovery of the universal vocation to sanctity by valorising the lay Christian identity. In the second section the focus turns to some of the characteristics of the Mendicant Orders, which are an authentic resource for the Church in working to spread the good news. In particular, mention is made of the fundamental value of their spiritual experience, source of renewal and formation; their

deep sense of belonging to the Church; the invaluable and healing rewards to be gained from following the evangelical counsels particularly as regards baptism and church membership; and finally, the importance of brotherhood on which their form of life is based, which in its itinerant form should not be underestimated in the campaign for re-evangelising today's world.

Wiesław Block

L'AUDACIA DI UNA SECONDA RIPARTITA L'esempio di evangelizzazione nella "Cronaca" di Giordano da Giano

I *Lineamenta* pubblicati dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi su "La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana" sottolineano che la nuova evangelizzazione non è una reduplicazione della prima, non è una semplice ripetizione, ma è il coraggio di osare sentieri nuovi, di fronte alle mutate condizioni dentro la quali la Chiesa è chiamata a vivere oggi l'annuncio del Vangelo¹. La riflessione del Sinodo dei Vescovi mette l'accento sull'audacia dei cristiani di non rinunciare mai di fronte alla sfida di annunciare il Vangelo, e cioè di cercare positivamente tutte le vie per imbastire forme di dialogo che intercettino le attese più profonde degli uomini e la loro sete di Dio. Tale audacia permette di porre dentro vari contesti culturali la domanda su Dio, condividendo la propria esperienza di ricerca e raccontando come dono l'incontro con il Vangelo di Gesù Cristo. Una simile capacità, una simile attitudine, richiede un primo momento di autoverifica e di purificazione, per riconoscere le tracce di paura, stanchezza, stordimento, ripiegamento su di sé che la cultura dentro la quale viviamo ha potuto generare in noi². In un secondo momento, rinnovati dalla esperienza della misericordia di Dio e degli uomini, il cristiano oppure le comunità o fraternità potranno, seguendo il proprio carisma e rimanendo obbe-

¹ *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*. Lineamenta, XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, Roma 2012, n. 5.

² *La nuova evangelizzazione*, n. 5.

dienti allo soffio dello Spirito Santo, pienamente annunciare il messaggio vivificante del Vangelo³.

Il breve studio che stiamo per proporre vorrà indagare come la prima generazione dei Frati Minori, con una straordinaria audacia ha saputo portare sia il Vangelo come anche il loro specifico modo di vivere in una terra, quella di Germania, che qualche anno prima si era mostrata molto ostile nei loro confronti.

La fonte primaria per approfondire questa vicenda sarà la *Chronica*⁴ scritta da frate Giordano da Giano⁵ attorno all'anno 1262. Il detto frate fu il testimone oculare della missione svoltasi – partendo dalle decisioni del capitolo generale del 1221 – in Germania e nelle regioni limitrofe.

Giordano da Giano, rendendo conto ai suoi confratelli, specialmente a quelli più giovani, dell'espansione dell'Ordine e del modo di evangelizzare, ripercorre i temi tipici della vita minoritica cominciando dalla ricezione dei nuovi candidati, frutto della predicazione e dell'esemplare modo di vivere dei frati, capaci di attirare la gente che vedeva in essi uomini di preghiera e di straordinaria semplicità evangelica. Poi il Cronista descrive anche l'insediamento e la struttura organizzativa della nascente provincia, facendo vedere quale fu l'accoglienza da parte della Chiesa locale e della gente del posto⁶.

1. LA PRIMA MISSIONE (1217)

Durante uno dei primi Capitoli generali della nascente fraternità dei Minori celebrato nell'anno 1217 nel tempo di Pentecoste alla Porziuncola, furono prese due importanti decisioni: l'erezione delle province, alle quali furono preposti dei ministri, e l'invio fuori d'Italia di frati, i quali, divisi

³ Cfr. *La nuova evangelizzazione*, n. 9.

⁴ L'edizione critica fu preparata da H. BÖEHMER, *Chronica fratris Jordani*, Paris 1908; la traduzione italiana a cura di A. Cabassi e F. Olgiati si trova in FF 2320-2412.

⁵ Frate Giordano era originario di Giano, piccolo paese della valle di Spoleto, non lontano da Montefalco; cfr. L. CANETTI, «Giordano da Giano», in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 55, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, Roma 2000, 240-243. Probabilmente fu formato allo stato clericale presso la cattedrale di Spoleto, e fece conoscenza con i frati di Montefalco, dai quali poi fu inviato alla Porziuncola. Il suo ingresso tra i frati Minori è da collocarsi, con tutta probabilità, anteriormente al viaggio di Francesco in Oriente, di cui parla in maniera circostanziata, e sicuramente dopo il Capitolo generale del 1217 e le successive missioni, eventi sui quali pare avere poche informazioni (cf. W. BLOCK, *Vivere il Vangelo con Francesco d'Assisi. Temi e figure della fraternità minoritica*, Bologna 2013, 267-269).

⁶ Cf. W. BLOCK, *Vivere il Vangelo*, 275.

in due gruppi, si rivolsero principalmente verso la Terrasanta e verso la Germania e l'Ungheria. Per la nuova famiglia minoritica – come sottolinea il medievalista francese André Vauchez – questa missione era una svolta decisiva, perché uscendo dal quadro geografico dell'Italia, potevano avere contatto con le altre culture e popoli, affermando così il carattere universale del proprio messaggio a tutto il mondo allora conosciuto. Purtroppo, come accade spesso con i giovani, alla giovane fraternità minoritica non mancavano il vigore e la passione per oltrepassare i confini d'Italia, però essa aveva poca esperienza missionaria e talvolta mancava di una giusta dose di praticità, così che la spedizione non ebbe un buon esito. Di questa prima missione oltre le Alpi e della sua spiacevole sorte informa Giordano da Giano, descrivendo le situazioni affrontate dai frati:

Nell'anno 1217 una sessantina di frati erano già stati inviati in quella nazione, ma tutto si era svolto in modo piuttosto drammatico, con tratti umoristici, a motivo della lingua che non conoscevano. Appena arrivati, infatti, essendo stato chiesto loro se volevano alloggio e vitto, avevano risposto «ià» ed erano stati trattati bene. Pensando che quella parola fosse provvidenziale, avevano deciso di rispondere sempre «ià». E «ià» avevano risposto anche alla domanda se fossero degli eretici! Così erano stati incarcerati, portati in giro nudi per le vie della città e derisi dalla folla; dopo di che erano ritornati in gran fretta in Italia (*Giordano* 5).

Di fronte a questa esperienza la giovane fraternità riunita in un altro Capitolo generale nel 1221, ancora sotto la guida di frate Francesco, prese coscienza dei concreti sbagli che avevano condotto i frati del 1217 a rientrare in gran fretta in Italia. Il fallimento della prima missione, vissuta in modo troppo spontaneo e senza un'adeguata preparazione, specialmente sul piano linguistico, portò ad una autoverifica e purificazione, così che quattro anni più tardi il tema della partenza per la Germania venne nuovamente ripreso.

2. UNA NUOVA MISSIONE IN GERMANIA (1221)

Al termine del Capitolo generale del 1221, oltre a varie cose prese in considerazione, Francesco cercò candidati pronti per una nuova missione in Germania. Il cronista Giordano da Giano, il quale come diacono partecipò a questo Capitolo⁷, informa di una non buona salute di Francesco e come, per questo motivo, il suo portavoce divenne frate Elia:

⁷ Giordano da Giano si trovò in difficoltà per decidere se far parte del gruppo dei frati che si erano offerti per la spedizione in Germania oppure no. La sua lunga incertezza fu finalmente chiarita con la decisione presa da frate Elia: «Al Capitolo c'era allora un certo frate il quale, nelle

Frați – ripeteva le parole di Francesco, fra Elia – c'è un paese, la Germania, in cui vivono uomini cristiani e devoti che spesso, come sapete, passano alla

sue preghiere, soleva supplicare il Signore affinché la sua fede non venisse né corrotta dagli eretici della Lombardia né messa in pericolo dalla crudeltà dei Tedeschi. Ed egli chiedeva al Signore che, nella sua misericordia, si degnasse di liberarlo da queste due prove. Costui, vedendo alzarsi molti frati pronti ad andare in Germania, pensò che sarebbero stati immediatamente martirizzati dai Tedeschi. Dolendosi di non aver conosciuto per nome quelli inviati in Spagna e già martirizzati, volle evitare che gli accadesse con questi quanto già gli era accaduto con quelli. Alzatosi dal mezzo della moltitudine, andò presso di loro e passando dall'uno all'altro domandava: "Chi sei e di dove sei", perché riteneva gloria grande, nel caso fossero stati martirizzati, il poter dire: "ho conosciuto questo, ho conosciuto quello". Tra loro c'era un frate diacono di nome Palmerio, che poi fu guardiano del convento di Magdeburgo: un tipo allegro e spiritoso, oriundo del Gargano nelle Puglie. Giunto da lui il frate curioso e avendogli domandato chi fosse e come si chiamasse, rispose: "mi chiamo Palmerio", e subito, afferrandolo per la mano, aggiunse: "anche tu sei dei nostri e partirai con noi". Voleva infatti condurlo con sé in mezzo ai Tedeschi mentre l'altro aveva già pregato Dio più volte di mandarlo dove volesse tranne che là. Quegli, inorridendo al nome dei Tedeschi, replicò "non sono dei vostri e tra voi sono venuto per conoscervi e non per partire con voi". Frate Palmerio, prevalendo col suo buon umore, lo trattenne e, nonostante gli si opponesse con le parole e coi gesti lo trasse a terra e lo costrinse a sedersi con lui in mezzo agli altri. Nel frattempo, mentre ciò accadeva e il frate curioso era ancora trattenuto con gli altri, egli fu assegnato a un'altra provincia con la formula: "Il frate tale vada nella provincia tale". Mentre i novanta frati erano in attesa della decisione, fu designato ministro provinciale della Germania il tedesco Cesario, nato a Spira - come ho già detto - con la facoltà di scegliersi chi volesse di quei novanta. E avendo trovato tra gli altri il frate curioso, da loro gli fu suggerito di portarlo con sé. Ma quello, che andava malvolentieri tra i Tedeschi, continuava a ripetere: "Non sono dei vostri e non mi sono alzato con l'intenzione di partire con loro". Così fu condotto da frate Elia. I frati della provincia cui era stato destinato, sentendo ciò, poiché egli era debole di salute e troppo freddo il paese in cui doveva andare, si davano da fare per trattenerlo. Frate Cesario tuttavia mostrava in tutti i modi di volerlo condurre con sé. Troncò la lite frate Elia dicendo così: "Ti ordino, o fratello, per la santa obbedienza, che tu decida una buona volta se vuoi andare o rinunciare". Ma egli, legato all'obbedienza, non sapendo che fare, era imbarazzato a scegliere secondo il suo sentimento per non dar l'impressione, con una scelta, di agire secondo la propria volontà. A causa della crudeltà dei Tedeschi aveva paura a partire, per non mettere in pericolo la sua anima nel caso avesse perso la pazienza tra i martirii. Così, perplesso fra le due decisioni e non trovando da solo una soluzione, si avvicinò a un frate già provato da molte tribolazioni, quello che in Ungheria - come è stato detto - aveva perso quindici volte le brache, e gli chiese consiglio con queste parole: "Fratello carissimo, ho ricevuto questo ordine ma ho paura a scegliere e non so che fare". E l'altro: "Va' da frate Elia e digli: Fratello, non voglio né andare né restare, ma ciò che mi ordinerai io farò. E così ti libererai da tale perplessità". E così fece. Sentito ciò, frate Elia gli comandò, in virtù della santa obbedienza, di affrettarsi ad andare in Germania con frate Cesario. Era, quell'uomo, frate Giordano da Giano, quello che ora vi scrive questa cronaca, il quale proprio per tali circostanze giunse in Germania, scampò alla furia dei Tedeschi, di cui aveva orrore, e insieme a frate Cesario e ad altri trapiantò in Germania per la prima volta l'Ordine dei Frati Minori» (*Giordano* 18).

nostra terra con lunghi bastoni e larghi stivaloni [...]. Ma poiché i frati, mandati una volta da loro, tornarono indietro maltrattati, il fratello (cioè Francesco) non costringe nessuno a recarsi da loro; ma coloro che ispirati dallo zelo di Dio e delle anime, volessero andare ad essi, egli intende dare la stessa obbedienza e perfino più ampia di quella che darebbe a chi si recasse oltremare. Se ci sono alcuni che vogliono andarvi, si alzino in piedi e si pongano in gruppo a parte (*Giordano* 17).

In risposta alla richiesta fatta da Francesco si alzarono circa novanta frati pronti a offrirsi per la missione, dei quali poi furono scelti accuratamente dodici chierici e tredici laici.

Nell'individuare i candidati idonei per la nuova partenza pare che si siano applicati i seguenti principi: scelta di frati nati in quella zona e preparati soprattutto dal punto di vista linguistico, e quelli pronti e abbastanza maturi per impiantare l'Ordine in una regione già mostratasi in precedenza poco clemente con i frati. Certamente in questo lavoro ci fu anche l'aiuto di frate Elia, il quale aveva già avuto esperienza come ministro di Siria. Questa volta i frati destinati a partire conoscevano il tedesco, l'ungherese, il dialetto lombardo e la lingua latina; anzi, la Cronaca mostra che ebbero ruoli e compiti ben precisi, in base anche alle competenze linguistiche:

Il primo ministro provinciale della Germania fu frate Cesario che, preoccupato di adempiere efficacemente l'obbedienza a lui imposta, prese con sé i frati Giovanni da Pian del Carpine, predicatore in latino e in lombardo; Barnaba il tedesco, predicatore egregio in lombardo e tedesco; Tommaso da Celano, che scrisse poi la prima e la seconda «legenda» di san Francesco; Giuseppe da Treviso; l'ungherese Abramo, il toscano Simone, figlio della contessa Collazzone; il chierico tedesco Corrado; il sacerdote Pietro da Camerino; i sacerdoti Giacomo e Gualtiero; il diacono Palmerio; il diacono frate Giordano da Giano e alcuni frati laici e cioè: il tedesco Benedetto da Soest, lo svevo Enrico e molti altri il cui nome non ricordo. Furono in tutto: 12 chierici e 13 laici (*Giordano* 19).

Come capo e ministro della spedizione fu scelto frate Cesario da Spira, il quale sin dall'inizio seguì un preciso piano di azione e si comportò da ottimo stratega, illuminata guida e vivo esempio di "apostolato evangelico", dislocando il gruppo in varie sedi della Lombardia, verosimilmente in attesa dei necessari contatti con il mondo germanico⁸.

⁸ Cfr. L. THIER, «Vater der Minderbrüder Deutschlands. Cäsar von Speyer», in L. THIER - N. HARTMANN, *Geschichte in Gestalten: Lebensbilder aus der Kölnischen Franziskanerordensprovinz von den Hl. Drei Königen*, Rhenania Franciscana, Beiheft 4, Mönchengladbach 1979, 13.

Finito il Capitolo, passarono ancora tre mesi e all'inizio di settembre Cesario, lasciando Francesco e i suoi compagni, partì dalla valle Spoletana verso la Lombardia:

E quando si dispose a intraprendere il viaggio per la Germania, radunati i suoi frati, mandò innanzi a sé frate Giovanni del Pian del Carpine e frate Barnaba e alcuni altri per preparare, per lui e per i frati, un luogo a Trento, facendo poi seguire gli altri frati a gruppi di tre o quattro (*Giordano* 19).

La nuova avventura evangelica cominciò con l'incontro dell'intero gruppo a Trento, quando nella cattedrale, in occasione della festa di san Michele (29 settembre 1221), Cesario tenne un sermone al clero e frate Barnaba un altro per il popolo. Interessante risulta la nota di Luigi Pellegrini, il quale sottolinea il fatto che già in questo momento ci fu all'interno della fraternità una certa organizzazione dei predicatori: alcuni si specializzavano nella predicazione al popolo, servendosi della lingua volgare parlata nelle singole regioni, altri predicavano ai chierici in latino⁹. Subito, ancora a Trento si videro i primi frutti della loro presenza e della loro predicazione: «Un cittadino di Trento, di nome Pellegrino, ricco e pratico della lingua tedesca e lombarda, dopo aver vestito i frati con nuove tonache e tonachette, vendette tutti i restanti suoi averi e ne distribuì ai poveri, e fu ricevuto all'Ordine» (*Giordano* 20)¹⁰.

3. UN DINAMICO SVILUPPO DELLA NUOVA MISSIONE

La partenza dei missionari avvenne all'inizio dell'autunno, in un periodo certamente non ben predisposto per oltrepassare le Alpi. I frati si divisero in piccoli gruppi di tre o quattro e seguirono la strada per Bolzano, Bressanone, Vipiteno, il passo del Brennero, Matrei e finalmente arrivarono stanchi ed affamati ad Augsburgo (Augusta) in Baviera, dove furono «ben accolti dal vescovo della città, e anche dal clero e dal popolo e salutati con riverenza» (*Giordano* 21).

Il 16 ottobre frate Cesario, durante la festa di san Gallo, ad Augsburgo convocò il primo incontro di tutti i frati di Germania. Erano trentuno, che poi decisero di dividersi in tre principali gruppi, per andare verso le varie province tedesche:

– il gruppo più numeroso a Nord-Ovest (Würzburg, Magonza, Worms, Spira, Strasburgo, Colonia);

⁹ Cf. L. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984, 85.

¹⁰ Seguo qui W. BLOCK, *Vivere il Vangelo*, 278-280.

- il secondo gruppo a Sud-Est (Salisburgo);
- il terzo a Nord (Ratisbona) (cfr. *Giordano* 23-27)¹¹.

Sin dai primi inizi della presenza dei Minori in Germania si nota una crescita del gruppo, così che già nel 1223 fu decisa la fondazione di nuove custodie: la Franconia, la Baviera, la Svevia, l'Alsazia e la Sassonia (cfr. *Giordano* 33) e poi la Turingia. Nove anni dopo al posto delle custodie furono create due province: quella del Reno e quella della Sassonia.

Nel 1239 la provincia di Sassonia, in seguito ad una nuova spartizione, fu divisa in tre province: Sassonia, Dacia (Danimarca e Norvegia) e Boemia (Polonia e Slesia). Questa divisione diede poi l'inizio all'espansione verso il Nord e verso il Sud - fino in Ungheria. Nel Nord, i frati seguirono l'andamento della diffusione del cristianesimo anche verso Oriente. Infatti s'installarono nella regione baltica di Livonia già nel 1238, cioè nell'anno successivo all'insediamento dell'ordine Teutonico in quel territorio. Tra il 1247-1249 vennero create le nuove province di Colonia: Alta Renania e l'Altemania. La linea di divisione fra queste nuove province seguiva il corso della Mosella e del Lahn.

Una così veloce e dinamica espansione della fraternità minoritica nel territorio germanico, e poi anche in quello slavo, è un bellissimo esempio della vitalità interna, spirituale dell'Ordine, il quale dopo il fallimento della prima missione non si chiuse in se stesso, ma in poco tempo riuscì a trarre dalla prima sconfitta una lezione e con l'audacia e uno stile totalmente diversi, ripartì per la seconda volta. Scegliendo uomini giusti e ben preparati, che sapevano adattarsi alla struttura della Chiesa locale e rispondere ai bisogni della gente, la missione portò ad un notevole successo. Annota Kurt-Victor Selge che nello sviluppo della presenza minoritica fu di aiuto anche un certo tipo di legame di membri importanti delle maggiori case regnanti della regione, tra i quali si possono annoverare gli Ascani di Brandeburgo, i Piasti di Slesia, gli Arpad d'Ungheria e i Prëmýslidi di Boemia e di Polonia. I frati Minori, collaborando e ponendosi al servizio della gente povera e bisognosa, come pure relazionandosi con i vari conti, duchi e re della regione germanico-slava, poterono anche grazie all'aiuto di questi ultimi predicare con tutta la libertà il Vangelo¹².

¹¹ Cf. A. GATTUCCI, «Cesario da Spira», in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale della SISF (Assisi, 17-19 ottobre 1991), a cura di E. Menestò, Spoleto 1992, 145.

¹² Cf. K. SELGE, «L'espansione degli insediamenti francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale», in *Francesco e il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di I. BALDELLI - A.M. ROMANINI, Roma 1986, 41-42; W. BLOCK, *Vivere il Vangelo*, 272.

4. PRINCIPALI FORME DELLA PRESENZA EVANGELIZZATRICE E PASTORALE DEI MINORI

Tra i temi principali del Cronista umbro si ha la descrizione della realtà dell'insediamento dei Minori in un nuovo contesto geografico e culturale; realtà caratterizzata da una forte volontà di diffondere il messaggio evangelico. Seguendo le pagine della Cronaca possiamo elencare le principali forme della presenza evangelizzatrice dei frati Minori.

4.1 *Predicazione*¹³

Quasi ogni pagina della Cronaca di Giordano da Giano sottolinea una straordinaria importanza data alla predicazione. Sin dalla prima descrizione di coloro che furono scelti per la partenza verso la Germania, vengono messe in rilievo le loro doti e la capacità di predicazione:

Il primo ministro provinciale della Germania fu frate Cesario [...], prese con sé i frati Giovanni da Pian del Carpine, predicatore in latino e in lombardo; Barnaba il tedesco, predicatore egregio in lombardo e tedesco (*Giordano* 19).

Queste puntualizzazioni relative alla lingua dei primi frati inviati, con cui si sottolinea con forza che frate Giovanni sapeva predicare in latino e in volgare lombardo e frate Barnaba, invece, in volgare lombardo e in tedesco, confermano ovviamente un forte rilievo dato alla predicazione come caratteristica peculiare degli inizi dell'Ordine minoritico in Germania.

Sicuramente non è un puro caso che, ancora prima della partenza, a Trento nella festa di san Michele frate Cesario abbia predicato al clero – sicuramente in un bel latino, seguendo tutte le modalità dettate dalle *ars praedicandi* – e frate Barnaba abbia predicato al popolo, tenendo la predica a carattere penitenziale in volgare. Nello stesso brano, il cronista umbro parla ancora di un terzo tipo di predicazione (cfr. *Giordano* 21), quella rivolta ai frati stessi ad opera di frate Cesario, come compito proprio del ministro provinciale. Questa esortazione, fatta poco prima della loro partenza, aveva come scopo di formare i frati, unendoli tra loro e invitandoli alla custodia delle virtù francescane: umiltà e pazienza.

Si manifesta quindi una ricca modalità nell'annuncio del Vangelo: una predicazione consapevolmente diversificata, a seconda degli uditori ai quali viene indirizzata, e suddivisa tra i frati secondo le capacità linguisti-

¹³ Mi riferisco in questo capitolo a quello che avevo scritto in W. BLOCK, *Vivere il Vangelo*, 276-278.

stiche di ognuno, tenendo in considerazione anche la loro preparazione teologica:

- predicazione dotta: fatta in latino, seguiva tutte le modalità dell'ars praedicandi ed era diretta alla parte nobile della società, sia ecclesiastica che laica;

- predicazione penitenziale: fatta in volgare, era indirizzata a tutti i cristiani, e in modo speciale alla gente povera e non istruita;

- predicazione teologico-spirituale: fatta sia in latino che in volgare, era indirizzata maggiormente ai frati stessi con lo scopo di formarli e fonderli meglio nella loro vita evangelica.

La predicazione così gestita e preparata portava ad un autentico rinnovamento della vita cristiana cui i frati avevano dato avvio grazie alla loro capacità di rivolgersi ai fedeli. I predicatori dell'Ordine minoritico, oltre al fatto di una adeguata preparazione, facevano risaltare una coerenza tra le parole e le opere, che contraddistinguevano la loro azione pastorale.

Tra i vari esempi raccontati da frate Giordano riprendiamo uno accaduto all'inizio della loro presenza in Sassonia, nella città di Hildesheim, nella diocesi del vescovo Corrado, il quale circa dieci anni prima era stato maestro di Cesario da Spira e, per questo motivo, sicuramente conosceva bene i frati ed era benevolo ed aperto nei loro confronti. Il vescovo aveva convocato i sacerdoti della sua città per far loro conoscere i frati, e chiese a frate Giovanni da Pian del Carpine di predicare davanti al clero e al popolo. Il sermone fatto dal custode di Sassonia, accompagnato con l'esempio molto concreto e visibile della vita penitenziale ed evangelica dei suoi frati, produsse ottimi frutti: i frati ricevettero dal vescovo la facoltà di predicare e di ascoltare le confessioni nella sua diocesi:

Insieme a frate Giovanni da Pian del Carpine entrarono in Sassonia gli inglesi frate Giovanni e frate Guglielmo, il chierico lombardo frate Egidio, il sacerdote frate Palmerio, il sacerdote frate Rinaldo da Spoleto, i frati laici Ruggero, tedesco, Rokker e Benedetto, frate Titmaro e frate Emanuele da Verona, sarto. Tutti questi, al loro arrivo a Hildesheim, dapprima furono ricevuti e ben ristorati dal canonico Enrico di Tossem, poi, presentatisi al signor vescovo Corrado, grande predicatore e teologo, furono accolti con solennità. Il vescovo, convocato il clero della sua città, fece predicare alla moltitudine dei chierici da frate Giovanni da Pian del Carpine, primo guardiano di Sassonia. Finita la predica il signor vescovo, raccomandando al clero e al popolo frate Giovanni e gli altri del suo Ordine, concedette loro la facoltà di predicare e di ascoltare le confessioni in tutta la sua diocesi. E molti, invero, per la predicazione e l'esempio dei frati, presi da compunzione, entrarono nell'Ordine. Di questi uno fu Bernardo, figlio del conte di Poppenburg e canonico della cattedrale, poi Alberto, maestro di scuola e uomo di lettere, un certo Ludolf e un cavaliere. Poi, in se-

guito all'uscita dall'Ordine di alcuni frati, nacque una certa confusione e il favore del popolo nei confronti dei frati si intiepidì a tal punto che gli offrivano l'elemosina con stizza e, se mendicavano, li ricevevano quasi volgendo altrove il viso. Ma ben presto, con l'aiuto della provvidenza divina, il favore perduto rifiorì e il popolo tornò ad amare i frati come prima (*Giordano* 34-35).

Questo brano testimonia una cordiale apertura verso i frati, i quali però non sempre poterono vantarsi che le parole predicate fossero state messe in pratica da tutti. Sicuramente l'accenno del Cronista all'uscita dall'Ordine, evidenziata alla fine del racconto, si basa su fatti reali, e mette in luce un'altra realtà, quella della formazione di un grande numero di nuovi arrivati. Sarebbe idealistico pensare che l'inizio della presenza minoritica in Germania avesse avuto sempre un percorso lineare e incontrastato¹⁴.

4.2 Nuovi sacerdoti e centri di studio teologico

Un'altra e complessa questione, segnalata ugualmente dal Cronista umbro, strettamente collegata con il tema della predicazione, fu la scarsa presenza di sacerdoti preparati per questa opera evangelizzatrice. Giordano da Giano mette al corrente il fatto accaduto nel 1222 a Spira e a Worms, dove un sacerdote novizio celebrava la Messa e confessava. Il Ministro provinciale, frate Cesario, doveva in qualche modo rispondere a questi bisogni, e ancora nello stesso anno favorisce l'ordinazione di tre frati:

Nello stesso anno, che fu il secondo del loro arrivo in Germania, poiché frate Cesario, ministro, aveva stabilito frati a Colonia e nelle città sopraddette e aveva pochi sacerdoti, tanto che a Spira e a Worms celebrava per i frati nelle grandi solennità e ascoltava le loro confessioni un solo sacerdote novizio, in quello stesso anno dunque ne fece promuovere tre, e cioè Palmiro, di cui si è detto sopra, Abramo l'ungherese e il tedesco Andrea, che prima si chiamava Hartmuth (*Giordano* 28).

L'anno dopo venne ordinato il quarto sacerdote, lo stesso frate Giordano da Giano, il quale poi per tutta l'estate dovette celebrare la Messa alternativamente in tre città, Worms, Magonza e Spira; tra queste ultime due c'era una distanza di circa 100 km.

¹⁴ Un altro esempio degno di nota è collegato con la morte di frate Giacomo, custode di Sassonia, a Magdeburgo. I frati, non avendo il diritto di seppellirlo, si recarono dal vescovo durante la notte, sapendo della sua benevolenza e della stima verso il loro custode. Il vescovo Corrado, piangendo alla notizia, decise di seppellirlo con onore (cf. *Giordano* 8).

Nello stesso anno [1223], il 18 marzo, frate Cesario fece qui promuovere un quarto sacerdote nell'Ordine, cioè frate Giordano da Giano dalla valle di Spoleto, il quale per quasi l'intera estate fu il solo che celebrava alternatamente a Worms, Magonza e Spira. Nel medesimo anno istituì come custode di Magonza, Worms, Colonia e Spira, frate Tommaso da Celano (*Giordano* 30).

Per migliorare la difficile situazione, il Ministro generale Giovanni Parenti nel 1228 decise d'istituire a Magdeburgo lo studio di teologia, e come primo lettore fu destinato a questo servizio frate Simone d'Inghilterra (oppure Anglicus). Più tardi, attorno all'anno 1260, maggiore importanza per il territorio germanico acquistò lo Studio generale di Colonia.

In questo modo, in un arco di due decenni la situazione mutò radicalmente. La predicazione e la cura pastorale affidata ai Minori, accompagnate da nuovi centri di studio teologico, cambiarono diametralmente il volto della fraternità minoritica. Con la graduale crescita del numero dei chierici si poteva esercitare in forma sempre più ampia il ministero pastorale, soprattutto quello della predicazione, che divenne poi alternativo rispetto a quello diocesano. La predicazione, ed una giusta preparazione ad essa, influi anche sullo stile di vita, che da itinerante divenne comunitario-conventuale¹⁵.

4.3 Cordiale apertura da parte del clero e della gente del posto

Uno dei fattori che aiutò i frati nell'opera di evangelizzazione fu un benevolo rapporto con il clero, specialmente con i vescovi. Nella Cronaca ritroviamo circa 14 accenni riguardo a questi contatti, che rimasero cordiali per i primi decenni; tale testimonianza, come osserva Roberto Rusconi, non viene contraddetta in alcun modo dalla documentazione archivistica coeva¹⁶. Soltanto in due casi stiamo davanti ad una certa ostilità in riferimento alla *nova religio*¹⁷.

I frati sono stati ben accolti ad esempio a Trento, a Hildesheim, a Spira oppure a Worms, dove celebrarono il primo capitolo provinciale e, grazie

¹⁵ Cf. W. BLOCK, *Vivere il Vangelo*, 271.

¹⁶ Cf. R. RUSCONI, «La predicazione minoritica in Europa nei secoli XIII-XV», in *Francesco e il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di I. BALDELLI - A.M. ROMANINI, Roma 1986, 149.

¹⁷ Il primo caso, notato da Giordano da Giano, è quello del rettore dell'ospedale di Mülhausen dove i frati furono accolti per la seconda volta nel 1231. Il sacerdote, ritenendo che qualsiasi cosa venisse offerta ai frati fosse sottratta a lui, diventò antipatico nei loro confronti (cf. *Giordano* 45). Il secondo caso invece è quello, non meglio specificato, dell'arcivescovo di Magonza, Sigfrido, che «si dimostrò ostile ai frati» (cf. *Giordano* 74).

alla cordiale accoglienza del vescovo e dei canonici, poterono per il loro raduno utilizzare la nuova e bellissima cattedrale:

E poiché il luogo dove si erano dati convegno i frati era ristretto e non adatto per le celebrazioni e per la predicazione di tanta moltitudine, dietro consiglio del vescovo e dei canonici, si radunarono nella cattedrale. I canonici si restrinsero in uno dei cori e lasciarono l'altro coro ai frati. Celebrando dunque la messa un frate dell'Ordine e cantando a gara, coro contro coro, compirono con meravigliosa solennità il divino ufficio (*Giordano* 26).

La stessa apertura ed accoglienza fu offerta ai Minori a Erfurt in Turingia, dove il parroco della chiesa di San Bartolomeo insieme con il suo vicario e con altri cittadini della città concesse loro una chiesa abbandonata dalle agostiniane e poi, addirittura, pensarono di costruire per loro un vero convento comprendente un chiostro (cf. *Giordano* 43).

A Nordhausen, a nord di Erfurt, dove i frati arrivarono durante l'estate del 1225, l'accoglienza dei cittadini fu così generosa tanto che offrirono loro un piccolo orto, per il quale i frati pagavano quattro soldi all'anno, e nel quale si trovava una casa, ubicata non lontano dalla chiesa (cfr. *Giordano* 44). La stessa generosità si ritrova a Magdeburgo dove, dopo la consacrazione della nuova chiesa fatta dall'arcivescovo della città, lo stesso arcivescovo Alberto donò ai frati tutti gli ornamenti dell'altare (cf. *Giordano* 48)¹⁸.

Sembra che in tutti questi casi sia stata adoperata dai Minori una certa tattica nel predisporre il loro arrivo, per cui spesso la venuta del gruppo era preannunciata da due o tre frati che stabilivano i primi contatti con il vescovo e il clero. Di solito questi "araldi" erano colti, cordiali e riuscivano a guadagnare la fiducia dei vertici delle Chiese locali, come anche della gente del posto. Senza dubbio questa tattica portava buoni frutti, perché la serietà nei rapporti e la confidenza reciproca disponevano e aprivano i cuori della gente sia all'arrivo dei frati, come alla loro predicazione¹⁹.

Concludendo la nostra indagine, ci rendiamo conto di come il successo ottenuto in Germania dalla fraternità minoritica negli anni venti e trenta del XIII secolo nella sua opera evangelizzatrice dipese anche dall'appog-

¹⁸ Cfr. W. BLOCK, *Vivere il Vangelo*, 280-283.

¹⁹ Cf. F. DAL PINO, «Giordano da Giano e le prime missioni oltralpe», in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*, Atti del XIX Convegno internazionale della SISF (Assisi, 17-19 ottobre 1991), a cura di E. Menestò, Spoleto 1992, 239; G. MERLO, *Nel nome di san Francesco, Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2006, 86.

gio ricevuto da parte degli ecclesiastici e della nobiltà maggiore e minore. D'altra parte, si deve notare anche che, con il passare del tempo, si osserva sempre più una forte resistenza o addirittura chiusura nei loro confronti. La fraternità minoritica degli anni trenta e quaranta risulta sempre più preparata nell'assistenza religiosa dei fedeli, e questo sicuramente conduceva a un certo tipo di rivalità nella vita pastorale²⁰.

Non di raro in difesa dei mendicanti stava la Sede Apostolica. Basti ricordare la lettera *Cum dilecti filii* inviata da Gregorio IX il 20 febbraio 1229 al vescovo di Costanza affinché provvedesse alla consacrazione della chiesa dei frati a Friburgo. Un altro esempio si evince da un'altra lettera dello stesso papa, la *Nimis iniqua* del 28 agosto 1231²¹, indirizzata agli arcivescovi di Colonia e di Magdeburgo e al vescovo di Würzburg. Il papa, specificando casi molto concreti, afferma che ci sono alcuni arcivescovi, vescovi e prelati che, invece di rinfrancare i frati, provocano occasioni di molestie contro di loro. Essi vengono accusati dal papa di non voler offrire ai Minori la possibilità di ascoltare le confessioni, di avere un altare portatile o, pur avendolo, di non poterlo usare senza il permesso del clero; oltre a questo, non potevano avere cappelle e cimiteri²². Sicuramente il peggioramento delle relazioni non favorì lo svolgimento dell'azione prioritaria dei frati, ossia l'annuncio del Vangelo. Tuttavia queste difficoltà, anche se presenti, non sono state sottolineate dalla Cronaca; verosimilmente Giordano da Giano, componendola alla fine della sua vita, preferì consegnare ai giovani frati l'edificante esempio del primo inserimento dei frati nella Chiesa locale e non le difficoltà avvenute più tardi.

* * * * *

Indubbiamente, le condizioni della Chiesa del XXI secolo sono molto differenti rispetto alla situazione della fede cristiana vissuta e annunciata ottocento anni fa. Oggi spesso sono i laici, donne e uomini, oppure le nuove comunità che dimostrano una singolare capacità di slancio missionario ed evangelizzatore.

Guardando all'esempio della fraternità minoritica del Duecento, si può affermare che la capacità di portare l'annuncio del Vangelo è strettamente collegata con la consapevolezza della propria vocazione e quindi della

²⁰ Cf. M.T. DOLSO, «*Et sint Minores*». *Modelli di vocazione e reclutamento dei frati Minori nel primo secolo francescano*, Milano 2000, 200.

²¹ Cf. GREGORIUS IX, «*Nimis iniqua*», in *Bullarium Franciscanum*, vol. 1, ed. J.H. Sbaralea, Romae 1759, 75-79.

²² Cf. G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco*, 84-85; O. CAPITANI, «Gregorio IX», in *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma 2000, 363-380.

propria missione. Riscoprire la propria identità vuol dire riaccogliere con spirito nuovo, con entusiasmo rinnovato, il proprio carisma per poi dividerlo con gli altri. La fase storica che stiamo attraversando ci invita a riscoprire e rinnovare il proprio carisma. Alcune volte nella vita dei singoli cristiani e delle comunità o fraternità dedicate alla vita evangelica subentra – e ne parlano anche i *Lineamenta* – la stanchezza, lo scoraggiamento e anche una certa routine²³. Il fatto che i frati del Duecento non si siano scoraggiati dopo una sconfitta e abbiano saputo ripartire per la seconda volta con audacia e freschezza, preparando meglio la seconda missione, trova la sua spiegazione nel fatto di essere innamorati del proprio carisma. Guardando l'esempio di Francesco, ormai stanco e malato, però pieno di slancio evangelico e missionario, quei frati ritrovavano in se stessi lo stupore di fronte al dono singolare ricevuto da Dio. Questa consapevolezza diede loro la forza e il coraggio nel ripartire là, dove prima non erano stati accolti benevolmente. Oggi come ieri, uno dei passi essenziali nel riprendere l'invito alla nuova evangelizzazione sta nella capacità di rinnovata accoglienza del proprio carisma, perché nessun carisma è dato solo per se stessi, ma per il bene della Chiesa e della sua missione.

SOMMARIO

Nell'ambito di riflessione sul rapporto tra nuova evangelizzazione e vita consacrata, il presente studio indaga come la prima generazione dei Frati Minori con una straordinaria audacia ha saputo portare sia il Vangelo come anche il loro specifico modo di vivere in una terra, quella di Germania, che inizialmente si era mostrata ostile nei loro confronti. Sulla base della *Cronaca* di fra Giordano da Giano, l'Autore ripercorre le tappe della nuova missione minoritica in terra tedesca a partire dal 1221 e il suo sviluppo, mettendo in luce le principali forme di presenza evangelizzatrice e pastorale dei Minori, situandole nel contesto di accoglienza e rifiuto da parte del clero locale.

This study is a further reflection on the relationship between the new evangelization and the religious life. Here we are looking at how the first generation of Friars Minor, with daring and initiative, managed to introduce both the Gospel and their particular way of life to a country – Germany – which initially proved to be hostile to them. Starting from the Chronicles of Brother Giordano da Giano, the author follows the stages and development of the new missionary thrust

²³ Cf. *La nuova evangelizzazione*, n. 10 e n. 17.

which the Friars Minor engaged in from the year 1221 in Germany. Light is thrown on the ways in which they planned their evangelization and how they developed their pastoral care in the particular situation they found, in which they were welcomed by the people but refused by the local clergy.

Gloria Wirba Kenyuyfoon

LA CRISI NELLA VITA CONSACRATA: TEMPO DI GRAZIA E DI RINNOVAMENTO

1. INTRODUZIONE

La parola “crisi” viene usata nell’ambito della vita consacrata per indicare il fatto che questa forma di vita sta sperimentando un momento di transizione con conseguenze inevitabili. Si vive con una certa incertezza la fine di una determinata tappa e l’inizio di una nuova. «Il passato è scomparso, ma il nuovo non è ancora pienamente apparso. La vita consacrata non è più quella di ieri e forse non è ancora diventata quella che dovrebbe essere: ha posto le premesse per qualcosa di nuovo, ma senza portarle a compimento»¹. Questa non ci mette solo in ansia, ma in una vera incertezza e sofferenza.

La crisi non indica qualcosa di negativo, bensì un momento difficile che richiede una presa di coscienza e un attento discernimento. La crisi, pur causando sofferenza, porta ad un cambiamento, quindi può, a seconda dell’atteggiamento interiore della persona colpita, diventare un passo decisivo per un *nuovo inizio, tempo di grazia*. «Vi sono momenti bui nella vita delle persone e degli Istituti, ma ogni giorno occorre avere il coraggio di ricominciare: ricominciare ad amare, a donarsi; ricominciare a vivere con intensità la Parola di Dio e nutrirsi con fede dell’eucaristia; ricominciare

¹ PLENARIA DEL DICASTERO DELLA CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio, “Instrumentum Laboris”* (25 - 28 settembre 2001), n. 35.

il colloquio con Dio; ricominciare a costruire i rapporti fraterni nel perdono e nella misericordia, nell'ascolto e nell'accoglienza»². In questa prospettiva possiamo dire che la crisi nella vita consacrata oggi è un tempo di discernimento, di ricerca, di ascolto, di pazienza e dialogo, di domanda e investigazione per poter raccogliere i frutti a tempo opportuno. Questa crisi è una domanda che il Signore ci rivolge chiedendoci un rinnovato impegno alla missione nonostante il fatto che in certe parti del mondo gli istituti religiosi diventino sempre numericamente di meno. «Forse mai come oggi *l'invito di Gesù a prendere il largo* appare come risposta al dramma dell'umanità, vittima dell'odio e della morte»³. Siamo chiamati a elaborare nuove risposte alle nuove domande del nostro popolo. Per fare questo dobbiamo essere capaci di delineare gli ambiti culturali dove ci troviamo ed essere consapevoli del fatto che alcuni contenuti della fede non sono più conosciuti oggi in alcuni posti come una volta.

2. LA CRISI NELLA VITA CONSACRATA COME “NOTTE OSCURA”

La “notte oscura” è stato un tema molto diffuso nella letteratura spirituale cristiana, soprattutto nella tradizione mistica. I grandi mistici come Giovanni della Croce, Santa Teresa d'Avila hanno dato un apporto molto valido a questo tema. Infatti, per San Giovanni della Croce tutto l'itinerario umano verso Dio è spiegato con la categoria “notte”, come tempo di purificazione dagli attaccamenti, come cammino di fede e come incontro con il Dio del mistero⁴. Gli autori spirituali insegnano che nel cammino spirituale i più alti momenti di grazia, e anche i più fecondi sono quelli della crisi, della prova, della notte. Rutz descrive la notte oscura come «un'esperienza spirituale profonda e prolungata, caratterizzata dalla sensazione di aridità, oscurità, vuoto, vissuta e interpretata come assenza ed abbandono di Dio»⁵. In questa esperienza, il soggetto affetto non si limita all'aridità, all'oscurità, al tormento, né si blocca sulla miseria, sull'impotenza, ma interpreta questo momento alla luce della parola di Dio e lo prende come momento di purificazione dalle immagini e dalle

² *Ibidem*, n. 36.

³ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Istruzione *Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio* (16 maggio 2002), n. 1.

⁴ Cfr. K.J. EGAN, «Notte oscura», in L. BORRIELLO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 495-496.

⁵ F.S. RUTZ, «Notte oscura», in L. BORRIELLO - E. CARUANA (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 913.

idee che erano state formate su Dio. Così, ciò che sembra abbandono e magari castigo è, in realtà, un gesto manifesto dell'amore e del potere di Dio. «In questa visione di fede anche il negativo può essere occasione per un nuovo inizio, se in esso si riconosce il volto di Cristo, crocifisso e abbandonato, che si è fatto solidale con i nostri limiti fino a portare “i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce” (1 Pt 2,24). La grazia di Dio, infatti, si manifesta pienamente nella debolezza (cfr. 2 Cor 12,9)»⁶.

Nella “notte oscura” la fede si basa sola sulla fiducia, non conta più sulle proprie certezze, sulle risorse o sulle ragioni umane. Questo momento chiede una fiducia assoluta, una scommessa che pone in gioco tutto. Con le parole di Cencini possiamo affermare: «In questa notte la stessa fede diventa angosciante incertezza, e quanto prima costituiva fonte di gioia per lo spirito umano diventa ora oscurità e tenebra. È una prova tra le più terribili, che chiede all'anima l'esercizio della pura fede, della fede nuda, ma che infine produce in essa una grande purificazione, per renderla ancor più dimora che Dio può abitare. Quando e come lui vorrà»⁷.

L'immagine della “notte oscura” dipinge la crisi nella vita consacrata oggi come un momento in cui si sente umanamente impotente di fronte alla realtà che ci circonda, alla mentalità del tempo e ai cambiamenti della società. Questo momento può e deve diventare un'opportunità di crescita e di purificazione; *tempo di grazia*. Un momento che ci offre l'eccellente opportunità di addentrarsi nella fede radicale, per offrire a quel progetto di vita tutta la sua densità teologica⁸.

La “notte oscura” è anche un'esperienza in cui si alternano smarrimento, aridità, impotenza, dolore e disperazione, speranza e incertezza. Perciò, utilizzando questa metafora per parlare della crisi nella vita consacrata, non possiamo non sottolineare la sofferenza e l'incertezza che questo viene particolarmente dal fatto che la vita religiosa si situa in un momento di passaggio⁹. Quest'esperienza è un sentimento autentico ed è segno che la vita consacrata sta vivendo un momento profondo di grazia, che Dio è all'opera con il suo profondo amore perché tale è la natura della “notte oscura”. Secondo l'esperienza dei grandi mistici come Giovanni della Croce questa è azione di Dio che vuole purificare l'anima dall'ignoranza e dalle sue imperfezioni. In realtà è un'esperienza dolorosa, ma molto feconda come un parto.

⁶ *Ripartire da Cristo*, n. 11.

⁷ A. CENCINI, *L'Ora di Dio. La crisi nella vita credente*, EDB, Bologna 2010, 32.

⁸ Cfr. F. MARTINEZ DIEZ, *La Nuova Frontiera: Dal rischio dell'estinzione alla sfida della rifondazione della vita consacrata*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 47.

⁹ Cf. F. CIARDI, «Una notte per la Vita consacrata? Una chiave di lettura per approdare alla speranza», in *Vita consacrata* 43 (2007) 586.

3. LA CRISI NELLA VITA CONSACRATA COME “TEMPO D’INVERNO”

L’inverno è apparentemente un tempo di “morte”, di freddo, un tempo difficile, però ha una sua bellezza specifica che spesso non è esplicitata, soprattutto quando ci si concentra sul freddo o sui segni di “morte”. Durante questo tempo la natura si addormenta, la maggior parte degli alberi perde le foglie, scompare il verde della vegetazione. L’inverno non è tempo di fiori nei prati né di frutto, non è la stagione favorevole per la raccolta. Paradossalmente ribadisce Ciardi: «Sotto l’apparente sterilità si sviluppa nell’inverno un processo di rivitalizzazione. Se mancano le foglie, i fiori e frutti, le radici, invece, sono molto attive. Esse immagazzinano tutta la vitalità e tutta la linfa necessaria per trasmettere la vita in primavera, perché il raccolto dell’estate sia realmente abbondante. Così, con il loro silenzioso, umile e nascosto lavoro, proprio le radici garantiscono la continuità della vita»¹⁰.

Durante l’inverno la parte che rimane dell’albero è la parte fondamentale e indispensabile. Le radici non muoiono, non si seccano, ma continuano ad essere al lavoro, anzi lavorano di più per poter mantenere la pianta o l’albero in vita. Questo diventa il momento di ricaricarsi per poi produrre le foglie, i fiori e il frutto in abbondanza nelle stagioni che seguono l’inverno. Dalle foglie e dai fiori della primavera e dai frutti d’estate si può valutare la vitalità delle radici.

La “morte” durante l’inverno diventa un tempo favorevole per dare la vita in abbondanza, come dice l’evangelista San Giovanni: «Se il grano di frumento, caduto per terra, non muore, esso resta solo. Ma se muore, porta molto frutto» (Gv 12,24). In realtà, l’inverno è un tempo di vitalità nascosta, un tempo di crescita verso una nuova vita. Questo passaggio è segnato da un certo dolore e qualche incertezza. Questa vitalità chiede tanta pazienza che se mancasse non arriverebbero né i bei fiori di primavera, né i frutti abbondanti dell’estate. Quindi, l’inverno è tempo propizio per rafforzare le radici e assicurare una raccolta. Un tempo che chiede tanta pazienza. Da questo si può capire meglio le parole di San Giacomo che presenta un’analogia tra il cammino di fede e il lavoro del contadino. «Ecco che l’agricoltore aspetta il frutto prezioso della terra, attendendo con pazienza che essa riceva le prime e ultime piogge. Siate longanimi anche voi, consolidate il vostro cuore, poiché la venuta del Signore incalza» (Gc 5,7-8). Come il contadino che aspetta pazientemente che passino il freddo e la neve d’inverno, che rispuntino le foglie per poter raccogliere i frutti, così anche noi, in questo momento di crisi siamo sfidati alla pazienza. Oggi, la vita consacrata sta vivendo un tempo di prova, che

¹⁰ F. CIARDI, «Una notte per la Vita consacrata?», 35.

chiede tanta pazienza e coraggio per arrivare ai frutti. Perché questi frutti siano abbondanti e dolci, bisogna che le radici siano ben curate.

L'inverno può anche suscitare l'incertezza, la fatica e tante tentazioni; i dubbi sul senso della vita, sul fatto se ci saranno veramente i frutti in estate e sull'assenza del gusto che può portare all'abbandono. Ma in realtà la vita, la fede e la consacrazione hanno una straordinaria opportunità e forza di crescita e di purificazione durante questo tempo. Si tratta di una crescita verso la profondità, verso le radici. I tempi d'inverno sono, dunque, tempi per esercitarsi non già nella sopravvivenza, ma nella spiritualità della fede robusta, radicale, della speranza contro ogni speranza. Così diventano tempi di coraggio e di nuovo inizio; *tempo di grazia*¹¹.

Come il segno di "morte" dell'inverno in realtà nasconde la vitalità e la capacità dell'albero, così i segni di "morte", dell'incertezza, dello scoraggiamento e della sofferenza ci richiamano a ricaricarci e a rinnovarci. In realtà «queste sfide possono costituire un potente appello ad approfondire il vissuto proprio della vita consacrata, la cui testimonianza oggi è più che mai necessaria»¹². Inoltre, questo tempo richiede una affermazione per una profonda passione per Cristo, per metterlo al centro; restituire a Lui il primato della nostra vita, che spesso è presa da tante opere e preoccupazioni importanti, ma non fondamentali.

Il nucleo dell'identità e la ragione d'essere della vita consacrata è l'esperienza profonda di Cristo sia a livello personale che comunitario. Ciò che conta è aver compreso chiaramente che quest'esperienza fondamentale è ciò che dà significato e specificità a questa forma di vita. È ciò che fornisce qualità di vita ai suoi membri e fa sì che sia veramente una vocazione e non una semplice professione o progetto. La ricerca di qualità nella vita consacrata è la ricerca di qualità di questa esperienza primaria. Perciò, la crisi nella vita consacrata oggi deve trovare la riposta autentica ripartendo da Cristo; facendo di Lui il centro del nostro essere e della nostra missione nella Chiesa e nel mondo. Come il "tempo d'inverno", la situazione attuale della vita consacrata caratterizzata da un'apparente sterilità e aridità, è tempo di raccoglimento che porta poi ad una nuova vitalità. Questo è tempo opportuno/*tempo di grazia* per la preparazione dei nuovi germogli, tempo di purificazione perché vengono evidenziate le dimensioni e gli elementi fondamentali della vita consacrata¹³.

Per comprendere la radicalità che la vita consacrata è invitata oggi ad assumere e la vitalità che nonostante tutto continua a caratterizzare questa

¹¹ Cfr. F. CIARDI, «Una notte per la Vita consacrata?», 37.

¹² *Ripartire da Cristo*, n. 13.

¹³ Cfr. G. F. POLI – F. VERDECCHIA, *Tra Chronos e Kairos. Riscoprire e gestire il tempo nella vita consacrata*, Editrice Rogate, Roma 2010, 78.

forma di vita, la lezione che il tempo d'inverno ci offre è davvero preziosa e adatta. Questa radicalità della nostra vita e missione consiste nella cura delle nostre radici. Spesso abbiamo confuso la radicalità con i gesti, con le opere, ma la nostra radicalità sta proprio in una spiritualità "robusta"; nel primato di Cristo. Una riflessione come questa intende portarci a guardare avanti e in alto nella consapevolezza che il Signore della storia che è Lui stesso Fonte, Fondamento e Fine della vita consacrata, è con noi sulla barca. Al contrario di ciò che pensiamo noi, Lui non si è addormentato, addirittura, è sveglio e attivo per dare risposte giuste alle nostre domande inquiete e indicarci la via giusta da seguire.

4. CRISI COME TEMPO OPPORTUNO PER VIVERE LA MISSIONE DELL'EVANGELIZZAZIONE

Nella consacrazione religiosa è compreso il compito di dedicarsi totalmente alla missione. Ad imitazione di Gesù, coloro che Dio chiama alla sua sequela sono consacrati ed inviati nel mondo per continuare la sua missione. Anzi, la stessa vita consacrata, sotto l'azione dello Spirito Santo, diventa missione. Più i consacrati si lasciano conformare a Cristo, più lo rendono presente e operante nella storia per la salvezza degli uomini. Aperti alle necessità del mondo nell'ottica di Dio, mirano ad un futuro con sapore di risurrezione, pronti a seguire l'esempio di Cristo che è venuto fra noi a dare la vita e darla in abbondanza¹⁴. Consacrarsi a Dio significa trovare ogni giorno motivi nuovi per vivere e annunciare il Signore agli altri. La persona consacrata è già in missione per la sua consacrazione. Questa missione non consiste fondamentalmente nel fare qualcosa, ma prima di tutto in un modo di essere, come dice Giovanni Paolo II: «La missione, infatti, prima di caratterizzarsi per le opere esteriori, si esplica nel rendere presente al mondo Cristo stesso mediante la testimonianza personale. È questa la sfida, questo il compito primario della vita consacrata! [...] La vita religiosa sarà perciò tanto più apostolica quanto più intima ne sarà la dedizione al Signore Gesù, più fraterna la forma comunitaria di esistenza, più ardente il coinvolgimento nella missione specifica dell'Istituto»¹⁵.

La storia missionaria della Chiesa testimonia il grande contributo che i consacrati hanno dato e che continuano a dare all'evangelizzazione; dalle antiche Famiglie monastiche fino alle più recenti Fondazioni impegnate in maniera esclusiva nella missione *ad gentes*, dagli Istituti di vita attiva

¹⁴ Cfr. *Ripartire da Cristo*, n. 9.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Post-sinodale *Vita Consacrata* (29 marzo 1996), n. 72.

a quelli dediti alla contemplazione, innumerevoli persone hanno speso le loro energie in questa attività primaria della Chiesa. Anche oggi questo dovere continua a chiamare in causa con urgenza gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica: l'annuncio del Vangelo di Cristo attende da loro il massimo contributo possibile. Anche gli Istituti che sorgono o operano nelle giovani Chiese sono invitati ad aprirsi alla missione fra i non cristiani, all'interno e fuori della loro patria¹⁶. Mai come oggi c'è stato il bisogno d'annunciare la morte e risurrezione di Gesù come Parola di vita.

La missione dell'evangelizzazione non richiede solo la profonda conoscenza della Parola di Dio, ma anche la conoscenza delle persone a cui portiamo il Vangelo. A partire dal Concilio Vaticano II è stato sempre più esplicito il richiamo rivolto alle persone consacrate ad avere occhi nuovi, capaci di leggere la situazione del nostro tempo, così come hanno fatto fondatori e fondatrici. Il quarto criterio di rinnovamento proposto dal Decreto *Perfectae caritatis* dice questo esplicitamente: «Gli istituti procurino ai loro membri un'appropriata conoscenza sia della condizione umana nella loro epoca, sia dei bisogni della Chiesa, in modo che essi, sapendo rettamente giudicare le circostanze attuali di questo mondo secondo i criteri della fede e ardendo di zelo apostolico, siano in grado di giovare agli altri più efficacemente»¹⁷. L'Istruzione *Religiosi e promozione umana*, non soltanto ha ripreso diffusamente questo invito, ma colloca la passione per l'uomo e per il proprio tempo al primo posto nel cammino di rinnovamento della vita religiosa¹⁸.

Perché la vita consacrata mantenga la propria incidenza nella vita ecclesiale e sociale occorre dunque una visione profetica che scaturisce dalla passione per tutto l'uomo e per tutti gli uomini. «Per riscoprire e adattare ai tempi il carisma autentico del fondatore bisogna mettersi umilmente in atteggiamento di ascolto, di amorevole ricerca, di assoluta disponibilità a tradurre in pratica le nostre scoperte»¹⁹. Quindi, per portare avanti la nostra missione dell'evangelizzazione occorre calarsi nell'oggi assumendo tutto ciò che è umano; siamo chiamati ad essere uomini e donne accanto agli uomini e alle donne di oggi perché solo dal di dentro si può portare la parola di speranza e della redenzione. Occorre la capacità di accogliere e condividere i valori di cui essi sono portatori, le aspirazioni

¹⁶ Cfr. *Vita Consecrata*, n. 78.

¹⁷ *Perfectae Caritatis*, n. 2.

¹⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Religiosi e promozione umana* (25-28 aprile 1978), nn. 14-16.

¹⁹ R. MAINKA, «Carisma e storia della vita religiosa», in *Carisma e istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Editrice Rogate, Roma 1983, 6.

che li animano, i bisogni e le angosce che li attanagliano. Se non sappiamo cogliere le domande, non sapremo dare neppure le risposte adeguate, e se non siamo capaci d'ascoltare le persone, non saremo capaci di parlare a loro.

5. CONCLUSIONE

La crisi nella vita consacrata oggi indica un momento di passaggio segnato da tempi di difficoltà e di una certa incertezza in cui emergono interrogativi sulla propria esistenza, che portano a una nuova scelta e che alla fine fanno emergere un modo integrale di comprendere e di vivere la nostra consacrazione. Questa crisi ha le sue radici nella cultura che è cambiata e che sta cambiando la scala dei valori, quindi non riguarda solo la vita consacrata, ma anche altri stati di vita e le grandi istituzioni come la famiglia, la scuola e la Chiesa.

Utilizzando le metafore mistiche e spirituali della notte oscura e del tempo d'inverno ho voluto sottolineare il fatto che questa crisi è un tempo di grazia che ci chiama a restituire a Cristo il primato della nostra vita e della nostra missione. L'umanità oggi ha bisogno di incontrare uomini e donne che si muovono con passione nella dimensione mistica della vita, che sanno ascoltare la voce del silenzio, che sono in contatto con lo scorrere dell'esistenza comune a tutti. Persone la cui parola è risonanza della loro vita innestata in Dio. Questo in qualche modo riassume il nostro ruolo fondamentale nella missione dell'evangelizzazione. Con questa convinzione nonostante le sfide e le difficoltà possiamo guardare al futuro con tanta speranza radicata non nei numeri ma nella qualità di vita e soprattutto nella fede in Colui che ci ha chiamato e che è Signore della vita e della storia.

SOMMARIO

I tempi di crisi che all'interno della vita consacrata, come di ogni esperienza umana, connotano il cammino sia personale che comunitario, ponendo interrogativi, sono guardati nel presente contributo come tempi di grazia e occasione per un nuovo inizio. Attraverso le metafore della "notte oscura" e del "tempo d'inverno", l'Autrice mette in luce le valenze positive di trasformazione di questi momenti di passaggio, che invitano a restituire a Cristo il primato della vita e a rilanciarsi dentro la missione evangelizzatrice, nella logica evangelica del seme che muore per dare frutto.

It is a well-known fact that critical moments can and do make their appearance in the life of consecrated people, as indeed they do in every human life, and that this can occur both at a personal level and in a community. Through the use of such metaphors as «dark night» and «winter», the Author underlines the transforming aspects which these momentary passages in life can operate, acting as a stimulus to once more give pride of place in one's life to Christ. Bearing in mind the evangelical reasoning by which it is in dying that the seed gives fruit, the mission of evangelizing can then be newly embraced with enthusiasm.

Carlo Calloni

I VESCOVI CAPPUCCINI AL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

I sessione: 11 ottobre - 8 dicembre 1962

PREMESSA

Il Concilio Vaticano II si apriva l'11 ottobre 1962¹. Indetto ufficialmente dal beato papa Giovanni XXIII con la Costituzione apostolica *Humanae salutis* (25 dicembre 1961), ma annunciato a soli tre mesi dalla sua elezione al soglio pontificio, il 25 gennaio 1959, radunava nella sua prima sessione 2248 tra patriarchi, arcivescovi, vescovi e superiori generali di Ordini. Quarantanove appartenevano all'Ordine dei Frati Minori Cappuccini: fr. Clemente da Milwaukee [William Neubauer] († 1969) e quarantotto vescovi.

¹ Fonti: Per i documenti riguardanti le fasi ante preparatoria, cf. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series prima (antepreparatoria)*, 12 voll., Città del Vaticano 1960-1961 [ADA]. Per i documenti riguardanti la fase preparatoria, cf. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series secunda (praeparatoria)*, 7 voll., Città del Vaticano 1964-1969 [ADP]. Per gli Atti delle sessioni conciliari, cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, 32 voll., Città del Vaticano 1979-1999 [AS]. Fondamentale è la lettura di GIOVANNI XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, Milano 2003.

Tra gli studi: G. ALBERIGO, ed., *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., ed. italiana a cura di A. Melloni, Bologna 1995-2001; J. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Belknap Press of Harvard University Press, 2008 (traduzione italiana: *Che cosa è successo nel Concilio Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010). Interessante è l'inedito di Benedetto XVI pubblicato su *L'Osservatore Romano* dell'11 ottobre 2012.

Il giorno scelto per l'apertura del Concilio rimandava alla memoria del Concilio di Efeso del 431 che millecinquecento anni prima aveva riconosciuto alla Beata Vergine Maria il titolo di Madre di Dio, *Theotókos*, e più recentemente si inseriva nella festa liturgica della Divina Maternità di Maria istituita da Pio XI con la *Lux Veritatis* del 25 dicembre 1931.

La macchina conciliare si era messa in moto il giorno dopo l'annuncio dato da papa Giovanni XXIII del proposito, pronunciato «certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza», di convocare una «duplice celebrazione: un Sinodo diocesano per l'Urbe, e un Concilio ecumenico per la Chiesa universale»².

Il 16 maggio 1959 venne nominata la Commissione antepreparatoria³ del Concilio presieduta dal cardinale Segretario di Stato, Domenico Tardini († 1961). Membro della Commissione interna antepreparatoria era stato nominato padre Zaccaria da San Mauro [Egidio Varalta] († 1997) professore della Provincia Veneta, Assistente della Federazione delle Clarisse Capuccine d'Italia⁴.

1. LA FASE ANTE PREPARATORIA

Con lettera del 18 giugno 1959⁵ il Presidente della Commissione antepreparatoria del Concilio⁶, il cardinale Domenico Tardini, scriveva a 2598 ecclesiastici chiedendo di esprimere “in completa libertà e onestà” quali potessero essere i temi da trattare al Concilio. Risposero in 2000.

² *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959) pp. 65-69 [AAS].

³ Il 17 maggio 1959 l'*Osservatore romano* pubblicava i nomi dei componenti: Card. Domenico Tardini, Segretario di Stato, Card. Giuseppe Antonio Ferretto, Mons. Antonio Samorè, Vescovo addetto in Segreteria di Stato, Mons. Gabriele Acacio Coussa, Arcivescovo melchita di Gerapoli di Siria, Mons. Cesare Zerba, Segretario della S. Congregazione per i sacramenti, Card. Arcadio Maria Larraona, Prefetto della S. Congregazione per i Riti (dal 14 dicembre 1959 sostituito da Paul-Pierre Philippe), Mons. Dino Staffa, Segretario della S. Congregazione per i Seminari e le Università, Mons. Enrico Dante, Vescovo Segretario della S. Congregazione per i Riti, Mons. Paul-Pierre Philippe (dal 14 dicembre 1959 sostituito da Mons. Pietro Parente), Mons. Pericle Felici, Segretario.

⁴ *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* 78 (1962) p. 344 [Analecta].

⁵ ADA 2 I, pp. X-XI.

⁶ Come dovesse essere identificato il Concilio non fu chiaro fino al 14 luglio 1960, quando Giovanni XXIII informava il card. Domenico Tardini che il Concilio si sarebbe chiamato Vaticano II. Nessuna ripresa del Vaticano I, mai chiuso, ma un Concilio completamente nuovo.

Tutte le risposte, dalle più brevi alle più lunghe, sono state raccolte in otto volumi per un totale di circa 5000 pagine⁷. Anche gli arcivescovi e i vescovi cappuccini, nonché il Ministro generale dell'Ordine, fr. Clemente da Milwaukee, risposero alla lettera del cardinal Tardini.

Tra i nostri vescovi ci fu chi rispose in tempi brevissimi come mons. Salvatore Re, Vescovo di Lipari (Italia)⁸ che inviò la sua lettera il 14 agosto 1959 o chi rispose molto più tardi, come Antonio Lima do Santos, vescovo di Ilhéus (Brasile) che, scusandosi per il ritardo, inviò la sua risposta il 18 maggio 1960. Alcuni vescovi comunicarono che non avevano nulla da dire, come fecero sia mons. William Baumgartner⁹, Vicario di Guam, e mons. Irzio Magliacani¹⁰, Vicario Apostolico di Arabia, inviando la loro risposta rispettivamente il 16 agosto 1959 e il 4 ottobre 1959.

In generale però i vescovi cappuccini nelle loro risposte, redatte per lo più in lingua latina, anche se non manca l'uso dell'italiano e del francese¹¹, fanno emergere con chiarezza i temi e le problematiche che avrebbero voluto fossero trattate al Concilio. Temi che in molti casi riflettevano il vivere quotidiano di pastori e vescovi impegnati in terra di missione anche se non sono assenti argomenti legati al rinnovamento in campo teologico, liturgico e disciplinare.

Sincera, ampia e dettagliata è la lettera del Card. Barbieri¹², Arcivescovo di Montevideo (Uruguay), scritta insieme ai vescovi suffraganei e agli esperti cooptati dall'Arcivescovo metropolitano. Tra le proposte si evidenzia quella di vietare la nascita di nuove Congregazioni religiose che abbiamo come scopo uno già dichiarato o vissuto da Congregazioni o Istituti religiosi già approvati. Sempre con l'attenzione alle Congregazioni di vita consacrata chiede di rendere più semplici gli abiti dei religiosi e delle religiose. Più conservatrice invece è la proposta di istituire un nuovo *Syllabo* per facilitare l'individuazione degli errori in fatto di fede e di morale. Molto pratica alla fine risulta, invece, la proposta di equiparare il cemento armato alla pietra nella costruzione degli altari.

⁷ Vedi nota n. 1.

⁸ ADA 2 III, p. 340.

⁹ ADA 12 VII, p. 633.

¹⁰ ADA 2 IV, p. 9.

¹¹ Mons. Luigi Marinoni rispose in italiano (ADA 2 V, p. 212), mentre in francese mons. Giovanni Cirillo Zohrabian, firmatario della lettera di risposta inviata dal Patriarca di Cilia e degli Armeni, il card Grégoire Pierre Agagianian, che aveva scritto in francese (ADA 2 IV, pp. 395-400).

¹² ADA 2-VII, pp. 540-545.

L'italiano mons. Girolamo Bortignon¹³, Vescovo di Padova (Italia), inviava in data 30 agosto 1959 una possente relazione strutturata in diverse sezioni: dogmatica, morale, ascetica, liturgica, disciplinare, laicato, missioni e una sezione "varie" che spaziava dalle riforme delle Congregazioni romane per passare al digiuno, al catecumenato finendo per toccare il tema degli emigranti, argomento particolarmente vivo per il pastore di una diocesi in terra veneta che aveva visto, anche in tempi recenti a causa della grande alluvione del Polesine¹⁴, una notevole migrazione.

Rivelatrici delle difficoltà e delle preoccupazioni sono le lettere, di poche parole, inviate da tre presuli cappuccini. La prima è quella dell'anziano e malato Vescovo di Lipari mons. Salvatore Re¹⁵, che chiede di istituire dei luoghi per accogliere i sacerdoti anziani e malati. La seconda è quella di mons. Alessandro Minali, Prelato di Carolina (Brasile); scrivendo in lingua italiana, osserva che "il nostro popolo facilmente perdona il sacerdote che manca al celibato", ma immediatamente e con timbro retorico si chiede: "la dispensa aumenterebbe il nostro clero?". La risposta è lapidaria: "Io credo di no!" perché "perderebbe la sua aureola" e subito aggiunge, non nascondendo la sua vera preoccupazione: "acuirebbe ancor più il problema economico!"¹⁶. Nell'affermazione del vescovo missionario si legge in controluce il già oneroso impegno nel sostenere economicamente il sacerdote, ma se a questi si fosse aggiunta anche una famiglia le spese sarebbero certamente aumentate. La terza lettera è quella di mons. Giuseppe Poli¹⁷. Con grande semplicità informa il Presidente della Commissione antepreparatoria di avere 82 anni dei quali 59 spesi in missione e con altrettanta semplicità dichiara di non poter far altro che offrire la sua preghiera per il Santo Padre Giovanni XXIII e per l'esito felicissimo del Concilio.

Particolari sono invece le note inviate da mons. Giovanni Evangelisti¹⁸, Vescovo di Meerut (India) che proponeva di incentivare la cinematografia come strumento per la catechesi o la proposta di mons. Angelo Olano y

¹³ ADA 2 III, pp. 491-502.

¹⁴ 14 novembre 1951. L'alluvione causò 84 vittime e oltre 180.000 senzatetto tra gli abitanti delle province di Ferrara e Rovigo. Se nel censimento del 1951, per la provincia di Rovigo si contarono 357.000 abitanti circa, secondo il censimento del 2001, cinquant'anni dopo, gli abitanti erano 240.000 circa. Si è calcolato che la migrazione coinvolse circa un terzo degli abitanti della provincia di Rovigo.

¹⁵ ADA 2 III, p. 340.

¹⁶ ADA 2 VII, pp. 271-272.

¹⁷ ADA 2 V, p. 225.

¹⁸ ADA 2 V, p. 173.

Urtega, Vescovo emerito di Guam, che riteneva importante promuovere l'ordinazione di diaconi-coadiutori senza celibato. Illustrando la sua proposta, il presule dichiara con estrema precisione che i candidati dovranno seguire l'iter di preparazione accademica dei chierici e non potranno sposarsi prima dei 25 anni.

Una lettura più approfondita e uno studio più attento ci mostrerebbero i reali e i concreti temi che i nostri vescovi cappuccini portano all'attenzione della Commissione antepreparatoria. Non voglio però concludere questa sezione senza citare la risposta di mons. Massimiliano Valdés Suberca-seaux¹⁹, Vescovo di Osorno (Cile). Con lettera del 20 agosto 1959, rilevava la sua difficoltà, non solo sua ma anche di altri vescovi, per la celebrazione delle Messe Pontificali che richiedevano un cerimoniale complesso e la presenza di un numero preciso di assistenti, norme non sempre attuabili in terra di missione.

Anche il Ministro generale²⁰ aveva inviato i suoi propositi. Due le sezioni: 1. *De vocationibus ad vitam religiosam fovendis*. 2. *Quaestiones*. Nella prima parte, dopo aver indicato gli scopi e il fine della vita religiosa: bene spirituale del candidato, bene spirituale della società, il servizio alla Chiesa, affermava che per mantenere la propria identità di frati cappuccini occorreva favorire la regolare osservanza conventuale. Con decisione affermava quindi che il saper equilibrare l'attività pastorale con la vita conventuale non poteva che essere positivo per la vita religiosa e per la stessa identità dell'Ordine. A questa osservazione ne seguiva un'altra che considerava la diminuzione delle vocazioni. Il Ministro generale, scusandosi di essere diretto e sincero, dichiarava che una della cause è l'opposizione del clero secolare alla vita religiosa. Nella seconda parte il Ministro generale elencava, divisi per ambiti, gli argomenti da trattare al Concilio: Sacra Scrittura, teologia dogmatica, teologia morale, diritto canonico. Gli argomenti enunciati per questo ultimo ambito evidenziano in controluce anche le maggiori questioni che giornalmente impegnavano il Ministro generale nel suo servizio di autorità e di guida dell'Ordine²¹.

Raccolte le indicazioni provenienti dall'episcopato di tutto il mondo, il 5 giugno 1960 con la *Superno Dei Nutu*, Giovanni XXIII nominava le Commissioni preparatorie. Per due anni avrebbero lavorato per preparare i testi da consegnare ai Padri Conciliari. Circa 900 chierici, tra car-

¹⁹ ADA 2 VII, pp. 370-372.

²⁰ ADA 2 VIII, pp. 77-82.

²¹ Scorrendo i temi posti nella parte riguardante il Diritto Canonico, si possono rilevare problemi concreti: riduzione allo stato laicale di un sacerdote; Vicari e Prefetti Apostolici; parroci; confessione dei religiosi e delle religiose; digiuni e astinenze, dimissioni.

dinali, vescovi, semplici preti si misero al lavoro nelle Commissioni preparatorie. Ovviamente solamente coloro che erano insigniti della dignità episcopale avevano diritto di voto, tutti gli altri cooptati nelle Commissioni come periti o consulenti non avevano né diritto di voto né diritto di parola a meno che non fossero chiamati ad esprimersi. Avevano però il diritto di lavoro!

L'Ordine cappuccino era presente in queste Commissioni con tre frati. Il già ricordato fr. Zaccaria da San Mauro della Provincia Veneta, membro della Commissione interna antepreparatoria e ora nominato consultore della Commissione preparatoria del Concilio; fr. Ilarino da Milano [Alfredo Marchesi] († 1981), nominato consultore della Commissione preparatoria del Concilio per i Seminari e le Università, e fr. Gommarius da Booischoot [Joseph Michiels] († 1965), membro della Commissione preparatoria del Concilio per i Vescovi e per il governo delle Diocesi²².

2. L'INCONTRO CON IL MINISTRO GENERALE

I vescovi cappuccini giunsero a Roma trovando ospitalità sia nei conventi dell'Ordine sia in altri luoghi predisposti dalla Commissione vaticana che curava l'organizzazione logistica²³. Monasteri e Istituti religiosi maschili e soprattutto femminili avevano messo a disposizione ogni angolo dei loro edifici per accogliere un così grande numero di prelati al cui seguito c'erano segretari e esperti.

Il giorno 14 ottobre 1962 i Padri Conciliari appartenenti all'Ordine Cappuccino furono invitati dal Ministro generale, fr. Clemente da Milwaukee, ad un momento conviviale presso il Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi, al tempo ancora in via Boncompagni.

Riuniti nel refettorio, dopo la lettura del Santo Vangelo, il Ministro generale li salutava con un lungo e articolato discorso²⁴, non prima però di

²² Il 24 settembre 1962, con Lettera della Segreteria di Stato, si informava che i tre confratelli erano stati nominati da papa Giovanni XXIII periti al Concilio. Si vedano i volumi I-IV di AS. Anche *Analecta* 78 (1962) p. 344.

²³ Il Ministro generale nel saluto ai fratelli vescovi intervenuti all'agape fraterna del 14 ottobre 1962 si rammarica di non aver potuto ospitarli al Collegio Internazionale per il periodo della sessione conciliare poiché la domanda fatta alla Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università di sospendere le lezioni nelle Università pontificie romane ha avuto esito negativo. Il Collegio era occupato dagli studenti, osserva con fine ironia il Ministro generale, perché "ad Urbis athenaesis certiores facti sumus" e la Congregazione "statuisset ut scholae more solito continuarentur"; *Analecta* 78 (1962) p. 342.

²⁴ *Analecta* 78 (1962) pp. 340-343.

essersi scusato per non aver tenuto conto nell'assegnazione dei posti in refettorio della dignità o dell'età o ancor più della precedenza. Il criterio che si era ritenuto opportuno applicare, affermava il Ministro generale, era stato quello di assegnare i posti mettendo vicini coloro che parlavano la stessa lingua, ritenendo che ciò avrebbe facilitato il colloquio. Ma non solo! La scelta fatta era anche un atto di carità verso tutti coloro che durante le lunghe sessioni del Concilio avrebbero dovuto ascoltare o parlare solamente in lingua latina. «Nolumus enim ut vos, per linguam latinam quam toto Concilii tempore abunde adituri sumus, propriam linguam vestram obliviscamini». Una frase ad effetto pronunciata con sottile ilarità e in lingua latina!

Scusandosi poi di non aver potuto provvedere ad assegnare anche ai Segretari e ai Soci compagni il posto in refettorio, mancando di un elenco completo, concludeva con un pacificante e ben augurante: «Nihilominus, spero, vos omnes bonum locum obtinuisse».

Con una coda al saluto di benvenuto, ricordando che molti già conoscevano il luogo e "hoc refectarium" essendo stati alunni del Collegio, con una vena di buona retorica e semplicità cappuccina sottolineava che non di meno anche chi non aveva mai risieduto al Collegio era un frate cappuccino e pertanto doveva sentirsi come a casa propria. Il saluto introduttivo si concludeva così con un sonoro augurio: «Salvete! et prosit omnibus convivium nostrum!».

Alle sagaci e frizzanti parole di benvenuto, il Ministro generale, dando inizio al formale e più serio discorso, evidenziava di essere testimoni di grandi eventi "quales sunt Sanctissimi Domini nostri Papae peregrinatio Lauretana et Assisiensis" così come il radunarsi "in Urbe fere omnium archiepiscoporum et episcoporum orbis catholici" per l'apertura del Concilio Vaticano II. Terzo dei grandi eventi che il Ministro generale enumerava era l'attuale momento, proprio quello che si stava vivendo e realizzando nel refettorio del Collegio. Evento da scrivere nelle pagine della storia dell'Ordine perché per la prima volta erano riuniti tutti gli arcivescovi e i vescovi cappuccini. Insieme al cardinale Antonio Maria Barbieri sono infatti presenti ben quarantotto arcivescovi e vescovi sul totale di cinquantasei che al momento l'Ordine può contare tra le sue fila.

3. ARCIVESCOVI E VESCOVI CAPPUCCINI²⁵

In quello storico momento, a tre giorni dall'apertura del Concilio, nel refettorio del Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi erano presenti:

1. BARBIERI Alfredo (Antonio María da Montevideo), cardinale († 1979). Arcivescovo di Montevideo (Uruguay). Commissariato dell'Argentina.
2. AMBROSI Giovanni (Giacinto da Trieste) († 1965). Arcivescovo Emerito di Gorizia e Gradisca (Italia). Provincia Veneta.
3. ATHAIDE Romualdo Basilio (Domenico da Bandra) (†1982). Arcivescovo di Agra (India). Commissariato dell'India.
4. EVANGELISTI Giuseppe (Bartolomeo da Porretta) († 1976). Arcivescovo di Meerut (India). Provincia di Toscana.
5. MARANTA Aristide (Edgar da Poschiavo) († 1975). Arcivescovo di Dar-es-Salaam (Tanzania). Provincia Svizzera.
6. MARINONI Luigi (Giovanni Crisostomo da Clusone) († 1970). Vicario Apostolico Emerito di Asmara (Eritrea), già Vicariato Apostolico di Eritrea. Provincia di Lombardia.
7. Van den HURK Antonio Enrico (Ferrerius da Heesch) († 1989). Arcivescovo di Medan (Indonesia). Provincia di Olanda.
8. Van der BURGAT Giovanni Marino (Ercolano da Overasselt) († 1976). Arcivescovo di Pontianak (Indonesia). Provincia di Olanda.
9. AURRECOECHEA PALACIO Michele (Saturnino da Villaverde) († 1997). Vicario Apostolico di Machiques (Venezuela). Provincia di Castiglia.
10. BAMPI Giulio (Candido Da Caixas) († 1978). Ausiliare di Caixa do Sul (Brasile). Provincia Rio Grande do Sul.
11. BAUD Alfonso Celestino Maria (Basilio da Bellevaux) († 1981). Vescovo di Berberati (Repubblica Centrafricana). Provincia di Savoia.
12. BAUMGARTNER William (Apollinare da College Point) († 1970). Vicario di Guam poi Vescovo di Agana-Guam. Provincia NewYork-New England.

²⁵ Per ognuno si elenca oltre al titolo episcopale o residenziale la Provincia dove ha emesso la professione religiosa.

13. BORTIGNON Bartolomeo (Girolamo da Fellette) († 1992). Vescovo di Padova. Provincia Veneta.
14. BUYSE Marcello (Ruggero da Izegem) († 1974). Vescovo di Lahore (Pakistan). Provincia Flandro-Belgica.
15. CROUS Y SALICHS Camillo (Placido da Calella) († 1985). Vicario Apostolico di Subundoy (Colombia). Provincia di Catalogna.
16. DAL MONTE Giovanni (Ignazio da Ribeirão Preto o Ignazio da Mussolente) († 1963). Vescovo di Guaxupé (Brasile). Provincia Veneta e poi Commissariato di Paraná-Santa Catarina.
17. DELAERE Leone (Teobaldo da Gullegem) († 1983). Vescovo di Molegbe (Congo - Repubblica democratica). Provincia Flandro-Belgica.
18. DE VITO Alberto (Corrado da Provvidenti) († 1970). Vescovo di Lucknow (India). Provincia di Bologna.
19. FENECH Giuseppe (Francesco Saverio da Floriana) († 1969). Vescovo di Jhansi (India). Provincia di Malta.
20. GARCIA RODRIGUEZ Argimiro (Alvaro da Espinosa) († 1991). Vicario Apostolico di Tucupita (Venezuela). Provincia di Castiglia.
21. GUAMAIN Luigi Maria Antonio [Ludovico] (Samuele da Saint Pierre de l'Isle) († 2010). Vescovo di Moundou (Ciad). Provincia di Tolosa.
22. GOMEZ VILLA Costantino (Zefirino da La Aldea) († 1981). Vicario Apostolico di Caroní (Venezuela). Provincia di Castiglia.
23. GRIMM Pietro (Graziano da Jügesheim) († 1972). Vescovo di Tsinchow (Cina) Espulso dalla Cina nel 1952. Amministratore Apostolico di Sibolga, 1959-1971. Provincia Renhano-Westfalica.
24. HARTL Carlo (Guglielmo da Laufen) († 1977). Vicario Apostolico di Araucania (Cile). Provincia di Baviera.
25. HOFFMANN Enrico Alfredo (Bernardino da Siewiller) († 1979). Vescovo di Gibuti. Provincia di Strasburgo.
26. KOKOV Giuseppe (Simone da Sekirovo-Baltaglia) († 1974). Amministratore Apostolico di Sofia e Plovdiv (Bulgaria). Provincia di Bressanone.
27. LANZO Luigi (Egidio da Caraglio) († 1973). Vescovo di Saluzzo (Italia). Provincia del Piemonte.
28. LARRAÑAGA LASA Ignazio (Gregorio da Aldaba) († 1975). Vescovo di Pingliang (Cina). Espulso dalla Cina nel 1953. Provincia di Navarra-Cantabria-Aragona.

29. LIMA DOS SANTOS Antonio (Gaetano Maria da Altamira) († 1970). Vescovo di Ilhéus (Brasile). Provincia Picena.
30. LONATI Giuseppe (Emiliano da Brescia) († 1971). Prelato di São José do Grajaú (Brasile). Provincia di Lombardia.
31. MAGLIACANI Irzio (Luigi da Castel del Piano) († 1976). Vicario Apostolico di Arabia e Yemen. Provincia di Toscana.
32. MARADAN Marcello (Oliviero da Cerniat) († 1975). Vescovo di Port Victoria o Seychelles. Provincia Svizzera.
33. MARI Settimo (Eusebio da Trasacco) († 1965). Vicario Apostolico di Riohacha (Colombia). Provincia dell'Abruzzo.
34. MARZI Domenico (Adalberto da Spello) († 2001). Prelato nullius dell'Alto Solimões (Brasile). Provincia Umbra.
35. MESSMER Leone (Adolfo da Wingen) († 1987). Vescovo di Ambanja (Madagascar). Provincia di Strasburgo.
36. MINALI Alessandro (Cesario da Colognola al Piano) († 1969). Prelato nullius di Carolina (Brasile). Provincia di Lombardia.
37. NIEDHAMMER [y YAECKLE] Luigi (Matteo da New York) († 1970). Vicario Apostolico di Bluefields (Nicaragua). Provincia di New York-New England.
38. OLANO Y URTEAGA Angelo (Leone da Alzo) († 1970). Emerito di Guam. Provincia di Navarra-Cantabria-Aragona.
39. O'SHEA Patrizio Paolo (Timoteo Phelim da Clondrohid) († 1979). Vescovo di Livingstone (Zambia, già Nord Rodhesia). Provincia di Irlanda.
40. PERSON Urbano (Urbano Maria da Lanarvilly) († 1994). Vicario Apostolico di Harar (Etiopia). Provincia di Parigi.
41. RAYMUNDOS Giorgio (Timoteo da Tinos) († 1970). Emerito di Santorini (Grecia). Provincia di Parigi.
42. ROIG Y VILLALBA Vincenzo (Vincenzo da Guadasuar) († 1977). Vicario Apostolico Valledupar (Colombia). Provincia di Valencia.
43. SANSIERRA ROBLA Giuseppe (Idelfonso Maria da Santa Fe) († 1980). Vescovo Ausiliare di San Juan De Cuyo (Argentina). Commissariato dell'Argentina.
44. SOLA Y FARRELL Giovanni (Matteo da S. Llorenç Savall) († 1973). Vicario Apostolico Emerito di Bluenfields (Nicaragua). Provincia di Catalogna.
45. TESTA Albino (Zenone da Vertova) († 1982). Vicario Apostolico di Asmara (Eritrea). Provincia di Lombardia.

46. VALDÉS SUBERCASEAUX Massimiliano (Francesco Giuseppe da San Miguel) († 1982). Vescovo di Osorno (Cile). Provincia di Baviera²⁶.
47. Van VALENBERG Enrico Giuseppe (Tarcisio da Asten) († 1984). Vicario Apostolico Emerito di Pontianak (Indonesia). Consultore di Propaganda Fide. Provincia di Olanda.
48. ZOHRABIAN Giovanni (Cirillo da Erzerum) († 1972). Vicario ausiliare emerito di Cilicia (armeno), Libano. Provincia di Palermo²⁷.

A questo elenco vanno aggiunti i vescovi non presenti alla refezione e che per varie ragioni non parteciperanno alla I sessione del Concilio Vaticano II. Sono otto!

1. CUCCAROLLO Sebastiano (Cornelio da Casoni di Mussolente) († 1963). Arcivescovo emerito di Otranto (Italia). Provincia Veneta.
2. BOSSI Adolfo (Adolfo da Sesto San Giovanni) († 2002). Coadiutore della Prelatura nullius di São José do Grajaú (Brasile). Provincia di Lombardia.
3. BRANS Leonardo Trudo (Matteo da Strijp) († 1969). Vicario Apostolico emerito di Medan. Provincia di Olanda.
4. CARTY Ettore (Ettore da Ledeghem-lez-Courtrai) († 1972). Vescovo di Lahaore (Pakistan). Provincia Flandro-Belgica.
5. DELCUVE Giovanni (Ghislain da Mons) († 1963). Vicario Apostolico emerito di Ubanghi-Belga (Congo - Repubblica democratica). Provincia Vallo-Belgica.
6. PANAL RAMIREZ Francesco (Leopoldo da Ubrique) († 1970). Vescovo di La Vega (Repubblica Dominicana). Provincia di Andalusia.
7. POLI Giuseppe (Angelo da Casola Valsenio) († 1970). Vescovo di Allahabad (India). Provincia di Bologna.
8. RE Salvatore (Bernardino da Favara) († 1963). Vescovo di Lipari (Italia). Provincia di Palermo.

Sei di loro, mons. Cuccarollo, mons. Brans, mons. Carty, mons. Delcuve, mons. Poli e mons. Re, sono ammalati, mentre mons. Bossi è trattenuto in diocesi a causa di impegni derivanti dal suo ufficio. Stranamente mons.

²⁶ Il 25 settembre 1998 è stata introdotta la causa di beatificazione.

²⁷ Il 22 marzo 1985 è stata introdotta la causa di beatificazione.

Panal Ramirez, che è nell'elenco dei prelati non partecipanti alla prima sessione del Vaticano II, non viene menzionato dal Ministro generale quando nel suo discorso informa sugli assenti²⁸. Menziona invece altri due vescovi morti recentemente, mons. Latino Enrico (Evangelista) Vanni morto il 9 maggio 1962, emerito di Agra (India), professo della Provincia di Toscana e mons. Luigi (Ernesto) Joye morto il 4 ottobre 1962, emerito di Port Victoria o Seychelles, professo della Provincia di Svizzera²⁹.

4. L'ALLOCUTIO DEL 14 OTTOBRE 1962

Terminati i saluti iniziali accompagnati, come abbiamo visto, da particolari e fini battute che hanno reso il clima molto fraterno e conviviale, il Ministro generale con particolare dovere formale si rivolge al cardinale Barbieri, mentre saluta con affetto e particolare calore mons. Simone Kokov, Prefetto apostolico in Bulgaria, affermando di interpretare i sentimenti di gioia di tutti nel vederlo presente a questo convivio fraterno³⁰. Saluto comprensibile per un fratello vescovo che veniva da oltre cortina.

Ma qualcosa agita il Ministro generale e lo vuole chiarire senza interrompere altro tempo. È la questione dell'ospitalità ai Padri conciliari. Rimandando a quanto già detto alla nota n. 5, il Ministro generale vuole smentire la falsità del diffusa chiacchiera che la Curia generale non vuole ospitare i Padri conciliari "in hac domo". Ricordati gli sforzi fatti con la Commissione Pontificia che cura l'ospitalità dei Padri Conciliari per trovare le soluzioni più confortevoli per tutti i vescovi cappuccini e per i loro segretari, comunica di avere letto, per caso, su un foglio informativo alcune notizie sulla prossima apertura del Concilio. Fra queste era posta in rilievo quella che considerava e evidenziava l'elevato costo dell'ospitalità e dello sforzo degli organismi preposti per reperire le risorse economiche. Ciò che però aveva attirato l'attenzione del Ministro generale, e di conseguenza l'aveva stizzito, era l'essere venuto a conoscenza di aver inviato ai Padri Conciliari Cappuccini una lettera circolare nella quale scriveva che non potendo chiedere alla Santa Sede nessun sussidio, l'Ordine non era in grado di sostenere le spese dei Padri Conciliari Cappuccini sia per quanto riguardava il viaggio come anche per l'ospitalità! Giungendo al culmine della questione con forza affermava: «Si quis vestrum habet exemplar earum litterarum ostendat eas Nobis, quaesimus. Usque adhuc Nos eas non

²⁸ *Analecta* 78 (1962) p. 342.

²⁹ *Analecta* 78 (1962) p. 341.

³⁰ *Analecta* 78 (1962) p. 342.

vidimus... quas scilicet nunquam scripsimus»³¹. Chiudendo la querelle il Ministro generale usava una formula che sdrammatizzò e sorprese certamente il suo uditorio. Una formula sensata, sincera e fraterna: «Confidimus vos facile intellecturos Ordinem non potuisse omnes omnino sump-tus in se suscipere, hoc nimirum grave onus fuisse. Attamen, non est necesse vos de impensarum provisione ita esse sollicitos et anxios, ut fugiente somno ab oculis vestris, noctes insomnes ducatis»³².

Chiarito quanto gli stava a cuore, il Ministro generale, richiamando un passo della Lettera Apostolica *Appropinquante Concilio* del 6 agosto 1962, in cui papa Giovanni XXIII affermava che tutti i Padri Conciliari convenuti a Roma sono «Fratres Nostri in Christo, atque omnes uno eodemque Spiritu aguntur»³³, dichiarava che si poteva dire molto di più a riguardo dei rapporti tra l'Ordine e i Vescovi cappuccini presenti: Fratelli in Cristo certamente, ma anche Frati in Francesco. Il termine latino *fratres* «in Christo e in sancto Francisco» applicato nelle sue due possibili traduzioni in italiano, "fratelli" e "frati" rende maggiormente in retorica ed espressività³⁴. Il ritrovarsi come frati cappuccini era dunque la gioia più grande e particolare, prima ancora del fatto che la Sede Apostolica aveva chiamato ed elevato un frate cappuccino alla dignità episcopale. La fonte di questa gioia, si chiede il Ministro generale, dove stava? In altre parole, qual era la sorgente per cui tutti coloro che appartenevano alla fraternità cappuccina, qualunque fosse il suo stato giuridico, gioiscono?

Senza nulla togliere alla stima e alle felicitazioni ai fratelli che sono stati elevati alla dignità episcopale, il Ministro generale fa osservare che la ragione del gioire e del gloriarsi sta da un'altra parte. Indicando con gesto ieratico le croci pettorali e osservando che non ve n'erano due uguali, invitava i fratelli vescovi a considerare che consegnando quella croce il Santo Padre li aveva costituiti Pastori e Guide di una parte del gregge del Signore. La fonte della gioia personale e del conseguente gloriasi comunitario dell'intero Ordine e di avere tanti fratelli insigniti della dignità episcopale stava nella loro fedeltà nel portare la Croce seguendo Cristo. «Haec est praecipua causa cur in vobis tantopere gloriemur»³⁵. Il fedele impegno di ogni vescovo cappuccino, affermava il Ministro generale, non potrà che attirare la benedizione del Signore su tutto l'Ordine dei Frati Minori Cappuccini. A ognuno e a tutti il Ministro generale assicurava la preghiera.

³¹ *Analecta* 78 (1962) p. 342.

³² *Analecta* 78 (1962) p. 342.

³³ *Analecta* 78 (1962) p. 342.

³⁴ «Fratres sumus in Christo, ut omnes alii, at praeterea Fratres in sancto Francisco»; *Analecta* 78 (1962) p. 342.

³⁵ *Analecta* 78 (1962) p. 342.

Con espressioni infiammate di gratitudine mons. Luigi (Giovanni Crisostomo) Marinoni, incaricato dai confratelli vescovi, rispondeva al saluto e al benvenuto del Ministro generale, senza dimenticare di esprimere l'indiscussa gioia di appartenere all'Ordine dei Frati Minori Cappuccini³⁶.

Di questa riunione possediamo una foto che ritrae i Vescovi cappuccini e il Ministro generale nel chiostro del Collegio di Via Boncompagni³⁷.

5. DISTRIBUZIONE GEOGRAFICA, NAZIONALITÀ, APPARTENENZA DEI VESCOVI CAPPUCCINI

Dei quarantotto presuli presenti la stragrande maggioranza era vescovo residenziale in zone che per semplicità o per verità storica indichiamo come missionarie: America latina, 18 (7 in Brasile, 3 in Colombia, 2 in Cile, 2 in Nicaragua, 2 in Venezuela, 1 Uruguay, 1 Argentina); Africa, 10 (dieci le nazioni: Tanzania, Repubblica Centrafricana, Congo, Ciad, Gibuti, Seychelles, Madagascar, Zambia -già Rodhesia del nord-, Etiopia, Eritrea); Asia, 8: (4 in India, 2 in Indonesia, 1 in Pakistan, 1 Arabia); Europa, 4 (2 in Italia, 1 Bulgaria, 1 Malta); Oceania, 1 (Guam).

A questi si devono aggiungere i cinque presuli emeriti fra i quali è degno di una particolare menzione l'armeno mons. Cirillo Giovanni Zohrabian³⁸. Con lui fanno parte di questo elenco mons. Luigi Marinoni, mons. Giovanni Ambrosi, mons. Giorgio Raymundus e mons. Sola Y Farrell. Restano fuori da questa prima catalogazione i due presuli espulsi dalla Cina: il tedesco mons. Pietro Grimm e lo spagnolo mons. Ignazio Larrañaga Lasa il primo espulso nel 1952, il secondo nel 1953.

Emerge chiaramente che la maggior parte dei prelati cappuccini in attività, 37,5%, è residente in America latina, segue l'Africa con il 20,8%, l'Asia con il 16,6%, l'Europa con l'8,3%, l'Oceania (Guam) ha un solo vescovo. Tra le nazioni è il Brasile a conquistare il primo posto con sette vescovi residenziali.

Chiaramente la statistica per luogo di nascita dei quarantotto vescovi presenti, compresi dunque gli emeriti, cambia completamente: gli italiani sono dodici (quattordici aggiungendo due vescovi brasiliani nati in Italia, ma con cittadinanza brasiliana), otto gli spagnoli, cinque i francesi, tre gli

³⁶ *Analecta* 78 (1962) p. 343. Il redattore di *Analecta* non ha riportato il testo del discorso, forse neppure è stato scritto, ma ha dato un brevissimo resoconto evidenziando che mons. Marinoni ha parlato "inflammatis verbis".

³⁷ Pubblicata in *Analecta* 78 (1962).

³⁸ F.S. CUCINOTTA, *Un vescovo armeno al Vaticano II: le memorie di mons. Cirillo Zohrabian*, Caltanissetta 1998.

olandesi, due i tedeschi, due gli svizzeri, due gli statunitensi, due i belgi, un irlandese, un maltese. Sei (o otto) i vescovi non europei o nordamericani: Uruguay 1, Brasile 1 [3], India 1, Argentina 1, Cile 1, Turchia [Armenia] 1.

I vescovi provenienti dall'Europa e dagli Stati Uniti d'America sono quarantadue o quarantaquattro se si considerano i due vescovi italo-brasiliani, più dell'85% dei presenti. Non è certamente una sorpresa! L'Ordine da fine '800 ha ricevuto un nuovo impulso dalla Sede Apostolica che l'ha chiamato ad un forte impegno di prima evangelizzazione. I vescovi sono dunque i frati missionari impegnati nella *missio ad gentes* chiamati ad essere pastori di queste nuove Chiese particolari.

In un confronto con la statistica dell'anno 1962 si contano 15.759 membri dell'Ordine dei quali 3.633 sono riportati sotto la colonna *laici-postulantes-Tertiari perpetui*, senza un'apparente distinzione tra i frati professi "laici", i postulanti e i terziari perpetui. Nelle pagine seguenti la statistica sembra dare un po' più di luce. I religiosi professi, sacerdoti, chierici e laici, distribuiti in Province, Custodie, Missioni e in altri luoghi risultano essere 14.639, così distribuiti: 9219 sacerdoti, 2404 chierici e 3016 laici. Un piccola colonna ci avverte che i postulanti indirizzati ad essere fratelli laici sono 271, mentre i terziari perpetui sono 226. I novizi candidati "chierici" sono 495 mentre sono 113 quelli indirizzati ad essere "laici"³⁹. I vescovi cappuccini nell'anno 1962 sono cinquantasei pari allo 0.35% del totale dei frati⁴⁰.

Ciò che però interessa alla nostra breve ricerca è l'elenco che riporta le Missioni affidate all'Ordine e dipendenti dalla Sacra Congregazione di Propaganda Fide. Ne sono elencate 48 così suddivise: 3 in Europa, 14 in Asia, 15 in Africa, 11 in America e 5 in Oceania, così distribuite:

Europa: Costantinopoli, Graecia e Sophia-Philippopolis.

Asia: Agra, Ajmer, Arabia, Benares-Gorakpur, Jhansi, Jullundur, Kiamusze, Lahore, Lucknow, Meerut, Pingliang, Ryukyū, Tienshui, Trabzon.

Africa: Aethiopia, Ambanja, Asmara, Berberati, Bossangoa, Capitis Viridis, Congus Lusitanus, Dar es Salaam, Djibouti, Livinstone, Molegbe, Moundou, Port Victoria, Zambesia Centralis, Zambesia Inferior.

America: Aguarico, Araucania, Blufields, Caronì, Leticia, Machiques, Riohacha, San Andrés y Proviñecia, Sibundoy, Tucupita, Valledupar.

Oceania: Guam, Medan, Mendi, Pontianak, Sibolga⁴¹.

Confrontando questo elenco con l'elenco dei vescovi presenti alla prima sessione del Concilio, ben 33 vescovi dipendono da Propaganda Fide. Se si assommano anche i due vescovi espulsi dalla Cina e mons. Zohra-

³⁹ *Analecta* 79 (1963) pp. 31-39.

⁴⁰ Nel 2012 i vescovi cappuccini sono 93, pari allo 0.84% del totale dei frati cappuccini.

⁴¹ Attualmente queste stesse Circo-scrizioni sono comprese nella Pacific-Asia Capuchin Conference (PACC).

bian si arriva a 36. Restano 12 vescovi non dipendenti da Propaganda Fide: 7 in Brasile, 1 in Uruguay, 1 in Argentina e 2 in Italia.

L'ultimo dato che prendiamo in esame è quello che si riferisce alla Provincia di incardinazione dei vescovi cappuccini. Anche qui non ci sono grandi sorprese e il dato non fa altro che confermare quelli precedenti. Considerando che al 31 dicembre 1962 le Circostrizioni sono 70, numero che somma le 51 Province, i 14 Commissariati provinciali e generali e le 4 Custodie generali, quelle non europee e nordamericane sono nell'ordine 2, 6 e 1. Ci sono però 48 "missioni" dipendenti, come ho già evidenziato poco sopra, da Propaganda Fide.

Le Province italiane sono quelle che contano il maggior numero di vescovi: 14, seguono nell'ordine le Province spagnole: 8, le Province francesi: 6, la Provincia Svizzera: 3, le Province tedesche: 3, la Provincia Flandro-Belgica: 2, la Provincia Olandese: 2, la Provincia di New York-New England (USA): 2, le Province brasiliane: 2, il Commissariato dell'Argentina: 2, la Provincia irlandese: 1, la Provincia di Malta: 1 e il Commissariato dell'India: 1.

Un quadro che conferma l'impegno missionario dell'Ordine e il contributo per la *implantatio Ecclesiae* soprattutto in Africa e in Asia.

6. I SESSIONE CONCILIARE. GLI INTERVENTI DEI VESCOVI CAPPUCINI

All'indomani della grande processione, era durata più di un'ora, il 13 ottobre 1962 i Padri Conciliari fecero ritorno in basilica ma a piccoli gruppi per dare inizio alle procedure formali per avviare la grande assise. Sembrava dovesse essere un atto formale, ma non fu così! Trovarsi a dover mettere 160 nomi su una scheda per eleggere i membri delle Commissioni conciliari creò smarrimento tra i Padri Conciliari⁴². Tolto l'empasse rimandando la votazione e risolte alcune altre questioni procedurali, il Concilio si dette una pausa⁴³.

Alla ripresa, il 20 ottobre 1962, stravolgendo ancora una volta il

⁴² Basti pensare che il 13 ottobre 1962 si chiese ai vescovi di segnare sull'apposita scheda 160 nomi per comporre le 10, poi dal 22 ottobre, 11 Commissioni conciliari. L'intervento del cardinale Achille Liénard († 1973), Arcivescovo di Lilla chiese di rimandare la votazione per permettere ai Padri conciliari di conoscersi meglio e allo stesso tempo di dare tempo ai gruppi, le Conferenze episcopali nazionali, di indicare i loro candidati. Appoggiato dal cardinale Josef Frings († 1978), Arcivescovo di Colonia e da un lungo e fragoroso applauso, la votazione fu sospesa. La prima sessione del Concilio era durata meno di un'ora. Era il primo segnale che il Concilio dichiarava di voler lavorare a modo suo, escludendo un semplice assenso passivo a quanto era stato preparato dalle Commissioni preparatorie.

⁴³ Il 14 ottobre 1962 i Vescovi cappuccini si ritrovarono per l'incontro e la refezione al Collegio Internazionale San Lorenzo.

programma prestabilito, fu proposto di inviare un messaggio al mondo⁴⁴. In quello stesso giorno il testo fu discusso, emendato e infine approvato.

Finalmente, undici giorno dopo la solenne apertura, era il 22 ottobre 1962⁴⁵, si presentava ai Padri conciliari il primo schema, quello sulla Liturgia, preparato dall'apposita Commissione. Ai Padri conciliari era permesso sia intervenire a voce in aula sia presentare le loro considerazioni e osservazioni con un testo scritto.

Come intervennero i vescovi cappuccini presenti al primo periodo del Concilio?

Dall'indagine, esaminando i quattro grandi volumi che raccolgono tutti gli interventi a voce o scritti, risulta che sono solamente sette i vescovi cappuccini a intervenire. Altri, pochi per la verità, sottoscriveranno la propria adesione agli interventi a voce o scritti di altri Padri Conciliari⁴⁶.

Sono due i vescovi cappuccini più interventisti. Il primo è mons. Cirillo Giovanni Zohrabian. Tre sono gli interventi a voce e tre gli interventi scritti. Mons. Zohrabian intervenne la prima volta il 27 ottobre 1962, era in discussione lo schema sulla Liturgia, difendendo il rito armeno. Il suo grande amore per il popolo armeno e per la comunità cristiana armena massacrati dal governo turco, lo fecero sviare dal discorso prettamente liturgico lanciandosi in una narrazione storica in loro difesa. Interrotto dal Presidente di turno, il cardinale Ernesto Ruffini († 1967), era richiamato sonoramente: "Si sta trattando di liturgia, tuonò benevolmente il cardinale Presidente, non di storia!"⁴⁷.

Mons. Zohrabian interveniva una seconda volta il 31 ottobre 1962 invitando l'assemblea conciliare a considerare non adeguata la collocazione dell'ultimo Vangelo della Messa. Evidenziava che al saluto conclusivo e alla benedizione finale della Santa Messa che in effetti scioglieva l'assemblea, seguiva immediatamente, con il segno della croce, una nuova azione liturgia con la proclamazione dell'ultimo Vangelo. Avanzava così la proposta di adottare la prassi usata nel rito armeno che permetteva la lettura dell'ultimo Vangelo alla benedizione finale⁴⁸. Nel suo terzo intervento, era

⁴⁴ AS I-I, pp. 230-233.

⁴⁵ Chi aveva ipotizzato che il Concilio si sarebbe chiuso per Natale iniziava a dubitare. Il ritmo non era quello di un lavoro sbrigativo con la semplice approvazione dei testi già preparati.

⁴⁶ Per lo più sottoscriveranno gli interventi presentati dal Rappresentante della Regione ecclesiastica alla quale apparteneva la loro sede episcopale.

⁴⁷ Cf. AS, I-I, pp. 507-508.

⁴⁸ AS I-II, p. 96.

il 12 novembre 1962, richiamava l'attenzione dei Padri Conciliari sull'opportunità di assumere il calendario perpetuo⁴⁹.

Nei tre interventi scritti mons. Zorhabian trattava: nel primo temi giuridici e liturgici (giuramento/promesse degli sposi, il calice ai fedeli, la benedizione dell'acqua lustrale, formulari per le esequie); nel secondo, prendendo come punto di partenza la dichiarazione sulle fonti della Rivelazione, testimoniava la sua esperienza di catechesi agli armeni protestanti; nel terzo tratteggiava una breve storia del popolo armeno⁵⁰.

L'altro vescovo cappuccino con un buon numero di interventi è mons. Giuseppe Idelfonso Maria Sansierra Robla, Vescovo ausiliare di San Juan de Cuyo (Argentina). Due interventi in aula conciliare e due scritti. Nel primo intervento, pronunciato il 30 ottobre 1962, evidenziando che la concelebrazione era il segno di quell'unità da tutti dichiarata, auspicava che il Concilio ne approvasse la sua generale applicazione non riservandola a poche occasioni⁵¹. Il secondo intervento fu pronunciato il 7 novembre 1962 e riguardava l'amministrazione dei sacramenti, in particolare cresima e matrimonio, e la celebrazione dei sacramentali⁵². I due interventi scritti riguardavano: il primo, l'importanza e la necessità delle comunicazioni sociali, mentre il secondo entrava nella discussione sul *De Ecclesia*⁵³.

Mons. Alberto De Vito⁵⁴ interverrà una sola volta, il 27 ottobre 1962, con alcune considerazioni sull'opportunità di mantenere la lingua latina come lingua per alcune parti della Santa Messa in quanto garantiva la stessa parità e dignità quando in una diocesi erano presenti più lingue. Presentando la situazione della sua diocesi, Lucknow (India), si chiedeva in quale lingua, delle molte presenti in diocesi, tradurre la Santa Messa.

Restano i quattro vescovi che presentarono gli interventi scritti. Sono mons. Girolamo Bortignon⁵⁵ con uno scritto, mons. Giuseppe Evangelisti⁵⁶ con due scritti, mons. Angelo Olano y Urtega⁵⁷, con due scritti e mons. Van den Burgat⁵⁸, con uno scritto.

Mons. Girolamo Bortignon titolando il suo intervento *De Fratibus Quaestionis* dava alcune indicazioni per la vita di frati. Mons. Evangelisti

⁴⁹ AS I-II, p. 607.

⁵⁰ AS I-II, pp. 384-385; AS I-III, pp. 369-370; AS I-III, pp. 832-834.

⁵¹ AS I-II, p. 9.

⁵² AS I-II, p. 291.

⁵³ AS I-III, p. 598; AS, I-IV, pp. 554-557.

⁵⁴ AS I-I, pp. 536-537.

⁵⁵ AS I-III, pp. 360.

⁵⁶ AS I-I, pp. 621; I-II, p. 361.

⁵⁷ AS I-II, 554; I-IV, p. 744.

⁵⁸ AS I-II, p. 763.

invece evidenziava nel suo primo intervento la centralità dell'Eucaristia e dettava alcune linee su come far emergere tale aspetto. Nel secondo trattava di alcune questioni relative ai riti di iscrizione al catecumenato. Mons. Van den Burgat richiamava invece l'attenzione sugli edifici destinati all'uso liturgico perché fossero sobri e belli e allo stesso tempo manifestassero la vicinanza ai poveri. Infine mons. Olano y Urtega proponeva un'innovazione nell'Ufficio delle Ore che, pur mantenendo la recita dei salmi, fosse più snello. Nel secondo intervento proponeva alcune modifiche al digiuno, ma soprattutto chiedeva che si togliesse il colore nero nella celebrazione dei funerali. Se si è chiamati a risorgere, perché usare il colore nero?

Con un messaggio inviato il 6 dicembre 1962, papa Giovanni XXIII aggiornava il Concilio per un secondo periodo da celebrarsi l'anno successivo. Molti fra i Padri Conciliari non avrebbero più avuto più occasione di rivedere il papa che aveva aperto il Concilio, la malattia lo avrebbe presto indebolito e portato alla morte, avvenuta il 3 giugno 1963.

7. CONCLUSIONE

I vescovi cappuccini non tornarono subito alle loro diocesi; il 9 dicembre 1962 Giovanni XXIII canonizzava San Francesco Maria da Camporosso, il "Padre Santo", e molti di essi vi presero parte. Dopo nove settimane, tanto era durato il I periodo del Concilio, molti vescovi cappuccini erano convinti, come lo era la maggioranza dei Padri Conciliari, che qualcosa di nuovo si era messo in moto. Certamente le difficoltà non erano mancate, ma qualcosa era accaduto e un nuovo modo di rapportarsi con il mondo e la modernità si era aperto.

Gli interventi dei vescovi cappuccini presenti al primo periodo del Concilio non furono molti. Pur considerando che la trattazione degli schemi sulla liturgia e sulle comunicazioni sociali erano tematiche che interessavano i nostri fratelli vescovi, occorre considerare il fatto che la maggior parte del tempo era stato usato per il dibattito sullo schema delle Fonti della Rivelazione e sul De Ecclesia e non molti tra i nostri fratelli vescovi erano esperti in materia biblica o teologica.

Inoltre, le procedure e i regolamenti da rivedere o gli schemi da rigettare per essere riscritti avevano assorbito parecchi giorni di discussione. Allo stesso tempo era però maturata la consapevolezza che doveva essere trovato un centro intorno al quale dare un'unità organica alle tante e diversificate questioni che erano emerse e che chiedevano di essere affrontate. Un centro che si troverà solamente in seguito, ma che già da ora veniva chiaramente posto come *conditio sine qua non* per far procedere il Concilio.

Un'indagine dettagliata sulle lettere pastorali⁵⁹ dei nostri vescovi al ritorno in diocesi ci permetterebbe di conoscere l'impatto che il primo periodo del Concilio ebbe su pastori - quali erano i nostri frati - che operavano nella stragrande maggioranza in terre di missione.

Senza la pretesa di dire tutto sulle emozioni suscitate dalla partecipazione al Concilio, riporto le parole che mons. Albino Zenone Testa scriveva nella lettera pastorale per la Quaresima del 1963, che non a caso aveva come titolo "Il Concilio Ecumenico Vaticano II continua ..."⁶⁰, dove i punti di sospensione sono la prima emozione che il vescovo manifestava ai suoi "carissimi missionari e a tutti i miei fedeli del Vicariato Apostolico".

Il Concilio, che era stato previsto dovesse avere una durata limitata nel tempo, in pratica i due mesi e mezzo della I Sessione, continuava. Così all'inizio della Lettera Pastorale scriveva che «prima di cominciare l'esame del lavoro svolto dai Padri Conciliari, vi invito a richiamare alla mente lo spettacolo [della grande processione] che ha dato la più ampia conferma dell'universalità della Chiesa Cattolica e della promessa di Cristo che la Sua Chiesa si sarebbe estesa per tutto il mondo».

Guardando poi ai lavori conciliari tracciava "un bilancio morale" che riassumeva in quattro punti: Senso della universalità della Chiesa; Unità dei Padri nell'esercizio della libertà più completa; Desiderio della diffusione della Dottrina Cristiana; Ricerca di un'intesa con i fratelli separati.

Terminata questa sezione, sottoscrivendo le parole del giornalista Luigi Barzini⁶¹ lette su un noto settimanale: «lentamente le idee buone si faranno strada, con prudenza, saggezza, coraggio e giustizia», richiamava il pericolo di farsi assorbire dalle indicazioni di quei «molti giornali, che si credono ben informatissimi, ma hanno creato della confusione tra i cristiani.. all'acqua di rose. Si è cercato di far credere a dei lettori sprovvisti che fra poco le cose cambieranno, non ci sarà più bisogno di essere del tutto temperanti e modesti: hanno cercato di far credere che l'Autorità della Chiesa possa essere democratizzata; che la severità della fede che illumina e dirige la nostra intelligenza, non sarà più così rigorosa; che il pontefice non si servirà più come adesso della Curia Romana per governare la Chiesa».

Come non sentire in queste parole l'eco del dialogo di Benedetto XVI con i parroci e il clero della Diocesi di Roma lo scorso 14 febbraio 2013: «C'era il Concilio dei Padri - il vero Concilio - ma c'era anche il Concilio

⁵⁹ Un'indagine più ampia dovrebbe coinvolgere la ricerca negli Archivi diocesani e nell'Archivio generale dell'Ordine.

⁶⁰ Ho reperito la Lettera pastorale nella Biblioteca Centrale dell'Ordine dei Cappuccini: OPUSC.55.78,1.

⁶¹ *L'Europeo*, 28 ottobre 1962.

dei *media*. Era quasi un Concilio a sé e il mondo ha percepito il Concilio tramite questi, tramite i *media*, non quello dei Padri. E mentre il Concilio dei Padri si realizzava all'interno della fede ... come *fides quaerens intellectum* ... il Concilio dei giornalisti non si è realizzato all'interno della fede ma in un'ermeneutica politica. Era ovvio che i *media* prendessero posizione per quella parte che a loro appariva quella più confacente con il loro modo»⁶².

Mons. Testa aveva dunque chiaro che la «vera grande riforma cristiana che il Concilio vuol fare è quella di vivere la vita della grazia, la vita dell'uomo nuovo». Parole che trovano oggi la stessa corrispondenza nelle parole di Benedetto XVI.

I nostri vescovi, facendo ritorno alle loro diocesi, avevano ben chiaro che il Concilio non avrebbe portato frutto se non fosse stato vissuto nella continuità della storia nella quale la Chiesa viveva e soprattutto accolto e compreso con un giudizio di fede.

SOMMARIO

Nell'occasione dell'Anno della fede, che trova nel 50° anniversario dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II uno dei motivi della sua indizione, l'Autore intende volgere lo sguardo alla presenza dei vescovi cappuccini nell'assise conciliare, iniziando in questo primo contributo dalla prima sessione svoltasi tra ottobre e dicembre 1962. Dopo una introduzione sul cammino di preparazione dell'evento conciliare, l'Autore si sofferma su alcuni elementi riguardanti i vescovi cappuccini presenti a Roma: la loro distribuzione geografica e nazionalità (rilevando il numero alto di vescovi cappuccini in terre di missione), il rapporto con il Ministro generale dei Cappuccini, gli interventi - per la verità poco numerosi - in aula nel corso della prima sessione.

The Year of the Faith, announced by Pope Benedict, comes in the year which marks the fiftieth anniversary of the Opening of the Ecumenical Council Vatican II; indeed this was one of the motives behind the decision to inaugurate it. From this affirmation, the author embarks on his enquiry regarding the Capuchin bishops present at the Conclave. In this opening article on the subject, he focuses on the first session which took place in the period October-December 1962. After an introductory passage regarding preparatory work for the Council, the author goes

⁶² Benedetto XVI, *Incontro con i parroci e il clero della Diocesi di Roma*, 14 febbraio 2013. L'intervento si trova in www.vatican.va.

on to look at certain events which involve the Capuchin bishops present in Rome, such as their nationalities and where they are serving. He underlines the considerable number of Capuchin bishops present in the mission field, their relationships with the General Minister of the Capuchin Order, and the contributions – decidedly few – made in the Conference hall during the first session.

Tewelde Beyene

I CAPPUCCINI ITALIANI E GLI INIZI DELL'EVANGELIZZAZIONE FRA I CUNAMA IN ERITREA: 1912-1922

Indi proseguì la mia escursione fino a Barentù, il villaggio più importante dei Cunama. I Cunama, dalla corporatura sana e vigorosa, dai folti e lunghi capelli, fuggono alla vista dei bianchi. Per lo più i loro villaggi sono posti sulle insellature dei monti, in modo da tenerli nascosti anche a chi vi passa a distanza. Non hanno né religione, né istruzione. Conservano un'idea generale della divinità. Sono tutt'ora pagani. Mi permetto esporle subito, Rev.mo Padre, un progetto che credo sia della massima urgenza e che, sono certo, troverà favore ed appoggio presso di lei, tutta intenta a diffondere il regno di Dio in terra. Sono di parere si debba al più presto possibile intraprendere l'evangelizzazione di questi poveri pagani, fondando subito una stazione a Barentù¹.

Così scrive Mons. Camillo Carrara² in una lettera al Ministro Generale P. Pacifico da Seggiano, subito dopo la prima visita alla regione del Gasc-

¹ Lettera di Mons. Camillo Carrara a Padre Pacifico da Seggiano, Asmara [12 Aprile], 1912, Archivio del Vicariato Apostolico, Asmara (d'ora in avanti AVA), senza numero di collocazione. Il giudizio sulla costituzione fisica e sulla salute dei Cunama è confermato dall'esploratore W. Munzinger, che visitò la regione nel 1861: «I Cunama sono tutti assai forti, robusti di complessione [...] Raramente ho visto un popolo di costituzione così sana e vigorosa. Non si veggono storpi. Il vigore di questo popolo non è corrotto da mali sifilitici; questa malattia è perfettamente sconosciuta» (*Studi sull'Africa Orientale*, trad. it. Voghera 1890, p. 386).

² Mons. Camillo Carrara nacque ad Albino (BG) il 14 marzo 1871. Vestì l'abito cappuccino nella Provincia Lombarda il 7 settembre 1887 e fu ordinato sacerdote il 22 agosto 1894.

Barca, nel bassopiano occidentale eritreo, nell'aprile del 1912. Spiegando in seguito le ragioni di tale urgenza, parla dell'incombente minaccia dell'Islam, che aveva già guadagnato, o stava per guadagnare, pressoché tutti i gruppi etnici di quelle regioni, sia quelli di antica origine "pagana" - i Nara, i Cunama e i Beni-Amer³ - come quelli conservatisi cristiani fino alle soglie del XIX secolo, quali i Marya, i Mensa, i Bilen e altre popolazioni circconvicine⁴.

In una lettera a Propaganda Fide, scritta un anno dopo, aggiunge:

I due Padri che ho mandato laggiù in questi primi tempi si sono dovuti limitare a studiare la lingua cunama ed impraticarsi dei luoghi e dei costumi del paese e iniziare il contatto con quella povera gente, che alla vista di un bianco se ne fugge spaventata. Vi sono molti indizi tuttavia che ci fanno sperare di poter, in un non lontano avvenire, fondare tra questi miseri pagani una piccola ma eletta cristianità. [...] Su quest'opera, che forma l'oggetto delle mie cure più affettuose, io invoco da V. E. Rev.ma una particolare benedizione⁵.

Mi propongo in queste pagine di ripercorrere non l'intero arco dei cent'anni di storia della missione cattolica fra i Cunama - impossibile nello spazio di un solo intervento - ma solo il periodo degli inizi, cioè il decennio compreso fra il 1912 e il 1922. Gli scritti su questo argomento, oltre che pochi, sono largamente carenti dal punto di vista della contestualiz-

Ministro provinciale (1905-1911), visitatore generale della missione del Brasile e visitatore della Provincia cappuccina di Parma, fu nominato vescovo titolare di Agatopoli e Vicario Apostolico dell'Eritrea e consacrato a Milano Monforte (Viale Piave 2) il 26 febbraio 1911. Giunse in Eritrea il 30 marzo 1911. Morì a Cheren il 15 giugno 1924. Su di lui cf. specialmente: EZECHIA DA ISEO, *Il primo Vicario Apostolico dell'Eritrea: Mons. Camillo Carrara*, Milano 1926; METODIO DA NEMBRO, *Figure Apostoliche: Mons. Roberto Colombo, Mons. Camillo Carrara, Mons. Celestino Cattaneo*, Milano 1946; ID., *La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea*, Roma 1953; HABTEMARIAM ADUMER, *Tarikh katolikawit bietekristiyan ab ewan pepe-senawi memehedar Abune Kamillo Karraran Abune Celestino Kattaneyon*, in *Zekhri menfesawi mebeqwelna*, ed. Mahber N. A. Kapuccin, Asmera 2011, pp. 106-128.

³ L'attribuzione di "paganesimo" ai Beni-Amer in tempi anteriori all'islamizzazione è un'imprecisione che merita una specificazione e rettifica: secondo le tradizioni, almeno le zone di lingua tigre pare siano state per lungo tempo seguaci del Cristianesimo.

⁴ «Unica tribù che rimane pagana è quella dei Cunama, che pare abbia una popolazione di 15.000 anime. Sono troppe però le pressioni che esercitano su di essi i mussulmani da cui sono circondati, perché possano resistere a lungo. Da qui l'urgenza assoluta della fondazione di Barentù» (Lettera di C. Carrara a Pacifico da Seggiano, Asmara [12 Aprile], 1912).

⁵ Lettera di C. Carrara a Propaganda Fide, Asmara, 25 settembre 1913, AVA, cass. 34, cart. 1, doc. 5.

zazione storica⁶. Un approccio che richiami il retroterra storico e il contesto immediato è indispensabile, perché comprende importanti aspetti e problematiche sia della storia dell'Eritrea che, in un secondo momento, dei primi decenni del colonialismo italiano in Africa orientale. Un quadro che, nell'insieme, offre gli elementi per delineare la duplice cornice entro cui si inserisce e si sviluppa l'inizio dell'evangelizzazione dei Cunama: da una parte l'espansione dell'Islam, movente impellente dell'iniziativa di Mons. Carrara, e, dall'altra, appunto l'insediamento delle istituzioni politico-coloniali italiane che, pur all'interno di rapporti non privi di contrasti, resero possibile l'iniziativa. Di qui la duplice ripartizione di questo lavoro: 1) Il Gasc-Barca e regioni limitrofe fra XIX e XX secolo; 2) Precedenti e inizi dell'evangelizzazione cattolica⁷.

⁶ Cf. EZECHIA DA ISEO, *I Cappuccini in Eritrea. Dieci anni di apostolato*, Asmara 1922; ID., *Il primo Vicario Apostolico dell'Eritrea*; ID., *Pionieri di fede e di civiltà in Eritrea e regioni limitrofe*, Asmara 1937; ILARINO DA MILANO, *Panorama delle Missioni dei Minori Cappuccini in Eritrea*, Milano 1939; METODIO DA NEMBRO, *La Missione*; ID., *Vita missionaria in Eritrea*, Roma 1953; LINO DA MESERO, *I Cunama*, Milano 1973; TEWELDE BEYENE, *Novant'anni di evangelizzazione in terra cunama*, in A. S. *Ecc.za Abune Thomas Osman, nuovo Eparca di Barentù, nel giorno della sua Consacrazione Episcopale*, Asmara 2002, pp. 43-54.

⁷ La seconda parte del lavoro si basa largamente su documenti d'archivio: La *Cronaca della Stazione di Barentù e della Missione tra i Cunama* (d'ora in poi *Cronaca*) - inedita, iniziata nel 1912 da P. Diego da Castel Cellesi e continuata, secondo la tradizione cappuccina, dai superiori di quella casa missionaria fino ad oggi - e le carte custodite nell'Archivio del Vicariato Apostolico dell'Eritrea: per questo periodo, una trentina fra lettere e relazioni, peraltro già sfruttate da Metodio da Nembro (cf. sopra). Prevedo, in futuro, di approfondire l'argomento con i documenti conservati nell'Archivio Generale dell'Ordine a Roma, in quello della Provincia Lombarda a Milano e altre Province cappuccine. Un mio tentativo di esplorare l'Archivio Centrale delle Suore Figlie di S. Anna a Roma si è concluso invece con un nulla di fatto: l'unico documento (*Barentù, missione cattolica*, busta XIII) che ho potuto fotocopiare consta di dieci pagine dattiloscritte; anonimo (probabile lavoro di segreteria) e senza data di redazione, sembra risalire ad anni di molto posteriori ai fatti. Contiene brevi cenni sui Cunama e sugli inizi, sviluppi e prospettive future della missione cattolica con particolare riferimento alle suore missionarie, di cui si riportano i nominativi in modo incompleto. Include una breve lettera di Mons. Gian Grisostomo Marinoni alla Madre Provinciale (di cui manca il nome), scritta in Asmara il 28 Agosto 1937, in occasione della morte, per malaria, di Suor A. Elisabetta Ghidoni. L'archivista, Sr. A. Gabriella Tabone, mi ha assicurato della non esistenza di altri documenti relativi all'attività delle consorelle nella missione fra i Cunama. Dato, però, che riferimenti archivistici e bibliografici da me riscontrati suggeriscono altrimenti, sarebbe necessaria un'ulteriore verifica, in considerazione del ruolo di primo piano svolto dalle Suore Figlie di S. Anna in quel particolare periodo, e della presenza, fra loro, di una suora "indigena" (Figlia di S. Anna o un' *ennatiè* ?), chiamata Sr. Giuseppina. Oltre a lei, pare ci siano state in Eritrea una o due suore italo-abissine. Uno studio di queste figure costituirebbe un importante capitolo nella

1. IL GASC-BARCA E REGIONI LIMITROFE FRA IL XIX E IL XX SECOLO

1.1 *Precisazioni sulla religione tradizionale cunama*

Stanzianti nelle aree sud-occidentali dell'Eritrea tra le medie valli dei fiumi Gasc e Setit, i Cunama (o Baza, Bazen) costituiscono, insieme con i Nara, l'unico gruppo del ceppo etno-linguistico nilo-sahariano nel paese, avendo perciò caratteristiche etniche, linguistiche e culturali più marcatamente africane rispetto agli altri due gruppi (il semitico e il cuscitico)⁸. La maggioranza degli studiosi concorda nel ritenere i Cunama residui di popolazioni aborigene estese fin dai tempi più remoti lungo il tratto settentrionale del confine etio-eritreo-sudanese e probabilmente in larga parte

storia della vita consacrata cattolica in Eritrea. Le due riviste dell'Istituto, *La voce di S. Anna* e *Virga Jesse*, hanno iniziato a vedere la luce, rispettivamente, nel 1924 e nel 1930, cioè in un periodo posteriore a quello preso in considerazione nel presente lavoro.

⁸ Un panorama bibliografico essenziale sui Cunama include: W. MUNZINGER, *Studi sull'Africa Orientale*, pp. 304-438; C. CONTI ROSSINI, *Per la conoscenza della lingua cunama*, in *Giornale della Società Asiatica Italiana*, 16 (1903) pp. 187-196; ID., *Schizzo etnico e storico delle popolazioni eritree*, in *L'Eritrea economica*, ed. F. Martini e O. Marinelli, Novara 1913, pp. 61-90; ID., *Studi su popolazioni dell'Etiopia*, VI. *Antiche popolazioni Nuba-Etiopiche*, in *Rivista degli Studi Orientali* 6 (1913) pp. 392-403; ID., *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*, Roma 1916, pp. 743-802; ID., *Storia d'Etiopia*, Bergamo 1928, spec. pp. 72-89; ID., voci *Baria* e *Cunama*, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, 1930/31, VI, p. 185 e XII, pp. 118-119; ID., *Etiopia e genti d'Etiopia*, Firenze 1937, pp. 154-203; A. POLLERA, *I Baria e i Cunama*, Roma 1913; ID., *Le popolazioni indigene dell'Eritrea*, Bologna 1935, pp. 236-247; C. CALCIATI e C. BRACCIANI, *Nel paese dei Cunama*, Milano 1927; V.L. GROTTANELLI, *Premesse generali ad uno studio dei Baria e dei Cunama*, in V.L. GROTTANELLI - C. MASSARI, *I Baria, i Cunama ed i Beni-Amer. Missione di Studio al Lago Tana*, VI, Roma 1943, pp. 9-84; V. L. GROTTANELLI, *Gli Etiopi settentrionali*, in R. BIASUTTI, *Razze e popoli della terra*, III, Torino 1947, pp. 200-204; I. MARICHELLI (alias da Cheren), articoli vari, in *Adveniat Regnum Tuum*, 1959ss; ID., *Usi e costumi dei Cunama*, in *Quaderni di Studi Etiopici* 1 (1980) pp. 61-65; *Missionario di frontiera. Note di Fra Ilarino Marichelli*, ed. P. Delfini, Asmara 1998; M. CITTADINI, *Primitivo stanziamento extra-eritreo dei Cunama*, in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies* [3-7 April, 1966], I, Addis Ababa 1970, pp. 225-236; Alexander NATY, *The Impact of Euro-Christian Missions on Kunama Traditional Culture*, senior essay, Addis Ababa University 1982; *National Atlas of Ethiopia*, Addis Ababa 1987 (2° ed.), tav. 67; Nikodemos IDRIS, *The Kunama and their Language*, M.A. thesis, Addis Ababa University 1987; R. FATTOVICH, *Sulle origini dei Baria e dei Cunama*, in *Etiopia e oltre*, ed. Y. Beyene - R. Fattovich - P. Marassini - A. Triulzi, Napoli 1994, pp. 27-67; M.L. BENDER, *Kunama*, Andover (MA) 1999; ID., *Kunama language*, in *Encyclopaedia Aethiopica* (d'ora in poi *EAe*), ed. S. Uhlig, III, Wiesbaden 2007, pp. 451-453 (con ampia bibliografia sulla lingua cunama, non riportata in queste pagine); G. DORE, *Kunama Ethnography*, in *EAe*, III, pp. 453-455; ID., *Chi non ha una parente Andinna? Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell'alterità tra i Cunama d'Eritrea*, in [www. Ethnorama.it](http://www.Ethnorama.it).

dell'attiguo altopiano. Il Carrara e, prima di lui, W. Munzinger, L. Henriot, i missionari protestanti svedesi, il lazzarista J. Crouzet e il cappuccino Michele da Carbonara e altri parlano dei Cunama come di un popolo "pagano" o "senza religione". In altri scritti ricorrono termini come: *idolatria*, *politeismo*, *animismo*, ecc. Caratterizzazioni fuorvianti, ma comprensibili in chi, come gli scrittori appena citati, si inoltrava nella regione da pioniere o se ne interessava a distanza. Qui è appena il caso di fare alcune poche e brevi puntualizzazioni.

- C. Conti Rossini ha ipotizzato che i Cunama si identificherebbero con gli "*Athei Aethiopes*" menzionati da Diodoro e Strabone, i quali si rifanno a loro volta, rispettivamente, ad Agatarcide (II sec. a.C.) e Artemidoro (II/I a.C.)⁹. L'ipotesi è plausibile, ma l'attribuzione di "ateismo" da parte degli scrittori e geografi greci classici è senz'altro erronea, spiegabile con il fatto che nella religione cunama mancano elementi religiosi tipici del paganesimo greco come gli idoli, i templi, le gerarchie sacerdotali, ecc. Sta di fatto, comunque, che uno scritto del geografo arabo Ibn Hawqal (X secolo d.C.)¹⁰ attesta come già a quell'epoca essi fossero pervenuti alla credenza, sia pure vaga, in un Dio supremo, denominato *Anna*, creatore del cielo e della terra, ente spirituale, distinto dal cielo e dagli astri, che si ritira dalle vicende del mondo dopo la creazione, salvo "risvegliarsi" in distanziate particolari circostanze. La concezione teistica cunama potrebbe essere il risultato di influssi religiosi sia cuscitici, che cristiani o islamici.

- La religione cunama non ammette un'anima o un principio spirituale negli oggetti materiali, perciò rifugge da ogni forma di *animismo* sia celeste (culto degli astri), sia terrestre (culto degli alberi, delle pietre, dei serpenti, ecc.). Celebra alcune feste nel corso dell'anno, principalmente quella della dura e dei fuochi, ma solo come eventi ciclici della natura legati al sistema di vita agro-venatorio.

- Fondamentale invece è la credenza nell'esistenza di spiriti - insieme con le anime dei defunti e con gli iettatori (*manna*) - portatori del bene e del male. La credenza nella sopravvivenza dell'anima è alla base del culto degli antenati. Esiste un luogo, il *turba*, ritenuto residenza di Dio e degli spiriti, ma non vi sono, come si è detto, né templi, né idoli, né classi sacerdotali. L'autorità nella comunità è affidata all'assemblea degli anziani in un sistema di convivenza sociale spiccatamente democratico o "acefalo".

⁹ Cf. C. CONTI ROSSINI, *Commenti a notizie dei geografi classici sovra il Sudan Egiziano e l'Etiopia*, in *Aegyptus* 6 (1925) pp. 5-26.

¹⁰ Cf. E. CERULLI, *La Nubia cristiana, i Baria e i Cunama nel X secolo d. Cr., secondo Ibn Hawqal geografo arabo*, in *Annali dell'Istituto Universitario di Napoli* 3 (1949) pp. 215-222; G. VANTINI, *Oriental Sources Concerning Nubia*, Heidelberg 1975, p. 160.

In considerazione di tutto ciò, una terminologia oggi meno equivoca - che eviti le forzature di una cultura religiosa genuinamente africana entro categorie filosofico-religiose occidentali - è semplicemente: "Religione Tradizionale Cunama".

1.2 *Fung, Egiziani, Mahdisti e l'islamizzazione della regione*

L'Islam si era già diffuso fra i gruppi begia stanziati fra il Nilo e il Mar Rosso - i Bisciarin, gli Amara'ar, gli Hadendowa, i Beni-Amer - nei lunghi secoli anteriori al XVI, soprattutto attraverso incroci matrimoniali con commercianti e santoni provenienti dall'Arabia, dal Nord Africa e dal Nord Sudan¹¹.

Il *Futuh al Habascia*,¹² cronaca delle invasioni di Ahmed ibn Ibrahim, detto il Gagn ("il mancino", prima metà del XVI sec.), dovuta a un testimone oculare - lo yemenita Scehabedin Ahmed Abdel Qader - narra come Wazir Abbas, uno dei generali dello stesso Gagn, avesse conquistato l'intera regione a nord del Tigray fino alla provincia del Taka (Cassala) e avesse cominciato ad esercitarvi il potere per conto del suo capo. Ciò dovette certamente costituire un secondo importante stadio nella diffusione dell'Islam nella regione.

Dopo il XVI secolo, il calamitoso susseguirsi di tre importanti avvenimenti determinò non solo la diffusione dell'Islam, ma l'intera evoluzione sociale, politica e religiosa del Gasc-Barca e regioni limitrofe, con esiti che troviamo già ben definiti tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX. Mi riferisco ai tentativi di espansione militare e di affermazione politica dei Fung, degli Egiziani e dei Mahdisti.

Pastori nomadi, i Fung¹³, dopo secoli di lenti spostamenti dalle aree d'origine nella Nubia meridionale (o Sudan settentrionale) verso il Sudan orientale, costituirono nel XVI secolo un proprio regno autonomo nella regione del Sinnar, Sudan centro-orientale. I successivi tre secoli li vedranno protagonisti di intensissime, ripetute e feroci campagne espansionistiche nel Gasc-Barca e nelle regioni con esso confinanti. Soggetti allo stesso tem-

¹¹ Cf. J.S. TRIMINGHAM, *Islam in Ehiopia*, London 1951, p. 156.

¹² Per un'edizione di questo testo, con traduzione francese e annotazioni, si veda: SCHABADDIN AHMAD IBN 'ABDALQADIR, *Futuh al-Habasha. Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVI siècle)*, ed.-tr. E. Basset, Paris 1897, 1909.

¹³ Cf. G.S. CRAWFORD, *The Funj Kingdom of Sennar*, Goucester 1951; P.M. HOLT, *A Modern History of the Sudan*, London 1961; J.L. SPAULDING, *The Heroic Age in Sinnar*, East Lansing (MI) 1985, pp. 21-38; M. KROPP, *Aethiopisch-sudanesische Kriege im 17. Jhd. "Someone has plundered!"*, in *Der Sudan Vergangenheit und Gegenwart*, ed. R. Gundlach - M. Kropp - A. Leibundgut, Frankfurt-New York 1996, pp. 111-131.

po alle razzie e alle angherie dei principi etiopici del Welqait e dell'Adyabo, da una parte, e a quelle dei Beni-Amir e dei Sebderat, dall'altra¹⁴, i Cunama e i Nara, dopo una lunga resistenza e più o meno fortunati tentativi di ritorsione e di rivalsa, nel 1750 si assoggettarono al pagamento del tributo ai Fung, accettandone perciò stesso la sovranità politica¹⁵. La costruzione da parte di questi ultimi della prima fortezza nel basso Mogareb, spiega perché l'Islam attecchì e si diffuse fra i Nara in maniera più rapida e più estesa rispetto ai Cunama. Una lettera di Salvago Raggi a Mons. Carrara scritta nel 1912¹⁶ rivela infatti che a quell'epoca solo il 10-12 % dei Cunama, proprio quello abitante nelle aree di confine con i Nara e con i Beni-Amer – e cioè gli Aimasa, i Sagodas, i Tika, e gli Elit – era passato alla nuova religione.

Se dal Gasc-Barca ci spostiamo verso il Senhit e il Sahel, osserviamo che l'espansione dell'Islam fra le popolazioni locali di antiche tradizioni cristiane – i Bileni, i Mensa, i Marya e i Bet Asghedè – si effettua a due livelli e in due tempi diversi: mentre numerose frazioni delle classi subalterne (*tigrè*) erano passate all'Islam da lungo tempo, la conversione delle classi aristocratiche (*scimaghellè*) risale solo al XIX secolo¹⁷. I fattori di espansione dell'Islam nel bassopiano occidentale eritreo in tale secolo si rifanno ai due eventi principali che segnarono la storia della regione nel periodo immediatamente precedente l'arrivo degli italiani, e cioè la dominazione egiziana e le ripetute irruzioni delle forze del mahdismo militante.

L'espansione egiziana¹⁸ nel Nord-Est dell'Africa nel XIX secolo avviene in due tempi. Il primo periodo è dominato da Mohammed Alì¹⁹, il quale, dopo avere depresso i Mamelucchi al potere in Egitto da 600 anni, prende le redini (1805) con un ambizioso programma di modernizzazione del paese con due obiettivi ben precisi: potenziamento del sistema economico e

¹⁴ Cf. W. MUNZINGER, *Studi sull'Africa Orientale*, pp. 377ss.

¹⁵ Cf. A. POLLERA, *I Baria e i Cunama*, p. 34.

¹⁶ Cf. Lettera di Salvago Raggi a C. Carrara, Asmara, 2 luglio 1911, AVA, cass. 8, cart. 4, doc. 1/II.

¹⁷ Cf. S.H. LONGRIGG, *A Short History of Eritrea*, Oxford 1945, p. 86.

¹⁸ Sull'espansione egiziana in Etiopia ed Eritrea cf. S.H. LONGRIGG, *A Short History of Eritrea*, pp. 105-112; J.S. TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, pp. 114-122; ZEWDE GHEBRESELLASSIE, *Yohannes IV of Ethiopia*, Oxford 1975, pp. 54-83; S. RUBENSON, *The Survival of Ethiopian Independence*, London 1976, pp. 288ss.; H. ERLICH, *Ethiopia and Eritrea during the Scramble for Africa*, East Lansing (MI) 1982, pp. 10-49; BAHRU ZEWDE, *A History of Modern Ethiopia*, Addis Ababa 1991, pp. 49-55.

¹⁹ Albanese di origine, Mohammed Alì giunse in Egitto a capo del contingente ottomano venuto per porre termine al dominio di Napoleone Bonaparte, e vi rimase inaugurando una dinastia che governerà il paese per quasi un secolo e mezzo, cioè fino alla rivoluzione del 1952 guidata da Gamal Abdel Nasser.

rafforzamento dell'apparato militare. Il piano contemplava, da una parte, la conquista dei paesi sulle due sponde del Mar Rosso in vista di un'estesa rete di rapporti commerciali con le aree intorno all'Oceano Indiano e, dall'altra, il controllo delle lucrose province lungo il corso dei due Nili e degli altri fiumi equatoriali. Ciò implicava tra l'altro l'occupazione del Sudan, dell'Etiopia e dell'odierna Eritrea (allora Mereb-Millasc); lo sfruttamento delle sorgenti d'acqua e delle riserve minerarie, nonché l'abbondante incetta di schiavi, avrebbe costituito un potente fattore di arricchimento. Il progetto si realizzò, per la prima volta nella storia, fra il 1820 e il 1830. In quest'ultimo anno, sul punto di convergenza dei due Nili, venne fondata la città di Khartoum, come capitale provinciale.

La prima comparsa degli Egiziani nel Gasc-Barca risale al 1823, quando Daftardar Mohammed Bey al-Istanbuli penetrò nei Sebderat compiendo razzie ed eccidi fra la popolazione. Simili campagne si ripeterono nel 1832 e nel 1836. Nel 1840 Ahmed Abu-Udan fonda Cassala come stabile capitale della regione del Taka. Iniziava così un lungo ventennio che vedrà gli Egiziani impegnati in numerose incursioni e razzie in Eritrea occidentale, culminanti con l'estensione della loro influenza politica e religiosa sulle popolazioni del Gasc-Barca, del Sahel e del Senhit. Nel 1834 gli Habab si sottomisero alla sovranità egiziana²⁰, seguiti dai Beni-Amer, i cui *deglel* (capi) accettarono di governare il loro popolo secondo il sistema dell'*indirect rule*²¹. Non molto tempo dopo, insieme con i loro nuovi padroni, attraversata la regione del Gasc-Barca, iniziarono una lunga serie di incursioni. Fra i Bileni, memorabili furono gli attacchi guidati dal governatore del Taka Elias Bey nel 1850. Quattro anni dopo, in una spedizione guidata da Kusraw Bey, più di 350 fra uomini, donne e bambini bileni furono fatti prigionieri e portati nel Sudan. Furono successivamente liberati per intervento del lazzarista Giovanni Stella e del console inglese Plowden²². Non minori furono gli attacchi subiti dai Cunama fra il 1852 e il 1857 ad opera delle milizie egiziane stazionate a Kufit²³.

In Etiopia, l'"Era dei Principi" volgeva al termine. Nel 1850, in rappresaglia per le incursioni compiute dai Cunama in territorio tigray brucian-dovi paesi e chiese, il governatore dell'Adyabo entrò nei villaggi cunama situati nelle vicinanze di May-Da'ero saccheggiando abitazioni e proprietà e portando via numerosi schiavi²⁴. È evidente perciò che gli attacchi

²⁰ Cf. W.G.C. SMIDT, *Habab*, in *E Ae*, II, p. 946.

²¹ Cf. S.H. LONGRIGG, *A Short History*, p. 85.

²² Cf. J.S. TRIMINGHAM, *Islam*, p. 165; S. RUBENSON, *The Survival*, p. 143.

²³ Cf. J.S. TRIMINGHAM, *Islam*, p. 116.

²⁴ Cf. G. ARÈN, *Evangelical Pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, Stokholm 1978, pp. 136-137.

contro la popolazione cunama – che, fra l'altro si avvalevano delle armi moderne che facevano la loro prima comparsa – venivano non solo dalle milizie egiziane, ma anche dai piccoli e grandi principi del vicino Tigray e da quelli delle province eritree dello Hamasien e degli Zayd-Akkelom. In ciò si distinse in modo particolare Degiacc Wubiè, governatore del Semien. Impegnato in primis ad arginare l'invasione egiziana, Wubiè si accanì allo stesso tempo contro le popolazioni del bassopiano occidentale eritreo in generale, e contro i Nara e i Cunama in particolare, saccheggiandone i paesi e rastrellando schiavi e proprietà. Le sue campagne durarono fino al 1855, cioè fin quando il principe venne ucciso da Kassa Hailù, che proprio in quell'anno conquistava il trono imperiale d'Etiopia con il nome di Tewodros II.

I tentativi degli Egiziani continueranno invece fino alla comparsa dei Mahdisti nei confini occidentali dell'Eritrea: ed è il secondo periodo, che va dal 1871 al 1876 e si svolge sotto Khedive Ismail, che prende il potere in Egitto subentrando allo zio Mohammed Alì. Il piano di espansione in territorio eritreo prevedeva la costruzione di una linea ferroviaria fra Massawa e Khartoum e la creazione di un'amministrazione politica per l'intera regione ivi inclusa. All'attuazione del programma venne deputato Werner Munzinger²⁵: esploratore e studioso, originario della Svizzera, prima viceconsole della Francia a Massawa, poi passato al servizio dell'Egitto dopo la guerra franco-prussiana del 1870/71, nel 1872 occupò - per conto degli Egiziani - il Bogos,²⁶ regione su cui Yohannes IV reclamava la sovranità etiopica. Quando le proteste di quest'ultimo presso le potenze europee si dimostrarono del tutto inefficaci, il Khedive ebbe mano libera per ordinare la conquista dell'attuale Eritrea. Yohannes IV rispose con una mobilitazione militare che sconfisse gli Egiziani nelle memorabili battaglie di Gundet (1875) e di Gura (1876). Al sovrano etiopico premeva assicurarsi la restituzione del Bogos e la libertà di servirsi di Massawa come sbocco al mare; ma, non avendo forze militari all'altezza dell'impresa, dovette ripiegare su trattative diplomatiche, inviando in Egitto e ricevendo da questo una delegazione governativa. Le trattative fallirono tutte per l'intransigenza egiziana²⁷.

²⁵ Cf. G. PUGLISI, *Chi è? dell'Eritrea*, Asmara 1952, p. 215; T. KILLION, *Historical Dictionary of Eritrea*, Lanham (MD) 1998, p. 316; C.G.C. MULLER - W.G.C. SMIDT, *Munzinger, Werner*, in *EAE*, III, pp. 1070-1073; E. PECK, *A Swiss Pasha of Massawa: Werner Munzinger (1832-1875)*, in *Eritrean Studies Review* 3 (1999) pp. 127-138.

²⁶ Cf. ADHANA MENGHISTE-AB, *The Occupation of Keren by the Egyptians, 4 July 1872-10 April 1885*, in *Proceedings of the First National Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, April 11-12 1990, Addis Ababa 1990, pp. 367-381.

²⁷ Cf. S. RUBENSON, *The Survival*, pp. 336ss.

Ma proprio nel momento in cui i disperati tentativi di Yohannes IV si dibattevano fra le non sopite minacce egiziane e l'opportunistica indifferenza delle potenze europee, un altro drammatico avvenimento, l'irruzione delle forze del Mahdismo, apriva un capitolo del tutto nuovo nella storia del Gasc-Barca. Iniziato da un maestro *sufi*, Mohammed Ahmed detto il "Mahdi", il movimento nasce con un programma di risveglio religioso, di unificazione politica e di liberazione delle masse popolari sudanesi dalla dominazione egiziana, prefiggendosi la fondazione di uno stato basato sul Corano a imitazione della città di Mecca così come fu voluta da Maometto²⁸. Nel 1884 – sconfitti gli egiziani e gli inglesi, che dal 1882 controllavano l'Egitto in seguito all'impossibilità di quest'ultimo di saldare i suoi gravosi debiti finanziari – trasferì la capitale da Khartoum ad Omdurman. Morto di lì a poco, fu sostituito dal figlio Abdalla Mohammed,²⁹ che si propose non soltanto l'eliminazione della supremazia egiziana, ma anche la conquista delle province occidentali dell'Etiopia e dell'Eritrea.

Agli Inglesi installati in Egitto spettava il compito di affrontare il nuovo movimento rivoluzionario. Valutata la serietà dell'impresa, essi ripiegarono sul ritiro delle milizie egiziane circondate dai Mahdisti a Cassala e il loro rientro in Egitto, via Massawa. Ciò richiedeva l'attraversamento dell'altopiano eritreo, per cui si rendeva indispensabile un'intesa con Yohannes IV. L'accordo che ne risultò, il "Trattato di Hewett"³⁰, firmato ad Adwa nel 1884, impegnava l'imperatore etiopico a facilitare l'evacuazione dell'esercito anglo-egiziano da Cassala e imponeva agli Inglesi di restituirgli il Bogos e lo Zeban-Hamasien e a concedergli il libero uso del porto di Massawa. L'intesa siglata fra le due parti provocò la violenta reazione dei Mahdisti, i quali, a cominciare da quell'anno, iniziarono una lunga serie di attacchi, incursioni e razzie in Etiopia ed Eritrea occidentale. Partendo da Cassala, si spinsero ripetutamente fra le popolazioni bilene, mensa, habab, marya, beni-amer, nara e cunama³¹. Quando, a un certo punto, si profilò la possibilità di un'invasione dell'intero Nord Etiopia, Yohannes IV diede ordine a Ras Alula – che nel 1884 era stato inviato a governare il Mereb-Millash dalla sua sede in Asmara – di attaccare i Mahdisti nella loro stessa base: la fortezza di Kufit, presso Cassala. La battaglia si svolse il 23 settembre 1885. Prevalse Alula, ma le gravissime perdite subite lo costrinsero a rientrare ad Asmara senza aver espugnato Cassala. La vittoria

²⁸ Cf. H. ELRICH, *The Mahdists*, in *EAE*, III, pp. 657-659.

²⁹ Cf. P.M. HOLT, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, Oxford 1970.

³⁰ Cf. S. RUBENSON, *The Adwa Peace Treaty of 1884*, in *Proceedings of the First National Conference of Ethiopian Studies*, I, pp. 225-236; H. ELRICH., *Ethiopia and Eritrea*, pp. 43-49.

³¹ Cf. R. CIASCA, *Storia coloniale dell'Italia contemporanea. Da Assab all'impero*, Milano 1938, pp. 192-193.

di Kufit fu un costoso successo per Alula e per l'Etiopia, ma per le popolazioni del bassopiano occidentale eritreo – e particolarmente per il Gasc-Barca – significò nuovi sanguinosi episodi di oppressione e di sfruttamento. A loro toccava, ancora una volta, pagare i tributi ed essere razzati e rastrellati da ambo le parti: dai Mahdisti e dagli Etiopici, in alternanza.

In questo contesto si realizza un'ulteriore massiccia ondata espansionistica dell'Islam, con modalità riassumibili in pochi punti: incroci matrimoniali fra le popolazioni locali e soggetti ruotanti intorno alle milizie egiziane e mahdiste; alienazione delle popolazioni locali nei confronti del Cristianesimo, la "religione dei principi etiopici"³² perpetratori di innumerevoli crudeltà, congiunta con la speranza di una sorte migliore riposta in nuovi legami religiosi con gli invasori mussulmani; il vuoto creato, e l'opportunità offerta all'Islam³³ dalla decadenza delle chiese e dal declino della classe sacerdotale nei villaggi durante i calamitosi secoli dell'"Era dei Principi"; il sistema dell'*indirect rule* adottato dagli Egiziani e dai Mahdisti nel governo delle popolazioni locali, che comportava la conversione del popolo all'Islam come conseguenza della conversione dei capi, efficace cinghia di trasmissione della nuova religione; e, non ultimo, il proselitismo attivo di santoni e di predicatori mussulmani favorito dal potere islamico egiziano e mahdista. Di esso l'affascinante e taumaturgica predicazione di Scekh al-Amin e l'opera del fondatore della *Khatmiyya* Uthman al-Mirgani fra le popolazioni del bassopiano occidentale eritreo rappresentano un esempio emblematico.

1.3 *Gli inizi dell'amministrazione coloniale italiana e la fondazione di Barentù*

Il Trattato di Hewett del 1884, fedelmente rispettato ed eseguito da Yohannes IV, fu invece clamorosamente tradito dagli Inglesi: il sovrano etiopico collaborò coscienziosamente nell'evacuazione dei soldati egiziani da Cassala, mentre gli Inglesi, contrariamente alla lettera e allo spirito del trattato, consegnarono Massawa agli Italiani e permisero loro di penetrare nell'interno di quella che di lì a pochi anni sarebbe stata dichiarata la prima colonia italiana, una parte della quale era costituita proprio dalle regioni che gli Inglesi avrebbero dovuto consegnare all'imperatore. Un colossale e cinico voltafaccia, che innescò un'altalena di tensioni e trattative fra l'Italia e l'Etiopia: prima la battaglia di Dogali persa dagli Italiani (1887), poi il trattato di Wuccialiè (1889), quindi la battaglia di Adwa

³² «The pitiless raids of Ubiè showed them the low value of a Christian overlord» (S.H. LONGRIGG, *A Short History*, p. 86).

³³ «Egyptian raiders would perhaps be less ferocious against fellow Muslims» (S.H. LONGRIGG, *A Short History*, p. 86).

persa ancora dagli Italiani (1896), e finalmente il trattato di pace di Addis Abeba del 1896.

Era naturale che le popolazioni del bassopiano occidentale, sfibrate da decenni di attacchi, razzie, invasioni e incursioni mahdiste, egiziane ed etiopiche, guardassero con molta speranza verso la nuova potenza, l'Italia, che si spingeva sempre di più verso il sud e verso l'ovest³⁴. Fu in quel contesto che gli Habab nel 1887, e i Mensa e i Bileni nel 1889, chiesero ed ottennero la protezione degli Italiani³⁵. In seguito all'occupazione di Cheren da parte di Balamberas Cafel³⁶ per conto degli italiani nel 1889, la chiesero e l'ottennero anche i Beni-Amer, i Cunama e i Nara³⁷.

Dato, però, che gli Italiani non si affrettarono a istituire strutture amministrative stabili nel Gasc-Barca, i Tigrini e i Mahdisti continuarono le loro incursioni nella regione. Memorabili sono rimaste quelle condotte in terra cunama da Basciai Ghebrihiet (Ghebrehiwet), originario cunama egli stesso, ma nato e cresciuto nel Tigray sotto Yohannes IV e da questi nominato governatore di Addi Agra (Adiabo)³⁸. Su un altro fronte, i Mahdisti, nel tentativo di spingersi nell'interno del Gasc-Barca, furono ripetutamente sconfitti e respinti dagli italiani: nel 1890 ad Agordat dal Cap. Fara, nel 1892 a Sorebeti dal Cap. Hidalgo, e nel 1893 ancora ad Agordat dal Gen. Arimondi³⁹.

Per consolidare il potere politico coloniale in maniera definitiva, agli Italiani rimaneva una sola opzione: liquidare una volta per tutte la minaccia mahdista. Ciò avvenne il 16 luglio 1894, quando, attraversato il Sebderat, entrarono a Cassala e, in una battaglia durata dalle prime ore fino alle 9.00 del mattino, espugnarono la città. Seguirono altri due tentativi da parte dei Mahdisti di raggiungere e attaccare Agordat. Dopo averli sconfitti ambedue le volte, gli Italiani – resisi conto che Cassala sarebbe ri-

³⁴ Per la storia della prima espansione italiana in Africa Orientale cf. fra gli altri: C. CONTI ROSSINI, *Italia ed Etiopia dal trattato di Ucialli alla battaglia di Adwa*, Roma 1935; R. CIASCA, *Storia coloniale*; R. BATTAGLIA, *La prima guerra d'Africa*, Torino 1958; C. GIGLIO, *L'impresa di Massawa*, Roma 1955; *L'Italia in Africa: Etiopia Mar Rosso*, Roma 1958; A. DEL BOCA, *Gli Italiani in Africa Orientale. Dall'unità alla marcia su Roma*, Milano-Bari 1976; R.A. CAULK, *"Between the Jaws of Hyenas." A Diplomatic History of Ethiopia (1876-1896)*, Wiesbaden 2002; N. LABANCA, *La marcia verso Adwa*, Torino 1993. Per la politica coloniale italiana in Eritrea in generale si veda: TEKESTE NEGASH, *Italian Colonialism in Eritrea, 1882-194. Policies, Praxis and Impact*, Uppsala 1987.

³⁵ Cf. R. CIASCA, *Storia coloniale*, pp. 192-193.

³⁶ Cf. A. DEL BOCA, *Gli Italiani*, p. 321.

³⁷ Cf. A. POLLERA, *La Residenza del Gasc e Setit*, in F. MARTINI, *Relazione sulla Colonia Eritrea per gli esercizi 1902-1907*, Roma 1907, p. 1898.

³⁸ Cf. A. POLLERA, *La Residenza*, p. 1898.

³⁹ Cf. R. CIASCA, *Storia coloniale*, pp. 193-194.

masto un eterno problema – in base a un accordo siglato con gli Inglesi già nel 1891 cedettero la località definitivamente al governo anglo-egiziano. In base a tale accordo il confine del territorio coloniale italiano si spostò di 32 km da Cassala verso Sebderat⁴⁰.

Eliminata così definitivamente la minaccia mahdista, gli Italiani si accinsero a creare strutture amministrative stabili, attraverso varie tappe: nel 1897 venne creata una stazione ad Amideb, operante sotto l'autorità prima del comandante di Agordat, poi di Cheren; nel 1898, Ferdinando Martini, nominato primo governatore civile dell'Eritrea, soppresse la stazione di Amideb ed istituì la residenza di Magareb per l'amministrazione del Gasc-Barca, affidandone la responsabilità al Conte Giuseppe Colli di Felizzano; nel 1899 l'amministrazione fu trasferita da Mogareb ad Agordat, per abbracciare anche i Beni-Amer e, denominata Residenza del Barca-Mogareb, fu nel 1900 affidata al Tenente Ludovico Pollera⁴¹.

Il programma politico del Martini contemplava la creazione di condizioni di pacifica governabilità nel Gasc-Barca e l'allacciamento di rapporti commerciali con l'Etiopia e il Sudan. Ciò richiedeva in primo luogo la stipula di accordi per la delimitazione dei confini con l'Etiopia e il Sudan, poi la dislocazione di un contingente militare di vigilanza e, infine, la fondazione di una città che rendesse agevole l'amministrazione dell'intera regione fino ai confini con i due paesi. La questione dei confini fu portata a termine con gli accordi firmati nel 1900⁴² e nel 1902⁴³ ad Addis Abeba e, nel 1903, ad Ombrega⁴⁴. In base ad essi l'Etiopia cedeva all'Italia tutto il territorio cunama tra i fiumi Gasc e Setit, mentre gli italiani cedevano a loro volta agli Inglesi le aree a destra del corso del fiume Atbara.

Dato che l'area fino ad allora amministrata da Agordat veniva ad essere troppo estesa, nel marzo del 1903 la regione dei Cunama e dei Nara fu

⁴⁰ Cf. R. CIASCA, *Storia coloniale*, pp. 194-195, 255-257.

⁴¹ Cf. A. POLLERA, *La Residenza*, p. 1898.

⁴² *Convenzione sottoscritta dall'Imperatore d'Etiopia Menelik II e dal rappresentante di S. M. il Re d'Italia Cap. F. Ciccodicola*, Addis Abeba, 10 Luglio 1900, in A. POLLERA, *I Baria e i Cunama*, allegato n. 8, p. 273.

⁴³ *Convenzione firmata dall'Imperatore d'Etiopia Menelik II, dal Ministro d'Italia Magg. F. Ciccodicola e dall'Agente diplomatico della Gran Bretagna Ten. Col. J. Harrington*, Addis Abeba, 15 maggio 1902, in A. POLLERA, *I Baria e i Cunama*, allegato n. 2, pp. 263-264.

⁴⁴ *Descrizione firmata dai Commissari per l'Eritrea Magg. Martinelli e Ten. A. Pollera e dal Commissario per il Sudan Col. Talbot, Ombrega*, 18 febbraio 1903, in A. POLLERA, *I Baria e i Cunama*, allegato n. 3, pp. 265-266. Sui negoziati diplomatici che, dopo la sconfitta di Adwa, intercorsero fra l'Italia e le potenze del tempo per la delimitazione dei confini coloniali dell'Eritrea si veda in particolare: F. GUAZZINI, *Le ragioni di un confine coloniale, Eritrea 1898-1909*, Torino 1999.

eretta ad amministrazione con il nome di Residenza del Gasc-Setit⁴⁵, sotto il governo di un vicecommissario, sottoposto al commissario di Agordat. Come sede del vicecommissario venne fondata la città di Barentù. Alberto Pollera, testimone diretto dell'avvenimento, descrive così le circostanze della fondazione e l'origine del nome della città:

Barentù è un nome nuovo, dovuto ad una di quelle casuali trasformazioni che le parole subiscono nel passare da un linguaggio ad un altro. Questa località era allora (1903) disabitata; ma lì corre il torrente Mogareb, che per breve tratto, anche nella stagione asciutta, affiora con acqua abbondante, indicata coll'appellativo di Mbarencù (da emba-rencù) ossia acqua bianca. Dovendo dare un nome al nuovo paese, si pensò di indicarlo con quello del posto d'acqua da tutti conosciuto; ma la guida che per prima lo indicò, lo ripeté con pronunzia sì stretta che invece di *Mbarencù*, venne registrato il nome di *Barentù*; e lo involontario errore non fu conosciuto che molto tempo dopo, quando tal nome era ormai consacrato dall'uso⁴⁶.

Nel 1908 Salvago Raggi, subentrato al Martini nel governo della colonia un anno prima, eresse il Barca e il Gasc-Setit a commissariati regionali separati⁴⁷, ambedue presieduti da un commissario residente ad Agordat e con un vicecommissario a Barentù.⁴⁸

A quanto ammontava la popolazione cunama alla vigilia dell'arrivo dei missionari cappuccini? Quando W. Munzinger visitò la zona nel 1861, la calcolò tra le 100.000 e le 200.000 unità. Un confronto con altre indicazioni conferma comunque che non doveva essere di molto inferiore a 150.000. Una stima ufficiale effettuata dal governo coloniale italiano nel 1905 indica che all'epoca il numero era sceso a circa 20.000⁴⁹. Un vero e proprio collasso demografico riconducibile ai gravi problemi abbattutisi

⁴⁵ Cf. I. ROSONI, *La Colonia Eritrea*, pp. 199ss.

⁴⁶ A. POLLERA, *I Baria e i Cunama*, p. 246.

⁴⁷ Cf. I. ROSONI, *La Colonia Eritrea*, p. 238.

⁴⁸ «Aprile (1913). Il cavaliere Lodovico Pollera è nominato commissario reggente del Gasc e Setit con residenza ad Agordat, dove è commissario. A Barentù, come vicecommissario, è destinato il Dottor Arduino Giovannangeli» (*Cronaca*, p. 5). Predecessori immediati dei summenzionati commissario e vicecommissario erano stati, rispettivamente, il Maggiore Guastoni e il Maggiore Mancuso (cf. *Cronaca*, pp. 2 e 5). Con questi ultimi furono condotte le prime trattative per l'apertura della missione a Barentù.

⁴⁹ Originariamente divisi in quattro lignaggi indicati dai rispettivi simboli posizionati sulla sommità delle capanne (*Scia*: rinoceronte; *Gumma*: elefante; *Carca*: luna; *Semma*: bufalo), i Cunama erano, e sono, suddivisi in otto sezioni: *Mardà*, *Balca*, *Mogareb*, *Tica*, *Lacatacusra*, *Elit*, *Sogodas*, *Bitàma*. Cf. M.M. MORENO, *Le popolazioni dell'Eritrea*, in *L'Italia in Africa, I: Il territorio e le popolazioni*, Roma 1955, p. 130; R. FATTOVICH, *Sulle origini*, p. 31.

sulla popolazione nel corso degli ultimi quattro secoli: guerre, malversazioni, requisizioni di schiavi, febbri malariche. Un'incidenza ugualmente significativa sul declino demografico non solo dei Cunama, ma di tutta la popolazione del Corno e oltre, la ebbe anche la "grande carestia" del quadriennio 1888-1892 che costò la vita a non meno di un terzo della popolazione e falciò il 90% del bestiame di quell'area del Nord-Est Africa⁵⁰.

2. GLI INIZI DELL'EVANGELIZZAZIONE CATTOLICA: 1912-1922

2.1 Tentativi di evangelizzazione prima dei Cappuccini

Abbiamo già visto i processi e i limiti della diffusione dell'Islam fra i Cunama, ma non abbiamo detto nulla dei rapporti storici di questi con il Cristianesimo. Spesso capita di sentire o di leggere del loro primo incontro con il Vangelo come di un fatto avvenuto solo nel XIX secolo. Ciò non rende ragione, fra l'altro, della presenza di alcune, peraltro poche e superficiali, tracce di Cristianesimo nella Religione Tradizionale Cunama. D'altronde, la stessa posizione geografica della regione ai confini con aree di antica tradizione cristiana non può non suggerire un qualche rapporto almeno di contiguità. Ne fanno fede più o meno circostanziati riferimenti riscontrabili nelle *Cronache Imperiali* etiopiche e nella tradizioni agiografiche monastiche (*Ghedl*). Per esempio, la *Vita di Abune Filippos* (+1406) parla di un incontro del fondatore del monastero di Debre Bizen con i "Dubenè" durante gli anni del suo ritiro eremitico nel Tukhul (Serayè)⁵¹. Il termine *Dubenè* si riferisce sicuramente ai Cunama⁵². Questa popolazione fu successivamente costretta a ritirarsi verso l'occidente dall'espandersi degli Zaid'Akkelom⁵³. Lo stesso documento parla della conversione al Cristia-

⁵⁰ È ormai acquisito che la "Grande Carestia" del 1888-1892 fu l'effetto incrociato di tre grandi calamità: la peste bovina scatenata dal bestiame infetto importato dagli Italiani, che rese impossibile l'aratura dei campi, la siccità e l'invasione delle locuste, seguiti da un'epidemia di colera. Sull'intera questione cf. specialmente R. PANKHRUST, *The Great Ethiopian Famine of 1888-1892. A New Assessment*, in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 21/II (1966) pp. 271-294.

⁵¹ Cf. *Il Gadla Filippos e il Gadla Yohannes di Dabra Bizan*, ed.-tr. C. Conti Rossini, in *Atti della Reale Accademia dei Lincei* 8 (1900), pp. 62-176.

⁵² «La terra, quasi spopolata, di Dubané, trovasi nell'occidente del Tucul, presso la sorgente del torrente Ciocomté, affluente del Mareb. Dubané è nome generico, con cui gli Abissini indicano parecchie tribù a nord dell'Etiopia, come i Cunama, i Baria, ecc. Cunama senza dubbio erano le genti da Filippos visitate. Oggi Dubané è l'estremo confine sud-ovest del Decchi Tesfa» (*Il Gadla Filippos*, p. 157).

⁵³ Cf. C. CONTI ROSSINI, *Per la conoscenza*, p. 193.

nesimo di alcuni piccoli gruppi di Nara. Simili cenni si trovano nella *Vita di Abune Merqoriewos* (fondatore della comunità monastica di Debre Demah, nel Dembelas, morto nel 1420)⁵⁴. Un'altra fonte agiografica, la *Vita di Abune Yonas* (fondatore della comunità monastica di Debre Dehuan nel Qwehain morto nel 1396) accenna ai rapporti col Cristianesimo di una popolazione indicata col nome di "Ananawyan", un altro appellativo per i Cunama o i Nara⁵⁵. Ma si tratta di cenni che suggeriscono, per l'appunto, che si trattò di episodi limitati nel tempo e nella sostanza, sproporzionatamente più limitati rispetto alle conversioni all'Islam prima del XIX.

Una vera e propria attività di evangelizzazione da parte di missionari europei fu iniziata nel 1866 dagli Evangelici Svedesi a Tandere, cui un anno dopo si aggiunsero le due stazioni di Oganna e Cullucù. La loro opera venne sospesa nel 1869 a causa della morte, per malaria e per uccisione, di alcuni dei primi missionari. Venne ripresa nel 1898 con l'apertura di case missionarie a Cullucù e Sussenà⁵⁶.

Il primo missionario cattolico a mettere piede fra i Cunama fu il francese P. Leon Henriot⁵⁷. Prima sacerdote diocesano, successivamente membro dell'istituto fondato da Daniele Comboni a Verona, giunto nel Sudan nel 1879, si rifugiò in Egitto in seguito allo scoppio della rivolta mahdista. Trasferitosi, poi, per breve tempo ad Assab e a Suakin, dopo la vittoria italiana sui Mahdisti a Sorebeti e ad Agordat nel 1894, ottenne dalle autorità coloniali di stabilirsi in terra cunama. Ma, dopo soli due mesi trascorsi fra Elit e Betcom, fu per malattia costretto a ritirarsi in Asmara presso il confratello P. Luigi Bonomi. Vi morì nel 1894, lasciandoci uno studio sui Cunama, una grammatica della medesima lingua e un vocabolario italiano-arabo-cunama, rimasti inediti.

È noto che l'opera dei missionari lazzaristi, cui nel 1839 era stata affidata la Prefettura Apostolica dell'Abissinia - elevata a Vicariato Apostolico nel 1847 - era circoscritta a tre particolari aree: il Nord Etiopia, l'Acchele Guzay e il Bogos⁵⁸. Due lettere di Mons. J. Crouzet inviate a Propaganda

⁵⁴ Cf. C. CONTI ROSSINI, *Per la conoscenza*, p. 193.

⁵⁵ Cf. C. CONTI ROSSINI, *Per la conoscenza*, p. 194.

⁵⁶ Cf. J. JWARSON - A. TRON, *Notizie storiche e varie sulla Missione Evangelica Svedese dell'Eritrea, 1866-1916*, Asmara 1918, pp. 3, 30-33; G. ARÉN, *Evangelical Pioneers*, pp. 127-167, 364-370; K.J. LUNDSTRUM - E. GHEBREMEDHIN, *Kenisha. The Roots and Development of the Evangelical Church of Eritrea 1866-1935*, Lawrenceville (NJ) 2011; L.G. BARZANO, *L'opera di evangelizzazione dei protestanti in terra kunama*, in *Primo centenario della presenza cattolica nell'Eparchia di Barentù*, Barentù 2012, pp. 10-17.

⁵⁷ Cf. C. CONTI ROSSINI, *Per la conoscenza*, pp. 187-188.

⁵⁸ Cf. METODIO DA NEMBRO, *La Missione*, pp. 1-23; K. O'MAHOONEY, *The Ebullient Phoenix. A History of the Vicariate of Abyssinia*, I-III, Asmara-Addis Ababa, 1982-1992.

Fide nell'agosto del 1893 indicano però, già da allora, un iniziale interessamento della Santa Sede verso i Cunama, nato probabilmente dalle notizie diffuse dai primi visitatori europei nel Gasc-Barca. Al dicastero romano, che gli chiedeva informazioni sui confini del suo Vicariato, il vescovo lazzarista rispose in termini che escludevano categoricamente la possibilità di evangelizzare queste popolazioni, anche nel caso si avesse un numero sufficiente di missionari, causa l'estrema "stranezza" della loro religione e la pericolosità della regione⁵⁹. Se la descrizione della religione cunama come "idolatra" (culto del serpente, di uccelli, di alberi...) data dal Crouzet era largamente inesatta, realistica risulta invece la raffigurazione della temperie socio-politica del tempo, in considerazione soprattutto delle continue incursioni dei Mahdisti.

2.2 *Tentativi non riusciti di P. Michele da Carbonara*

Nel 1894, a quattro anni dalla formale costituzione della colonia italiana dell'Eritrea, il territorio veniva staccato dal Vicariato Apostolico dell'Abissinia ed eretto a Prefettura Apostolica, affidata ai Cappuccini della Provincia Romana. Il 1 dicembre dello stesso anno, nella chiesa di S. Michele a Cheren, si svolse il passaggio delle responsabilità pastorali dal lazzarista Mons. Crouzet al nuovo prefetto Apostolico, Padre Michele da Carbonara⁶⁰. Due settimane dopo scoppiava la rivolta di Bahta Hagos contro le autorità coloniali italiane. I successivi quattordici mesi, caratterizzati da tensioni e conflitti conclusisi con la battaglia di Adwa (1 marzo 1896), videro P. Michele e i suoi missionari in continuo movimento fra i campi di battaglia, curando i morenti e seppellendo i caduti. Perciò, fu impossibile pensare ad un'ordinaria attività missionaria se non all'indomani di Adwa, attività che tuttavia, per mancanza di personale, si limitò

⁵⁹ Devo queste notizie e quelle relative ai tentativi di Michele da Carbonara, di cui tratto in seguito, a R. CORDOVANI, *P. Michele da Carbonara e l'evangelizzazione dei Cunama*, in *Primo centenario*, pp. 47-50.

⁶⁰ P. Michele (Carbone Giuseppe) nacque a Carbonara di Scivia (Alessandria) nel 1836. Ordinato sacerdote nella diocesi di Tortona nel 1859 e laureatosi in teologia e in *utroque iure* a Roma, fu noto dantista e professore nel seminario diocesano, canonico della cattedrale e vicario generale nella diocesi di appartenenza. Vesti l'abito cappuccino nella Provincia Romana nel 1888 e si dedicò alla predicazione e all'insegnamento nello studentato provinciale fino alla sua nomina a Prefetto Apostolico dell'Eritrea nel 1894. Morì nel paese natio il 24 giugno 1910. Su di lui cf. FRANCESCO DA OFFEIO, *I Cappuccini nella Colonia Eritrea*, Roma 1910; ID., *Vita di P. Michele da Carbonara*, in R. CORDOVANI, *I Cappuccini della Provincia Romana in Eritrea*, Roma 1997, pp. 203-206; EZECHIA DA ISEO, *Pionieri*, pp. 70-85; METODIO DA NEMBRO, *La Missione*, pp. 25-56; C.M. BETTI, *Missione e colonie in Africa Orientale*, Roma 1999, pp. 291-304.

all'altopiano fino al 1911, anno in cui si estese anche ai Bogos del bassopiano occidentale.

Che P. Michele avesse cominciato a pensare alla missione fra i Cunama fin dalla prima ora, ne è testimonianza una sua lettera al Ministro Provinciale di Roma, del 30 dicembre 1894, con la quale sollecitava l'invio di due giovani e zelanti frati missionari da impegnare nello studio della lingua cunama in vista della loro destinazione alla futura missione⁶¹. Otto mesi dopo (1 settembre 1895), in una relazione inviata a Propaganda Fide, il Prefetto Apostolico, dopo aver illustrato quanto fosse difficile pensare di diffondere il Cristianesimo fra le popolazioni mussulmane lungo il litorale da Massawa ad Assab e da qui verso l'interno, suggeriva che, a parte il problema dell'apprendimento di una difficile lingua, i Cunama rappresentavano l'unica possibilità per l'evangelizzazione⁶². Il piano fallì prima di decollare, perché i due giovani frati destinati alla missione vi rinunciarono per ragioni del tutto personali⁶³.

L'ampliarsi delle attività missionario-pastorali nell'altopiano e fra i Bileni, rimanendo cronico il problema del personale, indusse P. Michele alla ricerca della collaborazione con un altro istituto missionario. L'idea compare per la prima volta in una sua lettera del febbraio 1902, nella quale riferisce di un suo incontro, a Torino, con un non meglio specificato "gruppo di sacerdoti" con cui discusse un loro possibile ingresso in terra cunama, via Cassala. Un'altra lettera, sei anni dopo, chiarisce che si trattava dei Missionari della Consolata di Torino e spiega perché il piano

⁶¹ «Nell'ultima mia lettera le dicevo di far istruire nella lingua tigrina due giovani di buona volontà, i quali poi si inoltrerebbero nei Kunam, paese pagano, ma buono, sotto la protezione del governo. Il P. Serafino mi diceva che sarebbe bene che venissero qui a Cheren, ove la lingua la potrebbero imparar meglio e intanto farsi pratici di ciò che costì non sarebbe il caso di conoscere. Il consiglio mi pare buono» (Lettera di Michele da Carbonara al Ministro Provinciale dei Cappuccini di Roma, Asmara, 30 dicembre 1894, citata in R. CORDOVANI, *P. Michele da Carbonara e l'evangelizzazione*, p. 48).

⁶² «Per informazioni assunte vi sarebbe a sperare qualcosa di più dalle tribù pagane, i Base (sic), i Kunama, ecc. (sic) che, posti fra gli abissini che li raziavano da una parte e i Maomettani del Sudan, che li derubavano dall'altra, e gli uni e gli altri essi hanno in abominio e le loro credenze religiose. A un terzo che li avvicinasse non per cercar loro le sostanze, ma per istruirli e far bene alle anime loro, essi sarebbero facili a piegarsi, massime se questo terzo, oltre all'esempio delle virtù, portasse con sé la fama di essere del Governo che li protegge contro i loro nemici [...]. Ma vi si oppone una difficoltà non insuperabile, ma grande, ed è quella della lingua [...]. E l'avvicinarli è cosa che io credo d'urgenza», citato in R. CORDOVANI, *P. Michele da Carbonara e l'evangelizzazione*, p. 48.

⁶³ Cf. R. CORDOVANI, *P. Michele da Carbonara e l'evangelizzazione*, p. 48.

fallì per il fatto che essi avevano nel frattempo accettato la responsabilità di un'altra missione in Centro Africa⁶⁴.

Un altro episodio, narrato da P. Francesco da Offeio, conferma l'interesse di P. Michele per una missione fra i Cunama. È legato alla storia della ragazza cunama Nicolina Cundì (o Condì) di Bimbilnà, la quale, accusata di avere indotto all'omicidio d'onore un giovane che le chiedeva la mano, fu dalle autorità coloniali condannata all'ergastolo, mentre il giovane pretendente subì la pena di morte. Rilasciata per intervento del Prefetto Apostolico, Nicolina fu affidata alle Suore Figlie di S. Anna, con le quali trascorse 7 anni imparando la lingua italiana, elementi di economia domestica e il catechismo. Il lungo tirocinio si concluse con la conversione e il battesimo. P. Francesco da Offeio termina il suo racconto aggiungendo: «P. Michele [...] pensava che, istruita, poteva essere un mezzo per penetrare fra i Cunama [...] o per lo meno servire come interprete»⁶⁵. Come vedremo, la ragazza deluse le aspettative dei missionari, anche se solo per qualche tempo. Ma il Prefetto Apostolico morì prima, colpito da infarto cardiaco (Carbonara di Scrvia, 1910).

2.3 Mons. Camillo Carrara e i suoi missionari

2.3.1 Gli anni della lunga attesa: 1912-1920

Dopo la morte di P. Michele – in seguito alla richiesta delle autorità coloniali italiane di una prestazione più efficiente nel campo educativo e in altre istituzioni – la responsabilità della Missione eritrea venne trasferita dalla Provincia Romana alla Provincia Lombarda, meglio dotata di mezzi e di personale. La Prefettura fu nel contempo elevata a Vicariato Apostolico nel 1911 e affidata a Mons. Camillo Carrara⁶⁶. Il nuovo vescovo giunse in Eritrea il 3 aprile 1911 con un gruppo di giovani missionari e, trasferita la sede del Vicariato da Cheren ad Asmara⁶⁷, diede inizio ai 13 anni del suo ministero episcopale. La già citata lettera del Vescovo a Propaganda Fide, stesa dopo la prima visita a tutto il territorio del Vicariato nella prima metà del 1912, evidenzia l'assoluta priorità da lui riservata all'evangelizzazione in terra cunama: «Quest'opera forma l'oggetto delle mie cure più affettuose»⁶⁸.

⁶⁴ Cf. R. CORDOVANI, *P. Michele da Carbonara e l'evangelizzazione*, pp. 48-50.

⁶⁵ FRANCESCO DA OFFEIO, *Vita di P. Michele*, pp. 242-243.

⁶⁶ PIO X, *Ecclesiarum omnium; Supremum Apostolatus; Veterum Ecclesiarum*, 7 febbraio 1911: copia autentica del primo documento in AVA, cass. 9, cart. 1, doc. 1/IV, e copie autografe degli ultimi due in AVA, cass. 3, cart. 2, doc. 2 e 3.

⁶⁷ Cf. METODIO DA NEMBRO, *La Missione*, pp. 57-59.

⁶⁸ Cf. sopra, nota 5.

Nel luglio del 1912, P. Celestino da Desio⁶⁹ viene inviato a Barentù, dove, d'intesa con il commissario Guastoni, sceglie il terreno per la costruzione delle prime due case che ospiteranno i frati e le suore, facendo poi ritorno ad Asmara. La preziosa "*Cronaca della stazione missionaria di Barentù e della Missione fra i Cunama*", stesa con umile e limpida scrittura da P. Diego da Castel Cellesi, racconta in seguito:

Settembre 1912. Il P. Celestino da Desio, acquistati vari arnesi da lavoro, legname da costruzione e oggetti vari, torna di nuovo a Barentù. Lo accompagnano Fra Crispino da Collevocchio⁷⁰, fratello laico muratore, la suora indigena Suor Giuseppina, la ragazza cunama Nicolina Cundi, già cattolica, e alcuni seminaristi di Cheren. La piccola famiglia si accampa in due tende e in due tucul di paglia a nord dell'attuale casa in una piccola spianata a pochi passi dal piccolo torrente che scorre fra la missione cattolica e l'accampamento dei ragazzi. Tanto il P. Celestino che fra Crispino si danno un gran da fare: abbattano alberi e cespugli, spaccano pietre, preparano il materiale e, ai primi di ottobre, gettano le fondamenta della nostra residenza⁷¹.

Ancora prima di un mese dall'apertura della missione, i missionari si trovarono ad affrontare una prima grave prova: la defezione di Nicolina Cundi che, sotto le pressioni dei parenti e dei familiari, abbandona la missione e la fede cristiana e si rifugia a Bimbilnà⁷². Ritorrerà al Cristianesimo qualche anno dopo, portandosi dietro marito, figli e diversi membri della parentela⁷³.

⁶⁹ Padre, poi Monsignor, Celestino Cattaneo da Desio nacque il 21 gennaio 1846. Vestì l'abito cappuccino nella Provincia Lombarda nel 1882. Fu prima missionario in Armenia-Mesopotamia (1891-1910), poi in Eritrea (1911-1920); fu successivamente inviato come superiore della Missione dell'Anatolia e Visitatore e Commissario permanente delle Missioni Cappuccine del Vicino Oriente (1920-1925). Da ultimo venne nominato Vicario Apostolico dell'Eritrea (1925-1936). Morì a Desio il 15 febbraio 1946. Su di lui cf. *A Sua Ecc. za Rev.ma Mons. Celestino Annibale Cattaneo nel Cinquantesimo di sua Ordinazione Sacerdotale*, Milano 1936; METODIO DA NEMBRO, *Figure Apostoliche*; ID., *La Missione*, passim.

⁷⁰ Fra Crispino da Collevocchio (Costanzi Innocenzo) nacque il 1° gennaio 1883. Vestì l'abito cappuccino nella Provincia Romana il 23 maggio 1902. Partì per l'Eritrea il 29 novembre 1909. Ottimo falegname, fu a Barentù con P. Celestino da Desio fin dall'apertura della missione. Morì a Segheneiti il 15 gennaio 1914.

⁷¹ *Cronaca*, p. 3.

⁷² Cf. *Cronaca*, p. 3.

⁷³ Cf. METODIO DA NEMBRO, *La Missione*, p. 222, n. 55, che cita come fonte un articolo (senza autore e titolo) comparso su *La Nuova Crociata Francescana* 6 (1929) pp. 162ss. P. Diego da Castel Cellesi scrive a proposito: «Nei primi di dicembre sono stato a visitare la missione svedese di Cullucù; vi fui accolto assai gentilmente dal pastore protestante e da

Alcuni mesi dopo, la seconda prova: P. Celestino da Desio, colpito da una grave forma di febbre malarica, è costretto ad abbandonare definitivamente l'opera appena iniziata⁷⁴. A sostituirlo vengono inviati i due uomini che, superando difficoltà di ogni genere – clima, febbri malariche, cibo malsano, opposizione di un'amministrazione coloniale opportunisticamente pro-Islam – porteranno la missione, dopo nove lunghi anni, alle prime conversioni di massa: P. Egidio da Verano e P. Diego da Castel Cellesi⁷⁵.

Primo compito dei missionari fu quello di dotarsi di umili ma decenti abitazioni. La prima casa, con una piccola cappella interna, venne inaugurata nell'aprile del 1913, quando i frati vi si insediarono lasciando i due tukul che li avevano ospitati fino ad allora. L'anno successivo fu la volta della casa delle suore, con Suor A. Costanzina Taggiasco e Suor A. Gioconda Arrigoni⁷⁶ come prime missionarie in terra cunama. All'attività muraria si dedicheranno, alternandosi nel corso del decennio, umili e operosissimi

sua moglie che vollero trattenermi con loro a colazione. Da Cullucù andai poi a Bimbilnà per vedere la nostra Nicolina Cundi. Si è maritata come le altre donne cunama e ha già due bambini. Le ho parlato molto dei suoi doveri verso Dio ed ho cercato di legittimare il matrimonio, ma non mi è stato possibile. Pazienza!» (*Cronaca*, p. 17). Una recente indagine riassume la vicenda in questi termini: «Cundi dopo il rito del Sanga-kofi (riconciliazione tra i parenti dell'ucciso e dell'uccisore col pagamento del prezzo del sangue) ad opera dei Sanganena (pacificatori), pressata dai parenti, abbandonò la missione, si sposò ed ebbe 10 figli, sette maschi e tre femmine. Allora (nel 2010) una figlia era ancora in vita a Nayana-buru, mentre i nipoti vivevano sparsi nei villaggi di Ghega, Tole-Fafa e Tole-Aymaba. La figlia, intervistata nel settembre 2011, affermò che sua madre aveva continui contatti con la chiesa e tutti i suoi dieci figli sono stati battezzati, e parlando di sé stessa disse: «Io non sono una cattolica praticante, però mi tengo sempre informata riguardo alla chiesa e confesso che sono cristiana battezzata» (VITTORIO ANTUTTU, *La Missione Cattolica tra i Kunama*, dattil., s.d., p. 3-4).

⁷⁴ Due missionari della prima ora furono costretti ad abbandonare la missione cunama in breve tempo, a causa di violenti febbri malariche: P. Celestino da Desio, co-fondatore della missione, fu richiamato definitivamente ad Asmara nel dicembre del 1912 (cf. *Cronaca*, p. 4); del secondo missionario, il fratello laico Angelo da Vicari, giunto a Barentù nell'ottobre del 1915, P. Diego racconta: «Aprile (1916): essendo stato malato per più di un mese, lo colpì la disgrazia di perdere la ragione ed, infatti, essendosi impazzito, con la camicia di sicurezza ed in lettiga fui costretto ad accompagnarlo a Massawa per imbarcarlo per l'Italia. Dio abbia misericordia di lui» (*Cronaca*, p. 13).

⁷⁵ Cf. *Cronaca*, pp. 4-5.

⁷⁶ Le Suore Figlie di S. Anna che compaiono nella *Cronaca* e nella corrispondenza dei Padri Missionari, come operanti per periodi più o meno lunghi nella missione fra i Cunama fino al 1922, furono: Sr. A. Costanzina Taggiasco, Sr. A. Gioconda Arrigoni, Sr. A. Teodora Totaro, Sr. A. Merope, Sr. A. Eugenia, Sr. A. Amelia e Sr. A. Agnese Rusconi, più la suora eritrea Giuseppina (non ancora ben identificata).

fratelli laici: Fra Crispino da Colvecchio, Fra Siro da Brembilla⁷⁷, Fra Benedetto da Romano⁷⁸, Fra Girolamo da Colleparado⁷⁹. Lo stesso P. Egidio da Verano diverrà in poco tempo provetto muratore.

L'altro compito che impegnò i missionari fin dal primo momento fu lo studio della lingua cunama⁸⁰, tanto più difficile in quanto – a parte una breve storia sacra e un piccolo sillabario redatto dai missionari protestanti svedesi – non esisteva nulla di scritto in tale lingua⁸¹. Scrive P. Diego: «Il tempo lo passo chiacchierando con alcuni Cunama, raccogliendo e scrivendo delle parole cunama»⁸². Il materiale linguistico così raccolto sarebbe poi confluito nella prima grammatica e vocabolario di quella lingua, stampata dalla Tipografia Francescana in Asmara nel 1918⁸³.

⁷⁷ Fra Siro da Brembilla (Carminati Giuseppe) nacque il 24 ottobre 1877, vestì l'abito cappuccino nella Provincia Lombarda il 31 maggio 1907. Giunto in Eritrea il 30 marzo 1911, prestò la sua opera di abile muratore in tutte le costruzioni eseguite sotto Mons. Carrara, Mons. Cattaneo e successori (Barentù, Segheneiti, Massawa, Cheren, Dellè, Addi Ugri, Asmara-Cattedrale, Asmara-Chidane Mehret). Morì ad Asmara il 3 aprile 1962.

⁷⁸ Fra Benedetto da Romano (Rossetti Ferdinando) nacque il 16 dicembre 1886, vestì l'abito cappuccino nella Provincia Lombarda il 20 dicembre 1908. Da muratore prestò la sua opera in molte costruzioni (Barentù, Segheneiti, Addi Ugri, S. Antonio Cheren). Da esperto orticoltore, allargò e sistemò vari orti della missione (De'ari, Cheren, Embatkalla).

⁷⁹ Fra Girolamo da Colleparado (Tagliaferri Stefano) nacque il 25 dicembre 1869, vestì l'abito cappuccino nella Provincia Romana l'11 giugno 1890. Giunse in Eritrea il 21 gennaio 1896. Esperto muratore, prestò la sua opera in varie costruzioni in terra cunama, a Meheleab e in vari altri luoghi. Da orticoltore operò nelle concessioni agricole di Scinnara e Modacca. Morì ad Asmara-Ghegeret il 24 luglio 1953, dopo 57 anni ininterrotti di vita missionaria in Eritrea.

⁸⁰ Cf. Lettera di C. Carrara a Propaganda Fide, Asmara, 25 settembre 1913.

⁸¹ La *Cronaca* (p. 5) parla dell'esistenza, in lingua cunama, solamente di «una storia sacra e un libro di lettura per le scuole della missione svedese», mentre, aggiunge: «mancano completamente dizionari, grammatiche e scritti o stampati di qualsiasi genere». Non ho avuto la possibilità di verificare se le suddette due opere sono ancora reperibili da qualche parte. Interessanti invece le segnalazioni di G. Dore, che attribuisce ad August Anderson, fondatore con J. M. Nilsson della missione di Cullucù, di «libri religiosi e traduzioni del *Nuovo Testamento* (1927), così come di un *Dizionario Italiano-Cunama-Svedese* di oltre 20.000 parole...mai pubblicato» (*Chi non ha una parente Andinna?*, p. 46, nota 1).

⁸² *Cronaca*, p. 11.

⁸³ DIEGO DA CASTEL CELLESI - EGIDIO DA VERANO, *Grammatica della lingua Cunama con annesso Vocabolario italiano-cunama e cunama-italiano*, Asmara 1918. P. Diego (Polidori Giuseppe) nacque a Castel Cellesi (Viterbo) il 4 giugno 1879. Vestì l'abito cappuccino nella Provincia Romana il 1° settembre 1894 e fu ordinato sacerdote il 13 gennaio 1903. Giunto in Eritrea nel novembre del 1910, fu superiore ad Addi Qeih e 'Aseb, poi dal 1913 al 1925 della Missione cunama. In seguito fu rettore del seminario di Cheren (1925-1932), direttore della "Scuola di arti e mestieri" di Segheneiti e dell'Istituto S. Giuseppe di Asmara. Pas-

Nel gennaio 1914, Mons. Carrara, in visita alla missione con il suo segretario P. Ferdinando da Manerbio⁸⁴, incoraggia i missionari a rompere gli indugi indotti dall'insufficiente conoscenza della lingua e ad aprire i primi contatti con i villaggi. Ecco come la *Cronaca* descrive quel primo approccio:

Febbraio 1914. Il nostro amato Vicario Apostolico, accompagnato dal suo segretario [P. Ferdinando da Manerbio] e dal sottoscritto [P. Diego], parte a visitare i villaggi cunama di Siminiti, Iscilà e Gucci nella regione di Aimasà, quasi tutti i villaggi del Sassal, di Lacatacura e Ducambia. Per questa visita impiega tutto il mese di febbraio e dovunque è accolto festosamente dai Cunama, ai quali largheggia in doni di ogni genere. Ne riportò buona impressione e, tornato sulla fine del mese a Barentù, ci esorta a prendere contatto immediatamente coi Cunama nei loro stessi paesi. Io ed il P. Egidio partiamo ma, non conoscendo ancora sufficientemente la lingua, non so che cosa potremo concludere. Dio ci aiuterà⁸⁵.

sato in Etiopia nel 1937 come missionario con i confratelli della sua Provincia Romana, fu superiore della residenza di Dire-Dawa. Rimpatriò nel 1943 e morì a Roma il 22 febbraio 1954.

P. Egidio (Galimberti Francesco) nacque a Verano l'11 marzo 1885, vestì l'abito cappuccino nella Provincia Lombarda il 28 ottobre 1900 e fu ordinato sacerdote il 3 ottobre 1909. Licenziato in teologia all'Università Gregoriana, giunse in Eritrea l'8 dicembre 1911. Fu missionario tra i Cunama per vent'anni (1912-1932), fungendo da superiore della missione di Barentù dal 1925. Dal 1932 al 1934 fu rettore del seminario di Cheren. Nel 1934 fu nominato superiore regolare di tutta la Missione in Eritrea, che resse fino al 1945. Fu, con P. Prospero da Milano, fondatore della comunità cappuccina eritrea, per la quale aprì il seminario serafico prima a Segheneiti (1934), poi a Mendefera (1935) e, infine, il noviziato e lo studentato di Ghegeret (1940). Morì in questo convento il 4 giugno 1960.

Su P. Diego da Castel Cellesi e P. Egidio da Verano, che con affetto i Cunama chiamavano, rispettivamente, "nonno" e "padre", oltre a METODIO DA NEMBRO, *La Missione*, cf. in particolare: R. CORDOVANI, *I Cappuccini*, pp. 50-65; ID., *P. Diego da Castel Cellesi*, Castel Cellesi 2002; VINCENZO DA BERGAMO, *P. Egidio da Verano*, in *Atti della Provincia dei Frati Minori Cappuccini di S. Carlo in Lombardia*, 9/10 (1960) pp. 370-373; TEWELDE BEYENE, *P. Egidio da Verano. I Cunama lo chiamavano "padre"*, in *Memoria delle origini. Primo centenario della Costituzione del Vicariato Apostolico dell'Eritrea*, ed. Provincia dei Frati Cappuccini in Eritrea, Asmara 2011, pp. 155-159.

⁸⁴ P. Ferdinando da Manerbio (Ruggeri Paolo) nacque il 17 maggio 1885, vestì l'abito cappuccino nella Provincia Lombarda il 17 ottobre 1903 e fu ordinato sacerdote il 14 marzo 1908. Giunse in Eritrea il 30 marzo 1911 e fu segretario di Mons. Carrara dal 1911 al 1920. Fu per 26 anni (1920-1946) segretario generale delle Missioni dell'Ordine. Rientrato in Provincia, morì a Salò il 2 novembre 1958.

⁸⁵ *Cronaca*, p. 9.

Era il battesimo di fuoco di quei primi nove anni di evangelizzazione, periodo che possiamo ora ripercorrere attraverso la triplice sfera d'azione in cui si esplica, in ordine di tempo.

La prima iniziativa fu l'apertura di due piccoli *collegi* o "internati" per ragazzi e ragazze annessi alla casa dei frati e delle suore, con uno scopo ben definito che Mons. Carrara descrive nella sua prima relazione a Propaganda Fide: non solo la conversione dei ragazzi e delle ragazze, ma un loro futuro impiego come catechisti, interpreti, e, non meno importante, come punti di contatto con le loro famiglie nei villaggi.

Le prime conversioni fra i ragazzi si ebbero nel 1916. Alcuni fra i convertiti vennero selezionati e inviati al seminario di Cheren, un'iniziativa del tutto eccezionale e profetica per quei tempi, tanto che lo stesso Mons. Carrara, scrivendo a Propaganda Fide, afferma:

Gravibus causis et per modum omnimode exceptionis Vicarius Apostolicus admisit in seminario 4 pueres cunamas, qui ad lumen fidei pervenerunt [...]. Isti sunt primi neofitae illius regionis, quae adhuc a tenebris barbariae et idolatriae involvitur. Ex ipsis speratur quod pretiosi catechistae pro suis regionibus evadere possint, et unus etiam sacerdos, si quidem bene se gerunt⁸⁶.

La *Cronaca* parla di un periodo trascorso a Barentù anche dal prete secolare Abba Hailemariam Ghebreamlak, più tardi primo monaco cistercense eritreo e, oggi, Servo di Dio. Sembra che il suo compito specifico fosse proprio l'assistenza dei ragazzi in vista del loro ingresso nel seminario di Cheren⁸⁷. Nessuno di essi perseverò nella vocazione sacerdotale, ma i loro servizi come catechisti e interpreti negli anni successivi furono ugualmente preziosi.

La scuola e la medicina furono gli altri due mezzi che i missionari fecero precedere e accompagnare al diretto lavoro di evangelizzazione. La *Cronaca*, citando per la prima volta la scuola di Barentù, dice che essa fu "riaperta" nell'ottobre del 1914 e affidata alla responsabilità di Suor A. Gioconda⁸⁸. Ciò fa supporre che fu iniziata fra il 1913 e il 1914. La stessa *Cronaca* riferisce che nel 1918 fu eretta una nuova scuola con un dormitorio. Seguì un'altra, più piccola, a Maicelalì. Oltre a queste scuole ordinarie,

⁸⁶ *Relazione di Mons. C. Carrara a Propaganda Fide*, Asmara 1919, Archivio Provinciale dei Frati Cappuccini Lombardi, Missione Eritrea, p. 12.

⁸⁷ Cf. *Cronaca*, p. 24 e 26. La *Cronaca* non indica che il compito del Servo di Dio Abba Hailemariam a Barentù fosse stato precisamente l'assistenza dei futuri seminaristi cunama. Devo, invece, questa informazione al Rev. Abba Tedros Ghebretensaè, OCist., che ringrazio.

⁸⁸ Cf. *Cronaca*, p. 9.

nel 1917 Mons. Carrara ottenne dal governo un appezzamento di terreno destinato ad una coltivazione razionale della terra come campo di istruzione della popolazione e come cespite per le necessità della missione. Non si trovano nei documenti d'archivio indicazioni o informazioni sui contenuti dei programmi scolastici. Tuttavia, dal fatto che Mons. Carrara otterrà qualche anno dopo l'affidamento di tutte le scuole della colonia al Vicariato, è ragionevole dedurre l'aderenza, fin da quegli anni, dei programmi ai *curricula* stabiliti dalle autorità coloniali⁸⁹.

I missionari arrivavano sul campo senza una preparazione specifica in materia sanitario-medica, ma nell'assoluta inesistenza di strutture sanitarie in tutta la regione le loro prestazioni ebbero un notevole impatto non solo fisico, ma anche psicologico, a tutto vantaggio dell'evangelizzazione. Non esistono in questi primi anni centri clinici veri e propri; i missionari si muovono di villaggio in villaggio curando i malati in ambulatori improvvisati nei tutkul che li ospitano più o meno provvisoriamente. Storicamente interessante in materia è la relazione di P. Diego a Mons. Carrara, che cito quasi integralmente:

Ho ricevuto il suo ultimo telegramma che mi chiede relazione delle medicazioni e della distribuzione di medicinali nella tribù dei Cunama. Ben volentieri cercherò di soddisfare il suo desiderio e, per cominciare, voglio farle conoscere come fu che prendemmo la laurea di medici e chirurghi presso i Cunama. Circa tre anni fa, trovandomi in un villaggio degli Ainal, mi fu presentata una ragazza che aveva una piaga in un piede, pregandomi di medicarla. Siccome tenevo con me qualche pasticca di sublimato e delle bende, la medicai alla meglio per un decina di giorni, passati i quali, la ragazza era completamente guarita. Bastò questa guarigione per farmi ottenere subito da quella gente la patente di valente medico, patente che condivisi da buon fratello con P. Egidio [...]. Da quel tempo, non abbiamo cessato più di esercitare l'ufficio d'infermieri nelle nostre periodiche escursioni nei villaggi cunama e, specialmente, nel nostro tucul di Aussibi, dove abbiamo una specie di ambu-

⁸⁹ Manca ancora una solida e scientificamente rigorosa storia della scuola italiana in Eritrea. Il recente lavoro di G.P. CARINI - R. LA CORDARA, *Storia della Scuola Italiana in Eritrea*, Novate Milanese 2012, opera divulgativa di non specialisti, è ben lungi dal colmare la lacuna a causa di una serie di notevoli limiti: insufficiente contestualizzazione storica ed ambientale, deficit bibliografico e archivistico, utilizzazione non critica delle fonti secondarie, approssimazioni, lacune e imprecisioni. È da augurarsi che qualcuno fra gli studiosi italiani di cose eritree - ve ne sono diversi di ottimo livello (Giulia Barrera, Gianni Dore, Federica Guazzini, Marco Lenci, Isabella Rosoni, Marco Scardigli, Barbara Sorgoni, Irma Taddia, Massimo Zaccaria, per citarne solo alcuni) - dia finalmente mano a un lavoro su questa importante componente della storia culturale dell'Eritrea moderna.

lanza anche per la distribuzione delle medicine più comuni e necessarie [...]. Le medicine che usiamo, e che si distribuiscono gratuitamente ai Cunama sono ordinariamente il chinino, specie nel periodo malarico, il sale inglese, il calomelano, lo iodofornio, l'acido corico e l'acido fenico con il sublimato corrosivo in soluzione, con relative bende, fascette e cotone idofilo⁹⁰.

Data l'insufficienza numerica dei missionari – due sacerdoti e un fratello laico – l'opera di evangelizzazione vera e propria si effettua attraverso interminabili ed estenuanti *escursioni apostoliche* nei villaggi. Barentù rimane il cuore pulsante di ogni attività; ma sorgono, man mano, stazioni secondarie o di appoggio nei villaggi più promettenti. Le prime escursioni iniziano nel febbraio 1914, cioè dopo due anni di attesa a Barentù. Che il motivo di ciò non fosse solo la non sufficiente conoscenza della lingua, ma problemi di natura più prettamente politica, lo rivela un'annotazione di p. Diego: «Luglio 1914. Il Commissario Pollera, dopo tanto tempo, ci concede finalmente di recarci nei paesi del Sassal»⁹¹. Senza entrare qui nel merito della politica religiosa italiana in Eritrea in epoca liberale⁹², basterà sottolineare che l'atteggiamento delle autorità italiane è complesso e tutt'altro che lineare. Sotto Ferdinando Martini la formale dichiarazione della libertà di culto – per cui ai Protestanti svedesi viene concesso di aprire una missione a Cullucù nel 1898, la comunità ebraica ottiene di aprire una sinagoga ad Asmara nel 1901, e la comunità greca ottiene nel 1903, sempre ad Asmara, un appezzamento di terreno per costruirvi una propria chiesa – si accompagnava a un trattamento di privilegio nei riguardi degli ortodossi e dei mussulmani, le cui zone di influenza dovevano essere escluse dall'attività dei missionari cattolici e protestanti⁹³. A ciò va aggiunta la ben nota e dichiarata ostilità del governatore Martini⁹⁴ nei confronti dei missionari e delle missionarie cattolici, di cui fanno fede i sarcastici, sprezzanti e coloriti apprezzamenti che cospargono i suoi scritti. Si darebbe prova di scarsa oggettività storica se, nella valutazione di tali apprezzamenti, non si mettessero in

⁹⁰ Lettera di P. Diego da Castel Cellesi a Mons. C. Carrara, Cheren, 27 maggio 1918, AVA, cass. 8, cart. 4, doc. 1/XVI.

⁹¹ *Cronaca*, p. 10.

⁹² Sulla questione si veda in modo particolare C.M. BONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano*, Varese 1982, spec. pp. 90-102.

⁹³ Cf. C.M. BONAIUTI, *Politica e religioni*, pp. 90-91.

⁹⁴ Per un ritratto di F. Martini cf. fra l'altro: *Dizionario Biografico degli Italiani*, ed. Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960-, LXXI, pp. 215-222; A. DEL BOCA, *Gli Italiani in Africa Orientale*, pp. 751-776.

C. M. BONAIUTI, *Politica e religioni*, p. 99.

rilievo - oltreché i limiti possibilmente riscontrabili (e comunque bisognosi di oneste verifiche storiche) nei soggetti in discussione - il laicismo del Martini, retaggio di un retroterra massonico (maestro della Loggia Propaganda Massonica di Roma dal 1883) e radicalmente anticlericale di stampo volterriano («Noi borghesia volterriana, siamo noi che abbiamo fatto i miscredenti, intanto che il Papa custodiva i mal credenti!»⁹⁵). Il suo disprezzo anche per gli ortodossi e per i mussulmani è prova di un atteggiamento pregiudizialmente ostile al mondo religioso in generale. Per la politica religiosa dei suoi successori, mi pare sufficiente la sintetica caratterizzazione del Marongiu Bonaiuti: «con Salvago Raggi fu adottato il criterio, molto vago, come del resto i precedenti e successivi, di favorire solo le religioni seguite da un considerevole numero di sudditi»⁹⁶. Importanti, a tal proposito, le dichiarazioni che P. Egidio da Verano fece a Metodio da Nembro nel 1953:

La ragione vera [delle difficoltà mosse dal Pollera all'azione missionaria] va ricercata nel fatto che il governo considerava i Cunama [...] zona di influenza mussulmana e quindi non vedeva di buon occhio che i Missionari vi avessero a far dei proseliti⁹⁷.

Il Da Nembro aggiunge:

Anche dopo che, per il risoluto intervento di Mons. Carrara, il vicecommissario dovette salvare le apparenze e concedere ai Missionari il permesso di entrare in zona cunama, assegnò loro come territorio di propaganda il Sassal, al di là del fiume Gasc e praticamente estraneo alla regione cunama [...]. Furono i missionari che insensibilmente e quasi clandestinamente si spostarono dal Sassal alle altre zone⁹⁸.

Il fatto che, contrariamente alla norma, il Pollera abbia assegnato ai missionari una regione dove l'Islam si era già solidamente insediato è un altro indice della non linearità della politica religiosa italiana.

Tutto ciò spiega perché, nonostante le relazioni personali fra amministratori e missionari a livello locale fossero quasi sempre buone, anzi talvolta perfino cordiali, non mancassero episodi di aperta o mal celata conflittualità. Proprio lo sconfinamento dei missionari nelle zone cunama passate all'Islam, quelle contigue ai Nara e ai Beni-Amer - cioè gli Aima-

⁹⁵ Lettera a G. Carducci, cit. in *Dizionario Biografico*, p. 291.

⁹⁶ C.M. BONAIUTI, *Politica e religioni*, p. 99.

⁹⁷ METODIO DA NEMBRO, *La Missione*, p. 221, n. 35.

⁹⁸ METODIO DA NEMBRO, *La Missione*, p. 221, n. 35.

sa, i Sogodas, i Tica e gli Elit – fu una delle cause di tali episodi. Una lettera di Salvago Raggi a Mons. Carrara ce ne dà un'idea:

Ecc.mo Monsignore, ho parlato oggi con il magg. Guastoni; come Ella già mi aveva riferito, egli nulla ha da osservare e sarebbe lieto che vi sia modo di dirozzare i Baza. Egli verrà da V.E. per parlare di questa faccenda. La pregherà di raccomandare al missionario di occuparsi dei Baza, avendo invece un certo riguardo nelle relazioni coi Baria o Baza musulmani, specialmente in considerazione del momento attuale. Pare che i mussulmani si siano lagnati di sgarbi fatti fare (dicono loro, ma chissà se è vero) per istigazione della Missione svedese. Bisognerebbe quindi evitare attriti. La cosa non presenta inconvenienti per la Missione, giacché credo che solo il 10 o il 20 per cento siano mussulmani, perciò vi è lavoro per tentativi di convertire i Baza⁹⁹.

In ogni modo, già dai primi mesi del 1915 vediamo i missionari avventurarsi ben oltre la zona loro assegnata, il Sassal, nelle regioni di Tukhumbia, Lacatacura, Aimasa. Inseparabili dalle interminabili escursioni nei villaggi erano la fame, le malattie e gli stenti. Alcune annotazioni sparse nella *Cronaca* di P. Diego ci danno un'idea delle terribili condizioni ambientali in cui essi vivevano ed operavano:

1914. Sono chiamati alle armi tutti i Cunama validi; siccità e carestia costringono gli abitanti dei villaggi vistati dai missionari a spostarsi continuamente [...]; le febbri malariche, che ritornano con accanimento, logorano la resistenza dei missionari [...], il clima del periodo delle piogge trasuda umidità e riempie la regione di miliardi di zanzare [...] e il cibo è più che malsano¹⁰⁰.

Se i missionari rientrano a Barentù fra un'escursione e un'altra per un breve riposo, è una sosta che si trasforma in «dolorosa degenza, trascorsa nella solitudine e in attesa di riprendere la solita fatica». Mentre il proselitismo islamico si fa sempre più accanito, l'accoglienza che i missionari ricevono nei villaggi è generalmente buona; ma il tempo della raccolta rimaneva ancora lontano. Scrive P. Diego:

Aprile 1916. In vari paesi abbiamo cominciato a parlare apertamente del fine delle nostre visite. Li abbiamo esortati a pregare Dio, a credere a Gesù Cristo, a farsi cristiani. Alcuni si sono dichiarati favorevoli, altri, moltissimi, con-

⁹⁹ Lettera di S. Raggi a Mons. C. Carrara, Asmara, 2 luglio 1912, AVA, cass. 8, cart. 4, doc. 1/II.

¹⁰⁰ Cf. *Cronaca*, passim.

trari come coloro che essendo animali non percepiscono le cose attinenti a Dio e all'anima; tutti poi risero come matti¹⁰¹.

Perciò il lavoro dell'intero anno 1916 si conclude con il battesimo di un solo bambino morente. L'anno successivo sembra offrire uno spiraglio di speranza, come recita la *Cronaca* riferendosi al villaggio di Aussibì:

In questo paese, tanto io che P. Egidio, abbiamo riportato le più belle impressioni e nutriamo la speranza che si convertiranno al Cristianesimo prima dei Cunama del Sassal, che si dimostrano già troppo refrattari¹⁰².

Ma alle speranze subentra subito la delusione, come rileviamo da quanto recita la stessa *Cronaca* qualche paragrafo più sotto:

Gennaio 1918. Monsignore visita Aussibì, Dabalò, Maicelalì e Dase. Mi assicura di essere contento dello sviluppo della missione e si meraviglia come io sia molto avvilito ed accasciato ed abbia perduto quasi ogni speranza. Cerca di confortarmi e di incoraggiarmi alla meglio; ma temo che anche lui dubiti molto dell'esito di questa missione¹⁰³.

Fu probabilmente questa visita del Vescovo ai villaggi a far crescere una corrente di simpatia fra i Cunama verso la missione e i missionari, se nella nota di *Cronaca* per il mese di Aprile 1918, si allude alla preoccupazione dei mussulmani per il crescente numero di villaggi che simpatizzano per la missione e al loro tentativo di reagirvi con il lancio di una sceriffa, «una discendente di Maometto in Eritrea», cui è attribuito il potere di islamizzare, con il solo contatto fisico, tutti i villaggi che attraversa. Il cronista annota che il piano aveva ottenuto «il permesso dal Commissario Pollera»¹⁰⁴. La sventura è scongiurata solo in seguito alla vibrante protesta dei missionari presso il governo di Asmara.

E proprio da uno di quei villaggi visitati dal Vescovo, da Dase, arriva ai missionari un nuovo incitamento a non disperare:

Gennaio 1918. In occasione della visita a Dase, quel capo di nome Scirfà ha dichiarato anche a nome dei suoi paesani che vuol farsi cristiano e si è lamentato col Vescovo perché noi missionari non andiamo spesso al suo paese per insegnare la preghiera e la dottrina di Gesù Cristo. Una tale dichiarazione fu

¹⁰¹ *Cronaca*, p. 13.

¹⁰² *Cronaca*, p. 15.

¹⁰³ *Cronaca*, p. 19.

¹⁰⁴ *Cronaca*, p. 22.

accolta da noi con vero piacere e fu per noi come uno spiraglio di speranza che accettiamo come augurio buono per il nuovo anno¹⁰⁵.

I missionari non perdono tempo, intensificano visite, catechesi e incontri di preghiera:

Marzo 1918. Per le buone esortazioni di Scirfà vengono tutti alla preghiera ed a sentire le nostre istruzioni, dimostrano di essere contenti di farsi cristiani; anzi il capo dice già a tutti di essere cristiano, mangia di nuovo la carne uccisa dai cristiani e dai musulmani, porta il crocifisso, e, lui che fu già califfo musulmano, porta al collo la corona della Madonna e fa spesso e volentieri il segno della croce. A noi vuole molto bene e lo dimostra anche coi fatti. Noi lo crediamo sincero, e su lui e su tutto il paese di Dase nutriamo le più belle speranze¹⁰⁶.

Fino al 1920, a compiere le escursioni nei villaggi sono solo i frati missionari. Fino ad allora, per ben otto anni, l'attività delle suore si limita alla sola Barentù e alle immediate vicinanze, nonostante i ripetuti tentativi fatti dalla missione per estendere la loro azione nei villaggi. Il problema è ancora la politica religiosa degli amministratori governativi, che adducono come ragione la "sicurezza delle religiose", motivazione che ai missionari risulta pretestuosa, dal momento che alle missionarie protestanti svedesi è concesso di operare da tempo a Sussenà e Cullucu.

La situazione si sblocca solo nel dicembre 1920 in seguito a dirette trattative fra le massime autorità di Asmara, cioè fra il Vescovo e il Governatore Generale. Così il cronista della missione può finalmente scrivere:

Dicembre 1920. Finalmente anche le suore hanno potuto iniziare le loro escursioni apostoliche. Per la prima volta sono andate a Dase e sono rimaste assai contente per le accoglienze ricevute¹⁰⁷.

Ciò rende necessario l'aumento del personale religioso, il che avviene con l'aggiunta di due suore - Suor Irene Fabrizio e Suor Maddalena Malato. Due anni prima, nel dicembre 1919, ai due primi frati sacerdoti missionari se ne era aggiunto uno terzo: P. Pio da Bergamo¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Cronaca*, p. 22.

¹⁰⁶ *Cronaca*, pp. 20-21.

¹⁰⁷ *Cronaca*, p. 28.

¹⁰⁸ P. Pio da Bergamo (Brolis Giuseppe) nacque il 4 febbraio 1888, vestì l'abito cappuccino nella Provincia Lombarda il 15 febbraio 1904 e venne ordinato sacerdote il 4 luglio 1914. Giunto in Eritrea nel 1919, fu missionario fra i Cunama, superiore a Segheneiti, direttore dell'Istituto S. Giuseppe di Asmara, rettore del Seminario Serafico di Addi Ugri e del semina-

Nel dicembre 1920 la *Cronaca* segnala Cona come il secondo villaggio, dopo Dase, dove si apre uno spiraglio di speranza:

Dicembre 1920. Con il ragazzo Macianà sono andato a Cona a visitare i suoi parenti. Sono stato accolto festosamente da tutti, ed, avendo parlato del mio essere missionario, sono venuti molti a sentire le mie istruzioni e, nei cinque giorni passati in detto paese, tutti i ragazzi e le ragazze senza timore venivano sera e mattina al catechismo. Io sono tornato da Cona entusiasmato e colle più belle speranze in cuore per l'avvenire¹⁰⁹.

È tuttavia una speranza che dura lo spazio di pochi mesi. Ecco come P. Diego descrive quanto avvenne nel marzo del 1921:

Un'immensa sciagura è piombata sulla nostra missione, lacrime di sangue sono state versate dalle nostre ottime suore e da noi missionari. Le nostre speranze sul paese di Dase sono svanite per incanto; le nostre preghiere, le nostre fatiche di due anni, le copiose elemosine [...] sono stati inutili, essendosi proclamati tutti mussulmani. Il capo Scirfà che chiamavamo carissimo, il capo Scirfà che apparentemente ci dava le più belle dimostrazioni d'affetto e di attaccamento, il capo Scirfà che fu proclamato Bascina (Basciai?) di tutta la regione di Ducambia per l'interessamento della missione e che fu ricolmo da noi di benefici e di regali, novello Giuda, ha compiuto l'infame tradimento. Egli, d'accordo con altri mussulmani e coi suoi sottocapi, ha chiamato un santone dal Sudan di nome Durnasc e, con blandizie e minacce, ha obbligato tutti a tagliarsi i capelli e a farsi mussulmani. Ciò avveniva nei primi giorni dello scorso febbraio e P. Egidio accorreva subito a Dase, ma purtroppo non riuscì che a costatare il fatto¹¹⁰.

Fortunatamente la defezione è temporanea. P. Diego ricorre immediatamente al Commissario Di Crescenzo e ne chiede un urgente intervento chiarificatore, dal quale risulta l'impiego di minacce e ricatti messi in campo da Scirfà e dai suoi subalterni per indurre la popolazione del villaggio alla defezione. L'episodio si conclude con l'arresto dei colpevoli e con il pentimento della popolazione.

2.3.2 La conversione dei primi villaggi cunama: 1921-1922

Nessuno l'avrebbe pensato, ma la defezione e il pentimento di Dase furono il preludio dell'ora della grazia, il prodromo del "crollo" del muro

rio di Cheren. Morì ad Addi Qeih il 1 Aprile 1959.

¹⁰⁹ *Cronaca*, p. 28.

¹¹⁰ *Cronaca*, p. 30.

di gomma che aveva vanificato tutti i tentativi dei missionari per nove lunghi anni. Ad aprire la breccia fu uno di quei ragazzi che, con singolare intuizione, i missionari avevano accolto nel colleggetto di Barentù con il preciso scopo di servirsene come linea di contatto con le famiglie nei villaggi, un Francesco Longhi che, dopo il battesimo e alcuni anni vissuti in missione, era rientrato in famiglia, prima ad Itacò poi ad Alummù, portandovi il fermento della sua fede di neofita. Trasferitosi più tardi ad Asmara per motivi di lavoro, avendo appreso della malattia dell'anziano padre Aroda Longhi, scrisse chiedendone notizie a P. Diego. Questi pregò Fra Benedetto da Romano di recarsi personalmente a vistare il malato. Informato a metà strada che Aroda si trovava ad Alummù, invece che ad Itacò, il frate raggiunse quest'ultima località, dove trovò il malato ormai in fin di vita e lo convinse a farsi battezzare. Resosi conto che c'era il matrimonio da legittimare, per cui occorreva l'intervento del sacerdote, inforcò il suo muletto e, alle tre di notte, partì per Barentù, che raggiunse al mattino. Ecco come P. Diego racconta quel che seguì:

Settembre 1921. Mi recai ad Alummù subito e, vista la gravità del male, predisposi l'infermo, sua moglie e i cinque figli a ricevere il battesimo, che amministrai loro la sera del 26. Indi benedissi il matrimonio, secondo il rito cristiano, dell'infermo colla sua moglie Dainab e, dati gli avvertimenti del caso, lo lasciai perché disse che voleva dormire. Non lo rividi che il giorno seguente e lo trovai molto più aggravato. Gli amministrai allora anche l'estrema unzione e diedi la benedizione papale. Verso le otto perdeva i sentimenti ed entrava in agonia, e verso mezzogiorno Aroda-Tito lasciava questo mondo per andare in paradiso¹¹¹.

Dopo la morte di Aroda-Tito e la conversione della sua famiglia, avvenne quello che i missionari non avrebbero ritenuto così imminente solo qualche settimana prima: la conversione in massa del villaggio di Dase, evento di cui la *Cronaca* ci dà una puntuale descrizione:

Dicembre 1921. Deo gratias! La conversione del povero e fortunato Tito-Aroda e della sua famiglia sembra abbia dato la spinta ad altri Cunama e li abbia decisi ad abbracciare la nostra santa religione. Il paese di Dase, dove abbiamo tanto lavorato e sofferto, dopo tante peripezie e tentennamenti (registrati anche in questo libro), per due quinti è già cristiano. Infatti nei primi di questo mese, si recarono colà il P. Pio e le due nostre suore, Suor Agnese e Suor Teodora e, dopo averli di nuovo istruiti sulle verità della fede e specialmente sulla necessità di diventare cristiani per mezzo del santo battesimo, ebbero la conso-

¹¹¹ *Cronaca*, p. 33.

lazione di amministrare questo santo sacramento a 54 Cunama e di benedire secondo il rito cristiano 10 matrimoni. Per vari motivi il P. Pio credé bene, in questa circostanza, di non ammettere al santo battesimo gli altri abitanti di Dase, sebbene lo chiedessero con grande istanza e lamentandosi di non essere trattati come gli altri fortunati. P. Pio però, e noi tutti con lui, speriamo che, superate alcune piccole difficoltà, fra qualche mese potremo battezzare tutti e così avremo la fortuna di avere un paese interamente cristiano¹¹².

Al ritorno dei missionari a Barentù, la notizia delle prime conversioni viene salutata dai frati e dalle suore con il canto del *Te Deum*. Un mese dopo, nel gennaio 1922, ancora a Dase, vengono battezzati altri 64 catecumeni. Il paese è quasi interamente cattolico. Mons. Carrara, informato di questi gioiosi eventi, manda nel febbraio del 1922 un nuovo missionario, P. Cassiano da Ronsecco¹¹³, ad affiancare i vecchi. Nello stesso mese a Cona vengono battezzati 103 uomini e donne, cui un mese dopo si aggiungono altri 110. La conversione di Dase e di Cona ha un effetto che rimbalza a catena di villaggio in villaggio: si convertono uno dietro l'altro Iscila, Anagulu e Daghilo. Nel novembre del 1922, P. Egidio, di ritorno da un periodo di riposo ad Addi Ugri, battezza 50 catecumeni a Ulichiscina. Qualche settimana dopo a Fode, insieme con P. Pio da Bergamo, accoglie al fonte battesimale 200 adulti. Alla morte di Monsignor Carrara nel 1924, i Cattolici cunama superano già le 1.500 unità, sparse in una decina di villaggi¹¹⁴.

3. CONCLUSIONI

Concludo questa ricostruzione del primo capitolo della storia del cattolicesimo cunama con un rapido tentativo di comprensione dei motivi della lunga "resistenza" e, alla fine, della (almeno apparentemente) improvvisa resa alla predicazione missionaria.

Un primo fattore della ritrosia verso i missionari nasceva dal fatto di trovarsi di fronte a una razza, quella bianca, mai prima conosciuta: i mis-

¹¹² Cronaca, p. 34.

¹¹³ P. Cassiano da Ronsecco (Bodo Edoardo) nacque il 25 gennaio 1888, vestì l'abito cappuccino nella Provincia del Piemonte il 23 agosto 1905 e fu ordinato sacerdote il 17 maggio 1913. Giunto in Eritrea nel 1920, fu missionario tra i Cunama e, in seguito, vicedirettore dell'Istituto S. Giuseppe per i meticci in Asmara. Lasciò l'Eritrea nel 1937 per unirsi ai confratelli piemontesi in Etiopia. Espulso da qui nel 1946, fu nominato superiore dei missionari cappuccini nelle Isole del Capo Verde, dove morì il 19 luglio 1953.

¹¹⁴ Cf. Cronaca, pp. 34-51.

sionari, nei loro scritti, parlano ripetutamente della fuga dei Cunama alla vista dei bianchi, per il timore “di essere mangiati da loro!”. È interessante. Si è visto come Mons. Crouzet riteneva una follia pensare di inviare missionari bianchi nella zona, pensando all'estrema pericolosità della regione. Quella che il Vescovo lazzarista descriveva era l'Africa dell'*hic sunt leones*, che riempiva le pagine di tanta letteratura di viaggio nell'Europa dell'Ottocento; ciò che i viaggiatori europei temevano non erano solo i *leones*, ma anche i potenziali “mangiatori di uomini”. Ma le cronache missionarie ci indicano che il sospetto di “cannibalismo” non era poi così unilaterale da parte degli europei verso gli africani; era cordialmente ricambiato da questi verso quelli!

Più consistente e più prolungato era il secondo elemento di diffidenza, quello determinato dal retaggio dei lunghi secoli di funeste relazioni con lo straniero in generale. L'abbiamo visto nella prima parte: per secoli, chi veniva dall'esterno nella zona, veniva per razzare, depredare, rastrellare, uccidere: Fung, Egiziani, Mahdisti ed Etiopici e non etiopici delle regioni limitrofe avevano lasciato solo memorie di soprusi e di sanguinose avventure. Non era facile per la popolazione locale immaginare uno straniero che non venisse per altro che per sfruttare, opprimere ed uccidere. G. Dore, interpretando il fenomeno cunama delle *Andinne* - categoria sociale di donne possedute - come «public idiom for the interpretation of Kunama historical experience», ha osservato:

The social memory of political violence and subordination is a significant factor in possession among the different Kunama groups. All of these groups are parts of a *continuum* of societies exposed to different influences both from the sub-regions of the Tigray highlands (Walqait and Shire) and of the Sudanese States. Fragments of this long standing experience are embedded in the mimesis of *Andinne*¹¹⁵.

Ancora più fondamentale il terzo elemento, rappresentato questa volta dalla novità del messaggio predicato dai missionari. La *Cronaca* dice che all'inizio, ascoltando la predicazione dei missionari, «tutti risero come matti». Ma successivamente non sembra che i contenuti della fede cristiana come tali avessero incontrato eccezionali difficoltà di recezione da parte dei Cunama, grazie forse anche ad alcuni aspetti potenzialmente cristianizzabili della loro Religione Tradizionale, come l'orientamento fondamentalmente anche se vagamente monoteistico, la sopravvivenza dell'anima, il culto dei morti, l'esistenza di enti spirituali “extra umani” (spiriti portatori del bene e del male), ecc. Ciò che costituiva un vero prob-

¹¹⁵ G. DORE, “Chi non ha una parente Andinna?”, p. 45 (premessa in lingua inglese).

lema erano piuttosto le esigenze morali del Cristianesimo, particolarmente quelle relative alla sfera della vita sessuale in generale e della vita familiare in particolare; si aggiungevano altri aspetti, come l'influenza di certe figure tradizionali come le *Andinne* e i *Manna* (iettatori), l'obbligo dell'astensione dal lavoro alla domenica e nei giorni di festività liturgica, per non parlare della concorrenza del militante proselitismo islamico.

Che cosa determinò allora il crollo di una resistenza così rocciosa e prolungata? Un fattore non secondario fu certamente la creazione, da parte del governo coloniale italiano, di strutture politiche ed amministrative atte ad assicurare condizioni di governabilità, di ordine pubblico e di pacifica convivenza (*pax colonialis*), e quindi di libertà di azione, sia pure nei limiti e con tutte le problematiche delle priorità degli interessi politici dei governanti coloniali. Ma ciò fu solo un fattore esterno.

Se alla fine, dopo nove lunghi anni, prevalsero gli sforzi dei missionari, ciò fu dovuto anzitutto alla sostanziale differenza della loro presenza e della loro opera, vista in antitesi con le plurisecolari esperienze di relazioni con lo straniero. Si passava da un'esperienza di rapporti con un'alterità oppressiva e repressiva, a quella con un'alterità oblativa e liberante: per la prima volta i Cunama si trovavano di fronte a degli stranieri che non venivano a "prendere", ma a dare e a dare gratuitamente, non solo i regali elargiti con abbondanza di cui parlano le cronache, ma anzitutto un Vangelo e una fede di riscatto e di liberazione, e poi a donare la propria vita, un'auto-donazione vissuta e testimoniata nella quotidiana condivisione della sofferenza, della fame, degli stenti e perfino delle malattie della gente. Non dimentichiamo che, negli anni successivi, quattro missionari e una missionaria morirono sulla breccia vittime di febbri malariche.

Non minor tempo e ancora maggiore sforzo richiedeva la predicazione dei contenuti del messaggio cristiano. I catechismi usati dai missionari¹¹⁶ erano o si ispiravano a quelli diffusi nella Chiesa universale nei primi decenni del XX secolo. Il confronto e la mediazione fra tali catechismi e il contesto culturale della predicazione missionaria avveniva sicuramente attraverso la comunicazione diretta. Di quest'ultima, purtroppo, i missionari non ci hanno lasciato alcuna traccia scritta su cui approfondire la tematica. Ma ci fu, richiese molto tempo, e alla fine fu efficace e decisiva.

È importante notare, inoltre, che la conversione dei primi villaggi avvenne all'indomani dell'arrivo delle suore nei medesimi. È certo, e la *Cronaca* lo menziona esplicitamente, che il loro contatto soprattutto con l'elemento femminile nei villaggi ebbe un ruolo non secondario nel movimento delle conversioni.

¹¹⁶ Cf. ad esempio: [Anonimo], *Falla Cristiana*, Asmara 1922.

È impossibile sottovalutare l'impatto, a breve e a lungo termine, della medicina e dell'istruzione. La medicina fu quella che, per prima, attirò le simpatie della popolazione verso i missionari, la cui opera, insieme con le istituzioni sanitarie coloniali, contribuì nel lungo periodo alla rinascita demografica di un popolo che, come si è visto, secoli di guerre e di vessazioni avevano portato quasi sull'orlo dell'estinzione. L'apprezzamento dei benefici della scuola richiese più tempo, fin quando cioè gli ex alunni incominciarono ad occupare posizioni lavorative come traduttori, maestri, catechisti, ecc. A lungo termine, l'istruzione determinò il primo terreno d'incontro con la modernità di un popolo che aveva l'oralità come unico mezzo di comunicazione.

* * *

Il centenario dell'evangelizzazione in terra cunama (1912-2012) è ovviamente anzitutto un evento di fede, il primo grande traguardo di un cammino coronato dall'erezione nel 1995 della diocesi di Barentù, retta prima da Mons. Luca Milesi e oggi da Abune Thomas Osman, frate cappuccino e discendente dei primi villaggi cunama portati al fonte battesimale nel decennio che abbiamo ripercorso. Proprio per questo, il centenario dovrebbe costituire anche un evento storiografico. Sarebbe auspicabile se, come indispensabile premessa ad una sintesi storica seria e documentata, si desse mano alla raccolta ed edizione critica di tutti i documenti d'archivio conservati in Eritrea, in Italia e altrove, con la copertura dell'intero arco dei cent'anni. È un progetto che si vorrebbe intraprendere se, come si spera, non mancherà la generosa collaborazione di tutti gli interlocutori.

SOMMARIO

In margine al primo centenario degli inizi dell'evangelizzazione in mezzo al popolo Cunama (Eritrea) per opera dei frati cappuccini italiani (1912-2012), l'articolo ricostruisce i precedenti, gli sviluppi e le dinamiche del primo decennio di tale opera. Per una contestualizzazione storica ed ambientale dell'argomento, si mettono a tema nella prima parte le vicende caratterizzanti la storia socio-politico-religiosa del bassopiano occidentale eritreo in generale, e della regione del Gasc-Barca in particolare, fra il XIX e gli inizi del XX secolo, delineando in tal modo la duplice cornice entro cui si inserisce l'opera missionaria cappuccina: da una parte i processi di espansione dell'Islam nella regione, motivo impellente dell'iniziativa e, dall'altra, l'insediamento delle istituzioni politico-coloniali italiane che, pur all'interno di rapporti non privi di contrasti, resero possibile l'attività missionaria.

This article celebrates the first centenary, 1912-2012, of the presence of the Capuchin friars in Cumana, Eritrea, and their announcing of the Gospel to the people there. The author outlines the background, the developments and the dynamics of the first ten years of this story. He contextualises the subject by first giving an overview of the social, political and religious history of the Western Eritrean lowlands looking in particular detail at the Gasc-Barc region, in the period spanning the nineteenth and twentieth centuries. Then, against this background, he views the missionary work of the Capuchins. In this way he illustrates the two-fold framework into which the Capuchin missionary action fits: on the one hand we see the expansion of Islam in the region – prime reason for the presence of the friars there – and on the other hand the installation of Italian political-colonial institutions which, despite inevitable internal problems, enabled the missionary activity to establish itself and to develop.

Piero Sirianni

ATTRIBUTI DI DIO NEGLI SCRITTI DI FRANCESCO E CHIARA

1. GLI ATTRIBUTI DI DIO

Come possiamo definire gli attributi di Dio? Essi sono i caratteri propri di Dio, ci parlano del suo mistero. Ladaria preferisce definirli «modi di agire, proprietà»¹ di Dio. Effettivamente ci dicono di Dio, ma a partire da come Egli si è manifestato nella storia della salvezza, storia concreta di uomini.

Sono svariati, decine. Come mai, se Dio stesso si è rivelato semplicemente come «colui che è» (Es 3,14)? Non appare contraddittorio attribuire all'essere semplicissimo tanti caratteri?

Possiamo spiegare tale abbondanza di attributi come il frutto della ricchezza traboccante dell'amore di Dio².

Il suo carattere proprio è l'infinitezza. Per tale motivo «in Dio vi è una ricchezza infinita di perfezioni: tutte le molteplici perfezioni del mondo si trovano in Lui in pienezza»³.

Per un approccio a tale mistero è utile muovere le basi dalla realtà di Dio in quanto Trinità, cioè eterno scambio d'amore tra le Persone divine⁴.

Solo l'ardente passione dell'amore che intercorre tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo giustifica il fatto che di Dio possiamo affermare che Egli

¹ L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Cinisello Balsamo 2012, 465.

² Cf. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, 466.

³ A.L. GONZALES, *Filosofia di Dio*, Firenze 1997¹, 188.

⁴ Cfr. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, 465.

è, nello stesso tempo, immutabile, impassibile e capace di dono; trascendente e prossimo all'uomo; perfetto e capace di provare compassione per le creature.

«Tutti gli attributi e le proprietà divine rimandano alla pienezza della vita e alla pienezza dell'essere di Dio, che è la pienezza dell'amore»⁵.

2. ATTRIBUTI DIVINI NELLA SCRITTURA

La prima fonte che ci parla dei caratteri propri di Dio è la sacra Scrittura.

1) *Primo Testamento*. Seguendo l'ordine del canone biblico, incontriamo i seguenti termini: *geloso* (Es 20,5-6 e Dt 5,9); *bontà* (Dt 5,10; 7,9; Sal 103; Sal 136; Os 2,21); in Es 34,6-7: *misericordioso, pietoso, amore* (anche in Nm 14,18 e in Sal 103), *fedeltà* (anche in Dt 7,9; Ger 31,3; Os 2,21), *perdono* (anche Nm 14,18 e Sal 103); *santità* (Lv 11,44; 19,2; Sal 22,4 e Sal 145; Is 1,4; 10,20; 43,3.14; Os 11,9; Am 4,2); *gloria* (1Re 8,27; anche: Sal 19 e Sal 113,4; Is 66,1); *onnipotente* (Gb 42,2; anche: Sal 115,3; Ger 32,17); *Altissimo* (Sal 7,18; 73,11; 78,56); *onniscienza* (Sal 11,4; 14,2; Sir 42,18-20; Ger 23,24); *roccia, solidità* (Dt 32,4; Sal 18,32); *il vivente* (Sal 36,10; anche: Ger 10,10; Dn 6,27); *eternità* (Sal 90,4); *guarigione, tenerezza, giustizia, equità, compassione* (Sal 103,3-9); *splendore e maestà* (Sal 104,1); *grande, degno di lode, paziente, giusto* (Sal 145); *incorruttibile* (Sap 2,23-24); *unicità e salvezza* (Is 45,21).

2) *Secondo Testamento*. *Onnipotenza* (Mt 19,26; 21,21; Mc 9,23; 11,23; Lc 1,37); *bontà* (Mc 10,18; Lc 8,38-49; 15,1ss); *misericordia* (Lc 1,45.78; 6,36; Ef 2,4); *santo* (Mc 1,24; Lc 1,35; Gv 17,11; At 3,14; 4,27; 2Cor 6,18; 1Pt 1,15; 1Gv 2,20; diverse ricorrenze in Ap); *incorruttibile* (Rm 1,23); *verità* (Rm 3,4; Ap 3,7); *giustizia* (Rm 3,4-5); *salvezza* (1Tm 1,1. 2,3-4. 4,10); *immortalità* (1Tm 1,17. 6,16).

3. I PADRI DELLA CHIESA

Sull'argomento possediamo tanti scritti di Padri della Chiesa. In ordine cronologico, cito solo: Clemente Romano, il quale segue il modello scritturistico (quello dei due modi di agire di Dio: onnipotenza e misericordia)⁶; Basilio di Cesarea, che mette a confronto le proprietà negative e quelle af-

⁵ L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, 476.

⁶ Cfr. E. CATTANEO - G. DE SIMONE - C. DELL'OSSO, *Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Trapani 2009², 60-63.

fermative⁷; Gregorio di Nissa; Agostino, il quale, già solo nelle Confessioni, ne tratta abbondantemente⁸; e anche ampi pronunciamenti conciliari e magisteriali: Concilio Vaticano I, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI.

In queste pagine mi soffermerò brevemente sull'opera *Nomi Divini* di Dionigi Aeropagita⁹.

In essa l'autore parte dal fatto che Dio rimane una realtà inesprimibile¹⁰; è assenza di intelligibilità e di nomi¹¹; è inaccessibile, invisibile, incomprendibile, inscrutabile, ininvestigabile, occulta infinità.

L'uomo, di fronte a tali cose ineffabili, è chiamato ad un casto silenzio. Tuttavia, per mezzo di illuminazioni, Dio «stimola le sacre intelligenze verso la contemplazione di sé»¹².

Si rivela all'uomo soprattutto per mezzo dei libri sacri, i quali certificano che egli è: principio benefico, causa, sostanza; vita, richiamo, risurrezione, rinnovamento, riforma; sicurezza, mano tesa, principio di perfezione, semplicità, verità; vita dei viventi, sostanza delle cose, indivisibilità; superbontà, buono, sapiente, amabile; Dio degli dei, Signore dei signori, Santo dei santi; esistente, autore dei secoli, intelligenza, verbo. Salvezza, giustizia, santificazione, redenzione¹³. Bene, luce, bello, amore, estasi, zelo¹⁴. Essere, vita¹⁵. Vita eterna¹⁶. Sapienza, intelletto, ragione, verità, fede¹⁷. Potenza, ineguaglianza¹⁸.

Nello stesso tempo: grande e piccolo, in quiete e in moto, uguale¹⁹. Eternità e tempo²⁰. Pace²¹. Perfetto, uno²². Tali realtà restano un mistero, regioni inaccessibili.

⁷ Cfr. J. LIÉBAERT - M. SPANNEUT - A. ZANI, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, Brescia 2009², 201-215.

⁸ Cfr. S. AGOSTINO, *Le Confessioni*, Roma 1981², 32-33.

⁹ Cfr. DIONIGI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, Milano 1981, 251-397.

¹⁰ *Ibidem*, 253-254.

¹¹ *Ibidem*, 253.

¹² *Ibidem*, 254.

¹³ *Ibidem*, 262.

¹⁴ *Ibidem*, 290-334.

¹⁵ *Ibidem*, 334-348.

¹⁶ *Ibidem*, 346.

¹⁷ *Ibidem*, 348-356.

¹⁸ *Ibidem*, 357-364.

¹⁹ *Ibidem*, 354-372.

²⁰ *Ibidem*, 373-376.

²¹ *Ibidem*, 277-283.

²² *Ibidem*, 390-396.

4. GLI SCRITTI DI FRANCESCO E CHIARA

Mistero grande, quello di Dio, anche per Chiara e Francesco.

Quest'ultimo, tuttavia, «prova un irresistibile bisogno di dire, fosse anche balbettando, ciò che egli ha potuto intravedere nel mistero divino»²³.

Nei loro Scritti²⁴, infatti, ritroviamo numerosi attributi di Dio; essi variano, così come abbiamo ricordato per quanto riguarda la sacra Scrittura e i Padri della Chiesa, tra la potenza, la grandezza, la maestà e la misericordia, l'umiltà, l'amore.

«Da una parte il Dio che adorano e amano Francesco e Chiara è l'essere trascendente, e si compiacciono di chiamarlo l'Altissimo e di applicargli attributi di trascendenza: *creatore, eccelso, immutabile, onnipotente, inenarrabile, incomprendibile, ininvestigabile, invisibile, sommo...*, ma dall'altra lo sentono personale e vicino. Quindi viene fuori un'altra serie di attributi, che non figurano nei trattati di teologia delle scuole, ma che sono profondamente neotestamentari: *amabile, dolce, innocente, puro, mite, pacifico, retto*»²⁵.

Di fronte all'esperienza di Dio, i due Santi sono invasi da sentimenti «di confidenza, di gratitudine, di amore, di immensa gioia filiale, di prontezza per eseguire la volontà di un tale Padre»²⁶.

Quello che viene considerato il primo degli attributi di Dio, il *bene*, anche negli Scritti di Francesco e Chiara occupa un posto rilevante²⁷: lo ritro-

²³ T. MATURA, *Francesco parla di Dio. Studi sui temi degli scritti di san Francesco*, Milano 1992, 1-2.

²⁴ Cfr. *Fonti Francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare*, a cura di E. CAROLI, Padova 2004, 1-303; 2744-2918.

²⁵ L. IRIARTE, *Vocazione francescana. Sintesi degli ideali di san Francesco e di santa Chiara*, Casale Monferrato 2002⁴, 98.

²⁶ *Ibidem*, 99.

²⁷ Segnalo qui le abbreviazioni utilizzate per gli scritti di Francesco e Chiara: Lodi di Dio Altissimo = LodAl; Regola bollata = Rb; Regola non bollata = Rnb; Lodi per ogni ora = LOra; Parafrasi del Padre nostro = Pater; Testamento di santa Chiara = TestsC; Lettera prima alla beata Agnese di Boemia = 1LAG; Lettera seconda alla beata Agnese di Boemia = 2LAG; Lettera terza alla beata Agnese di Boemia = 3LAG; Lettera quarta alla beata Agnese di Boemia = 4LAG; Lettera ai fedeli 1a redazione = 1Lf; Lettera ai fedeli 2a redazione = 2Lf; Ufficio della Passione del Signore = UffPass; Ammonizioni = Am; Forma di vita alle povere signore = Fvit; Saluto alla beata Vergine Maria = SalV; Benedizione di santa Chiara d'Assisi = BensC; Regola di santa Chiara d'Assisi = RsC; Lettera a tutto l'Ordine = LOrd; Testamento di san Francesco = 2Test; Lettera a tutti i chierici 1a redazione = 1LCh; Lettera a tutti i chierici 2a redazione = 2LCh; Lettera a donna Jacopa = LJac; Preghiera davanti al Crocifisso = PCr; Cantico di frate Sole = Cant.

viamo, infatti, in LodAl, nella Rnb come *bene pieno* e *ogni bene; tutto il bene* nelle LOrae nella Rnb; come *sommo bene* nella Rnb, nelle LodAl, nelle LOra, e nel Pater; come *buono* nel Pater e nella Rnb; come *benigno*, nella Rnb.

Tale ricchezza «è il frutto di una contemplazione della realtà di Dio a partire dallo spirito povero e dalla relativizzazione dei beni creati»²⁸.

Anche Chiara si sente investita da sentimenti di gratitudine verso Dio, che per lei è il *donatore* (TestsC e 2LAg).

Il nome *Padre*, che ci permette di cogliere un aspetto della spiritualità di Francesco, lo ritroviamo ben 99 volte nei suoi Scritti: da solo o accompagnato dagli aggettivi *santo* (Rnb, 1Lf, 2Lf, LodAl, UffPass), *santissimo* (UffPass), *giusto* (UffPass), *mio* (Am), *nostro* (Rnb), *celeste* (Rnb, Fvit, 1Lf, 2Lf, SalV, UffPass).

Chiara riporta il titolo *Padre* 16 volte, da solo (TestsC e BensC), legato all'aggettivo *celeste* (RsC e TestC), con *mio* (3LAg), con *perfetto* (2LAg) e con *glorioso* (TestC); interessante è anche la denominazione *Padre delle misericordie* (TestC e BensC).

Il termine liturgico *Dominus* abbonda in entrambi: 374 volte in Francesco (da solo o con i termini *Re, Dio, Gesù Cristo, buono*); 36 in Chiara (di cui un *Signore dei signori*, un *Signore mio Gesù Cristo*, un *Signore tuo sposo* e due *Signore del cielo e della terra*).

Altri attributi che incontriamo negli Scritti di Chiara sono: *Crocifisso* (1LAg); *povero* (RsC e 3LAg); *Re*, che ricorre 8 volte (RsC, 2LAg, 3LAg, 4LAg); *Agnello* (4LAg), *splendore della gloria* (4LAg), *candore della luce eterna* (4LAg).

In Francesco ritroviamo espressioni originali, come *Dio vivo* o *vivente* (Rnb, LOrd); *Dio d'Israele* (UffPass); *Dio di Giacobbe* (UffPass); *Altissimo* (Rnb, 2Test, Am, 2Lf, 1LCh, 2LCh, LJac, PCr, Cant, LOra, UffPass).

Il Dio di Francesco è *vero, pio, mite, soave, dolce, giusto, retto, benigno, innocente, puro, senza inizio e senza fine, immutabile, invisibile, inenarrabile, ineffabile, incomprendibile, ininvestigabile, benedetto, degno di lode, sopraesaltato, sublime, eccelso, amabile, dilettevole, desiderabile* (Rnb).

Nelle LodAl emerge tutto l'ardore di Francesco, il quale loda il Signore con le seguenti espressioni: *carità, sapienza, umiltà, pazienza, bellezza, sicurezza, quiete, gaudio, letizia, speranza, giustizia, temperanza, ricchezza, mansuetudine, protettore, custode, difensore, forza, rifugio, fede, dolcezza, vita eterna, ammirabile, salvatore misericordioso*.

Il Gesù contemplato da Francesco è il *Cristo benedetto* (LJac), il *Figlio* (Rnb, Am, 2Lf, LOrd, LOra, Pater), il *Figlio del Dio vivo onnipotente* (Rnb), il *Figlio redentore e salvatore* (Rnb), il *Figlio dell'uomo* (Rnb), il *Buon pastore* (Rnb e Am), il *Maestro* (Rnb e UffPass), il *Figlio diletto* (Rnb, 2Test, Am,

²⁸ L. IRIARTE, *Vocazione francescana*, 100.

L'Ord, Pater); ma anche, così come in Chiara, lo *Sposo* (1Lf e 2Lf), l'*Agnello di Dio* (L'Ord e UffPass), il *Re* (LodAl, Lora, Eslod, UffPass); è il *Santissimo Bambino diletto* (UffPass), presente anche in RsC; la *luce vera* (2Lf), in Chiara: *candore della luce eterna* (4LAg).

CONCLUSIONE

Il Dio vicino, fratello, padre, presente nel cuore di Francesco e di Chiara stupisce anche cercatori di Dio del nostro tempo; «il passaggio forse più significativo delle risposte del padre Priore è dove egli mi ha confidato che tutto il Vangelo per lui si riassume nelle parole "misericordia, compassione, tenerezza"»²⁹.

Negli Scritti di Chiara sono scarsamente presenti esplicite citazioni dello Spirito: una volta è menzionato lo Spirito Santo (BensC); un'altra lo Spirito del Signore (2LAg). La sua teologia è orientata al cristocentrismo; «Chiara elabora una teologia sponsale che celebra il mistero dell'incontro di Cristo e della Chiesa»³⁰.

In Francesco, invece, lo Spirito è menzionato 25 volte: 13 come *Spirito* (Rnb, Rb, Am); 5 come *Spirito Santo Paraclito* (Rnb, 2Test, SalV, L'Ord); 6 come *Spirito del Signore* (Rb, Am, 1Lf, 2Lf); 1 come *Spirito della grazia* (L'Ord).

Inoltre, nei suoi Scritti ritroviamo esplicite menzioni della *Trinità* (Rnb ed Eslod) e di *Dio Trino e Uno* (L'Ord); nell'esperienza di Francesco, «la Trinità occupa il posto culminante»³¹.

Anche se negli Scritti «Francesco tratteggia un itinerario chiaramente trinitario»³², non vuol dire che la sua spiritualità sia distante da quella di Chiara; «Francesco e Chiara sono uniti da un medesimo sentire, un comune afflato mistico che cerca, domanda, trova Cristo stesso Sapienza del Padre»³³.

Nel Cantico di frate Sole, Francesco esclama: «*nullu homo ène dignu Te mentovare*»³⁴. Nello stesso tempo, Chiara e Francesco sono entrati nel mistero di Dio, perché animati da Colui che si è incarnato per mostrarci il volto di Dio Padre. «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18).

²⁹ L. ACCATTOLI, *Solo dinanzi all'Unico*, Soveria Mannelli (CZ) 2011, 13.

³⁰ C. MILITELLO, *Chiara donna nuova*, in T. DE ANGELIS - F. FERRARI, *L'utopia di Francesco si è fatta Chiara*, Assisi 2008², 89.

³¹ L. IRIARTE, *Vocazione francescana*, 102.

³² C. VAIANI, *Teologia e Fonti francescane. Indicazioni di metodo*, Milano 2006, 61.

³³ C. MILITELLO, *Chiara donna nuova*, 92.

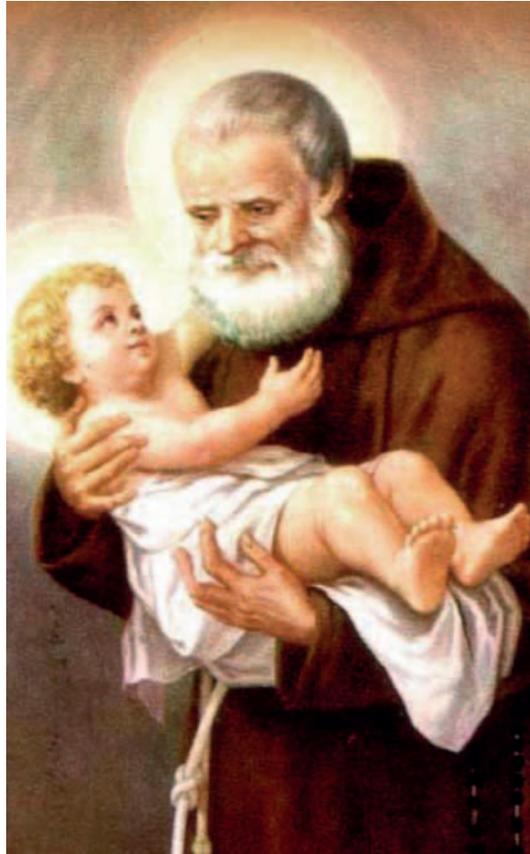
³⁴ *Fonti Francescane*, 263.

Solo Lui ci conduce alla pienezza dell'Essere, pienezza dell'amore.

L'esperienza di Chiara e Francesco, «il loro messaggio, il loro manifesto utopico, la provocazione che ci insegnano, è legata alla possibilità di una utopia che si fa storia nella misura in cui disvela, dall'uno all'altro e viceversa, il farsi prossimo, definitivamente prossimo, di Cristo»³⁵.

³⁵ C. MILITELLO, *Chiara donna nuova*, 92.

Sulle orme dei Santi



SAN FELICE DA CANTALICE

1515 - 1587

Introduzione

Nella ricorrenza dei trecento anni dalla canonizzazione del primo santo cappuccino san Felice da Cantalice, proclamato santo da Clemente XI il 22 maggio 1712, i cappuccini romani hanno predisposto un “Anno feliciano” con un insieme considerevole di iniziative, con gli auspici del Ministro generale dell’Ordine, fra Mauro Jöhri, che il 18 maggio 2012, festa liturgica di san Felice, ha indirizzato a tutti i frati dell’Ordine una lettera, invitandoli a unirsi «in comunione con i confratelli della Provincia Romana, a ricordare la figura di questo Confratello, il primo santo del nostro Ordine».

L’anno dedicato a san Felice è stato inaugurato ufficialmente il 22 maggio 2012 dal cardinale Angelo Amato nella chiesa dell’Immacolata Concezione in Roma, dove si trovano la tomba e la cella del Santo.

Una Commissione istituita allo scopo ha curato le varie iniziative, fra le quali la “Giornata di studio e riflessione nell’Anno Feliciano del Tricentenario della Canonizzazione”, svoltasi il 25 ottobre 2012 nel convento romano di via V. Veneto, con la presenza, tra gli altri, dello studioso di spiritualità francescana p. Leonhard Lehmann, il cui intervento su “*Felice da Cantalice fondatore carismatico dei Cappuccini*” viene pubblicato in questa sezione della rivista, unitamente ad un testo di p. Rinaldo Cordovani, nel quale viene ripercorso l’iter che, dalla morte del Santo nel 1587, portò alla sua canonizzazione nel 1712.

Rinaldo Cordovani

FELICE DA CANTALICE «Una voce che si sentirà molto lontano»

Frate Sante da Lodi così testimoniò nel 1618:

Io so che poco avanti al capitolo generale [del 1587], nel quale morì detto fra Felice, trattandosi tra nostri padri chi haverebbe le voci per il generalato, mentre si nominava hor questo hor quello, come si suole, detto fra Felice disse: “Io non so chi haverà le voci, ma so bene che io ne darò una la quale si sentirà molto lontano”. Et essendo di poi seguita la sua morte nel capitolo generale, et quanto mi pare di havere inteso, la seconda festa di pasqua rosata [Pentecoste], et essendo dalli padri venuti al capitolo generale disseminata in varie provincie la santità di vita et della morte sua et li miracoli fatti da Dio a sua intercessione, fu giudicato che egli con quelle parole havesse voluto predire la morte sua durante il capitolo et la fama della sua santità. La quale da’ Padri per tutto il mondo fu disseminata¹.

I frati presenti in quel capitolo furono 400.

Anche il prof. Paolo Roasenda – il futuro padre Mariano da Torino – scrivendo un articolo per i giovani di Azione Cattolica nel 1932, si esprimeva così: «Chi di voi vuol esser vivo tra 100 anni? Tu, tu... Tutti! State a orecchi aperti: il segreto è di Pulcinella: se trascorrerete una vita santa,

¹ *Processus sixtinus fratris Felicis a Cantalice cum selectis de eiusdem vita vetustissimis testimoniis. In lucem edidit Marianus ad Alatri O.F.M.Cap., Institutum Historicum O.F.M.Cap., Romae 1964, 349.*

tra cent'anni sarete ancora vivi... Chi vuol vivere a lungo deve vivere in Cristo ogni ora della sua vita terrena»².

Credo che Felice da Cantalice non avrebbe mai immaginato, nella sua pur fervida fantasia di uomo rude, abituato prima alla fatica dei campi e della cura dei buoi, e poi della questua a Roma, di essere così ricordato nel 2012 con un anno a lui dedicato, nonostante la profezia riferita da frate Sante da Lodi. Tanto meno "il frate della Tv", pensò a se stesso quando da giovane professore scrisse quelle parole per i suoi ragazzi dell'Azione Cattolica torinese.

A perpetuare la memoria degli uomini santi, degli "eroi", pensano, invece, anche gli anniversari e le ricorrenze, con conferenze, convegni³, pubblicazioni, giornate di studio, feste, di cui siamo abbondantemente esperti, sia nel privato e familiare sia nel pubblico e comunitario.

Felice Porri da Cantalice (1515-1587) fu "santo subito" per volontà popolare. Appena spirato, il convento romano di San Bonaventura fu assalito letteralmente dalla folla per venerarlo e avere delle reliquie, tanto che i frati per entrare o uscire dal convento dovevano scavalcare il muro. La sua sepoltura fu rinviata ripetutamente e, finalmente, la si dovette fare di notte e di nascosto. Anche perché i miracoli fiorivano.

Il suo maestro di noviziato, frate Bonifacio da Anticoli di Campagna, presente alla morte e ai funerali del suo novizio,

mentre s'udivano tante meraviglie del beato Felice e tanto concorso di gente per venerarlo dopo la sua morte - disse - Gran giudizi di Dio si vedono! Frati di gran santità sono stati in questo convento di santa Eufemia, che han fatte cose meravigliose in vita; e molti sono stati veduti in oratione in chiesa elevati da terra più alto di qual si voglia picca, et altre cose di stupore: e nella morte non se n'è parlato. Con tutto ciò il signor Iddio si degna d'esaltar tanto questa semplicità, che non ha dato sì speciali segni di tanta gratia!⁴.

² In *Il Giovane Piemonte*, n. 8, 20 febbraio 1933, p. 1. Cf. Padre Mariano da Torino, *Opere complete*. Vol. I. Paolo Roasenda *Assoluto e relativo*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2007, 94-95.

³ Nel 1987, in occasione del quarto centenario della morte di san Felice, il Comune di Cantalice nei giorni 28-30 settembre curò un interessante convegno, del quale sono stati pubblicati gli *Atti* a cura di Giovanni Maceroni e Anna Maria Tassi: *San Felice da Cantalice. I suoi tempi, il culto e la diocesi di Cittaducale dalle origini alla canonizzazione del santo*, Rieti 1990.

⁴ *Annali Manoscritti della Provincia cappuccina di Roma*, I, f. 208-209. Archivio provinciale dei frati cappuccini di Roma (APCR).

Ed altra volta, ormai novantenne, ebbe a dire:

Io li haveva gran divotione, ma non tanto quanto è riuscito Iddio benedetto ha fatto aparire. Chi l'havesse creduto, che pareva un huomo salvatico! Et farlo morire a un Capitolo generale, che ci erano tutt'i padri in Roma!⁵.

Quid igitur Felicis corpus e sepulcro sine nomine eripuit? si chiede Mariano da Alatri nell'introduzione al *Processus sixtinus*. Il cardinale Giulio Antonio Santori, protettore dei Cappuccini, vietò di seppellire la salma di Felice da Cantalice fin quando la notizia della sua morte fosse comunicata al Papa Sisto V, il quale, appena lo seppe, comandò che si raccogliessero subito in un opuscolo, prima di seppellirlo, testimonianze sulla vita, morte e miracoli di frate Felice e che lo si consegnasse a lui⁶. Avutolo, la mattina del 25 maggio 1587 in pubblico concistoro, comandò *vivae vocis oraculo*, - "Urgens enim papae voluntas sufficiebat" - che s'istruisse il processo canonico sopra la vita e le virtù del frate cappuccino⁷. Purtroppo, Sisto V morì di malaria nel palazzo del Quirinale il 27 agosto 1590. E tutto si fermò. «Non si parlò più di canonizzazione di fra' Felice e, degli atti per suo volere raccolti, non si tenne alcun conto allorché fu aperto il processo ordinario per la beatificazione»⁸.

Trascorsero 27 anni prima che si tornasse ad interessarsi della beatificazione di frate Felice da Cantalice. Infatti, il 2 maggio 1613, per volontà di

⁵ *Processus sixtinus*, 137.

⁶ Questo "Summarium" fu fatto da frate Sante da Roma, guardiano del convento di San Bonaventura, lavorando intensamente notte e giorno, prima della sepoltura di Felice, avvenuta il 21 maggio 1587. Padre Sante si rimise al lavoro due giorni dopo, cioè il 23 maggio interrogando sistematicamente i frati e non smise se non il 10 giugno, quando il Vice Gerente Giulio Ricci diede inizio al processo.

⁷ Di fatto il Vice Gerente, ricevuto l'ordine dal Papa, si era recato al convento dei cappuccini e aveva chiesto al padre guardiano di inoltrare la domanda rituale per iniziare il processo, ma il frate disse che non poteva farlo. E non se ne fece niente. Venutolo a sapere Sisto V, chiamò il vescovo e lo rimproverò aspramente, dicendogli che non c'era bisogno di nessuna procedura giuridica o domanda ufficiale per iniziare il processo. Vista l'urgenza, bastava la sua parola di Papa. E così fu. Cf. *Processus Sixtinus*, XII.

⁸ MARIANO D'ALATRI, *Particolarità dei processi canonici di san Felice da Cantalice*, in *L'Italia Franciscana* 61 (1987) 599-604, qui p. 601, dove si può leggere una "narrazione" colta, gustosa e illuminante della vicenda. Questa rivista bimestrale di cultura della CIMP Cap, per volontà del suo Direttore, p. Corrado Gneo da Alatri, dedicò tutto il numero al quarto centenario del *dies natalis* di San Felice. Vi si legge ristampata la prima biografia di san Felice scritta da p. Sante Tesauo da Roma e pubblicata già dallo stesso p. Mariano da Alatri nel *Processus sixtinus*. Innovativa la ricerca archivistica presentata dall'articolo di P. Tarcisio Riccardo Mannetti sulla famiglia Porri di Cantalice.

Caterina di Lotharingia (Lorena), Badessa benedettina del monastero di San Pietro di Remiremont⁹, si cominciò a promuovere il processo ordinario informativo, che fu celebrato a Roma dall'8 aprile 1614 al 6 aprile 1616. Vista la validità di questo processo, Paolo V il 3 luglio 1616 stabilì che si poteva introdurre la causa. Tutte le procedure – compreso il processo “in genere” e quello “in specie” - furono concluse il 28 novembre 1624. Nel frattempo furono portati a termine anche due processi remissoriali, uno a Tivoli e l'altro a Cittaducale.

Il Papa Urbano VIII, il 26 aprile 1625, escluse espressamente la causa di beatificazione di frate Felice dalla norma emanata da lui nel mese precedente, nella quale si stabiliva che si facesse un'inchiesta più severa e metodologicamente più corretta prima che il solo Papa dichiarasse una persona “Beata”. Espletate tutte le altre formalità richieste, lo stesso Papa con lettera apostolica “in forma brevis” *In specula militantis Ecclesiae* del primo ottobre 1625, riconobbe a frate Felice da Cantalice il titolo di “Beato”¹⁰.

Anche tutta la procedura da seguire per proclamare “Santo” ufficialmente il “Beato” Felice¹¹ fu lunga e ardua. Si cominciò nel 1645. Tra il 1647 e il 1708 fu necessario istruire più processi a Roma, Piacenza e Genova. Gli Annali manoscritti della Provincia romana registrano alcuni tentativi fatti allo scopo di accelerare i tempi, anche se tardivi.

Ai primi di luglio 1676,

per diligenza del m.r.p. Angelo da Borgomanero, Consultore attuale del p. Generale, fu dagli Emin.mi Signori Cardinali della Congregazione de' Riti tenuta Congregazione sopra la Canonizzazione del nostro Beato Felice; dove se bene non si sa che fosse conclusa cosa rilevante, si sperava nondimeno che

⁹ Caterina di Lorena (+1648) era figlia di Carlo III (+1608) di Lorena e di Claudia di Valois. Nel 1612 divenne Badessa dell'abbazia benedettina di Remiremont. Era stata guarita due volte (21 febbraio 1610 e 7 giugno 1611) “*praeter naturae ordinem ad invocationem fratris Felicis a Cantalice*”. Cf. *Processus sixtinus*, XX, XXVII, 325, 348.

¹⁰ L'elenco completo dell'iter degli Atti della Causa di san Felice da Cantalice è stato pubblicato in *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Cappuccinorum* 29 (1913) 283-288 e 316ss. Per alcuni aspetti significativi e sui tempi lunghi dell'iter dei processi feliciani, cf. il già citato MARIANO D'ALATRI, *Particolarità dei processi canonici di san Felice da Cantalice*.

¹¹ *Acta et Decreta causarum beatificationis et canonizationis O.F.M.Cap. ex regestis manuscriptis SS. Rituum congregationis ab anno 1592 ad annum 1964*, cura et studio Silvini a Nadro, Romae 1964, 477-507. In questo testo al processo di canonizzazione del Beato Felice sono dedicate 27 fittissime pagine (481-507). Una panoramica dei processi che riguardarono l'iter feliciano verso la dichiarazione di Beato e Santo si trova anche in *I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di Costanzo Cargnoni, III/2, Perugia 1991, 4647-4650.

portata la causa avanti il Papa, dovesse haversene il Decreto, massime per opera et autorità dell'Emin.mo Altieri, che ne era il Ponente; ma prevenuto Clemente X dalla morte prima che vi facesse la Congregatione, svanirono le speranze, e Dio riserva questo honore della Religione ad altro tempo, per altro per la sua devozione al Beato sommamente desiderato dal p.[Stefano da] Cesena, Generale¹².

In seguito, p. Angelo da Borgomanero rinunciò a tutte le cariche e si ritirò nel convento di Cittaducale. Da lì fu richiamato nel 1685 e gli furono affidate le cause, oltre quella del beato Felice, di Geremia da Valachia, Giuseppe da Leonessa e Fedele da Sigmaringen. Gli fu dato come aiuto p. Angelo Maria da Voltaggio¹³, il quale, eletto Ministro provinciale dei cappuccini romani nel Capitolo del 1701, conservò la "procura dei santi" e subito s'interessò alla causa del beato Felice. Preferì rimandare la prescritta Visita alla Provincia,

perché sperava poter ben camminare per la Canonizzazione la causa del B. Felice con i due miracoli ultimamente seguiti. Onde si portò a Genzano per far diverse sessioni con Mons. Bottini, Promotore della Fede; ma restorno incagliati da una scrittura fatta da Mons. (sic) Lancisi, Medico del Papa, contraria *pro veritate* ai suddetti miracoli; per il che fu stimato espediente sospendere il proseguire detta causa dopo fatte più diligenze con vari Medici, contrari di parere al suddetto Medico Lancisi, a tempo più opportuno¹⁴.

P. Angelo M. da Voltaggio, appena scaduto il triennio del suo provincialato, nel 1704, riprese in mano la causa del Beato Felice. L'anno successivo ottenne senza difficoltà "una scrittura *pro veritate* favorevole ai due miracoli" dal medico del Papa Giovanni Maria Lancisi. Viene da pensare che il frate cappuccino, per ottenere questo cambiamento di parere dell'Archiatra pontificio, si sia valso della conoscenza del Papa Clemente XI, che durante il suo provincialato, nel 1702, era venuto per la festa del Beato Felice,

¹² *Annali Manoscritti*, III, 14. Tutti gli eventi di questa causa che si concluse con l'attribuzione del titolo di "Santo" al "Beato" Felice da Cantalice, sono avvenuti nel periodo in cui i cappuccini, lasciato il convento di San Bonaventura il 15 aprile 1631, si trasferirono nel nuovo convento dell'Immacolata Concezione nell'attuale via V. Veneto in Roma. Qui furono trasportati anche il sepolcro e la cella di san Felice. Da allora fino al 1890, questo luogo è stato sede sia della curia generale dei cappuccini sia della curia provinciale dei cappuccini romani.

¹³ *Ibidem*, 86.

¹⁴ *Ibidem*, 84-185.

con tutta la cavalcata e corteggio e molti Cardinali, havendo imitato il di lui suo Predecessore Innocenzo XII, con visitare, dopo l'Altar Maggiore, anco quello del B. Felice, orandovi qualche spazio di tempo; e di poi entrando in Convento passò alla cella del B. Felice¹⁵.

Con questo parere favorevole si sbloccò tutto il procedimento processuale. Il 5 ottobre 1705 ci fu la congregazione antepreparatoria sui due miracoli proposti, il 17 novembre dello stesso anno quella preparatoria sopra i miracoli. Il 31 gennaio 1708 si riunì la Congregazione generale sopra i miracoli e il 16 maggio successivo fu emanato il decreto di approvazione di uno di essi. Il Ministro provinciale di Roma emanò una lettera circolare nella quale chiedeva a tutti i frati di pregare per il buon esito della Causa. Nel convento di Roma si esposero il Santissimo per l'adorazione e si celebrò la Messa dello Spirito Santo. «Grazie alla Divina bontà, passò felicemente la causa in Congregazione con la totale approvazione del miracolo della sanazione del giovane Tozzi; e con molti voti quello della Carrozza»¹⁶. La congregazione "Super Tuto ad canonizationem" si riunì il 18 marzo 1709.

Del grande numero di miracoli depositati presso la Congregazione dei Riti per essere discussi, furono approvati soltanto due, uno da Innocenzo X nel 1652 e l'altro da Clemente XI nel 1708. L'ultima fase del processo, dal 1704, fu affidata all'ex Ministro generale dei cappuccini p. Bernardino Catastini da Arezzo, con l'ufficio di Consultore. Egli figura al primo posto tra i consultori teologi nelle congregazioni antipreparatoria, preparatoria e generale, ma non fu presente a quella del 18 marzo 1709 che si svolse alla presenza del Papa per stabilire se si poteva procedere con certezza (*super tuto*) alla canonizzazione. Del resto, in quella circostanza, la percentuale degli assenti fu alta: 12 su 41. Soltanto sei si espressero con *affermative*, mentre 21 con un semplice *posse*. Il cardinale Ferdinando d'Adda, forse per rispetto del Papa presente, si astenne¹⁷.

Clemente XI firmò il decreto di canonizzazione l'8 maggio 1709, ma la proclamazione nella basilica di San Pietro, assieme a Pio V, Andrea Avelli-

¹⁵ *Ibidem*, 187. L'Annalista aggiunge che il Papa sussurrò al Predicatore Apostolico p. Francesco Maria Casini da Arezzo, poi creato da lui Cardinale nel 1712, che lasciava per le spese del Capitolo "cento doppie, oltre il vino e il grano solito darsi dalla Camera".

¹⁶ *Ibidem*, 208. Il 16 maggio 1708 fu approvato soltanto il miracolo della guarigione istantanea di Leopoldo Francesco De Tozzis, da una febbre acuta e maligna con infiammazione polmonare. L'altro miracolo proposto, qui detto della "Carrozza", riguardava una bambina di quattro anni, Angela Michelucci, rimasta illesa dopo che una ruota di un carrole era passata sopra.

¹⁷ *Acta et Decreta*, 498-502. In calce al documento si legge: «Et absoluta Congregatione SSmus distulit resolutionem ad implorandum divini Numinis opem».

no e Caterina da Bologna, fu fatta tre anni dopo, il 22 maggio 1712. L'Analista annota:

Questo Capitolo fu molto famoso, e lo sarà per tutti li secoli; posciaché alli 16, vigilia di detto Capitolo, ed antivigilia della festa del nostro Beato Felice, mandò Sua Santità al R.mo P. Generale Agostino dalla Tisana [Latisana] che terminava il suo officio, il Decreto per la futura Canonizzazione di detto Beato, del quale furono affisse per Roma diverse copie, e ne furono date a tutti i Vocali delle Provincie¹⁸.

Una nota simile si legge riguardo al Capitolo generale del 1712:

Non si intimò il detto Capitolo il Mercordì, come è solito, a causa che in quel giorno e ne' seguenti Venerdì e Sabato s'intimò da N.S. il digiuno e la Visita di una delle tre principali Basiliche di S. Pietro, S. Giovanni e Santa Maria Maggiore, a fine di conseguire l'Indulgenza da lui pubblicata per implorare la Divina Assistenza, nella funzione che doveva fra pochi giorni celebrare della Canonizzazione de' quattro Beati: Pio Quinto, Andrea d'Avellino, Felice da Cantalice e Caterina da Bologna»¹⁹.

La canonizzazione fu fatta in San Pietro il 22 maggio 1712

con concorso quasi infinito, non solo del Popolo di Roma, ma anche de' forestieri, che convennero in gran numero. La solennità riuscì divotissima, ordinatissima, e tale, che fu voce comune, non essersene ai tempi nostri veduta simile. Tutto a gloria di Dio, e dei Santi suoi. Le circostanze della medesima furono esatissimamente espresse nelle relationi che subito si diedero alle Stampe²⁰.

¹⁸ *Annali Manoscritti*, III, 226. Si tratta del Capitolo generale convocato a Roma-SS.ma Concezione il 17 maggio 1709.

¹⁹ *Annali Manoscritti*, III, 244. «Mentre dunque si attendeva dai Padri alle solite funzioni Capitolari il giorno delli diciotto di Maggio, che fu l'ultimo in cui con nome di Beato si aveva a solennizzare la Festa del nostro presente S. Felice da Cantalice, giorno di Mercordì: si tenne da N.S. Concistoro, e fu fra gli altri ascritto al Sacro Collegio Apostolico, e creato meritatamente Cardinale il nostro Rev.mo P. Francesco Maria da Arezzo» (p. 246).

²⁰ *Annali Manoscritti*, III, 247. In questo terzo volume degli Annali, è conservato lo stampato "Descrizione ovvero esatissima relazione del Magnifico e sontuoso apparato fatto nella chiesa delli RR.PP. Cappuccini di Roma per la festa di S. Felice da Cantalice con la notizia delle Sacre funzioni fatte nel trasportar processionalmente lo stendardo del Santo dalla Basilica Vaticana alla sudetta chiesa: come anche de' fuochi artificiali, illuminazioni, et altre solennità praticate nel corso dell'Ottavario. Dedicata all'E.mo e R.mo Principe il Sig. Cardinale Francesco Barberini, da Onofrio Piccini. Roma 1712. Nella Stamperia di Gaetano Zenobi Intagliatore di N.S. Con licenza de' Superiori. Si vendono da Gregorio Rusecchi nella Piazza della Minerva, all'Insegna di S. Giovanni Battista".

Per alcune pagine l'Annalista si dilunga nel descrivere le feste e i miracoli seguiti alla canonizzazione di san Felice e non omette di notare la morte di p. Angelo Maria da Voltaggio, con elogio seguente:

Alcuni giorni prima che morisse il predetto Padre [Giovani Domenico] da Taggia, s'infermò di resipola in testa, con poca febbre, il M.R.P. Angelo Maria da Voltaggio, che nella Provincia aveva esercitato più cariche di Lettura, Guardianie, e Maestria di Novitij, di Deffinitore, Custode, Provinciale, e Procuratore, per molti anni, delle Cause de' nostri Santi, havendo dato alle Stampe le Vite di S. Felice nostro, dei Venerabili Servi di Dio: P. Giuseppe da Leonessa, del P. Fedele da Sigmaringa, e del P. Lorenzo da Brindisi, già Generale della nostra Religione; con un estratto della Vita di S. Felice. Le quali opere, per la devotone, e per la polizia del stile, vengono molto lodati; e di questa predetta infermità, con ottima dispositione, et in senectute bona, passò al Signore l'ultimo di Maggio²¹.

Il 25 maggio 1726 furono approvati la messa e l'ufficio con parti proprie e il 3 ottobre 1738 fu concessa la festa del santo all'Italia e alle isole adiacenti, dove dal 21 marzo dell'anno successivo fu concesso di recitare la messa e l'ufficio come tra i cappuccini.

La bolla di canonizzazione *Rationi congruit et convenit aequitati*, con firma di Benedetto XIII, fu emanata il 4 giugno 1724, cioè 12 anni dopo la canonizzazione. C'è una spiegazione di questo ritardo così considerevole e si legge nel Bullarium in questi termini: *Paupertas Ordinis fuit huius retardatae promulgationis causa, cum enim Bulla notabili pecuniarum taxa pro more redimi deberet, et Religio illi solvenda par non esset, expeditio illius mansit suspensa. Informatus desuper Sanctissimus Pontifex, non solum taxam ad 300 scuta limitari, verum etiam cum Missarum numerum Patri Procuratori Generali consignari disposuit, quarum stipendium, seu eleemosyna pecuniaria summam trecentorum Scutorum adaequaret²².*

²¹ *Annali Manoscritti*, III, 256.

²² *Bullarium Ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinatorum* I, Romae 1740, 166, Nota. Inoltre, dispose che il Magistrato ogni tre anni offrì un calice d'argento e delle candele per l'altare del santo, concesse l'ufficio e la messa propria. Infine, il giorno della festa del santo del 1726 intervenne personalmente per consacrare l'altare allestito nella cella abitata da san Felice per 40 anni. Questa cella, recentemente restaurata, il 27 aprile 1631 fu trasportata nel nuovo convento dell'Immacolata Concezione. Cf. [Michele da Bergamo] *Memorie*, 15. Manoscritto in APCR.

Leonhard Lehmann

FELICE DA CANTALICE FONDATORE CARISMATICO DEI CAPPUCCINI*

Il terzo centenario della canonizzazione di Felice da Cantalice (1712-2012) offre l'occasione di riflettere sul suo significato per noi oggi. Il provinciale p. Carmine De Filippis della provincia romana dei Cappuccini mi ha proposto di fare un confronto tra san Francesco e san Felice. Essendo l'Assisiense il fondatore per eccellenza per tutti gli Ordini francescani, dal primo al terzo, inclusi quindi anche i Cappuccini, è possibile vedere in che misura san Felice può essere chiamato il "fondatore" particolare dei Cappuccini. Presento le mie riflessioni in sei punti per concludere con un accenno alla sua attualità 50 anni dopo il Concilio Vaticano II e pochi mesi dopo l'apertura dell'anno della fede voluto ed inaugurato dal Santo Padre Benedetto XVI.

1. LA SEMPLICITÀ E L'UMILTÀ

È utile richiamare alla memoria che, il 22 maggio 1712, il papa Clemente XI elevava agli onori dell'altare non solo Felice, beatificato da Urbano VIII il 1^o ottobre 1625, ma anche tre altri beati: Pio V (1504-1572), Andrea Avellino (1521-1608) e Caterina Vigri da Bologna (1413-1463): un papa, un

* Il testo riprende l'intervento svolto dall'Autore in occasione della "Giornata di studio e riflessione nell'Anno Feliciano del Tricentenario della Canonizzazione", sul tema: *San Felice da Cantalice nel suo tempo. E nel nostro?*, svoltasi il 25 ottobre 2012 nel convento dei Cappuccini di via V. Veneto a Roma.

sacerdote, una suora di clausura. Tutti e quattro sono religiosi: il domenicano Pio V, il teatino Andrea, la clarissa Caterina e il cappuccino Felice. Tra questi, Felice spicca per la sua semplicità e la sua dotta ignoranza, perché non sapeva leggere né scrivere. In questo si distinse anche dalla santa clarissa di Bologna la quale, pur vivendo nel silenzio orante del suo monastero, trasse profitto dalla sua vasta cultura ricevuta alla corte di Ferrara con le figlie di Nicolò III d'Este. Dopo l'entrata nel monastero del Corpus Domini istruì le giovani, mantenne contatti con le famiglie più in vista del suo tempo e persino con alcuni umanisti stupiti del suo bel latino con il quale componeva trattati spirituali (come *Le sette armi spirituali*), laudi e poesie¹. Per la sua discendenza nobile e la sua erudizione, Caterina non è paragonabile con il figlio di Sante Porri e di Santa de' Nobili che a Cantalice avevano cinque figli.

Una famiglia dignitosa, che viveva del proprio lavoro nei campi. Specialmente il fratello maggiore di Felice, Biagio, trafficava con il bestiame, buoi e capretti, che portava a vendere anche a Roma. I Porri di Cantalice possedevano vari fondi rustici, dislocati in varie parti del territorio, animali domestici e buoi per l'aratura. La famiglia di Felice era considerata né una delle più ricche né una delle più povere del paese².

I genitori dovevano faticare molto per tirare avanti la loro famiglia, ma il pane non mancava mai, e i figli crescevano in un ambiente sano e sereno. Le molteplici occupazioni e preoccupazioni non facevano dimenticare la preghiera del mattino e della sera e la santificazione della domenica. I genitori istruirono i figli nella fede e nei costumi cristiani. Felice aveva un'indole portata alla pietà; perciò aveva piacere che un suo cugino, frate agostiniano nel vicino convento, gli leggesse le *Vite dei Padri del deserto*. La descrizione delle loro penitenze lo entusiasmava e gli faceva vagheggiare il proposito di poter anch'egli, un giorno, imitare la loro austerità. In particolare gli rimase impresso il fatto che quegli uomini solitari non

¹ CATERINA VIGRI, *Laudi, Trattati e Lettere*, Firenze 2000; CATERINA VIGRI, *Le sette armi spirituali*, Firenze 2000; cf. M. BARTOLI, *Caterina, la Santa di Bologna*, Momenti di storia della Chiesa, 21, Bologna 2003.

² R. CORDOVANI, *San Felice da Cantalice. L'uomo del pane*, Gorle (BG) 2012, 6. Questa nuova visione della situazione sociale della famiglia Porri, che una volta fu considerata molto povera, si appoggia su studi locali apparsi in un Convegno del 1987 con relative correzioni alla bibliografia anteriore: cfr. T.R. MANNETTI, «Bibliografia su san Felice da Cantalice. Appunti», in *San Felice da Cantalice. I suoi tempi, il culto e la diocesi di Cittaducale dalle origini alla canonizzazione del Santo*, a cura di G. Maceroni e A.M. Tassi, Rieti 1990, 109-152: «La famiglia Porri possedeva fondi rustici anche in altre località» (146).

mangiavano né pane né carne, ma solo fichi, datteri e erbe. Il sogno di una tale austerità si sarebbe realizzato in altra maniera: non nel deserto, ma nella fastosa ed inquieta Roma cinquecentesca, non nella rinuncia al pane, ma divenendo “l’uomo del pane”, come padre Rinaldo Cordovani intitola la sua recente breve e bella biografia sul Santo da Cantalice.

Prima però, fu la campagna il posto del suo lavoro. Avendo tre fratelli e una sorella, per alleggerire di una bocca il desco paterno,

non ancora decenne, fu mandato nella vicina Cittaducale presso i Picchi, una famiglia di proprietari terrieri. I Pichi non erano estranei a Cantalice, dove avevano anche loro delle proprietà [...]. Il piccolo Felice continuava quindi il lavoro che faceva già nel suo paese. Man mano che cresceva, gli vennero affidati compiti sempre più impegnativi, fino ad essere nominato bifolco e messo a lavorare la terra con i buoi³.

La fatica, il sacrificio, il sudore furono il suo pane quotidiano e lo stesso fu anche quando entrò tra i Cappuccini nell’autunno del 1543. I primi quattro anni li trascorse nella solitudine dei conventi di Fiuggi, Monte San Giovanni Campano, Tivoli e Viterbo, distinguendosi già nella preghiera prolungata e negli umili servizi di casa e nell’orto. A sua sorpresa, nel 1547 i superiori lo destinarono a questuare il pane e, dal 1575 fino alla morte, anche il vino e l’olio nella grande città di Roma. Per 40 anni esercitò quest’ufficio con soddisfazione dei confratelli e dei benefattori. Dalla quieta valle di Rieti alla clamorosa città del papa, degli aristocratici, degli artisti e della plebe – fra Felice sopportò questo cambiamento con tanta semplicità e naturalezza come accolse lo svanire dell’altro sogno di non toccare più pane.

Già vecchio, celiava su tale contrattempo: Io non volevo più toccar pane, e il Signore mi ha reso padrone di tutti i forni di Roma, e non ho fatto altro che portar pane sulle spalle. Il suo pesante e penoso ufficio mise fra Felice a contatto quotidiano col popolo. Ed egli, più che dal viso, imparò a distinguere i benefattori dal suono della voce. E questi si affezionarono al fraticello dagli occhi costantemente a terra. Il suo apparire era denunziato da un umile e confidente *Deo gratias*, detto sull’uscio delle case o dal pianerottolo dei palazzi. Così per quarant’anni, con l’effetto di veder crescere e, anche, influire santamente su due generazioni di uomini⁴.

³ R. CORDOVANI, *San Felice da Cantalice*, 9.

⁴ MARIANO D’ALATRI, «Il santo delle vie di Roma: Felice da Cantalice», in *Santi e Santità nell’Ordine Cappuccino*, vol. I: *Il cinque e il Seicento*, a cura di Mariano D’Alatri, Roma 1980, 33-63, qui 39.

La prima caratteristica del suo comportamento è la semplicità. Felice sembrava essere sempre lo stesso, nel suo ruvido saio, a piedi nudi da giovane e poi sempre a piedi scalzi, camminando per le vie di Roma. Non cercava la sensazione e l'apparenza e nemmeno il colloquio. Con lo sguardo a terra, la corona in mano e quindi il cuore rivolto a Dio si incamminava verso un infermo da visitare o verso un fornaio al quale chiedere pane. Ma allo stesso tempo era disponibile a lasciarsi interrompere, a fermarsi per un breve saluto, uno scherzo, una canzone con dei bambini. Era ammirabile la schiettezza con cui parlava sia con persone di alto rango sia con la gente semplice. A tutti dava del *tu*. Gli infermi li esortava alla fiducia e all'accettazione del male come mezzo di espiazione e li segnava col Crocifisso: così c'era Uno a cui affidarsi e al quale attribuire un'eventuale guarigione. Ai benestanti impartiva le sue lezioni di non dimenticare Dio e i tanti poverelli. Sapeva intervenire anche per il suo Ordine: l'autoritario card. Giulio Antonio Santori, nei primi anni che fu protettore dei Cappuccini, era diventato la croce dei poveri superiori, poiché si arrogava il diritto di governare lui i frati. Un giorno capitò da lui frate Felice che, colta l'occasione, gli disse con tutta franchezza: «Mio signor cardinale, voi siete stato designato per proteggerci e non già per ingerirvi negli affari che spettano ai superiori dell'Ordine»⁵.

Come san Francesco predisse al cardinale Ugolino il papato, salutandolo nelle sue lettere come "vescovo di tutto il mondo" (1 Cel 100: FF 495), così pure fra Felice al conventuale Felice Peretti, il futuro Sisto V (1585-1590); solo che le parole del nostro Felice sono più nette ed esortative: «Quando sarete papa, fate da papa per la gloria di Dio e il bene della Chiesa. Altrimenti, è meglio che restiate semplice frate».⁶ È nota l'amicizia che Sisto V coltivò con il frate di Roma che lo ricordava alla sua vocazione francescana e portava il suo nome ora cambiato in Sisto. Una volta, incontrandolo per via, voleva una delle pagnotte da lui questuate. Fra Felice gliene diede una nera e mal cotta, dicendo: «Scusate, santo Padre, ma pure voi siete frate!»⁷.

Per Felice l'essere frate aveva le sue connotazioni, le sue richieste ed esigenze, tra cui innanzitutto la semplicità e l'umiltà. Egli credeva di essere assai manchevole in questa virtù e perciò non si sentiva degno di dirsi frate.

⁵ MARIANO D'ALATRI, «Il santo delle vie di Roma», 45.

⁶ MARIANO D'ALATRI, «Il santo delle vie di Roma», 45.

⁷ MARIANO D'ALATRI, «Il santo delle vie di Roma», 45; R. CORDOVANI, *San Felice da Cantalice*, 29, riporta il detto in questa dicitura: «Abbiate pazienza, padre santo, che sete frate ancor voi!». Per questi due frati francescani con una vita così diversa, cf. V. FROSINI, «Due emblemi della Riforma cattolica: san Felice e Sisto V», in *San Felice da Cantalice. I suoi tempi, il culto*, 153-162.

Molte volte replicava: «Io non sono frate, ma sto coi frati, e sono l'asino dei frati». Se alcuno ardiva lodarlo, egli si allontanava dicendo: «E finocchi!». E sulla sua lingua i riferimenti alla più umile e calunniata bestia da soma erano frequenti. Così durante la sua ultima malattia, a chi gli domandava come stesse, egli rispondeva: «Il somarello è cascato, e non si alza più». Questo continuo insistere sullo stesso motivo denuncia quanto sincero fosse tale sentimento di umiltà in frate Felice: egli, che nella gioventù ha visto come l'asino viene caricato, condotto e alle volte fustigato, vuole essere l'asino del convento, caricato con la bisaccia, condotto dall'obbedienza e alle volte fustigato dai dolori dei piedi, dai rimproveri dei superiori e dagli insulti dei passanti; tutte fatiche e pene accolte in unione con il suo Signore, che ha sofferto la passione per noi, e offerte in suffragio delle anime in purgatorio. Sono le testimonianze raccolte nei processi di beatificazione e di canonizzazione a confermare tale caratteristica di san Felice⁸.

Ascoltiamo, a mo' di esempio, due testimoni del processo di beatificazione fatto a Napoli nell'anno 1615: il primo è fra Innocenzo da Cerreto, laico, che rispose:

Il detto fra Felice mentre visse nella nostra religione fu tenuto per buono religioso di molta umiltà, di molta oratione et che dava sempre buono esempio a tutti li patri et che era molto rigoroso in fare penitenze, che andava scalzo et con habito molto rigido et aspro et che la notte dormeva pochissimo et era assiduo al coro, in fare oratione; et anco al presente in Napoli et nella nostra religione è tenuto in concetto di santo⁹.

Il secondo è Padre Girolamo da Nola che testimoniò:

Io ho conosciuto il fra Felice di Cantalesio [...] et con esso ho praticato familiarmente et anco sono stato di stantia insieme con lui nel convento di S. Bonaventura della nostra religione in Roma et con esso ho parlato più volte di cose spirituali [...]. Et era detto fra Felice humilissimo, et lui istesso se chiamava 'somariello del convento' et era persona astinentissima et poco parlava et quando parlava erano cose de Dio et di edificazione et mai stava otioso et quando ritornava dalla cerca che stava alcune ore in cella faceva certe crucette de bosso semplice e le dava a la gente per devotione¹⁰.

⁸ Le testimonianze più significative del processo di Sisto V a Roma e a Cantalice e quelle del processo di Paolo V a Tivoli e Cittaducale sono state raccolte da Costanzo Cargnoni in *I Frati Cappuccini III/2*, Perugia 1991, 4647-4735.

⁹ Cfr. P. ZARELLA, «Un ignoto processo di beatificazione a Napoli per san Felice da Cantalice», in *Collectanea Franciscana* 75 (2005) 113.

¹⁰ P. ZARELLA, «Un ignoto processo di beatificazione», 118.

Anche queste crocette erano segno della sua semplicità, perché prive di ogni destrezza e rifinitezza.

E poi - commenta padre Mariano D'Alatri - anche una crocetta è, oltre che un ricordo, un simbolo. Le *croci* mortificano, pesano. E fra Felice, forse in virtù della sua coerenza fratesca e contadinesca insieme, non aveva alcun interesse di dissociare le sue crocette dal mistero che dovevano richiamare alla mente [...] persino delle eleganti e volubili dame del Rinascimento¹¹.

Similmente giudica Alberto Venturoli:

La schietta e popolare semplicità del Frate cappuccino riempiva di ammirazione le persone che lo accostavano e che ne ricevevano validi insegnamenti fatti di devozioni, giaculatorie, avvertimenti, di poesie, e improvvisate canzoni alla Vergine o a Gesù¹².

I detti del questuante assomigliano a quelli del beato Egidio d'Assisi¹³ ed alcuni dei suoi gesti, alle volte sorprendenti, ricordano quelli di fra Giovanni "il semplice", per cui il biografo nota «che san Francesco si rallegrò di quella schietta semplicità» (2 Cel 190: FF 776).

Del fra Felice si potrebbe dire quanto scrive il primo biografo di Francesco e dei suoi compagni: «Erano così pieni di santa semplicità, di innocenza, di purezza di cuore da ignorare ogni doppiezza. Come unica era la loro fede, così regnava in essi l'unità degli animi, la concordia degli intenti e dei costumi, la stessa carità, la pratica delle virtù, la pietà degli atti, l'armonia dei pensieri» (1 Cel 46: FF 402). È una semplicità che immerge nell'unità divina, vista e venerata da Francesco anche come semplicità, come possiamo dedurre dalla sua conclusione della *Lettera a tutti i frati*, dove in una preghiera commovente chiede all'"Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Dio" di poter «giungere a te, o Altissimo, che nella Trinità perfetta e nell'Unità *semplice* vivi e regni glorioso per tutti i secoli dei secoli. Amen» (LOrd 52: FF 233)¹⁴. Avendo trovato in Dio la fonte di ogni bene e quindi anche della semplicità, Francesco poteva unire le virtù scorgendo la loro origine in Dio: «Santissime virtù tutte, il Signore vi salvi, dal quale procedete e venite [...]. Ciascuna confonde i vizi e i peccati [...]. La *pura e santa semplicità* confonde ogni sapienza di questo mondo e la sapienza della carne» (Salvir 4.8.10: FF 256-258). La semplicità implica

¹¹ MARIANO D'ALATRI, «Il santo delle vie di Roma», 15.

¹² A. VENTUROLI, *San Felice da Cantalice*, Casale Monferrato 1993, 51.

¹³ EGIDIO DI ASSISI, *I Detti*, a cura di T. Bargiel, Padova 2001.

¹⁴ Cfr. L. LEHMANN, *Francesco, maestro di preghiera*, Roma 1993, 318.

una ricerca costante ed esclusiva di Dio visto al vertice della gerarchia dei beni e al cui confronto ogni altra realtà è un vago riflesso: «Nient'altro dunque si desideri, nient'altro si voglia, nient'altro ci piaccia e ci soddisfi se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio che è pienezza di bene [...], vero e sommo bene, che solo è buono, misericordioso e mite, soave e dolce» (Rnb 23,9: FF 70)¹⁵. Chi è pieno di Dio, non ha bisogno di tante spiegazioni. Questo è, in ultima analisi, il motivo per cui Francesco nel suo Testamento proibisce le glosse: «Come il Signore ha dato a me di dire e di scrivere con semplicità e purezza (*simpliciter et pure*) la Regola e queste parole, così voi con semplicità e senza commento cercate di comprenderle, e con santa operazione osservatele sino alla fine» (2Test 47: FF 130).

Sia in Francesco che in Felice possiamo notare che l'atteggiamento dell'uomo di fronte a Dio è il risultato di un processo di semplificazione che conduce, nello stesso tempo, ad un ulteriore sviluppo. L'uomo che intraprende questo lavoro, concentra tutto se stesso in Dio e in lui il suo animo riposa placato nelle più profonde esigenze. Ecco, perché Francesco «poteva pregare anche se stipato tra mille» (2 Cel 94: FF 681), e Felice in mezzo a Roma tra il trambusto delle carrozze e il vociare dei passanti. Quando Dio ha preso possesso del cuore dell'uomo, elimina ogni complicazione spirituale, sentimentale ed esistenziale per ridurre il tutto alla sua stessa semplicità. Ciò che sta fuori di sé può essere scorza, guscio, molteplicità dispersiva, complessità; egli soltanto è «il midollo, il nocciolo, il molto, il sommo e stabile Bene» (2 Cel 189: FF 775). Francesco e Felice si sono liberati dai pesi e dagli impacci che bloccano l'ascesa dello spirito verso Dio e la comunicazione con gli altri. Ecco perché ambedue si presentano con la stessa franchezza davanti a ricchi e poveri, davanti a papi e vescovi e persino davanti al sultano (Francesco) e ai conti (Felice). I due santi ci insegnano che la semplicità esclude l'autoinganno, l'indossare maschere, atti tipici di chi è diviso tra l'essere un personaggio pubblico molto rispettato e l'essere apparente ambasciatore del Regno di Dio. Per i figli di Francesco non dovrebbe esserci questa doppiezza tra il ruolo pubblico e quello privato, tra il religioso e il cittadino. Siamo figli di san Francesco e di san Felice, se viviamo la professione di vita evangelica *in-tus et foris*, con una coerenza che esclude possibili discrepanze tra l'atteggiamento interiore e quello esteriore. La semplicità ci rende trasparenti, integri e credibili.

¹⁵ Cfr. L. IZZO, *La semplicità evangelica nella spiritualità di san Francesco d'Assisi*, Roma 1971; ID., «Semplicità», in *Dizionario Francescano*, a cura di E. Caroli, Padova 1995, 1864.

2. INFANZIA SPIRITUALE

Strettamente connessa con la semplicità è l'infanzia spirituale. Non è casuale che la maggior parte della ricca iconografia di san Felice lo presenti o con il Bambino Gesù o circondato da bambini¹⁶. Tra le immagini a colori più conosciute sono le tre presenti nella cappella di san Felice nella Chiesa dell'Immacolata Concezione a Roma: la più nota è la pala d'altare eseguita da A. Turchi che rappresenta come "S. Felice riceve il Bambino Gesù", mentre ai lati abbiamo due dei suoi miracoli: "S. Felice guarisce uno storpio" e "S. Felice ridona la vista a un bambino"¹⁷. Come sappiamo dai processi, si tratta di Fulvio Fosco che testimoniò di essere nato cieco e a sette anni di essersi gettato nelle braccia del santo, scongiurandolo: «Fra Felice, guaritemi, io ci voglio vedere!». Felice guarì anche un altro bambino che stava diventando cieco per il vaiolo. Andando per le vie di Roma, Felice

aveva sempre un momento da dedicare ai bimbi. Voleva che imparassero a ripetere 'Gesù, Gesù'; ed essi, tutti felici, lo strillavano mille volte. Di quel nome e del saluto *Deo gratias*, ripetuti in coro, ne risonavano le viuzze, ogni volta che appariva il frate della bisaccia. E fra Felice ne gioiva, poiché nell'innocenza dei bimbi egli scorgeva l'umanità benigna e santa del Bambino Gesù – come in ogni mamma venerava la Vergine Madre¹⁸.

Secondo le leggende, anche Francesco ha guarito dei bambini:

Il figlio di un nobile, nato cieco, ricevette, per i meriti di san Francesco, la vista tanto desiderata e, a ricordo dell'evento, ricevette il nome di Illuminato. All'età adatta entrò nell'Ordine di san Francesco e fece grande progresso nella luce della grazia e della virtù (LegM, mirac. 7,6: FF 1304).

E per quanto riguarda l'immagine del Bambino Gesù nelle braccia di san Felice, mi viene in mente la famosa celebrazione del Natale, messa in scena da Francesco nel 1223 a Greccio. In quella notte Francesco trabocca di amore per il Figlio di Dio che si è fatto uomo.

Spesso, quando voleva pronunciare Cristo con il nome di 'Gesù', infervorato d'immenso amore, lo chiamava 'il Bambino di Betlemme', e quel nome

¹⁶ MARIANO D'ALATRI - SERVUS GIEBEN, *San Felice da Cantalice nella devozione popolare*, Istituto Storico e Provincia Romana dei Cappuccini, Roma 1987, 38-47; R. CORDOVANI, *San Felice da Cantalice*, le foto a p. 18, 37-43, 45-47.

¹⁷ Nel libretto di p. Rinaldo sono le foto a p. 60, 33 e 43.

¹⁸ MARIANO D'ALATRI, «Il santo delle vie di Roma», 53s.

‘Betlemme’ lo pronunciava come il belato di una pecora, riempiendosi la bocca di voce e ancor più di tenero affetto. E ogni volta che diceva ‘Bambino di Betlemme’ o ‘Gesù’, passava la lingua sulle labbra, quasi a gustare e deglutire tutta la dolcezza di quella parola. [...] Uno dei presenti ha una mirabile visione. Vide nella mangiatoia giacere un fanciullino privo di vita, e Francesco avvicinarlisi e destarlo da quella specie di sonno profondo. Né questa visione discordava dai fatti perché, a opera della sua grazia che agiva per mezzo del suo santo servo Francesco, il fanciullo Gesù fu risuscitato nei cuori di molti, che l’avevano dimenticato, e fu impresso profondamente nella loro memoria amorosa (1 Cel 86: FF 470).

Penso che anche la visione di san Felice o quello che se ne racconta o dipinge, si può interpretare nella direzione offerta da Tommaso da Celano e da Bonaventura. Come Francesco «al di sopra di tutte le altre solennità celebrava con ineffabile premura il Natale del Bambino Gesù e chiamava festa delle feste il giorno in cui Dio fatto piccolo infante, aveva succhiato a un seno umano» (2 Cel 199: FF 787), così il nostro Felice:

Una delle frasi ricorrenti nella sua preghiera e nel parlare o comporre canzonette era: *Et Verbum caro factum est*. Si racconta che ci piangeva su, commosso dalla contemplazione affettuosa dell’incarnazione del Figlio di Dio, inseparabile dalla Madre nella sua devozione affettuosa. Per questo il Presepe era la sua passione: un’esigenza del cuore. La notte di Natale – racconta Rufino da Siena – era solito fare il presepio nel coro dei frati. Appena gli altri erano andati a dormire, assieme al sagrestano, si metteva a fare il presepio con un bel bambino, che frate Felice trovava da una signora che ogni anno glielo prestava. Talché come i frati venivano in coro per pregare a mezzanotte, trovavano il presepio bello e fatto e fra Felice che stava in ginocchio lì davanti devotamente. E questo faceva ogni anno con tanta devozione e consolazione sua e dei frati, che riempiva tutti di devozione¹⁹.

Espressione di tale devozione affettiva e della infanzia spirituale sono le canzonette natalizie inventate da san Felice. Ne riportiamone solo due:

*Pastori che vegliate
Gesù Cristo visitate
Gesù Cristo mio dolce e bello
Ecco il bue e l’asinello.
Et Verbum caro factum est
nel ventre di Maria.*

¹⁹ R. CORDOVANI, *San Felice da Cantalice*, 53.

*Oggi è nato quel gran Signore,
 il grande imperatore,
 Gesù nostro Signore
 si è fatto piccolino.
 Infante è ritornato
 con il Verbo incarnato
 nel fieno reclinato
 il dolce bambolino.*

Fu così che la notte di Natale Felice fu visto in chiesa in ginocchio davanti alla Madre di Dio che gli dava in braccio il suo Bambino, che fu visto giocare con le manine con la barba di Felice. Così lo ha fissato l'iconografia²⁰. Non è pensabile san Felice senza quel bambino che gli accarezza la barba! Comunque si voglia interpretare quest'immagine tanto popolare, essa dimostra in ogni caso il tenero affetto che il vecchio Felice con le sue mani robuste e rudi nutriva sia per il Bambino Gesù che per i bambini in genere. Davanti a Gesù nel presepe, Francesco e Felice sono diventati come bambini, tornando all'innocenza e ingenuità, adempiendo così la parola di Gesù che disse ai discepoli: «Se non cambiate e non diventate come bambini, non entrerete nel Regno di Dio» (Mt 18,3).

È un fatto naturale che i piccoli imitano i grandi. Così Francesco e Felice imitano Cristo attraverso l'assimilazione dei comportamenti profondi, portandone continuamente l'immagine davanti agli occhi e lasciandosi trasformare totalmente da lui. Questa infanzia spirituale che si manifesta nel voler seguire l'esempio dei maggiori, di Gesù, di Maria e dei santi, è una caratteristica della spiritualità francescana, incarnata in Francesco, Chiara e tanti altri, evidente anche in san Felice. Pure lui voleva conformarsi con la maggiore aderenza possibile alla sapienza di Dio incarnata, cioè a Cristo, con la semplicità della pura imitazione. Un aiuto per raggiungere la conformazione con Cristo e, allo stesso tempo, già espressione di questa conformazione, era l'assidua preghiera di frate Felice.

3. PREGHIERA

Che Felice Porri si sia dedicato molto all'orazione anche prima di entrare nell'Ordine, lo testimoniano nel processo di Cittaducale almeno sei testi. Le loro deposizioni concordano nel sottolineare che Felice frequentava la Santa Messa ogni domenica, faceva le solite preghiere a casa, ma in più dice Livio di San Bartolomeo di aver sentito dai compagni di Felice,

²⁰ MARIANO D'ALATRI – S. GIEBEN, *San Felice da Cantalice*, 13, 30, 38, 41-47.

che questo «quando era giovane e aratore e pascolava i buoi, all'ora del riposo si assentava un po' dagli altri e, inginocchiato, pregava sotto una quercia»²¹. Nel processo istruito a Roma sono tre e nel processo di Tivoli dodici le persone, per la maggioranza confratelli che hanno vissuto con il Servo di Dio o hanno sentito dai suoi compagni, che egli

verso l'una o le due di notte scendeva in chiesa e, acceso un lume, ricercava tutti gli angoli della chiesa: che se per caso vi trovava qualche frate, lo esortava umilmente ad andare a letto, perché fosse più attento agli uffici del mattino e alle preghiere; e quando credeva che nella chiesa non c'era più nessuno, in diversi modi iniziava esercizi dello spirito, stava un poco in piedi, mosso da fervore dello spirito, sì che per tre ore di seguito non si sentiva altro che 'oh! oh! oh!'. Talvolta lo si sentiva dire: 'Non c'è nessuno, non c'è nessuno', e molto spesso lo ripeteva. [...] Diceva frequentemente: 'O Signore mio Gesù Cristo, che abbandono è questo?'; poi se ne usciva in singhiozzi e lacrime. Delle volte, dalla porta della chiesa, con le braccia distese, avanzava lentamente verso il Santissimo Sacramento, e per circa due ore diceva: 'Benedetto sia Dio, benedetto sia Dio!²².

Mariano D'Alatri, attingendo da questi Atti dei processi di canonizzazione, riassume le testimonianze, scrivendo:

Felice teneva quasi costantemente i grani della corona tra le dita. Ma non riusciva a recitarne gran che di *Pater noster* e di *Ave Maria*. Ogni parola assorbiva completamente la sua attenzione. Era un miracolo che, durante la giornata, riuscisse a recitare i *Pater noster* che la Regola francescana prescrive per chi non sa leggere il Breviario. E persino si stupiva che gli altri facessero altrimenti. [...] E neppure riusciva a capire come mai alcuni leggono e leggono senza mai chiudere il libro per riflettere sulle verità incontrate. Insomma, fra Felice era un'anima fatta per la contemplazione. Senza sforzo alcuno, si concentrava su pensieri di cielo pure per le vie di Roma. Ma ciò non poteva saziare il suo spirito assetato di divino. Ed allora pregava di notte. Le ore di adorazione notturna trascorrevano senza che egli se ne accorgesse. Perché la scienza che fa parer corte le ore dedicate all'amor di Dio è l'oblio di sé²³.

Di queste veglie notturne parlano quasi tutti i confratelli di Felice chiamati a pronunciarsi durante i processi; ciò vuol dire che alcuni spiavano quello che Felice faceva di notte e, ammirati delle sue estasi e levitazioni,

²¹ A. VENTUROLI, *San Felice da Cantalice*, 87.

²² A. VENTUROLI, *San Felice da Cantalice*, 88.

²³ MARIANO D'ALATRI, «Il santo delle vie di Roma», 48.

le raccontarono agli altri fratelli che non conoscevano Felice o che entrarono nell'Ordine dopo la sua morte. Così anche nel processo di Napoli del 1615, non ancora conosciuto da Mariano D'Alatri, fra Francesco Schiavone depose come teste:

Io non ho conosciuto fra Felice de Cantalesio, ma l'ho inteso nominare a fine di bene che dicevano la sua bontà della vita, l'abstinentia et viglie della notte nelle orationi et altre cose bone et cossì anco delli miracoli che dopo morto faceva et non sono parente né affine di detto fra Felice²⁴.

Dalle testimonianze risulta che Felice nella prolungata preghiera notturna intercedeva per singole persone incontrate durante la giornata:

Presentava al Signore il grido dei poveri, dei sofferenti, delle miserie materiali e spirituali. Gridava i nomi dei benefattori, dei Cardinali, del Papa e dei peccatori: *"Misericordia, misericordia! Signore, ti raccomando questo popolo"*. Il popolo di Roma era il suo popolo, ma dalla sua voce si sentì nominare anche la Chiesa, i principi cristiani e i suoi frati. Non sembrava, ma il suo cuore era aperto al mondo²⁵.

Si può ripetere quanto il Ministro generale dei Cappuccini, Mauro Jöhri, con una felice immagine ha detto durante il convegno celebrato il 22 ottobre del 2012 a Roma:

Mi immagino che Felice durante la giornata non ha raccolto solo pane, ma anche molte pene, lamentele, sofferenze [...]. Tornato in convento ha svuotato prima la bisaccia del pane nella dispensa, e poi durante la preghiera in chiesa ha svuotato il cuore dalle preoccupazioni della gente, raccomandandole al buon Dio.

Del resto, a san Felice bastavano poche parole per essere assorbito in Dio. Un canto, anche in latino, un brano del Vangelo, un *Pater noster* e altre giaculatorie suscitavano in lui il desiderio di meditare i misteri di Dio, specialmente quelli della Passione. Similmente si dice anche di Francesco d'Assisi che «quando pronunciava o udiva il nome di Gesù, ricolmo di intimo giubilo, lo si vedeva trasformarsi anche esteriormente, come se un sapore di miele avesse impressionato il suo gusto, o un suono armonioso il suo udito» (LegM X 6: FF 1185). In ambedue i santi si conoscono sospiri, gemiti, giubili come espressioni della loro preghiera affettiva.

²⁴ P. ZARELLA, «Un ignoto processo di beatificazione a Napoli», 131.

²⁵ R. CORDOVANI, *San Felice da Cantalice*, 19.

4. LAVORO MANUALE

Abbiamo già accennato al duro lavoro di Felice Porri nella sua casa di Cantalice e poi presso la famiglia Picchi a Cittaducale che lo accolse come garzone. In quegli anni Felice lavorava con zappe, vanghe e aratri, sotto il vento, il sole e la pioggia, tra i boschi, la polvere e il fango, con un regime vegetariano e una fatica estenuante. Certo, dopo la professione tra i Cappuccini il lavoro cambiò, ma la fatica rimase: ogni mattina, dopo aver fatto le sue lunghe preghiere e aver assistito alla prima S. Messa, Felice prende la sua bisaccia sulle spalle e in mano la zucca per l'olio e il vino, lascia il convento, bussa alle porte dei palazzi e delle case dei ricchi chiedendo questi generi alimentari per i poveri e per i suoi confratelli. Nei primi anni non viene sempre accolto bene, ma Felice conserva la pazienza e risponde sempre *Deo gratias*, anche dopo non aver ricevuto niente o solo degli insulti. Quello che riceve di buono, lo distribuisce tra i poveri che glielo chiedono lungo la strada. Felice visita anche gli infermi nelle case private, negli ospedali di San Giacomo degli Incurabili, di Santo Spirito in Sassia e di San Giovanni in Laterano. Più a lungo vive a Roma, più profondamente viene a conoscenza delle miserie nascoste tra le mura domestiche, e con la sua mitezza e gentilezza acquista la fiducia anche dei critici – a tal punto che qualcuno dei ricchi che prima torceva il naso quando Felice gli chiedeva il pane, alla fine gli domandò una dura pagnotta. Fra Felice man mano diventava la *Caritas* in persona per i suoi contemporanei.

Nei processi vengono citati molti casi di vedove con prole numerosa o di fanciulle, che la miseria esponeva al pericolo di perdersi. Dalla bisaccia, inesaurevole come il suo cuore, fra Felice tirava fuori pane, vino, olio e carne. Altre volte interessava signori e cardinali a situazioni particolarmente penose. Popolane benestanti e signore della nobiltà romana gli passavano capi di biancheria, perché chi era nudo si potesse vestire. Durante una carestia, assisté per un anno intero centinaia di famiglie. Anche in quei frangenti, a fra Felice il pane veniva dato in abbondanza. E così l'umile cercatore, senza comitati e servizi di stampa, poté alleviare la miseria di tanti poverelli. Non di rado, offriva pane agli stessi ricchi perché con tutta umiltà onorassero la divina Provvidenza²⁶.

Tornato a casa con quanto era necessario alla comunità per un giorno, Felice si ritirava nella sua stretta cameretta, dove ricuciva le bisacce o intagliava le semplici crocette di cui abbiamo parlato. Questo era il suo lavoro quotidiano, esteriormente monotono, ma interiormente ricco e variato, perché eseguito “con fedeltà e devozione”, come vuole san Francesco, e

²⁶ MARIANO D'ALATRI, «Il santo delle vie di Roma», 40.

con un cuore aperto alle varie persone; un lavoro per 40 anni fino a pochi giorni prima che “l’asino è cascato e non si alza più”, come Felice dichiara al suo guardiano, presentando la sua morte. Questa perseveranza fino alla fine ricorda quanto Francesco al termine della sua vita, benché malato e stigmatizzato, dice nel Testamento: «Io lavoravo con le mie mani e voglio lavorare; e voglio fermamente che tutti gli altri frati lavorino» (Test 20: FF 119). Anche in questo, san Felice fu un fedele discepolo di san Francesco! E non chiamava anche lui il suo corpo “asino” a motivo del fedele servizio prestatogli lungo la vita?

Potrei continuare con altri punti con i quali san Felice assomiglia a san Francesco: per esempio, l’itineranza: certo, Felice non si muove per 40 anni fuori di Roma e del Lazio, e prima non ha visto altro che la sua regione della Sabina, non va in pellegrinaggio a Monte Sant’Angelo o ad Assisi; è legato alla sua terra e rimane dove i superiori lo mandano. Ciò nonostante la sua vita è un costante peregrinare sulle vie di Roma. Convento e Urbe sono i centri della sua azione, mentre quelli di Francesco erano Assisi e il mondo.

Un’altra similitudine troviamo nella gioia: Francesco è il “giullare di Dio” che canta la bontà del Creatore profusa nelle creature, e nella Regola lascia scritto: «I frati si guardino dal mostrarsi tristi all’esterno e rannuolati come gli ipocriti, ma si mostrino gioiosi nel Signore e lieti e cortesi come si conviene» (Rnb 7,16: FF 27). Questa raccomandazione troviamo compiuta in san Felice. Anch’egli amava cantare con i bimbi e aveva un repertorio assai ricco e vario di «madrigaletti sul Natale, l’Incarnazione, la Passione, l’Amore divino, la Vergine, le virtù e i novissimi, che usava quale strumento di apostolato, proprio come voleva san Francesco»²⁷. Questi indirizzò lettere “a tutti i chierici”, “ai custodi”, “a tutti i fedeli” e infine “a tutto l’Ordine”, affinché «prestiamo tutta la riverenza e tutto l’onore al santissimo corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo» (LOrd 12: FF 217). Possiamo chiamare Francesco (e Chiara) “il Santo dell’eucaristia”²⁸. Anche per san Felice, l’eucaristia al mattino era il suo punto di partenza, volentieri visitava le chiese lungo le vie della giornata per un momento di adorazione e la sera tornava al suo tabernacolo che, anche per le veglie notturne, rimaneva il suo “focolare”.

E per ultimo ricordo i tempi di digiuno previsti dalla Regola e da san Felice osservati con diligenza, proprio come anche Francesco aveva i suoi periodi di digiuno durante l’anno²⁹.

²⁷ MARIANO D’ALATRI, «Il santo delle vie di Roma», 54.

²⁸ Cfr. R. FALSINI, «Eucaristia», in *Dizionario Francescano*, 611-640.

²⁹ Cfr. R. PAZZELLI, «Digiuno», in *Dizionario Francescano*, 399-412.

5. DUE EVENTI SIMILI

Oltre ai forti punti di contatto tra la spiritualità di Francesco e quella di Felice, ci sono anche almeno due eventi nella vita di entrambi che si assomigliano. Il primo ci porta all'inizio della "vita religiosa": sappiamo quale ruolo ebbe il Crocifisso di San Damiano nella conversione di Francesco: «Condotto dallo spirito, egli entra a pregare, si prostra supplice e devoto davanti al Crocifisso e, toccato in modo straordinario dalla grazia divina, si ritrova totalmente cambiato [...]. Da quel momento si fissò nella sua anima santa la compassione del Crocifisso» (2 Cel 593: FF 369). Un simile ruolo ebbe per Felice il Crocifisso nella chiesa dei Cappuccini a Cittaducale, dove il ventinovenne, nel 1543, bussò alla porta del convento e fu ricevuto dal padre Guardiano. «Quando Felice gli chiese di accoglierlo tra i Cappuccini, lo fece entrare in chiesa, gli mostrò il Crocifisso e gli disse: 'Vedi, giovane, quanto ha patito Cristo per noi!' Ed allora Felice s'inginocchiò e scoppì in un pianto diretto. Il padre Guardiano capì e discretamente si allontanò. Cosa sia successo in quelle ore tra il Crocifisso e Felice, è un segreto che nessuno ha il diritto di scrutare»³⁰. Ma la sua preghiera nelle notti di Roma dimostra che tra lui e il Crocifisso si era instaurato un inseparabile legame d'amore.

Il secondo evento si riferisce all'intervento dei due santi presso il papa a favore di altri: secondo il *Diploma di fr. Teobaldo, vescovo di Assisi (1296-1329)*, scritto nel 1310, Francesco ha impetrato dal sommo pontefice Onorio III un'indulgenza plenaria per la cappella della Porziuncola, un'indulgenza che subito prese piede, si diffuse attraverso i secoli e si può ancora oggi lucrare ogni volta si visiti questa chiesa, elevata nel 1909 a basilica patriarcale³¹. Per Felice arrivò l'ora del suo intervento nel 1580:

La popolazione di Cittaducale si era ribellata alle pretese, che sembrarono esose ed eccessive, del vescovo Pompilio Perotti e aveva tentato di bruciare il palazzo vescovile. Il Vescovo portò la notizia a Roma e la città fu scomunicata e interdetta. Era una pena gravissima, spirituale e materiale insieme. Appena Felice lo venne a sapere, ne parlò subito col Cardinale Alessandro Farnese e andò di persona lui stesso a Frascati, dove era allora il Papa Gregorio XIII, ed ottenne l'assoluzione dalle censure inflitte alla città della sua giovinezza. Partì subito per Cittaducale a portare personalmente la bella notizia della grazia ottenuta. Nell'incontro col Papa a Frascati, non

³⁰ R. CORDOVANI, *San Felice da Cantalice*, 13.

³¹ Cfr. M. SENSI, *Il perdono di Assisi*, Assisi 2002; *San Francesco e la Porziuncola. Dalla "chiesa piccola e povera" alla Basilica patriarcale di Santa Maria degli Angeli*, a cura di Pietro Messa, Assisi 2008.

aveva dimenticato il suo paese natale, Cantalice, per il quale chiese una speciale indulgenza³².

6. SAN FELICE, FONDATORE CARISMATICO DEI CAPPUCCINI

6.1 *L'immagine incarnata del cappuccino*

La nuova riforma francescana che più tardi sarà denominata “dei Cappuccini” fu chiamata in vita da Matteo da Bascio e da Ludovico da Fossombrone che presto, però, abbandonarono la famiglia da essi radunata. Il nuovo gruppo sopravvisse perché fu rafforzato da Bernardino d’Asti³³ ed altri eccellenti frati che passarono dall’Osservanza al nuovo gruppetto. Felice non fa parte né del primo né del secondo gruppo. Egli non venne dagli Osservanti né da un altro Ordine, bensì dal secolo; è un germe genuino, indipendente da qualsiasi influsso di un altro Ordine. Consapevolmente si è deciso per i Cappuccini, come risulta da una risposta che egli diede ad un agostiniano del suo paese natale il quale gli proponeva di prendere il loro abito: “O cappuccino o niente!”. Il motivo per la sua fermezza era la fama dei Cappuccini di condurre una vita di penitenza e di strettissima povertà. Egli entrò nel 1543, un anno dopo la triste defezione del famoso predicatore Bernardino Ochino avvenuta nel mese di agosto del 1542. Quel duro colpo scosse le deboli strutture della giovane religione, ma non l’immagine già popolare del cappuccino. E Felice segue quest’ultima, rafforzandola in tal modo che egli stesso diventa già durante la sua vita e maggiormente dopo la sua morte, avvenuta il 18 maggio 1587, l’immagine incarnata del cappuccino. I frati che vissero con lui non si accorsero, ma il popolo intuì che in quella sera era morto un santo: assediò il convento, costrinse i frati ad esporre la salma che dovette essere rivestita più volte. Papa Sisto V ordinò subito di raccogliere testimonianze circa la vita del questuante e fece pressione per portare a termine il processo canonico eseguito in Cantalice e a Roma. Ma dopo la conclusione, il papa morì nel 1590 e gli Atti finirono nella Biblioteca Vaticana; non si parlò più di canonizzare fra Felice. Un nuovo processo si svolse negli anni 1614-1616 il quale culminò nella beatificazione celebrata da Urbano VIII il 1° ottobre 1625. La canonizzazione seguì poi nel 1712, trecento anni fa, come ricordiamo in quest’anno.

³² R. CORDOVANI, *San Felice da Cantalice*, 19s.; cf. A. CONTE, «La diocesi di Cittaducale dalle origini alla morte di san Felice», in *San Felice da Cantalice. I suoi tempi, il culto*, 286.

³³ Cfr. MARIANO D’ALATRI, «Bernardino d’Asti, padre della riforma cappuccina», in *Santi e Santità nell’Ordine Cappuccino*, vol. I: *Il cinque e il Seicento*, 21-31.

San Felice può essere chiamato fondatore carismatico dei Cappuccini, perché incarna il carisma descritto e voluto dai primi “dissidenti” dell’Osservanza che però non riuscirono a viverla “con cuore puro”; le lotte e le polemiche tra la vecchia e la nuova famiglia inquinavano l’atmosfera e coprivano il nuovo fiore come una brina nella primavera. In Felice il fiore si è spiegato, emanando tutto il suo profumo. Infine, il carisma cappuccino è stato riconosciuto ed ufficializzato dalla Chiesa mediante la beatificazione (1625) e canonizzazione (1712) del frate “Deo gratias”, che è appunto il primo santo dell’Ordine.

6.2 *Traduce le Costituzioni in vita*

San Felice può essere chiamato fondatore carismatico dei Cappuccini innanzitutto per le sue similitudini con Francesco, come ho appena cercato di illustrare in diversi punti. Egli incarna gli ideali proposti e vissuti dal Fondatore per eccellenza e per questo si presta come fondatore di un nuovo Ordine che si propone di seguire Cristo povero e crocifisso imitando il più possibile san Francesco. Infatti, l’annalista Bernardino da Colpetrazzo, entrato nell’aprile del 1532 dagli Osservanti e due anni più tardi passato ai Cappuccini, descrive il rapporto singolare della nuova riforma con Francesco e, allo stesso tempo, segnala le fonti da cui i primi cappuccini attinsero nel loro sforzo di conoscere la figura storica e spirituale di Francesco: il Testamento, il Libro delle Conformità di Bartolomeo da Pisa, la *Legenda maior* di Bonaventura e la *Leggenda dei tre Compagni*³⁴. Così già dalle prime *Ordinazioni di Albacina*, composte nel 1529 da pochi frati della riforma, risulta

che gli autori del testo hanno raggiunto parzialmente il «vivere secundum formam sancti Evangelii» secondo le intenzioni di san Francesco. Pur esagerando nella casuistica, le ordinazioni albacinesi hanno mirabilmente colto l’«altissima paupertas» come totale espropriazione e fiducia assoluta nella Provvidenza, come effettiva esperienza dell’indigenza e stato di perenne pellegrinaggio verso l’Assoluto. Un altro grande merito costituiva, inoltre, l’aver chiaramente riscoperto e fedelmente realizzato la dimensione contemplativa del carisma francescano, anche se per interferenza dell’eremitismo camaldolese la vita apostolica passava in seconda linea³⁵.

³⁴ BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1593)*. Liber tertius: *Ratio vivendi Fratrum*, ed. Melchior a Pobladura, Romae 1941, 4-5.

³⁵ O. SCHMUCKI, «La figura di san Francesco nelle prime Costituzioni cappuccine», in *Italia Francescana* 53 (1978) 624.

Il proposito di eseguire la volontà di Francesco e di imitarne il suo esempio è ancora più forte nelle *Costituzioni di Sant'Eufemia*, redatte nel 1536. In esse appare quasi ovunque la figura di san Francesco come colui che seguì le orme di Cristo e adempì perfettamente i suoi consigli. Chi si conforma a Francesco, si conforma quindi a Cristo. I padri di questo testo hanno superato l'accentuazione unilaterale sulla solitudine, riacquistando la dimensione apostolica della Regola di san Francesco. A più riprese e con insistenza richiedono che i frati vadano ad annunciare la Parola di Dio, «non in sublimità di sermone e di eloquenza umana, ma in virtù di spirito. Perciò si esorta i predicatori ad imprimersi Cristo benedetto nel cuore, e dargli di sé possessione pacifica, affinché per ridondanza d'amore, Lui sia quello che parli in loro, non solo con le parole, ma molto più con le opere» (n. 112). Il merito delle *Costituzioni* del 1536 consiste nell'equilibrio tra contemplazione e missione apostolica e nel tenore eminentemente spirituale, con cui legano ogni prescrizione alla figura storica di san Francesco e infine al Gesù dei Vangeli e dell'apostolo san Paolo³⁶. Questo equilibrio e afflato spirituale ha fatto sì che le *Costituzioni* del 1536 subissero pochi cambiamenti nel corso dei secoli e rimanessero vigenti fino al Capitolo generale speciale del 1968. Che siano state una base solida di vita francescana, lo dimostrano le cronache delle province e delle missioni e non da ultimo la schiera di tanti santi, beati e servi di Dio³⁷.

I Padri legislatori del Capitolo generale di Sant'Eufemia hanno redatto un capolavoro legislativo spirituale, grazie alla loro cultura teologica e francescana acquistata quando ancora militavano tra le file dell'Osservanza. Ma a che cosa servono i testi se non vengono osservati? Il migliore testo rimane sterile, se non è affiancato da seri sforzi di metterlo in pratica. Ora non esiste più penetrante conoscenza dello spirito francescano di quella acquisita per affinità di amore con esso, che si raggiunge attuando generosamente ciò che si è riconosciuto essere elemento francescano. E questo fu il caso della seconda generazione dei Cappuccini, tra cui il nostro san Felice! Egli traduce in carne e ossa la lettera e lo spirito della Regola di san Francesco e delle prime *Costituzioni*. Di indole molto diversa dai redattori di esse, egli è colui che le mette in pratica; in quanto analfabeta, le avrà ascoltate più volte, afferrando l'essenziale. Il seme è caduto in terra buona e ha portato il centuplo. Con la sua vita esemplare Felice è diventato uno dei padri o artefici della forma di vita cappuccina, non dal punto di vista gerarchico o giuridico, bensì sotto l'aspetto carismati-

³⁶ Cfr. O. SCHMUCKI, «De loco sancti Francisci Assisiensis in Constitutionibus Ordinis Fratrum Minorum Cappuccinorum anni 1536», in *Collectanea Franciscana* 48 (1978) 249-310.

³⁷ Cfr. *Sulle orme dei Santi. Il santorale cappuccino: santi, beati, venerabili, servi di Dio*, a cura di Costanzo Cagnoni, Ed. Padre Pio, San Giovanni Rotondo 2012.

co, così da poter figurare a giusto titolo accanto alla schiera dei frati che, negli anni 1535/36 diedero alla Riforma cappuccina la “vera immagine di Religione”³⁸. A questa immagine apparteneva anche la forma dell’abito un po’ differente rispetto a quello degli Osservanti e minuziosamente descritto nelle *Costituzioni*: doveva essere più stretto ed avere un cappuccio più lungo e appuntito. Era questo cappuccio dalla punta aguzza che suggeriva al popolo di chiamare la nuova religione appunto *Cappuccini*. Siccome “anche l’abito fa il monaco”³⁹, questa differenza nel vestiario contribuiva a formare l’identità stessa della nuova riforma e la sua immagine pubblica. Il cappuccino descritto nelle *Costituzioni* del 1536, dieci anni più tardi comincia a delinearsi e raffigurarsi sulle vie di Roma nella persona dell’austero ma amichevole questuante Felice da Cantalice.

6.3 Capo di una scuola

San Felice può essere chiamato fondatore carismatico dei Cappuccini, perché nessuno dei primi cappuccini fungeva e funge tanto come modello quanto lui. Benché i suoi confratelli non avessero preso l’iniziativa per il processo di canonizzazione, ben presto furono disponibili a pronunciarsi a suo favore, perché riconobbero di aver vissuto con un santo. E già prima della sua beatificazione molti candidati scelsero di aderire ai Cappuccini, perché conoscevano Felice di persona o per sentito dire, ed entrando nell’Ordine optarono per il nome “Felice”. Nasce così una “scuola felicianiana” che attraversa i secoli. Basti vedere i necrologi: nel 1650, tra i circa 11.000 cappuccini d’Italia, 277 si chiamavano Felice. E, fino al 1966, il Necrologio della Provincia Romana commemora ben 217 frati che hanno portato il nome di Felice. Questo sta a testimoniare quanto fosse ambito il nome del frate questuante, specialmente da parte dei fratelli laici, i quali vedevano in lui il loro patrono particolare e un modello da imitare⁴⁰. In molte province dei Cappuccini si festeggia ancora oggi il 18 maggio come festa dei fratelli laici. Alla scuola di san Felice appartengono certamente Crispino da Viterbo, Felice da Nicosia, Bernardo da Corleone, Ignazio da Laconi e Francesco da Camporosso, tutti dichiarati santi dalla Chiesa, Leopoldo da Alpendeire e Nicola da Gesturi, recentemente dichiarati beati.

³⁸ Perciò p. Mariano D’Alatri, nel numero speciale di *Analecta* per il 450° anniversario della Riforma cappuccina, poteva intitolare un suo breve contributo: «S. Felix de Cantalice: unus ex capuccinae reformationis patribus», in *Analecta OFM Cap* 94 (1978) 385-389.

³⁹ G. BUFFON, «Anche l’abito fa il monaco. L’importanza delle immagini nella predicazione francescana», in *Acta OFM* 131 (2012) 394-395.

⁴⁰ Cfr. U. TERRINONI, *Quarto Centenario della morte di san Felice da Cantalice (1587 - 18 maggio - 1987)*, Provincia Romana OFM Cap, Roma 1986, 6.

Fa parte dei misteri del regno di Dio che un fratello illetterato divenisse maestro di una scuola, e di una scuola dell'arte più difficile, quella della perfezione evangelica.

Quanto detto vale anche per i frati non italiani. Felice è morto durante un Capitolo generale. I capitolari radunati, tornati nelle loro province, hanno raccontato quanto è successo durante i funerali del fratello taumaturgo e così suscitarono l'interesse per la vita e la vicenda del fratello laico. Nasce così una venerazione e un culto che cresce con la beatificazione e canonizzazione, raggiungendo una «eccezionale popolarità, attestata dalla quantità e dalla qualità delle immagini e delle piccole raffigurazioni popolari diffuse in tutta Europa ad opera dei suoi confratelli»⁴¹. E come di san Francesco si raccontavano dei *Fioretti*, così pure di san Felice⁴².

Non solo tra i confratelli, ma anche tra le suore, Felice ha trovato i suoi seguaci. Un caso particolare registriamo in Polonia dove Maria Angela Truszkowska nel 1855 fonda una congregazione di "Suore di san Felice", comunemente chiamate Feliciane⁴³.

Che la "scuola felicianiana" duri fino al nostro secolo e si estenda anche fuori dall'Italia, ne è prova un'altra figura che vorrei presentarvi brevemente: è il fratello laico Felix Rinderer in Austria. Nasce nel dicembre del 1927; ha quattro fratelli; viene battezzato col nome di Fidelis, perché i suoi genitori frequentano la piccola chiesa dei cappuccini in Feldkirch, dove si venera il teschio del santo martire Fedele da Sigmaringen (1578-1622). Dopo la scuola elementare chiede di lavorare alla posta e viene assunto come portalettere. Già in quel tempo si acquista la stima della gente per la sua allegria, la sua gentilezza e premura. Successivamente Fedele viene chiamato alle armi e prende parte alla seconda guerra mondiale. Riferendosi a questo servizio militare ebbe a dire più tardi: "Nel purgatorio la situazione non può essere più miserabile!". Tornato a casa sano e salvo, esprime la sua gratitudine aiutando i cappuccini nel ricostruire il loro convento di Bludenz, prima occupato e poi distrutto dai nazisti. Vedendo come gli stessi cappuccini lavorano con le loro mani senza badare a fatiche, decide di diventare uno di loro. Riceve l'abito di Francesco il 15 novembre 1949 nella casa provinciale di Innsbruck e sceglie il nome Feli-

⁴¹ P. BORZOMATI, «Pietà popolare e S. Felice da Cantalice. Aspetti e momenti», in *San Felice da Cantalice. I suoi tempi, il culto*, 622.

⁴² Cfr. FULGENTIUS HINTERLECHNER, *Vergissmeinnicht-Blümlein aus dem Tugendgarten des hl. Felix von Cantalice*, Salzburg 1887.

⁴³ La congregazione ha la sua Casa generalizia a Roma, via del Casaleto 540, e conta attualmente 1.660 suore. Cfr. M.T. DOMAN, *Madre M. Angela Truszkowska, fondatrice delle Suore Feliciane, nel centenario della fondazione della congregazione 1855-1955*, PUG, Roma 1955. *Annuario Pontificio 2012*, Città del Vaticano 2012, 1643.

ce, perché aveva letto una biografia di questo santo questuante e si proponeva di essere cordiale e lieto con la gente come lui. Dopo il noviziato, a Felice viene chiesto di fare il cuoco in diversi conventi. Questo servizio, che svolse per 25 anni, non fu sempre di suo gradimento, giacché avrebbe preferito andare di casa a casa come una volta, quando era postino. Finalmente, nel 1976, fu esaudito e venne trasferito a Salisburgo, nel convento situato su un monte sopra la città, chiamato appunto “Kapuzinerberg”. “Finalmente liberato dalla stretta cucina, sto più vicino al cielo!” esclamò Felice. Egli, in realtà, rimaneva poco tempo nella quiete del bel convento costruito negli anni 1595-99. Infatti, scendeva quotidianamente dal Monte dei Cappuccini nella città di Mozart, sempre brulicante di turisti che lo volevano fotografare, lo interpellavano e gli davano in offerta qualche moneta. Aveva sempre il sorriso, una buona parola e salutava tutti con l’espressione “Grüß Gott”. Attraversando il mercato e passando per le panetterie, riceveva frutta, verdura, pane e dolci. Per ogni dono diceva “Vergelt’s Gott” che corrisponde pressappoco al consueto saluto di san Felice “Deo gratias”. Andava sempre in giro con lo zaino sulle spalle e quando questo era pieno, Felice si recava al convento dei Frati minori svuotandolo nella loro portineria, giacché alla loro porta bussavano molti più mendicanti che dai cappuccini, distanti dalla città. Felice aiutava anche le famiglie povere e visitava gli infermi. Il suo cingolo attirava i bambini, perché vi trovavano legate ai nodi delle caramelle. Come un fattorino, faceva da mediatore tra convento e città: andava alla posta, alla banca, alla farmacia, dal calzolaio e, in caso di necessità, si recava nelle diverse officine di riparazione. Pane, viveri ricevuti in dono e quello che era necessario comprare, tutto portava al convento per i novizi e i confratelli, e anche per i non rari ospiti. Per quest’ultimi Felice era il frate più interessante, perché sapeva sempre raccontare, scherzare e far ridere. Molti si ricordano ancora delle sue battute. D’altra parte era anche un frate silenzioso e serio, che ogni giorno sapeva ritirarsi nella sua cella per l’ora di lettura spirituale. Il suo posto preferito era il coro, dove ogni giorno recitava il rosario, come anche l’Ufficio Divino e partecipava sempre alla celebrazione della Santa Messa insieme con tutta la comunità. Con la sua fedele presenza negli atti comuni, la sua disponibilità per ogni servizio, con il suo buon umore e la sua semplicità fra Felice costituiva un modello per i novizi, e nella città era un punto di riferimento per molte persone, sia di umili condizioni che altolocate. Nessuna meraviglia quindi che, in occasione del suo 80^o genetliaco, il giornale più diffuso nella regione pubblicò in prima pagina una grande foto di lui. Quattro anni più tardi, la mattina della domenica delle palme del 2012, durante la recita delle Lodi nel coro del convento, fra Felice si addormentò felicemente nel Signore. In 36 anni di permanenza a Salisburgo si era acquistato la fiducia di tutti.

E il suo funerale fu come un'anticipazione della gloria pasquale. Siamo sicuri che, cinquecento anni dopo san Felice a Roma, un altro san Felice è passato per le vie di Salisburgo⁴⁴.

7. L'ATTUALITÀ DI SAN FELICE

Ho conosciuto personalmente il fratello Felix Rinderer di Salzburg. Il suo esempio è per me una prova evidente che la forma di vita proposta da san Felice non è soltanto possibile nei nostri tempi, ma persino desiderata e ammirata, certamente non da tutti, ma da alcuni. Uomini come i due Felice sono segni di contraddizione, il primo in una società barocca, il secondo in una società secolarizzata, sono segni della umile presenza di Dio e segni che la fede cambia, qualifica e "costa" la vita. Oltre a questa esemplarità, in primo luogo valida per i Cappuccini, vedo l'attualità di san Felice da Cantalice in due direzioni:

1) San Felice mi sembra attuale proprio in rapporto al 50^o anniversario del Concilio Vaticano II:

- a) Esso voleva porsi accanto ai poveri come "Ecclesia pauperum". Dove è il nostro posto in questa chiesa dei poveri? Siamo veramente poveri con i poveri e con i ricchi, cioè non contro i ricchi (che sarebbe la lotta di classe), ma volontariamente poveri in mezzo a tutti?
- b) Sin dal Concilio risuona l'imperativo espresso in *Perfectae Caritatis*: tornare alle origini, alle radici della propria identità, rimuovendo incrostazioni accumulate col tempo; tornare alle fonti e allo spirito primitivo degli Istituti, tenendo presente il necessario adattamento alle mutate condizioni dei tempi. È stata un'impresa titanica in questi cinque decenni dopo il Concilio: basti pensare all'edizione delle *Fonti Francescane*, delle *Fonti Cappucine* in quattro grossi volumi, ai Capitoli straordinari per nuove Costituzioni e all'ultimo Capitolo generale del 2012 che ha aggiornato di nuovo le nostre Costituzioni - sul livello organizzativo, editoriale e letterale un'impresa veramente enorme. E ciò nonostante, ci manca un nuovo slancio, un efficace inserimento nella Chiesa e nella società. La tensione tra ritorno alle origini e adattamento al presente alle volte spacca le fraternità e le province, giacché rende alcuni frati immobili, perché attaccati formalisticamente e senza spirito alle forme del passato, e tanti altri disposti a cedere troppo allo "spirito di questo mondo". Felice era un uomo con i piedi per terra e la mente al cielo, un frate del popolo,

⁴⁴ Un necrologio con una foto si trova in *Kapuziner intern* 8 (2012) 133, più foto in *Kapuzinerprovinz Österreich - Südtirol* 6 (2012) 81-86.

ma non uguale a tutti; un uomo di preghiera e di lavoro. Mi pare che dobbiamo ancora trovare l'unione tra vita attiva e vita contemplativa, tra essere nel mondo e essere di Dio.

2) La nostra celebrazione centenaria coincide con l'inizio dell'Anno della fede (11 ottobre 2012) che terminerà nella solennità di Nostro Signore Gesù Cristo Re dell'Universo, il 24 novembre 2013. Penso che si possa applicare a san Felice quanto Benedetto XVI dice nel Motu Proprio *Porta fidei*:

La fede cresce quando è vissuta come esperienza di un amore ricevuto e quando viene comunicata come esperienza di grazia e di gioia. Essa rende fecondi, perché allarga il cuore nella speranza e consente di offrire una testimonianza capace di generare: apre, infatti, il cuore e la mente di quanti ascoltano ad accogliere l'invito del Signore di aderire alla sua Parola per diventare suoi discepoli (n. 7).

San Felice, anzi tutti noi oggi, siamo tra quegli uomini che «per fede hanno consacrato la loro vita a Cristo, lasciando ogni cosa per vivere in semplicità evangelica l'obbedienza, la povertà e la castità, segni concreti dell'attesa del Signore che non tarda a venire» (*Porta fidei*, 13).

Può darsi che la fede cattolica, nel tempo di san Felice, fosse una cosa scontata, ovvia, ma anche nei credenti c'è sempre il dubbio, la tentazione di abbandonare la fede nei tempi di crisi e soprattutto il rischio di non praticarla, di diventare tiepidi, negligenti, indifferenti. Sarà nostro compito rinnovare la nostra fede, approfondirla, condividerla, praticarla. In questo ci può aiutare san Felice con la sua fede robusta e al contempo tenera. Gli Atti dei processi attestano che Felice era solito dire: "Abbate fede"! Anche noi vogliamo incoraggiare gli altri ad aver fede e fiducia. San Felice ci aiuti a crescere nella fede, nella speranza e nella carità!

Johannes B. Freyer – Anna Bissi

FORMAZIONE FRANCESCANA Un contributo per l'oggi*

A. SCHMUCKI, ed., *Formazione francescana oggi. Corso di Teologia Spirituale 11*, Prefazione di P. Martinelli, *Teologia spirituale. Corso di teologia spirituale 11*, EDB, Bologna 2012.

Il beato padre Francesco, ricolmo ogni giorno più della grazia dello Spirito Santo, si adoperava a formare con grande diligenza e amore i suoi nuovi figli, insegnando loro con principi nuovi, a camminare rettamente e con passo fermo sulla via della santa povertà e della beata semplicità (1 Cel 26).

Il Celano e anche gli altri biografi di San Francesco ci presentano il Santo spesso come maestro e formatore dei suoi frati con la sua particolare capacità pedagogica. Nel testo citato il Celano ci delinea alcuni elementi formativi in Francesco d'Assisi da notare con attenzione. Egli afferma che Francesco si adoperava a formare i suoi primi frati, cioè a dare loro una forma di vita, un modo di pensare e di agire, un fine da raggiungere. Questa formazione dei primi frati non assomigliava a un metodo di educazione esterno secondo diverse regole di comportamento, ma attraverso questa formazione Francesco formava l'uomo in tutto il suo essere e lo faceva con grande amore e diligenza. Per questo egli insegnava a loro principi

* I due testi del Prof. Johannes B. Freyer e della Prof. Anna Bissi riportano gli interventi tenuti in occasione della presentazione del volume *Formazione francescana oggi. Corso di Teologia Spirituale 11*, tenutasi il 6 dicembre 2012 presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. Si ringrazia i due autori e il curatore del volume, Prof. Albert Schmucki, per la disponibilità data alla pubblicazione dei due interventi.

nuovi e animava tutti a camminare, cioè a fare un processo formativo, su una determinata strada. Questa presentazione di Francesco ci permette di parlare di San Francesco come di un pedagogo.

Andrea Mercatali, frate e studioso della scienza pedagogica afferma: «San Francesco non è un pedagogo, se consideriamo la pedagogia da un punto di vista scientifico, che suppone una sistemazione teorica-pratica dei principi dell'educazione. Tuttavia ha realizzato un'azione pedagogica». Quest'azione pedagogica si svolgeva come formazione della persona del frate nella sua integrità totale di pensare e di agire. Si basa su un comportamento di amore e diligenza, applicando principi nuovi. Il Celano nel suo testo non precisa quali siano questi principi nuovi. Proprio allo scopo di delineare i principi di una formazione nello spirito di Francesco si pone il volume che presentiamo: *Formazione francescana oggi*, a cura di Albert Schmucki. Basandosi sulla esperienza pratica degli ultimi sette anni del Master di Formazione, offerta all'interno dell'Istituto Francescano di Spiritualità, il libro vuole offrire il materiale per «una conoscenza teorica e pratica dei principi e delle dinamiche del percorso formativo con particolare riferimento al carisma francescano». Dal punto di vista anche scientifico il volume vuole presentare sia la teoria che la dimensione esperienziale del dialogo fra carisma francescano e una ermeneutica del processo formativo che unisce diverse materie in un master interdisciplinare. Con il mio intervento, che costituisce una prima parte della presentazione del volume, vorrei riflettere su come il libro cerchi di individuare nel carisma francescano lo sfondo capace di stimolare uno stile di formazione che cerca di integrare diverse discipline, quali la teologia spirituale, la psicologia, la pedagogia ed altre.

In tale direzione la prima parte del volume vuole far emergere l'orizzonte ermeneutico della formazione francescana.

1. Il curatore del volume, *Albert Schmucki*, presenta i principali elementi di una formazione francescana tenendo presenti le maggiori sfide del nostro tempo, come la crisi del senso, il dissolversi di una concezione del mondo unitario, le difficoltà di orientamento ed altro. Sulla base di un approccio alla tradizione francescana mette in rilievo non tanto un sistema francescano o dei contenuti tipicamente francescani, quanto piuttosto uno stile di formare, uno stile di pensare, di agire, di vivere. I grandi temi che delineano questo stile francescano di formare ineriscono ad una visione unitaria della esistenza e della persona con le proprie dimensioni corporali e spirituali: l'uomo come creatura in relazione, l'affiatamento fra affetto, ragione e volontà e infine la sfida della vita come itinerario di crescita e maturazione attraverso il confronto quotidiano con la sua realtà. Come luogo della formazione francescana si sollecita la fraternità,

capace di costruire e di testimoniare uno spirito familiare e benevolo. Sono i grandi temi che emergono dalla lunga tradizione francescana e caratterizzano un approccio antropologico, sviluppandosi attraverso la riflessione accademica, arricchita dalla esperienza pratica spirituale e talvolta anche mistica-simbolica.

Nel proporre una ermeneutica pedagogico-formativa Albert Schmucki suggerisce la trilogia esperienza-articolazione-autocomprensione; un processo formativo che egli rinviene sia nella vita dello stesso San Francesco sia lungo il cammino della tradizione francescana. L'esperienza normalmente provocata dall'incontro con gli altri provoca le reazioni affettive dell'uomo e richiede criteri per essere riflettuta e articolata. Criteri che seguendo l'esempio di Francesco si ritrovano nella esperienza trasformante del bello. Nella luce di un tale esperienza trasformante potrebbe diventare effettuabile una auto-comprensione dell'uomo che richiede cambiamenti, anzi che esige una conversione di vita. Tale conversione lo stesso San Francesco compie per sé nella interpretazione cristologica del suo incontro con il lebbroso che lo portava a lasciare il mondo della borghesia di Assisi per seguire il Dolce, il Soave e il Bello che egli aveva sperimentato. Quindi Francesco si convertiva perché si sentiva attratto e guidato nella sua esperienza. In questo evento determinante della vita di Francesco si presenta un modello della formazione francescana che diventa anche punto di partenza per abbozzare i temi del libro sulla formazione francescana oggi. Su questa stessa linea Albert Schmucki riconosce nella *via pulchritudinis* «un filo rosso lungo la pedagogia spirituale del movimento francescano». Come esempi di lettura sono presentati David di Augsburg, Bonaventura e Giovanni Duns Scoto. Un filo rosso che non concepisce la formazione francescana tanto come istruzione o disciplina della persona, ma come rinnovamento e consolidamento della persona, la quale si sente provocata dalla bellezza di un incontro che rivela in veste umana l'amore di Dio.

Conseguentemente il curatore del libro vede lo scopo della formazione francescana nella seguente formula: «in libertà i frati devono imparare come riconoscere sempre più la bellezza dell'amore di Dio e come possono nella loro vita sempre più aver piacere in questo amore, cioè come possono trovare risposta personale e creativa a questa bellezza». Al centro della formazione francescana sta allora l'accompagnamento di questo itinerario di crescere nella capacità di fare esperienza della bellezza dell'amore divino nella realtà umana, di poter interpretare e articolare tale esperienza e di attuare una successiva conversione nell'atteggiamento e nelle azioni della vita. In questa linea la formazione francescana «non viene concepita semplicemente come un processo di adattamento a forme esteriori o a un ideale prestabilito, ma come un processo di trasformazione che si basa sul potenziale della persona stessa».

Tale cammino di crescita nel rapportarsi sempre di più a Dio richiede la volontà intenzionale di approfondire e di rafforzare continuamente di nuovo la decisione fondamentale d'interiorizzare, di assumere e di personalizzare i valori fondanti del carisma scoperti nell'accostamento alla rivelazione divina. Questa crescita nell'accostamento a Dio in Cristo richiede il discernimento, la distinzione degli spiriti, per poter riconoscere lo Spirito di Dio e la sua santa operazione in contrasto allo spirito mondano. La stessa esperienza cristiana di Francesco e di Chiara d'Assisi ci presenta una base ermeneutica per un tale discernimento spirituale, come ci presenta il contributo di *Maurizio Erasmì*. Seguendo alcune "Ammonizioni" di Francesco e il cantico "Audite poverelle", Erasmì ci offre uno stile, una modalità del discernimento poggiandosi sugli scritti del santo. Emerge una dialettica fra carne/spirito attraverso la distinzione fra il comportamento della appropriazione, che diventa una via di egoismo, e la condotta della restituzione, che fa crescere le relazioni nella panoramica dell'amore. Questa dialettica di accortezza verrà arricchita dal vedere come percezione e il vedere congiunto al credere come capacità di porsi al di là dell'oggetto veduto. Proprio un tale discernimento stimola verso un'ulteriore triade formativa: obbedienza, fedeltà e libertà.

La prima parte del volume termina con il contributo di *Lindor Alcides Tofful* sulla interculturalità della formazione. Un tema non solo importante perché sempre di più la formazione si svolge in fraternità internazionali e il contesto della vita quotidiana diventa nondimeno più interreligioso e interculturale. Il tema della interculturalità in un certo senso appartiene fondamentalmente al carisma francescano in quanto fondato su una natura universale. L'universalismo francescano spingeva sin dagli inizi a superare frontiere verso ambienti e paesi sconosciuti, verso orizzonti stranieri e lontani per poter portare e vivere la Buona Novella in tutti gli angoli della terra, riconoscendo in tutte le creature fratelli e sorelle. Così l'interculturalità non è un tema che emerge a motivo delle necessità di oggi, ma appartiene per così dire al Dna del francescanesimo. Però, per poter viverla, si richiedono alcuni presupposti e orientamenti formativi. Basandosi sulla identità della vita di Francesco e il suo messaggio, Tofful individua questi orientamenti. Egli caratterizza la interculturalità non tanto come una sfida difficile che si deve affrontare, ma piuttosto come una occasione per accogliere la ricchezza multiculturale, essendo veri protagonisti della fraternità. Questo richiede una propria identità sufficientemente chiara e solida come punto di partenza per entrare in una relazione dialogica con chi è differente. La propria identità francescana, che si forma sulla base della unità nella diversità, pone un fondamento per la ricerca della comunione superando conflitti e pregiudizi.

Sulla base di questa ermeneutica con un taglio francescano si aprono

gli ulteriori capitoli del libro secondo le varie aree della formazione, considerando l'interdisciplinarietà del progetto formativo.

2. La seconda parte relativa alle istanze principali della formazione francescana apre con il contributo di *Giovanni Salonia* sulla relazione formativa nella prospettiva francescana. L'articolo rivolge lo sguardo all'importanza della fraternità per la formazione francescana in quanto il compito formativo diventa creare e vivere una fraternità. Per vivere in una fraternità spesso non basta la buona volontà, occorrono alcune competenze relazionali affinché una convivenza possa riuscire. Queste competenze, come l'apertura alla fraternità, la consegna di sé, la libera e gratuita scelta di affidarsi, si formano rendendosi conto delle diverse fasi del cammino. In modo particolare sono lo spirito di accoglienza, il principio di circolarità e la disponibilità al dialogo che aiutano a vivere la fraternità. Dal momento che non si tratta semplicemente di una vita sociale, ma anche dell'essere finalizzato a una dimensione teologica-spirituale, il cammino è ulteriormente illuminato dal mistero pasquale.

Siccome la formazione non solo punta sui formandi, ma riconosce anche il ruolo del formatore, i due articoli di *Omar Rodulfo Sanchez* prendono in considerazione la figura del formatore e il suo compito di programmare la formazione. Dopo una sintetica presentazione del formatore secondo i documenti della Chiesa, Rodulfo chiarisce i compiti e le responsabilità come il discernere, l'accompagnare con rispetto, il nutrire e il verificare. Anche possibili mezzi e strumenti della formazione verranno definiti: il colloquio personale, la *ratio* base del progetto di formazione, le diverse usanze della vita religiosa come la lectio divina e le celebrazioni liturgiche. Ma non si tratta di applicare semplicemente alcune tecniche, di più si tratta di seguire le orme di Gesù, formatore per eccellenza, e di ispirarsi alla pedagogia della semplicità del maestro Francesco. Come è consueto, la programmazione si distingue in una formazione iniziale e quella permanente. La formazione iniziale prevede il cammino verso una maturità idonea alle dimensioni principali della vita religiosa: la dimensione umana come pure quella spirituale e carismatica, considerando anche l'importanza della vita fraterna che si esprime nelle diverse forme dell'apostolato. Importante è che non si dimentichi che tutte queste dimensioni si collegano e si ricercano reciprocamente. Anche se questi temi si ritrovano nella formazione permanente, questa punta più sulla necessità di vivere tali dimensioni secondo i vari stati della vita.

Con il quarto articolo di questa sezione si torna ai contenuti concreti dell'impegno formativo. Tenendo conto dei principi dell'ermeneutica francescana che sottolinea la rilevanza degli affetti per la vita umana, *Samuela Rigon* considera con il suo contributo l'importanza della maturità

affettiva per la formazione. Riconoscendo il compito della formazione religiosa nell'aiutare «la persona a vivere la vocazione come risposta autentica alla chiamata di Dio», si considera l'uomo nella sua totalità coinvolta nel dinamismo di un processo vocazionale. In modo particolare, la vocazione cristiana nella sua essenza punta verso il dialogo e la relazione d'amore. Per questo la natura stessa della motivazione vocazionale come risposta a una chiamata di amore coinvolge la dimensione della affettività umana. Il cammino formativo vocazionale tiene così conto del bisogno d'integrare l'affettività, la sessualità, le emozioni e i sentimenti nella dinamica verso la formazione di una persona affettivamente matura. Dal punto di vista psicologico l'articolo prende in considerazione questo cammino verso una maturità affettiva considerando alcune aree particolare, come l'aspetto della corporeità, la percezione di sé e degli altri. Il fine del cammino è delineato nell'amore maturo. Per poter individuare lungo il cammino il progresso verso quest'amore maturo, Rigon da una parte tratta di alcune difficoltà nell'area affettiva, dall'altra presenta alcuni segni che esprimono nella concretezza di atteggiamenti e comportamenti il punto di una maturità raggiunta. Trattandosi della formazione nella vita religiosa, la riflessione sulla castità consacrata giustamente è privilegiata come adesione agli stessi sentimenti di Cristo.

La riflessione sulla dimensione psicologica della maturazione si arricchisce con il contributo di *Massimiliano Michielan* sulla formazione e lo sviluppo morale. Al centro dell'articolo sta la questione dei valori morali e religiosi che devono animare la vita del religioso e della religiosa. A partire dai diversi approcci che nel mondo d'oggi, sulla base di diverse impostazioni antropologiche, prendono in considerazione i valori e la loro assunzione morale, l'Autore discute i principali approcci per poter valutare se sono appropriati per una formazione alla vita religiosa. Egli presenta il contributo psicoanalitico, l'apprendimento sociale e il metodo cognitivo-evolutivo. Con quest'ultimo Michielan si accosta poi alla sfida educativa per poter favorire un adeguato sviluppo morale.

3. Con la terza e ultima sezione del libro entriamo in un tema caratteristico della formazione francescana: La personalizzazione dialogica. Basandosi con fiducia sull'importanza della dimensione relazionale fra accompagnatore e formando, si mette in rilievo il fatto di personalizzare per quanto possibile il cammino formativo entrando in un dialogo che unisce formatore e il principiante. Il primo contributo di questa sezione ci è offerto di nuovo dal curatore del volume, *Albert Schmucki*, che tratta il tema dell'accompagnamento e del colloquio formativo. Egli inizia presentando la base biblica con la prassi dello stesso Gesù, per poi poter disegnare una teoria psicologica come sostegno della competenza professionale

del formatore. Schmucki entra ampiamente nella applicazione pratica stimolando e incoraggiando il colloquio fraterno e il dialogo che aiuta a progredire nel cammino formativo.

Questa sezione e il libro come tale si chiude con il contributo di *Patrick Crasta*. Egli considera più profondamente l'accompagnamento spirituale nella sua dimensione francescana. Partendo da San Francesco come maestro di accompagnamento fraterno e amoroso, Crasta presenta elementi fondamentali che emergono dalla vita di Francesco. La necessità di "avere lo Spirito e la sua santa operazione", il decisivo ruolo della parola di Dio ascoltata attraverso i testi biblici, la funzione vitale dell'eucaristia e l'affetto materno nelle relazioni. Nella prospettiva di questi elementi francescani il contributo chiarisce l'importanza della presenza di un accompagnatore spirituale nella formazione.

Al termine di questa presentazione panoramica e molto sintetica del libro, che non vuole e non può sostituire la lettura e il confronto personalizzato con il testo, vorrei accennare alla visione d'insieme, al filo rosso che conduce il piano di questo libro: il tentativo d'impostare un progetto di formazione in modo francescano per l'oggi. Come abbiamo visto, la prima parte del volume mette in evidenza il carattere francescano della formazione, a partire dalla figura di san Francesco o di santa Chiara, come pure di molte personalità francescane, maestri nell'ambito della formazione. Poi si entra nelle diverse aree con l'aiuto di specialisti di quelle materie che possano stimolare, aiutare e favorire con le loro competenze la progressiva maturazione umana e religiosa sulla strada della formazione nella realtà del mondo odierno. Qui entrano in campo la teologia, la spiritualità, la pedagogia, la psicologia e altre materie, per una vera e propria collaborazione interdisciplinare.

Il libro che presentiamo è espressione di un tale prassi interdisciplinare nella luce della tradizione francescana. Il volume *Formazione francescana oggi* è nato dalla collaborazione pratica e interdisciplinare del cosiddetto "Master in Formazione". Possiamo interpretare questa titolatura "Master in Formazione" da due punti di vista. L'offerta è un Master, cioè una proposta accademica in vista della formazione. Ma si può anche capirlo così: è un Master in Formazione, vale a dire in cammino di evoluzione, di maturazione progressiva per poter migliorare l'offerta in vista di quel fine di Bene al quale vuole portare la vocazione religiosa. In questo senso il libro è frutto di un laboratorio incominciato sette anni fa e testimonia la fatica, lo sforzo, l'impegno, ma anche la gioia e la soddisfazione della formazione.

Johannes B. Freyer

Questo libro - o meglio - questo volume il cui numero di pagine può forse spaventare, è in realtà un'opera non solo profonda ma anche accessibile; certo, alcune parti richiedono una maggiore attenzione, ma la complessità del testo - peraltro limitata a non molte pagine - non è mai dovuta a "sfoggio di cultura", ma mi pare motivata dal rigore scientifico che lo caratterizza.

Dovendo descriverlo con un'immagine, lo paragonerei a un grande albero, le cui radici affondano nel terreno del francescanesimo. Un albero che si staglia su di un orizzonte non sempre chiaro, a causa della complessità e mancata omogeneità della realtà in cui attualmente la formazione si inserisce. Una situazione che "travolti tutti i modelli formativi del passato", colloca il processo formativo in un contesto sociale totalmente diverso, in cui fenomeni complessi incidono significativamente sullo sviluppo delle persone.

Questo albero - se vogliamo ancora utilizzare l'immagine iniziale - si caratterizza per una qualità che chiamerei "robustezza", "solidità", grazie alla scientificità del testo e a ciò che definirei come "pluralità armonica" degli interventi, che ne fanno uno strumento utile a diversi livelli, tra i quali - in primo luogo - quello psicopedagogico. Contributo "solido" perché non offre una visione semplicistica di *formazione*, in cui ci si limita a presentare dei contenuti o a scoprire un metodo "che funziona" - laddove "funzionare" potrebbe anche voler dire aiutare i giovani a perseverare nella scelta vocazionale, prescindendo dai motivi che li inducono a proseguire nel cammino intrapreso. Le istanze formative, i metodi e mezzi a esse connessi, vale a dire le questioni che occupano più della metà del presente volume, sono invece qui presentati evitando ogni sorta di "bricolage" o di "fai da te" educativo, ma come conseguenza di una riflessione che offre innanzitutto un quadro antropologico di riferimento, una visione dell'uomo e delle sue relazioni essenziali, in primo luogo quella con Dio.

La solidità cui ho accennato potrebbe forse meglio risaltare attraverso l'individuazione di alcune *parole-chiave*, che di fatto corrispondono a degli *interrogativi*, a delle domande - naturalmente a carattere psicopedagogico - che ogni formatore e ogni comunità formativa dovrebbero porsi per impostare dei percorsi di crescita.

La prima *parola-chiave* mi pare possa essere *centralità*: ogni cammino formativo, infatti, presuppone una riflessione in merito a ciò che è veramente essenziale nel processo di crescita o, più semplicemente, deve rispondere alla domanda: "che cosa ne vogliamo fare di questa persona?". Domanda rispetto alla quale le possibili risposte - a livello conscio o inconscio - potrebbero essere: "un bravo predicatore", "un bravo manager",

“un bravo yes-man”, “uno che cerca Dio”, un “affascinatore di giovani”, “uno che prega e vive serenamente la fraternità”, ecc. Dal tipo di risposta offerta dipenderà, naturalmente, l’individuazione del nucleo centrale, del fattore più rilevante verso cui orientare lo sforzo formativo.

Che cosa propone il nostro testo rispetto alla questione della centralità? L’idea di formazione qui presentata è quella di una *mistagogia*, di un’introduzione nell’esperienza spirituale il cui primato e centralità sono ripetutamente messi in risalto. Esperienza spirituale intesa come “incontro tra il dono di Dio e la libertà credente” e di cui si sottolinea il primato e si offre un criterio identificante, che può essere anch’esso considerato come un’ulteriore *parola-chiave*: la *globalità*. La dimensione spirituale, infatti, non viene qui relegata ad alcuni ambiti dell’esperienza personale – quelli che, come la preghiera, erroneamente consideriamo più direttamente relativi a Dio – ma qualifica “tutta la persona nella sua totalità e chiede quindi una risposta che coinvolge tutto l’uomo”.

I termini che meglio si addicono per esprimere il concetto di formazione qui sotteso sono allora quelli di *conversione* e di *trasfigurazione*, applicati al percorso iniziale del cammino nella vita consacrata. Conversione e trasfigurazione permettono, infatti, di configurare il cammino formativo come esperienza veramente spirituale, vale a dire come esperienza dove si superano le insidie della soggettivazione e del moralismo, entrambi molto pericolosi. La prima, infatti, favorisce l’adattamento passivo dei contenuti formativi agli schemi interpretativi – intellettuali, morali e affettivi – della persona, senza apportare il minimo cambiamento né nella percezione di sé, degli altri, del mondo e di Dio né nel vissuto personale; si pensi, per esempio, a come il volto misericordioso di Dio possa venire confuso con l’immagine di un bravo genitore sempre accondiscendente e disponibile a soddisfare i bisogni/desideri del formando – salvo, poi, suscitare le sue ire se non “ubbidisce” – o anche come l’esperienza della povertà possa venir interpretata inconsapevolmente attraverso le categorie dell’accrescimento della stima di sé e trasformarsi in esibizionismo trasandato. Il moralismo, invece, richiede il passivo adattamento a norme o regole prestabilite, senza trasformazione alcuna del modo di percepire, intuire, valutare la realtà e, di conseguenza, senza arrivare a nessuna decisione capace di trasformare l’interiorità del soggetto; in questo modo, per esempio, il valore dell’obbedienza perde completamente di significato e si trasforma in semplice remissività.

Il superamento di questi due grandi pericoli nell’impostazione del processo formativo permette allora un accostamento ai contenuti proposti basato sulla *personalizzazione* e sull’*integrazione*: i valori vengono fatti propri, assimilati ma non per un passivo adattamento a una realtà preesistente, ma grazie a una nuova capacità di sperimentare, articolare e com-

prendere la realtà, che opera una vera e propria trasformazione dell'interiorità del soggetto.

La centralità dell'esperienza spirituale ripetutamente sottolineata non implica, però, come avviene negli approcci spiritualizzanti, una mancata considerazione del contributo delle scienze psicopedagogiche. Come sottolinea p. Martinelli nell'introduzione, non ci troviamo qui - ed è questo un altro dei fattori più apprezzabili di questo testo - di fronte a contrapposizioni tra l'essere umani e l'essere religiosi, ma nemmeno davanti a giustapposizioni dove, "prima" di essere religiosi, bisognerebbe imparare a essere umani. Al contrario, proprio il criterio della globalità dell'esperienza spirituale, che presuppone la presenza di un soggetto le cui dimensioni (umana, spirituale, culturale sociale, morale, ecc.) non si possono separare l'una dall'altra nell'esperienza di Dio, e proprio perché la formazione dovrebbe promuovere lo sviluppo e la trasformazione della persona nella sua totalità, il dialogo interdisciplinare tra teologia e scienze umane alla base di questo testo risulta indispensabile. Un dialogo che affida alla teologia il compito di mantenere saldi i pilastri d'angolo, gli elementi "architetonici" dell'antropologia teologica, e alla psicologia quello di avvicinarsi al mistero della persona cogliendone i processi dinamici, l'interazione delle forze che in lei agiscono e la trasformazione delle strutture interne.

La centralità dell'esperienza spirituale, inoltre, non solo non esclude l'apporto delle scienze psicopedagogiche, ma permette di valorizzarne tutti i contributi: valorizzati proprio perché relativizzati all'esperienza spirituale; "le singole correnti, infatti, perdono le loro esigenze di assolutezza e non si possono più presentare come sistemi chiusi in se stessi, ma sono giudicate sulla base del contributo effettivo che possono offrire alla crescita spirituale e all'integrazione dei diversi processi psichici a livello spirituale". Questo fa sì che non si possa più pensare a un unico modello di accompagnamento psicologico, da applicarsi in modo automatico, ma si debba ricorrere a una molteplice modalità di approcci, che permette lo sviluppo di un dialogo fra formatore e persona in formazione, la quale impara così a mettersi in gioco e a interpretarsi da prospettive diverse.

Eccoci allora di fronte a un'altra *parola-chiave* di questo libro: *integrazione*. Ho parlato in precedenza di "solidità" del testo ed essa mi pare sia da attribuire non solo alla visione antropologica solida e comune a tutti i contributi, ma anche a una caratteristica che contraddistingue queste pagine e che io definirei con il termine "organicità" o "integrazione". Ci troviamo, infatti, davanti a un'opera che "tiene insieme" in modo articolato, organizzato ambiti e prospettive diversi: un libro, dunque, dalle "molteplici integrazioni", perché capace di mettere in dialogo - senza contrap-

posizioni né sovrapposizioni – spiritualità e psicologia, correnti psicologiche diverse, ambiti differenti dello sviluppo della persona (pensiamo, per esempio, alla dimensione affettiva e a quella morale), prospettive diverse da cui osservare il fenomeno formativo: quella relativa ai ruoli, alle funzioni, alla programmazione del percorso lungo le sue varie tappe, al modo di impostare il colloquio formativo. Un libro, dunque, capace di integrare aspetti e prospettive differenti, senza cadere nella contraddizione né essere di parte.

Nella complessità e molteplicità dei contributi offerti, un elemento appare però indispensabile perché il percorso formativo possa davvero offrire alla persona in formazione la possibilità di un vero cammino di conversione e trasfigurazione. Eccoci allora davanti a una nuova *parola-chiave*: la parola *relazione*. L'uomo, ci viene detto, è l'essere che deve interpretare se stesso. L'uomo in formazione è, di conseguenza, colui che deve essere aiutato nello scoprire ciò che lo muove e lo guida nel suo modo di interpretare il suo essere uomo e nella sua ricerca del senso della sua vita. Tale aiuto può essere offerto solo all'interno di un contesto relazionale capace di suscitare nel soggetto domande di senso più mature, per permettere un dialogo aperto sull'accesso ermeneutico, vale a dire sul modo in cui il soggetto interpreta se stesso e la realtà. La relazione formativa, costituita dal rapporto fraterno tra formatore e persona in formazione, appare qui come lo strumento principale per favorire la crescita. Si tratta di un rapporto non facile da declinare, proprio perché deve rispondere a una sfida: quella di creare uno stile formativo – in cui, ovviamente, vige l'asimmetria – che sia contemporaneamente fraterno. Tale sfida colora di tinte particolari sia il ruolo del formatore sia quello della comunità. Il primo potrà forse pensarsi come "fratello maggiore", vale a dire come qualcuno che, avendo già sperimentato personalmente le fatiche e i dolori della crescita, può accompagnare il formando nella capacità di sviluppare un atteggiamento di docilità e apertura verso chi lo guida (formatore e fraternità) e di reciprocità verso gli altri formandi. Proprio in base al principio secondo il quale è la relazione a essere formativa (se, infatti, è la relazione che ci umanizza, è ancora essa che ci trasforma), anche tutta la fraternità deve essere pensata come agente della formazione. È la comunità che forma e ciò significa che il formatore non può pensare al suo ministero come isolato rispetto al resto della comunità e deve essere aperto ad altre proposte educative, anche quando possono differenziarsi dalla sua. Ciò che attualmente si afferma a proposito dei genitori – vale a dire quanto si intende con il concetto di cogenitorialità, per cui si è "genitori di" un figlio solo se si è "genitori con" l'altro genitore – è vero dunque anche a proposito del rapporto tra formatore e fraternità. All'interno di questo contesto, quindi, il formando

può crescere nello spirito di uguaglianza e di interdipendenza, imparare a mettersi in gioco e a interpretarsi da prospettive diverse.

Formatore e comunità inoltre devono espletare alcuni compiti complessi: uno dei più importanti consiste nel saper discernere. *Discernere* non è un termine che compare spesso nel nostro testo, eppure mi pare si possa considerare come un'ulteriore *parola-chiave*, proprio perché i contributi qui presentati offrono criteri e risposte importanti rispetto al difficile compito di valutare i candidati sia al momento dell'ammissione sia durante e al termine del periodo formativo. Contributi che mettono in risalto come sia fondamentale individuare nel soggetto non un semplice adeguamento a delle norme, ma "la libertà di orientarsi verso e di poter scegliere e attuare il bene autentico"; essi inoltre evidenziano alcuni "presupposti umani" come condizioni fondamentali per l'integrazione delle proprie energie affettive nel progetto vocazionale. Proprio perché l'esperienza spirituale viene considerata in tutta la sua globalità – e quindi riferita alla totalità della persona – tra i presupposti umani da considerare non si potranno omettere il rapporto tra identità personale e corporeità sessuata e il modo di percepire se stessi e gli altri. Sono questi ambiti in cui ci si muove su di un "terreno misto", dove aspetti umani e psicologici si intrecciano con la dimensione spirituale. Per questo motivo lo sguardo di chi discerne dovrà essere in grado di superare le possibili dicotomie tra una lettura patologizzante, che attribuisce a disturbi di ordine clinico i problemi presenti in quest'area, e una moralizzante, in cui il soggetto è considerato come un essere pienamente libero e dunque totalmente responsabile rispetto ai problemi presenti in tali aree. Ancora una volta possiamo ricorrere al termine di integrazione: le riflessioni proposte aiutano, infatti, il formatore a integrare prospettive diverse, che senza colpevolizzare né demoralizzare, possono aiutare a meglio comprendere come valutare alcune problematiche e soprattutto come aiutare i formandi.

Sempre in riferimento alla complessità del discernere, questo testo rappresenta un utile supporto per il formatore perché offre validi criteri in alcuni ambiti di difficile valutazione: mi riferisco, in particolare, al tema della omosessualità, dove spesso si corre il rischio di fare "di ogni erba un fascio" e, più in generale, a quello delle debolezze sessuali.

Per finire, consapevole di aver dimenticato o necessariamente accantonato per motivi di tempo molti stimoli e riflessioni importanti offerte del libro, vorrei mettere in risalto un'ultima *parola-chiave*: *crescita*. Il testo declina questo termine da due punti di vista, rispondendo alle domande: "Che cosa far crescere?" e "Come far crescere?". Suggestivo solo alcuni spunti fra le numerose considerazioni possibili, rimandando alla lettura del testo.

I percorsi di crescita qui proposti mettono in risalto prospettive diverse, che tuttavia non si contraddicono ma convergono invece verso una comune visione antropologica. Promuovere la crescita, secondo il nostro testo, non significa giustapporre un nuovo elenco di valori a una persona interiormente immutata, ma “favorire il *maturare di una libertà* dove tutte le risorse (mente, cuore, forze) possano essere impiegate e aiutino a realizzare in maniera sempre più profonda la sequela di Cristo”. Far crescere vuole dire aiutare a interiorizzare, ad assimilare i valori capaci di dare senso all’esistenza, il che comporta il superamento del bisogno di compiacere l’altro, di essere come lui, di non deluderlo, di conservarne la stima, di rispondere alla pressione del gruppo. Far crescere significa ancora mettere in moto le forze positive, quali la fiducia, l’intimità, la dimenticanza di sé, il sapersi donare, vuol dire dinamizzare le capacità già presenti nella persona, che nel contesto formativo trovano un terreno ideale per svilupparsi ulteriormente.

“Come realizzare tutto ciò?”. Il testo propone lo stile di Gesù, che passa attraverso il dialogo personalizzante all’interno di un orizzonte di fede, dialogo che non si limita a un’accezione empatica dell’interlocutore, ma si mette in sintonia con il suo desiderio più profondo, con la sua domanda sulla pienezza di vita. Ciò implica non solo la comprensione e l’accezione di se stessi, ma anche un movimento verso un orizzonte più ampio, in cui il formatore si mette insieme al formando alla ricerca di che cosa significhi in concreto per la persona una vita più piena. Il modo in cui ciò si realizza – e i contributi a tale proposito sono ovviamente unanimi – non può non avere come riferimento il mistero pasquale. Se la regola d’ora di ogni tipo di processo educativo afferma che “la gratificazione crea la relazione e la frustrazione costruisce la struttura”, la dimensione relazionale della formazione deve comportare e accogliere anche l’esperienza della mancanza e della fatica o, come afferma il testo: “la gioia iniziale dovrà evolversi e attraversare la fase in cui sembrerà di star compiendo una scelta di morte. Solo dopo essersi consegnati, si leverà il canto della pienezza e novità di vita”.

Anna Bissi

GIANLUIGI PASQUALE, *Jean Daniélou, Novecento Teologico, Morcelliana, Brescia 2011, 160 p., € 13,00.*

Se è difficile tentare una mappatura globale del pensiero teologico di un autore, nel caso di Jean Daniélou (1905-1974) è quasi un azzardo. Gianluigi Pasquale (OFMCap) ha accettato questa sfida e ci ha provato, pubblicando nel 2011 con Morcelliana un libro inaspettatamente agile e sintetico, nonostante l'Autore stesso, nella postfazione, dichiarò di aver offerto solo un compendio d'insieme, annotando che «volutamente non si è mai avuta la pretesa di dare una visione sintetica della teologia di Jean Daniélou» (p. 126). Egli dichiara che nel suo libro nessuna sintesi teologica vi è proposta, bensì di aver sollevato un angolo del velo, «per lasciar intravedere i grandi tratti di una teologia, a dispetto di una *summa* che raccolga in maniera organica un pensiero talvolta non compiuto nella sua elaborazione» (p. 126). Ne risulta una lettura spigliata, ma non sbrigativa. Nel caso di Jean Daniélou, come infatti Pasquale darà da intendere alla fine del suo Saggio, è rischioso proporsi con un'istanza sintetica, anche perché il contributo del gesuita francese in ambito teologico è multiforme, in quanto «vari sono i suoi domini di ricerca: gli studi patristici e sul cristianesimo delle origini, la teologia sacramentaria e liturgica, la teologia della storia, il rapporto Chiesa-mondo, la teologia delle religioni, la teologia biblica con particolare riferimento all'unità dei due Testamenti e all'esegesi tipologica dei Padri, l'ecumenismo» (P. PIZZUTO, *La teologia della Rivelazione di Jean Daniélou*, Roma 2003, 84-85). Eppure il professor Pasquale non trascura – seppur nei limiti di un piccolo saggio come quello offertoci – nessuno degli ambiti sopra citati, ma a nostro avviso, per evitare la superficialità, utilizza un “codice di accesso” che gli permette di addentrarsi negli scritti dell'Autore, cogliendone i tratti essenziali e soprattutto ricorrenti. Secondo la nostra interpretazione, per il teologo cappuccino è la storia della salvezza a fungere da *password* per entrare nello scrigno del pensiero di Jean Daniélou. Sicuramente Pasquale è competente in merito alla teologia della storia della salvezza e probabilmente è l'ambito da lui maggiormente approfondito e studiato (la sua opera più significativa a riguardo è forse *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, del 2002), pertanto crediamo utilizzi questa chiave di lettura a ragion veduta. Pasquale indaga sulle radici del pensiero del gesuita parigino ed è qui che Egli rintraccia gli elementi che lo confermano nel leggervi, negli scritti di Daniélou, un particolare interesse per la teologia della storia della salvezza. Pare sia Ireneo di Lione il suo maestro principale a riguar-

do; infatti il teologo vicentino annota che, per Daniélou, «l'intero progetto teologico del vescovo di Lione poggerebbe sulla problematica della storia della salvezza in base al principio che la storia può avere pienamente senso se si lega a Dio, e che essa può legarsi a Dio solamente perché Dio è Trinità, e tutto ciò in senso eminentemente teologico e non soltanto filosofico oppure religioso. Da questo angolo visuale, per Daniélou vi sono delle conseguenze più precise nella comprensione della temporalità» (pp. 26-27). Pasquale vede in Daniélou il tempo inteso come ambito di proroga della pazienza di Dio, nel quale la decisionalità del credente permette, nel senso correttamente inteso, l'instaurarsi del Regno di Dio tra la città degli uomini; concordiamo pienamente con l'Autore quando intravede in Daniélou la carità missionaria quale unica e decisiva giustificazione del rinvio della *parusia* (cf. p. 30). A ragione Pasquale rimarca tale intuizione teologica, perché riteniamo presenti, allora come oggi, dei tratti di originalità capaci di aprire uno scorcio ecclesiologico estremamente interessante, purtroppo non preso in considerazione a sufficienza dal Nostro, forse per i limiti imposti dalla tipologia di pubblicazione a Lui richiesta. Altresì fecondo è il filone della plausibile "spiritualità" politica che il teologo cappuccino rileva negli scritti del cardinale; infatti meriterebbe di essere approfondita e forse riscattata la responsabilità dell'uomo, a quanto pare decisiva, per affrettare la liberazione e la trasfigurazione del mondo.

Vorremmo spendere qualche riga a proposito della maggiore critica che viene rivolta a Jean Daniélou. Per citare un autore, J. Fontaine ammette un certo imbarazzo a definire Daniélou un teologo *tout court*, soprattutto perché Egli non ha steso un'opera sistematica, a differenza di altri che, parimenti, hanno attinto abbondantemente dal patrimonio dei Padri della Chiesa (cf. *Actualité de Jean Daniélou*, Paris 2006, 150). Evitiamo di entrare nel merito della questione, però ci premuriamo di apprezzare una citazione che Pasquale riporta e che smaschera l'erroneità di una certa interpretazione tendente ad attribuire a Daniélou una presunta disaffezione per l'elaborazione di un sistema teologico. Per il teologo veneto tale citazione è funzionale a ravvisare una stretta intesa teologica tra Daniélou ed Henri de Lubac, ma a noi funge da conferma per dichiarare che il protagonista studiato nel saggio in questione era animato da una ben precisa *mens* teologica, sovente non riconosciuta e pur tuttavia non esauribile nella sola chiave di lettura data dalla teologia della storia della salvezza. La riportiamo, perché è tutt'altro che trascurabile: «Una teologia della storia permette di raccogliere, gerarchizzandole, le differenti correnti che attraversano la storia religiosa, di averne una sintesi, una visione d'insieme, integrando questa dimensione della temporalità che tutti i grandi sistemi moderni hanno in sé intersecato in un modo o in un altro. È in questo che il pensiero di de Lubac mi sembra essere il più importante del nostro secolo. Il

solo senza dubbio suscettibile di costituire la base di una visione, di un sistema teologico attuale» (*Memorie*, pp. 85-86, citato nel testo di Pasquale a p. 33). Nonostante qui Daniélou si riferisca espressamente alla teologia di un "collega", tuttavia svela un'attenzione – o perlomeno un'aspirazione – sistematica sicuramente non trascurata da Egli stesso. A nostro parere, lo studio accurato della struttura tipologica del pensiero cristiano proposto da Daniélou è anche funzionale a questo intento di sintesi teologica e apprezziamo come Pasquale rintracci l'origine dell'interesse per la lettura tipologica nel rapporto di ammirazione che il gesuita ha sempre nutrito per Péguy (cf. p. 38).

Il cuore del saggio di Pasquale è il secondo capitolo, con il quale l'Autore si propone di rintracciare le coordinate teologiche fondamentali in Jean Daniélou. Già le primissime battute svelano il "grandangolo" che l'Autore utilizza per presentare quello che – ribaditi i limiti ristretti del testo – risulterà, rimanendo sul piano metaforico, una sorta di fotogramma della teologia di Daniélou. Il pregio indiscusso risiede nel rendere possibile una sorta di sintesi, il limite più evidente consiste nel tralasciare altre coordinate significative. Il professor Pasquale dedica una certa attenzione nel tentativo di collocare il gesuita di Parigi all'interno del dibattito teologico tra "incarnazionisti" ed "escatologisti", ovverosia tra coloro che «intravedevano una salvezza *cristiana* rintracciabile all'interno dell'impegno ecclesiale incarnato nel mondo, e altri che, invece, proprio alla luce del fatto che tale salvezza non è soltanto di ordine naturale la prospettavano come sicuramente raggiungibile in un al di là ultraterreno» (p. 47). Al di là dell'esito di questa questione, ci pare significativo e apprezzabile il fatto che, a condurre l'analisi, sia una prospettiva marcatamente cristologica e questa permane in tutta la lettura che Pasquale propone del Daniélou, soprattutto negli accenni all'ecclesiologia e alla sacramentaria del gesuita. Ma è sempre la storia della salvezza che offre lo strumento teologico ermeneutico fondamentale. Il teologo vicentino è convinto che per Daniélou «al centro della storia, come pure al cuore dei sacramenti, vi è Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, che realizza le profezie e il compimento escatologico. Così, per esempio, all'incorporazione a Cristo attraverso il santo battesimo corrisponde l'appropriazione di tutta la storia della salvezza da parte del catecumeno. Nel tempo della Chiesa, allora l'opera salvifica dello Spirito di Gesù Cristo è rappresentata dai sacramenti, che continuano le grandi azioni di Dio dopo la creazione» (p. 82).

Concludiamo, notando come l'Autore non abbia perso occasione per dare da intendere che, nella storia della salvezza, la vera identità di Dio si manifesta nel fatto stesso che egli venga. Come Egli stesso ebbe modo di scrivere nella premessa all'edizione italiana del *Saggio sul mistero della storia* di Jean Daniélou, «sembra di poter dire, pertanto, che la vera natura

della storia della salvezza è individuata da Daniélou nel fatto che egli si accorga della progressiva concentrazione della distensione dei *magnalia Dei* narratici dalla Sacra Scrittura, fino all'apice raggiunto nell'incarnazione di Gesù Cristo. Daniélou prende atto, insomma, di una concentrazione cristologica, espressa ed esibita nella confessione di Calcedonia (451) e nella sua chiarezza dogmatica: la definizione della duplice natura del Cristo viene di fatto a illuminare tutta la teologia della storia» (*Premessa a J. DANIELOU, Saggio sul mistero della storia*, Brescia 2012, p. IV). Riteniamo, quindi, il saggio di Pasquale qui presentato un buon contributo che, fedelmente ad un tratto significativo del pensiero di Daniélou, focalizza l'attenzione sulla questione a nostro avviso decisiva del rapporto fra salvezza e storia in prospettiva teologica, in particolare in quella escatologica, che fonda ogni tipo di speranza cristiana.

Gilberto Sabbadin

PAOLO MARTINELLI, *Dammi fede diritta. Con Francesco d'Assisi, per ricominciare a credere*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli - Assisi 2012, 82 p., € 9,00.

Con questo piccolo ma denso saggio Paolo Martinelli, frate cappuccino, docente di Teologia degli stati di vita all'Istituto Francescano di Spiritualità - di cui è preside - e professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana, nonché consultore della Congregazione per la Dottrina della fede e della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, offre un contributo qualificato su un tema fondamentale per la vita del popolo di Dio, come è quello della fede.

Le riflessioni che Paolo Martinelli sviluppa fanno riferimento, naturalmente, a due recenti eventi ecclesiali di primo piano: la XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicata alla *nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*, cui l'Autore ha partecipato come esperto, e l'*Anno della Fede*, indetto dal Santo Padre Benedetto XVI per ricordare i 50 anni dell'inizio del Concilio Vaticano II e i 20 anni della promulgazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Nella sua articolata *Introduzione* Martinelli parte dall'attualità dell'esperienza di san Francesco d'Assisi, che «non ha mai dato per scontata la fede», (p. 6) per precisare poi la *prospettiva teologico-spirituale* con la quale affronterà il tema, tenendo sempre presente che «la nostra è, o dovrebbe essere sempre, una 'teologia in ginocchio'», dal momento che «non si può studiare la Parola se non si è *rapiti* dalla Parola stessa» (p. 8). Assai opportunamente poi l'Autore esprime la sua sorpresa nel constatare come «stranamente lo studio della fede negli scritti e nelle biografie francescane e complessivamente nella spiritualità di san Francesco è, a mia conoscen-

za, assai contenuto» (p. 8). Motivo ulteriore per apprezzare questo saggio che attinge diffusamente agli scritti e alle biografie per raccogliere l'esperienza credente del Poverello, colmando così in qualche modo una lacuna nell'indagine metodologica.

Nel capitolo primo Martinelli ripercorre il cammino di *Francesco, uomo credente nel suo tempo*, nelle sue varie sfaccettature: 1. Fede cristocentrica e trinitaria; 2. Fede nelle chiese e nei sacerdoti; 3. Vedere e credere; 4. Fede, Eucarestia e Parola; 5. Fede "cattolica"; 6. La fede: dono e preghiera. Un percorso che riesce alla fine a dimostrare come «la fede, per Francesco, è una dimensione che tende a determinare tutto nella sua esistenza: cuore, sguardo, mente e affetti», al punto di fare di lui veramente «un uomo credente» (p. 13).

Il percorso della modernità e la vita di fede del nostro tempo è l'argomento affrontato dall'Autore nel capitolo secondo, a partire dal presupposto che «tra noi e Francesco è accaduto innanzitutto un cambiamento di codici culturali che non possiamo ignorare» (p. 33). In questo capitolo infatti vengono esaminati e vagliati, in prospettiva teologica, alcuni snodi fondamentali in rapporto alla fede quali: 1. Dall'universalità della fede alla sua riduzione "privata"; 2. L'origine della trasformazione: la fede in conflitto; 3. Una difesa della fede che conferma il canone moderno; 4. La fede nel conflitto tra verità e libertà; 5. Il credere oggi: una opzione tra altre.

Alla domanda che chiude il percorso della modernità: «Cosa ha da dire a noi, uomini un po' impagliati del XXI secolo e bisognosi di nuova evangelizzazione, l'esperienza di fede di san Francesco?» (p. 43), Paolo Martinelli risponde con chiarezza, e in modo esauriente, nel capitolo terzo intitolato appunto *La riscoperta della fede oggi e l'intuizione fondamentale di San Francesco*. Prima di giungere al cuore dell'attualità di Francesco d'Assisi mettendo in luce il nesso tra umiltà di Dio, fede e libertà, l'Autore presenta alcuni contributi chiave per una riflessione adeguata alla vita di fede, con un'attenzione particolare all'evento del Concilio Vaticano II e al magistero di Benedetto XVI, che insiste tanto «sull'attualità di san Francesco d'Assisi e della tradizione teologico spirituale francescana» (p. 50), soffermandosi poi sulla "figura fondamentale della fede", mettendone in evidenza *l'aspetto dinamico* di riconoscimento del mistero di Dio, qui ed ora, presente in una determinata realtà umana con la quale l'esistenza della persona si imbatte.

L'attualità dell'esperienza di fede di Francesco di Assisi viene intravista soprattutto nella sottolineatura operata dall'assisiato dell'umiltà di Dio, che si comunica all'uomo nella forma dello spogliamento (*kenosi*), implicando così, nel suo stesso modo di offrirsi, la libertà dell'uomo, che di fronte a tale forma deve sempre prendere posizione. La verità di Dio che si rivela alla libertà dell'uomo nella forma dell'umiltà (fino allo scan-

dalo della croce) può «permettere all'uomo contemporaneo, geloso della sua autonomia, di sentire la verità rivelata come desiderabile» (p. 57).

Il riferimento all'umiltà di Dio come cuore dell'esperienza della fede di Francesco di Assisi, a giudizio dell'Autore contiene anche un altro elemento che può entrare in dialogo con le istanze della cultura di una società plurale come la nostra, vale a dire la forte dimensione testimoniale di una tale fede, per cui «nella umile testimonianza dei credenti la stessa verità di Dio, senza perdere nulla della sua absolutezza, si comunica ancora oggi da libertà a libertà» (p. 63). Anche in ciò ci è maestro san Francesco, che nella *Regola non bollata* (XVI,5-7) dice le condizioni della stare tra coloro che non credono o che vivono in un contesto non cristiano con una tensione missionaria capace di rispetto e amore. Francesco, infatti, «non manda i suoi *contra infideles*, ma *intra*, non 'contro' ma 'tra' coloro che sono infedeli. Le due modalità [indicate da Francesco] quella della testimonianza della vita che confessa la fede e quella dell'annuncio esplicito, evitano sia una ambigua forma anonima di testimonianza che la forma altrettanto ambigua del proselitismo» (p. 64).

Gli aspetti più immediati di una vita di fede ispirata all'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi, alla luce della problematica attuale del credere, sono presi in considerazione da Martinelli nel capitolo quarto: *Attualità della spiritualità francescana per vivere nella fede*. Il percorso suggerito parte da "un incontro che continua nel tempo", l'incontro di Francesco con Cristo che ha trasformato la sua vita al punto che «chi incontrava lui incontrava *quasi un sacramento* della Sua presenza» (p. 68), per arrivare alla fede "come forma eucaristica dell'esistenza" e approdare ad "un modo nuovo di vivere tutte le circostanze della vita". In Francesco la fede passa attraverso la realtà ferita, significata dai lebbrosi, il dono dei fratelli, la lode, soprattutto nel *Cantico* che «mette in evidenza lo sguardo di Francesco su tutte le cose, anticipando in qualche modo la ricapitolazione escatologica della realtà di Dio 'tutto in tutto'» (p. 77).

A conclusione del saggio l'Autore, richiamando un'espressione del Motu Proprio *Ubicumque et semper* - con il quale Benedetto XVI ha istituito il Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione -, espressione con cui si afferma che «per proclamare in modo fecondo la Parola del Vangelo, è richiesto anzitutto che si faccia profonda esperienza di Dio», rintraccia in tale profonda esperienza di Dio «il segreto di Francesco d'Assisi e il motivo della sua attualità» (p. 79). Davvero dunque, con la sua "fede dritta", «Francesco interroga la nostra vita; la sua fede semplice e schietta interpella e spesso anche inquieta la nostra, forse un po' tiepida; dall'altra parte, la nostra vita, le difficoltà della nostra fede, a loro volta, interrogano Francesco» (p. 11).

Un'ultima notazione e un motivo di ulteriore gratitudine e apprezza-

mento: il saggio di Paolo Martinelli, pur nella sua brevità, capacità di sintesi e semplicità, oltre a costituire un testo di meditazione e di preghiera, soprattutto in questo *Anno della fede*, può essere un aiuto all'approfondimento delle tematiche affrontate, grazie al ricco apparato bibliografico *in itinere*, teologico e sanfrancescano, di cui è corredato.

Giovanni Spagnolo

FELICE ACCROCCA, *Francesco fratello e maestro, Orientamenti formativi francescani 11*, Edizioni Messaggero, Padova 2012², 217 p., € 19,00.

Nella prestigiosa collana *Orientamenti formativi francescani* delle Edizioni Messaggero di Padova, diretta da Enzo Fortunato e dedicata a quanti sono impegnati nella formazione, trova posto, in seconda edizione, questo volume di Felice Accrocca, storico, ricercatore, professore e parroco, impegnato da tempo nell'opera di mediazione e divulgazione degli studi sanfrancescani.

Nella *Premessa* con cui introduce questa seconda edizione, riveduta e ampliata rispetto a quella del 2002, l'Autore spiega la motivazione che lo ha spinto, nella splendida stagione che da trent'anni a questa parte, soprattutto in Italia, caratterizza gli studi francescani a scrivere «diversi saggi nei quali ho tentato di mediare a un pubblico più vasto argomenti dibattuti nella ricerca» (p. 5). La decisione di riunire in un solo volume i vari saggi proviene da un'esigenza emersa da quanti si sentono coinvolti nella vicenda francescana, in modo particolare "formatori e formatrici, formandi e formande" che Felice Accrocca ha avuto modo d'incontrare in diverse occasioni e ai quali dedica questo libro. Sempre nella *Premessa* l'Autore espone al lettore il suo *modus procedendi* nel confronto vitale con le fonti francescane che, rispetto alla prima edizione, lo ha indotto a limare molte espressioni, rivedere molti giudizi, «tentato di eliminare - per quanto possibile - inevitabili sovrapposizioni» (p. 7). In modo particolare «il capitolo sulle durezze ha subito un'ampia revisione, richiesta necessariamente dalle ultime pubblicazioni sugli autografi di Francesco» (p. 7). Anche «il capitolo sul dolore contiene delle riflessioni attualizzanti: la ragione sta nel fatto che esso, in origine, fu pubblicato come opuscolo all'interno di una collana nata con lo scopo di offrire "soluzioni cristiane ai problemi dell'uomo"» (p. 7).

Per quanto riguarda l'aspetto metodologico Felice Accrocca motiva la sua scelta di "citazioni di fonti ampie e numerose", come pure l'accurata revisione delle "traduzioni dei testi delle fonti biografiche" e, in alcuni casi, il ricorso alla traduzione alla lettera, come pure, nel primo capitolo, il mantenimento in nota delle citazioni in latino. Negli attuali orientamenti storiografici che, relativamente a san Francesco, vedono privilegiare da

parte di alcuni i materiali biografici, come Grado Giovanni Merlo e Jacques Dalarun, e da parte di altri gli scritti del Poverello, l'Autore esprime quella che chiama la sua 'personale evoluzione': «sono altrettanto convinto – come essi lo sono – che gli scritti siano 'la fonte primaria' per studiare 'la vita e l'esperienza' di Francesco» (p. 8).

Anche il titolo dato al volume, *Francesco fratello e maestro*, è motivato da Felice Accrocca a partire dal fatto che, se da una parte «Francesco si considerò sempre un fratello dei suoi fratelli [...], ciò non toglie, tuttavia, che anche contro la sua volontà egli sia divenuto – per molti, moltissimi uomini e donne – un maestro di vita cristiana» (p. 9).

Alla luce di queste considerazioni e precisazioni, l'Autore, dopo aver fornito un assai utile elenco delle *Abbreviazioni* delle *Fonti francescane* offre al lettore la possibilità di addentrarsi nei vari capitoli di questo libro, nella continua sintesi tra studi storici e vita spirituale. Il denominatore comune che sembra unire come un filo rosso la narrazione unitaria delle varie parti del testo, nate appunto come saggi monografici, frutto di conferenze e incontri vari, è il tema della "vita", così proprio dell'esperienza spirituale di Francesco.

Nella declinazione di questo tema si forma, dunque, l'ordito del libro: *La vita attesa. Dal Natale di Gesù al nostro Natale* (cap. 1); *La vita spirituale. La preghiera nell'esperienza di Francesco e Chiara* (cap. 2); *La vita fraterna. Dalla Trinità... (cap. 3); La vita fraterna...alla carità* (cap. 4). Ricco di suggestioni e spunti attualizzanti è il cap. 5: *La vita sofferta. Francesco e l'esperienza del dolore*, un argomento centrale e fondamentale nella biografia del Poverello, nel suo cammino "verso la luce". Anche il cap. 6: *La vita esigente. Le durezze di frate Francesco*, illumina, a partire dalle intuizioni di Grado Giovanni Merlo, un aspetto poco noto della spiritualità francescana. Nel capitolo 7: *La vita silente. Via a Dio e ai fratelli*, Felice Accrocca affronta una tematica poco frequentata della biografia sanfrancescana, quella del silenzio, appunto, come ambiente vitale nelle sue varie sfumature e *conditio sine qua non* della vita spirituale. *La vita dialogante. L'incontro di Francesco con il Sultano* è l'argomento trattato nel cap. 8, breve ma ricco di suggerimenti tesi a smantellare come riduttive e non vere «alcune riletture attualizzanti che mirano a presentarne l'esperienza religiosa [di Francesco] in chiave irenica, quasi che ai suoi occhi un'esperienza di fede valesse l'altra, purché il credente fosse sinceramente amante del proprio Signore» (p. 165).

Il cap. 9, infine, *La vita che cresce. Per un itinerario formativo: spunti e appunti*, può essere considerato una sorta di conclusione ideale di questo volume che con i suoi diversi saggi si offre, nella mente dell'Autore, come un sussidio "per un percorso formativo" che ha il suo punto di partenza in quello stesso adottato da Francesco e cioè «la scoperta della rappresentazione di Cristo Gesù sotto le vesti dei poveri e degli emarginati»,

tenendo tuttavia presente che «la scoperta di Gesù nei poveri fu solo il primo passo dell'esperienza di Francesco» (p. 176). In questo stesso capitolo l'Autore esamina gli altri passaggi di questo percorso formativo che non escludono «le limitazioni che il dolore e la sofferenza (di qualsiasi genere) ci impongono» e questo «vuol dire accogliere anche il fallimento come evento di grazia e occasione di crescita» (p. 181). Non a caso Felice Accrocca conclude questo ultimo capitolo, e il libro, riportando uno dei brani più belli tra gli scritti di Francesco, che le Fonti indicano come le *Lodi di Dio altissimo*, scaturite dalla sofferenza del Poverello e offerte a frate Leone, «anch'egli alle prese con un momento particolarmente duro della propria esperienza» (p. 185).

Una particolarità che arricchisce questa seconda edizione di *Francesco fratello e maestro* è l'*Appendice* in cui l'Autore prende in esame e fa il punto circa *La cosiddetta "Preghiera semplice"*. Un incantevole testo del XX secolo, attribuito a san Francesco e che proprio nel 2012 ha compiuto cento anni. Ricchissima e aggiornata è infine la *Bibliografia*, nella formula *opere citate in forma abbreviata*, con l'indicazione della "Provenienza degli studi" che formano, sia pure "rivisti e riformulati", il presente volume e che l'Autore mette a disposizione di quanti vorranno approfondire, per lo studio e la meditazione personale, le tematiche da lui trattate.

Concludendo, possiamo augurare a Felice Accrocca di continuare il suo viaggio nell'esplorazione dell'universo sanfrancescano - di cui certamente questo volume costituisce una tappa ben riuscita - unendosi armoniosamente agli sforzi degli altri studiosi. Anche noi siamo convinti, come lui, «che avanziamo non come monadi isolate, ma come intelligenza collettiva, fatto questo che non mortifica, anzi ravviva, le nostre individualità» (p. 9).

Giovanni Spagnolo

JOSÉ J. CABRAL, Padre Gesualdo Fiorini da Fiuggi OFM^{Cap}. Un italiano di São Nicolau, edizione italiana a cura di Rinaldo Cordovani, Provincia Romana dei Frati Minori Cappuccini, Roma 2012, 111 p.

La storia dell'Ordine cappuccino, fin dalle sue origini, è costellata da una schiera di frati che, nei vari continenti hanno portato, con il Vangelo di Gesù, fermenti di promozione umana affiancando alla costruzione di chiese, cappelle e stazioni missionarie, pozzi, case, scuole, officine, strade e città. In questa schiera di confratelli s'inserisce, a pieno titolo, padre Gesualdo da Fiuggi (Giulio Fiorini, 1923-2007), cappuccino della provincia romana, per oltre cinquant'anni missionario nelle Isole di Capo Verde, anche quando, nel 1972, l'impegno apostolico passò dai frati romani a quelli piemontesi.

Utilizzando la traduzione di Laura Sgrò e Silvonei José Protz sulla seconda edizione portoghese edita col patrocinio di Grafica da Praia 2007, Rinaldo Cordovani ha curato l'edizione italiana di quello che, più propriamente, potremmo chiamare un *reportage* sulla lunga e operosa giornata missionaria di padre Gesualdo. Nella *Nota alla seconda edizione* José J. Cabral spiega l'origine del suo lavoro, motivato dalla necessità di far luce e chiarezza sull'operato del cappuccino italiano a São Nicolau che alcuni «interpretavano in modo distorto» (p. 9).

Dai dati biografici di Gesualdo da Fiuggi, inseriti nella prima parte di questo *reportage*, apprendiamo che fu ordinato sacerdote nel 1948 e nel 1953 fu nominato "cappellano del lavoro", per seguire spiritualmente i ferrovieri di Roma e del Lazio. Il 28 aprile 1955, accogliendo l'invito del provinciale Francesco da Fiuggi, con altri due confratelli, partì alla volta delle Isole di Capo Verde, missione affidata alla provincia romana dei cappuccini dal Ministro generale dell'Ordine Benigno da Sant'Ilario Milanese l'11 ottobre 1954.

Nel capitolo primo di questo *reportage* l'Autore rielabora e ordina la testimonianza e i ricordi di Antonio Livramento, altrove definito «vera ed anonima biblioteca vivente, esempio di uomo dignitoso e giusto» (p. 54), che è stato il sagrestano fedele di padre Gesualdo. Apprendiamo così la mole delle attività religiose e sociali svolte da padre Gesualdo, soprattutto a Tarrafal in cui egli scelse di stabilirsi fin dal 1973, che includono la pastorale della famiglia, l'emigrazione femminile, la scolarizzazione dell'Isola e la formazione professionale, nonché la cura delle vocazioni autoctone.

Degli omaggi e delle onorificenze di cui padre Gesualdo venne gratificato nel corso degli anni, da parte delle autorità civili e religiose dell'Isola, si occupa il capitolo secondo del libro. È lo stesso vescovo della diocesi di Mindelo, Arlindo Gomes Furtado, a comunicare la sua intenzione di erigere un monumento in suo onore, proprio mentre il 15 luglio 2004 esonera padre Gesualdo dall'attività pastorale per lo stato di salute precario e l'età avanzata. Le autorità comunali e statali da parte loro deliberano di intitolare a padre Gesualdo una via e una scuola, oltre a decorarlo della medaglia della Presidenza della Repubblica.

A ragione quindi padre Gesualdo, in un'intervista da lui concessa a José J. Cabral e Antonio Silva Roque il 17 agosto 2004 e trasmessa dalla Radio Capoverdiana - come leggiamo nel capitolo terzo - si è autodefinito «un italo-capoverdiano...un frate cappuccino che è partito dall'Italia per venire a stabilirsi a Capo Verde» (p. 36) o, come spesso ripeteva, "un italiano di São Nicolau".

Nel capitolo quarto, che inaugura la seconda parte del *reportage*, è riportata la "Presentazione della prima edizione" (2 agosto 2006) del lavoro biografico su padre Gesualdo, andato letteralmente a ruba, e in cui sono

riportate le poche parole dette in quell'occasione dal cappuccino di Fiuggi, quasi il suo testamento: «La parola 'solidarietà' è stato il mio slogan. Per il prossimo, per la Chiesa. I miei giorni sono contati, voi che rimarrete, impegnatevi a costruire una società giusta. Ancora una volta, grazie» (p. 53).

Anche a padre Gesualdo tuttavia non venne risparmiato "Il lato amaro della vita", che il *reportage* racconta nel capitolo quinto con dovizia di particolari: dall'incomprensione per essere considerato "dittatore, autoritario" o per un presunto maltrattamento da lui usato nei confronti dei cavalli, oppure per il travisamento del suo senso pratico, che lo faceva apparire ad alcuni "un sacerdote commerciante e materialista", tanto da essere "minacciato di morte".

Merita di essere riportata la risposta data da padre Gesualdo quando si tentò di gettare nel fango la sua reputazione per il fatto che egli si faceva accompagnare da una giovane quando andava a celebrare messa fuori da Tarrafal: «Non è solo Tanha che viaggia con me in macchina: anche Nostro Signore viene con noi. In modo che, qualunque cosa noi facciamo, lui ci vede. Perciò chi vuole calunniare, lo faccia pure. Per quanto mi riguarda, mi rimetto nelle mani di Dio!» (p. 65).

Il *Nunc dimittis* di padre Gesualdo è arrivato il 22 gennaio del 2007, a São Nicolau, e il capitolo sesto descrive la straordinaria mobilitazione di gente, mai vista prima, che la morte del frate cappuccino ha radunato nell'Isola, gli attestati di stima e di riconoscenza, il dolore sincero per la perdita di un amico, di un padre e di un fratello, tanto da fare esclamare che «a Tarrafal perfino le pietre parlano di lui» (p. 73).

Per una felice e provvidenziale coincidenza proprio nei giorni della morte di padre Gesualdo si trovavano a Capo Verde i ministri provinciali di Torino e Roma, mentre tutti i frati erano riuniti in assemblea per celebrare i 60 anni della presenza dei Cappuccini nelle Isole e i 25 anni della costituzione della Vice Provincia.

Una giovane capoverdiana, Patrizia, assistente medico in Roma, che aveva deciso di fare una scappata nell'Isola in inverno, mentre era solita venire sempre d'estate, nel riflettere sulla morte del padre Gesualdo, non ha potuto fare a meno di concludere che «il funerale l'ha organizzato lui. Ha aspettato che fossimo tutti qui» (p. 111).

In *Appendice* vengono riportati la "Lettera circolare del Ministro Provinciale dei cappuccini romani per la morte di padre Gesualdo Fiorini da Fiuggi" e "Il funerale del Costruttore" di fra Silvino, mentre un "inserto fotografico" costituisce il capitolo settimo di questo *reportage* che consegna alla memoria delle generazioni future la straordinaria figura di un cappuccino, autentico "frate del popolo", che si sentiva «realizzato, profondamente realizzato!» (p. 46).

Giovanni Spagnolo

GIUSEPPE SCARVAGLIERI, *I Segni e il Senso. Ricerca sulla devozione a San Felice da Nicosia*, ed. Provincia di Messina dei Frati Minori Cappuccini, Messina 2012, 199 p. [s.i.p.].

Il 23 ottobre 2005 papa Benedetto XVI ha iscritto nell'albo dei santi il frate cappuccino siciliano Felice da Nicosia (1715-1787). A cinque anni dalla canonizzazione dell'umile questuante il confratello Giuseppe Scarvaglieri, professore emerito di Sociologia della Religione alla Pontificia Università Gregoriana, che ha già al suo attivo una bibliografia cospicua in diversi ambiti attinenti alla vita degli Ordini e Istituti religiosi, ha curato questa ricerca sulla devozione al Santo nella sua città natale.

Nella *Prefazione* l'Autore traccia alcune linee che hanno dato alla sua ricerca il merito di avere rappresentato «la situazione oggettiva in modo fedele e valido» (p. 3) e che gli hanno permesso di cogliere da un lato «alcune costanti nella devozione ai santi, ma anche alcune lacune che essa talvolta presenta che sarà compito della pastorale, dopo, saper utilizzare al meglio» (p. 4). Nell'*Introduzione* il discorso è subito collocato nell'ambito della riflessione sociologica che, ricorda Scarvaglieri, riguarda tutti gli aspetti della vita sia collettiva sia individuale per cui «l'osservazione della presenza e dell'azione di un singolo individuo va considerata come oggetto di studio e di approfondimento di grande portata sociale, per cui tale analisi rientra nell'ambito della sociologia», attraverso «la prospettiva di una ricerca empirica» (p. 6) che sarà applicata al fenomeno dell'influenza della figura di san Felice nella dinamica socio-religiosa.

L'applicazione della "teoria delle figure di riferimento", relativamente alla devozione verso il santo cappuccino, è analizzata nel capitolo primo di questa ricerca che enuncia le caratteristiche e funzioni generali, attraverso la rilevanza teorica dei vari aspetti e l'azione dei meccanismi psicologici, per poi descriverne l'applicazione a San Felice, attraverso il riscontro della presenza dei tratti attribuiti e lo sviluppo dei tratti acquisiti.

Nel capitolo secondo Scarvaglieri illustra "il disegno della ricerca" delimitando scientificamente il campo di applicazione in cui la ricerca è attuata, secondo tre connotazioni particolari in cui l'ambiente sociale e religioso in cui si opera può essere letto: «come cornice (o habitat socio-culturale), come fattore (o fonte d'influenza) come destinatario (o termine della loro stessa azione)» (p. 31). Funzionali alla delimitazione culturale ed ecclesiale dell'indagine restano il contesto storico e la dimensione ecclesiale in cui visse san Felice e in cui la devozione verso di lui è vissuta. Interessanti sono poi le procedure operative e interpretative che ruotano essenzialmente attorno a strumenti quali la percezione e conoscenza della figura di San Felice, gli atti e manifestazioni devozionali, il messaggio fondamentale di san Felice e le prospettive verso il futuro. Sempre in questo stesso capitolo l'Autore rende conto del "processo di campionamento"

adottato per la ricerca, per età e genere, per titolo di studio e in base alla valutazione della propria religiosità, fornendo, dai dati ricavati, analisi e interpretazione.

La percezione e conoscenza di San Felice, il fascino sottile di un Santo, che passa attraverso l'individuazione dei tratti della sua figura, con i contenuti e aspetti di esemplarità, come pure la conoscenza della biografia di San Felice, le informazioni sulla sua vita e gli aspetti iconografici preferiti sono delineati, con meticolosità e precisione, nel capitolo terzo della ricerca.

Il capitolo quarto sviscera e analizza "le manifestazioni devozionali" che gravitano attorno a san Felice da Nicosia, individuandone da una parte le motivazioni fondamentali, con la percezione della propria devozione che i fedeli hanno a livello di motivazioni percepite e nella collocazione dei tempi e circostanze del 'ricordo' di San Felice. Anche le manifestazioni devozionali vengono passate al setaccio della ricerca sociologica attraverso i comportamenti e atti devozionali, la modalità di partecipazione, il luogo della partecipazione, l'uso di immagini e simboli e il gesto tutto popolare del toccare e baciare la statua del Santo.

La ricerca di Giuseppe Scarvaglieri che, per l'elaborazione, l'analisi e l'interpretazione dei dati, ha utilizzato il celebre programma di statistica SPSS prosegue, nel capitolo quinto, con la comprensione del "messaggio fondamentale" dato alla Chiesa da San Felice da Nicosia, mentre nel capitolo sesto si ipotizzano "sviluppi e prospettive" della devozione al santo cappuccino, soprattutto in vista del terzo centenario della nascita (2015), con una sorta di *brain storming* circa le iniziative più interessanti che, sebbene non sempre molto efficaci e originali, offrano un potenziamento della devozione verso San Felice.

Un interessante *excursus* può essere considerato il capitolo settimo che prende in considerazione i "profili di devoti" di san Felice, ricostruendone natura e portata e caratteristiche culturali, per arrivare ad una descrizione concreta in base al genere e all'età. Da questa analisi emerge per gli uomini un profilo carente e per le donne un profilo integrato. I giovani rivelano assenza di inserimento, mentre gli adulti mostrano una tendenza a forme d'impegno e negli anziani si riscontra fedeltà tradizionale.

La ricerca di Giuseppe Scarvaglieri sulla devozione al santo confratello di Nicosia si conclude con tutta una serie di "Indicazioni conclusive" nelle quali si riafferma che il presente lavoro «vuole essere complementare agli studi teologici e storici riguardanti la figura di San Felice da Nicosia» e si pone come un aiuto per comprenderne meglio la figura con il contributo «che può provenire dall'approccio sociologico» (p. 183). Per coloro che volessero approfondire la vicenda biografica e spirituale del santo frate cappuccino, l'Autore ha scelto una essenziale, ma completa, "Bibliografia San Felice".

In conclusione possiamo dire che, sebbene la presente ricerca si muova rigorosamente entro i binari scientifici della sociologia, rende tuttavia un servizio prezioso alla comprensione, in chiave pastorale, della devozione popolare al santo di Nicosia. Non ci resta che condividere e sottoscrivere quanto leggiamo nella quarta di copertina di questo volume: «Tutto il lavoro quindi si presenta come una rivisitazione e approfondimento della devozione a San Felice e un *cheek up* dei cambiamenti a partire cioè dalla Canonizzazione. Tale prospettiva, nella dottrina della Comunione dei Santi, costituisce una fonte d'imitazione e una risposta al senso di precarietà dell'uomo di oggi, di cui egli vorrebbe attuare il superamento in una visione verticale da dare alla propria esistenza».

Giovanni Spagnolo

Sulle orme dei Santi. Il santorale cappuccino: santi, beati, venerabili, servi di Dio, seconda edizione a cura di Costanzo Cargnoni [con la collaborazione di Carlo Calloni], Edizioni Padre Pio da Pietrelcina - Postulazione Generale dei Cappuccini, San Giovanni Rotondo (FG) - Roma 2012, 583 p., € 26,00.

A distanza di dodici anni, in occasione dell'84° Capitolo generale dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, celebratosi a Roma dal 19 agosto al 23 settembre 2012, l'infaticabile Costanzo Cargnoni si è sobbarcato al compito, assai impegnativo, di preparare la seconda edizione del *Santorale Cappuccino* che, in prima battuta, aveva visto la luce nel 2000, per l'82° Capitolo generale svoltosi nell'anno santo giubilare.

Il 2012, come ricorda nella *Prefazione* il Ministro generale fra Mauro Jöhri, è anche l'anno in cui «l'Ordine celebra i trecento anni della canonizzazione di San Felice da Cantalice, il primo cappuccino proclamato santo, i quattrocento anni della morte di San Giuseppe da Leonessa, intrepido predicatore in terra di Turchia e i 400 anni dall'ingresso in noviziato di San Fedele da Sigmaringen, meno di 10 anni di vita cappuccina, ma anni intensi e segnati dal martirio» (p. 5).

Per questa seconda edizione del *Santorale* p. Costanzo ha scritto una lunga ed articolata *Introduzione* che ha voluto intitolare *Santi e santità nell'ordine cappuccino* (pp. 9-56), riecheggiando il titolo dell'omonima pubblicazione in tre volumi, curata dall'indimenticato Mariano d'Alatri, che, negli anni Ottanta, ha voluto ricordare l'ottavo centenario della nascita di San Francesco (1182-1982) presentando tutta la geografia umana e spirituale dell'Ordine, con una vasta campionatura di narrazioni di santità. In realtà, questa *Introduzione* potrebbe costituire una pubblicazione a parte per la profondità dei contenuti offerti, a partire dalla constatazione che «il cielo del cappuccinesimo era ed è davvero costellato di santi» (p. 10)

e nella convinzione profonda che «i santi sono l'ermeneutica del carisma dell'Ordine rimasta intatta e fedele nel cammino storico di cinque secoli» (p. 11). È interessante notare come p. Costanzo riesca ad abbracciare l'universo della santità cappuccina attraverso punti privilegiati di osservazione: *santità del martirio*, *santità missionaria*, *santità della predicazione evangelica itinerante* e la *santità del quotidiano*, quella forse più praticata in seno all'Ordine e incarnata da una schiera innumerevole di fratelli laici sulle strade degli uomini.

La parte cospicua del volume è naturalmente costituita dal susseguirsi delle biografie in sintesi della lunga teoria di *Santi e Beati*, all'insegna dello slogan paolino "L'amore di Cristo ci spinge" (pp. 59-423), aperta cronologicamente dal protosanto dell'Ordine Felice da Cantalice (1515-1585) e chiusa dallo stigmatizzato del Gargano Pio da Pietrelcina (1887-1968). Ogni biografia è impreziosita da una illustrazione del Santo o del Beato, ricavata prevalentemente dal materiale iconografico del Museo Francescano di Roma, dall'indicazione liturgica del giorno della memoria, dalla rispettiva orazione colletta, da un breve *flash* cronologico e da una citazione dagli scritti o dai detti dei protagonisti della santità cappuccina.

Un'altra sezione del volume descrive, in estrema sintesi e in ordine cronologico, le biografie dei numerosi *Venerabili e servi di Dio* di cui è in corso la causa di beatificazione e canonizzazione, con lo slogan ispirato al profeta Isaia "Verso il monte del Signore" (pp. 427-566). Apre questa serie il belga Francesco Tittelmans (1502-1537), un fervente cappuccino della prima ora, e alla fine troviamo il "Generale" Gianfranco Maria Chiti (1921-2004), approvato all'Ordine dopo aver percorso tutto il *cursus honorum* della vita militare.

Comune alle due sezioni è quella che l'Autore, con la sua nota modestia, chiama «l'aggiunta di piccoli appropriati suggerimenti bibliografici, indicati alla conclusione di ogni tracciato biografico» (p. 56) e che a noi sembra invece uno stimolo all'approfondimento delle singole figure presentate in questo *Santorale*.

Il volume è arricchito infine da un *Indice dei nomi* orchestrato assai opportunamente in tre utili suddivisioni: alfabetico, cronologico e liturgico, che facilitano la frequentazione e la consultazione del ricco patrimonio di santità di cui l'Ordine cappuccino è ricco.

Nel presentare la prima edizione di quest'opera, l'allora Ministro generale dell'Ordine fra John Corriveau, oggi vescovo di Nelson (Canada), riassume così il suo "ardente auspicio": «In una parola: questa nuova pubblicazione agiografica, nell'Anno Santo del Giubileo del 2000, deve suscitare in tutti i Cappuccini una passione per il nostro carisma evangelico fraterno», mentre fra Mauro Jöhri, attuale Ministro generale, afferma che «il Santorale Cappuccino è così uno strumento per conoscere i nostri

fratelli, per stare in comunione con loro, per celebrare la chiamata alla comune santità, verso quella felicità che non significa assenza di fatica o di sacrificio, ma letizia nella fatica e nel sacrificio perché Cristo è vivo» (p. 7).

Da parte sua Costanzo Cargnoni, con questa sua ennesima fatica, sigla idealmente la sua ultratrentennale presenza all'Istituto Storico dell'Ordine, e ci regala questo dettagliato rapporto sulla santità cappuccina, «un interessante caleidoscopio di varie e forti personalità, umane e cristiane, maschili e femminili» (p. 54), contributo prezioso per arricchire quel "quinto Vangelo", i santi appunto, che lo Spirito Santo genera in tutti i tempi e in ogni luogo.

Giovanni Spagnolo