

italia FRANCESCANA

RIVISTA DELLA CONFERENZA ITALIANA DEI MINISTRI PROVINCIALI
DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI

QUADRIMESTRALE
ANNO LXXXIX, N. 1, GENNAIO-APRILE 2014

ISSN 0391-7509

NEL SEGNO DEL PADRE

EDITORIALE

APPROFONDIMENTI

Salvatore Abbruzzese, *Declino dei padri e spirito del mondo moderno*

Roberto Pasolini, *Il Padre "sufficiente". Il ritirarsi di Dio, misteriosa complicità con la libertà umana*

Mauro-Giuseppe Lepori OCist, *Padri di padri. Il senso e il compito della paternità ecclesiale*

Angela Emmanuela Scandella - Chiara Cristiana Mondonico, *Francesco per Chiara: sacramento di paternità. Il significato permanente di un vissuto spirituale*

CONTRIBUTI

Angelo D'Ambrosio, *Costituzioni clariane in età moderna. Edizioni a confronto (secc. XVII-XVIII)*

Giacomo Carlini, *A cento anni dalla morte di Mons. Pacifico Carletti da Seggiano, Ministro generale dei Cappuccini*

CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI. VITA E ATTIVITÀ

Unificazione delle Province cappuccine del Veneto – Friuli Venezia Giulia e del Trentino nella Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini (Padova - 3 marzo 2014)

Unificazione delle Province cappuccine del Piemonte e di Alessandria nella Provincia del Piemonte dei Frati Minori Cappuccini (Novara - 12 maggio 2014)

RASSEGNE

Presentazione del volume: *Le stigmate di san Francesco nei dibattiti del '900*

Sandra Migliore, *Le stigmate di Francesco d'Assisi tra '800 e '900.*

Crisi delle letture tradizionali ed emergere di nuove tendenze

Leonhard Lehmann, *Il dibattito sulle stigmate di san Francesco*

RECENSIONI

LIBRI

Recensioni varie www.italiafrancescana.it

18.00

2014 · 1

FRANCESCANA



ITALIA FRANCESCANA - anno LXXXIX - n. 1, gennaio-aprile 2014

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

Nel segno del padre

italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana
dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale
anno LXXXIX - n. 1, gennaio-aprile 2014
www.italiafrancescana.it

italia

FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini
quadrimestrale, anno LXXXIX, numero 1, gennaio-aprile 2014
ISSN 03917509

Amministrazione

CIMPCap

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

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

e-mail: cimpcap@ofmcap.org

P.IVA e codice fiscale 04874861000

Direzione

FF. MM. Cappuccini

Giudecca, 194 - 30133 Venezia

tel. 041.5224348 - fax 041.5212773

e-mail: angelo.borghino@fraticappuccini.it

Direttore responsabile

Fra Virgilio Di Sante ofm cap

Direttore editoriale

Fra Angelo Borghino ofm cap (Venezia)

Consiglio di redazione

Fra Antonio Belpiede

Fra Carlo Calloni

Fra Fabrizio Congiu

Fra Mario Cucca

Fra Luciano Lotti

Fra Paolo Martinelli

Fra Matteo Siro

e-mail: italia.francescana@fraticappuccini.it

Hanno collaborato a questo numero

Salvatore Abbruzzese, Carlo Calloni, Giacomo Carlini, Angelo D'Ambrosio, Leonhard
Lehmann, Mauro-Giuseppe Lepori, Sandra Migliore, Chiara Cristiana Mondonico, Roberto
Pasolini, Angela Emmanuela Scandella, Giovanni Spagnolo, Roberto Zappa

Autorizzazione del Tribunale di Teramo n. 379 del 26.07.1995

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

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

Abbonamento annuo € 50.00

versato su conto corrente postale intestato a CIMP Cap Associazione

n. 91277376 Codice IBAN IT23 I076 0103 2000 0009 1277 376

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

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



Associato all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana

Sommario

<i>Editoriale</i>	p.	7
-----------------------------	----	---

APPROFONDIMENTI

SALVATORE ABBRUZZESE		
<i>Declino dei padri e spirito del mondo moderno</i>	»	13
ROBERTO PASOLINI		
<i>Il Padre "sufficiente". Il ritrarsi di Dio, misteriosa complicità con la libertà umana</i> . .	»	31
MAURO-GIUSEPPE LEPORI OCist		
<i>Padri di padri. Il senso e il compito della paternità ecclesiale</i>	»	49
ANGELA EMMANUELA SCANDELLA - CHIARA CRISTIANA MONDONICO		
<i>Francesco per Chiara: sacramento di paternità. Il significato permanente di un vissuto spirituale</i>	»	61

CONTRIBUTI

ANGELO D'AMBROSIO		
<i>Costituzioni clariane in età moderna. Edizioni a confronto (secc. XVII-XVIII)</i>	»	93
GIACOMO CARLINI		
<i>A cento anni dalla morte di Mons. Pacifico Carletti da Seggiano, Ministro generale dei Cappuccini</i>	»	125

CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI. VITA E ATTIVITÀ

Unificazione delle Province cappuccine del Veneto – Friuli Venezia Giulia e del Trentino nella Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini (Padova - 3 marzo 2014)			»	139
Unificazione delle Province cappuccine del Piemonte e di Alessandria nella Provincia del Piemonte dei Frati Minori Cappuccini (Novara - 12 maggio 2014)			»	149

RASSEGNE

Presentazione del volume: Le stigmate di san Francesco nei dibattiti del '900

SANDRA MIGLIORE

Le stimmate di Francesco d'Assisi tra '800 e '900.

Crisi delle letture tradizionali ed emergere di nuove tendenze p. 161

LEONHARD LEHMANN

Il dibattito sulle stigmate di san Francesco » 165

RECENSIONI

LIBRI

ADRIANO PARENTI, *Vivere il Vangelo da fratelli. I 12 pilastri della fraternità francescana* (Giovanni Spagnolo) » 181

CARMINE DI SANTE, *Francesco e l'altissima povertà. Economia del dono e della giustizia* (Giovanni Spagnolo) » 182

Inventario dell'Archivio Storico del Monastero di Sant'Agnese di Perugia (Secc. XIV-XX), a cura di Giovanna Casagrande (Giovanni Spagnolo) » 183

FABIO SCARSATO, *Francesco d'Assisi e Etty Hillesum* (Giovanni Spagnolo) » 184

ARTEMIO VÍTORE GONZÁLES, *Francesco d'Assisi e la Terra Santa* (Giovanni Spagnolo) . . » 186

La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo, a cura di Luca Bianchi (Giovanni Spagnolo) » 186

Arte e spiritualità. Studi, riflessioni, testimonianze, a cura di Paolo Martinelli – Wiesław Block (Giovanni Spagnolo) » 188

Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della provincia di Calabria dal 1950, a cura di Gianluca Crudo (Carlo Calloni) » 190

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.
salvatore.abbruzzese@soc.unitn.it

Angelo D'Ambrosio, paleografo, libero ricercatore, collabora con la Cattedra di Storia moderna presso l'Università del Salento. I suoi interessi di studio sono orientati sull'esperienza monastica femminile.
angel.dambrosio@libero.it

Giacomo Carlini, ofm cap (Prov. di Toscana), laureato in Storia della Chiesa alla Pontificia Università Gregoriana, è archivista della Provincia cappuccina di Toscana.
firenze.archivio@fraticappuccini.it

Leonhard Lehmann, ofm cap (Prov. Renano-Westfalica), ha conseguito il dottorato in Teologia con specializzazione in spiritualità francescana ed è docente presso la Pontificia Università Antonianum.
l.lehmann@ofmcap.org

Mauro-Giuseppe Lepori, OCist, laureato in filosofia e teologia a Friburgo, monaco dell'Abbazia di Hauterive (Svizzera), è attualmente Abate generale dell'Ordine Cistercense (Comune Osservanza).

Sandra Migliore, ha conseguito il dottorato di ricerca in italianistica presso l'Università di Torino, è coordinatrice della Biblioteca di Economia e Management presso la stessa Università.
sandra.migliore@unito.it

Chiara Cristiana Mondonico, osc, è abbadessa del Monastero delle Clarisse di San Girolamo in Gubbio (Perugia).
girolamo03@libero.it

Roberto Pasolini, ofm cap (Prov. di Lombardia), ha conseguito la licenza in Scienze Bibliche al Pontificio Istituto Biblico di Roma. Sta conseguendo il Dottorato in Teologia biblica presso la Pontificia Università Gregoriana.
roberto.pasolini@gmail.com

Angela Emmanuela Scandella, osc, appartiene al monastero "Santa Lucia" delle Clarisse di Foligno. Attualmente è Presidente della Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna.
federazioneasantachiara@chiesainumbria.it

Nel segno del padre

«Se quello che i mortali desiderano potesse avverarsi, per prima cosa vorrei il ritorno del padre» (Omero, *Odissea*). Queste parole di Telemaco, figlio di Ulisse, esprimono sinteticamente la proposta di **ITALIA FRANCESCANA** di dedicare parte della sua programmazione per l'anno 2014 al tema della paternità, consapevole della sua importanza - e urgenza - in un contesto culturale, sociale ed ecclesiale connotato, da una parte, da una messa in crisi della figura paterna e da una sua assenza, dall'altra, dalla nostalgia e dalla speranza (talvolta dai contorni confusi) di un 'ritorno' del padre. Gli esiti di una "società senza padri" sono, peraltro, sotto gli occhi di tutti, oggetto di indagine e riflessione a più livelli.

Nel rispetto degli scopi della rivista, che si rivolge in gran parte ai frati cappuccini italiani e al mondo francescano, interessa mettere in evidenza il valore che la questione del 'padre' può assumere nell'ambito di una esperienza religiosa e carismatica che trova nell'essere 'fratelli' un suo elemento costitutivo. Dopo il grande evento del Vaticano II, l'Ordine francescano ha giustamente sottolineato e insistito sul valore della fraternità e dei rapporti orizzontali; nondimeno, non sono mancate riduzioni, parzialità e forzature. Come avviene nell'ambito della famiglia, il recedere della 'figura paterna' e della sua 'funzione' o un modo inadeguato di concepirle e di esprimerle, possono essere fonte di una certa debolezza nell'identità e nella stabilità vocazionale, come anche nella capacità di essere fecondi, propositivi per altri.

Essere 'padri' è sempre una sfida e lo è particolarmente oggi, in famiglia, nella società civile e nella comunità ecclesiale. Senza alcuna pretesa di entrare nella complessità della problematica della paternità, si vuole semplicemente offrire qualche spunto di riflessione, con l'intento, non troppo velato, di suscitare domande su una questione decisiva.

In questa prospettiva, la sezione **APPROFONDIMENTI** presenta quattro contributi. Di taglio sociologico è il primo contributo di SALVATORE ABBRUZZESE, docente di Sociologia all'Università di Trento; partendo dal fatto che nella società contemporanea la dimensione educativa della funzione paterna tende a scolorirsi e farsi meno definita tanto nei contenuti quanto nei metodi, l'Autore cerca di ricostruire il processo di progressivo silenzio culturale calato su tale funzione educativa del padre, soffermandosi poi su alcune conseguenze di ordine pratico nell'ambito della dimen-

sione vocazionale e, in particolare, in quella religiosa. Nel secondo articolo di taglio biblico, fra ROBERTO PASOLINI, ofm cap, offre alcune riflessioni su un tratto particolare della figura di Dio Padre: la sua strategica e progressiva “assenza” in momenti significativi della storia biblica, fino al momento culmine del Golgota, in cui tale assenza si intensifica e si compie, diventando il segno di una misteriosa complicità tra Padre e Figlio. L’immagine che emerge da questo punto prospettico non vuole certo avallare l’assioma contemporaneo del tramonto del padre, ma essere una provocazione per la libertà dell’uomo a riconoscere la presenza del *Deus absconditus* nel segno di una singolare e drammatica assenza. Il terzo contributo, ad opera di MAURO-GIUSEPPE LEPORI, OCist, Abate generale dell’Ordine Cistercense, offre stimolanti suggestioni sul tema della “paternità spirituale”, che l’Autore preferisce chiamare “paternità ecclesiale”: quel ministero che può accompagnare ogni cristiano nel cammino di conversione dalla figliolanza umana a quella divina. A tale paternità ecclesiale si giunge come frutto di un cammino rigenerato dal mistero pasquale, che implica la costante dimensione filiale: solo così si è padri e si può a sua volta generare padri nella fede. L’ultimo contributo, steso a quattro mani da sr. ANGELA EMMANUELA SCANDELLA e sr. CHIARA CRISTIANA MONDONICO, dell’Ordine di Santa Chiara, si sofferma sul legame di paternità/figliolanza vissuto da Francesco e Chiara d’Assisi, individuando nella comprensione di Francesco quale ‘sacramento’ di paternità il cuore di tale legame. L’analisi si sposta poi sul tema paternità/figliolanza in una dimensione più particolarmente antropologica e attuale, cercando di offrire qualche riflessione sul rapporto tra Primo e Secondo Ordine francescano.

La sezione **CONTRIBUTI** presenta due testi. Nel primo di essi, ANGELO D’AMBROSIO, studioso del mondo monastico femminile, analizza i testi legislativi di alcuni monasteri clariani, editi tra XVII e XVIII secolo, e delinea la configurazione di queste comunità religiose, le peculiarità e le caratteristiche della loro organizzazione interna, ponendo in evidenza gli aspetti maggiormente distintivi della disciplina osservata da ciascun monastero. A cento anni dalla morte di p. Pacifico Carletti da Seggiano (1859-1914), Ministro generale dei Frati Cappuccini, vescovo eletto di Albenga allo scadere del mandato di Generale e morto prima di poter prendere possesso della sua sede episcopale, è dedicato il contributo di fra GIACOMO CARLINI, ofm cap, archivista della Provincia cappuccina di Toscana, che rilegge l’evento della morte, per malattia improvvisa, del nuovo vescovo inserendolo nel contesto delle gravi difficoltà che si prospettavano per il futuro ministero episcopale.

Nella sezione **CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCHINI. VITA E ATTIVITÀ** si dà resoconto di due eventi che hanno interessato particolarmente i frati cappuccini del Nord Italia: l’unificazione delle Province del Veneto

– Friuli Venezia Giulia e del Trentino nella Provincia Veneta dei Frati Cappuccini, celebrata il 3 marzo 2014 a Padova, e l'unificazione delle Province del Piemonte e di Alessandria nella Provincia del Piemonte dei Frati Minori Cappuccini, avvenuta il 12 maggio 2014 a Novara. A partire dai rispettivi decreti di unificazione, si offre ai lettori una breve sintesi storica del cammino di queste Province cappuccine, dai loro inizi fino al processo di collaborazione che ha portato alla loro attuale unificazione.

Nella sezione **RASSEGNE** viene offerta la presentazione del volume di Liviana Bortolussi, *Le stigmate di san Francesco nei dibattiti del '900*, tenutasi il 18 dicembre 2013 presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, ad opera di SANDRA MIGLIORE, esperta di letteratura tra Ottocento e Novecento, e di fra LEONHARD LEHMANN, studioso di spiritualità francescana.

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



NEL SEGNO DEL PADRE

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 si spoglia nudo davanti al vescovo di Assisi e consegna al padre i vestiti. Nella numerazione progressiva delle immagini, la figura corrisponde al n. 16, a p. 13 'verso' del codice.

Salvatore Abbruzzese

DECLINO DEI PADRI E SPIRITO DEL MONDO MODERNO

Osservata dalle stanze della sociologia la funzione paterna costituisce uno dei grandi crocevia tra natura e cultura. In ogni epoca e per ogni contesto societario la funzione genitoriale – affettiva, relazionale ed educativa al tempo stesso – è strutturata da principi di riferimento e da gerarchie di valore culturalmente definite a partire dalle quali, dentro ogni famiglia, ciascun figlio è riconoscibile non solo come membro vitale del gruppo familiare, ma anche come componente della collettività nella quale la famiglia è inserita. Identità individuale e appartenenza familiare appaiono così come due componenti tra loro connesse e concorrono entrambe a definire delle soggettività pienamente riconoscibili dal contesto societario di riferimento. Le singole culture, da parte loro, si occupano costantemente di stilare le gerarchie dei valori e di supportare l'autorità paterna con una serie di conferme di status giuridicamente codificate. In tal senso la funzione paterna è fiancheggiata e riempita di contenuti culturali: è la cultura di appartenenza che, in qualche modo, suggerisce al padre le funzioni che deve esercitare e i contenuti che deve trasmettere. Ciò non si realizza affatto in modo latente: esiste una consapevolezza ed una coscienza da parte di ogni padre che accetta o meno di riconoscere e quindi trasmettere i contenuti che gli vengono suggeriti così come accetta o meno di assumere e fare propri i metodi educativi che gli vengono proposti.

Questo scenario che caratterizza tutte le culture, subisce una consistente trasformazione nella società contemporanea dove la dimensione edu-

cativa della funzione paterna, al contrario di quella relazionale e di quella affettiva, tende a scolorirsi e farsi meno definita tanto nei contenuti quanto nei metodi. In altri termini il padre è sempre più riconosciuto come dispensatore di affetti e tessitore di relazioni dialogiche, mentre sono sempre meno definiti i principi e i valori ai quali dovrebbe educare i propri figli. Per quanto un tale processo sia riconducibile ad una molteplicità di fattori: dalla separazione spaziale tra luogo di lavoro e abitazione introdotta dalla moderna organizzazione produttiva al declino della dimensione parentale e di quella comunitaria, dalla nuova divisione delle funzioni all'interno della famiglia al ruolo dei media, in realtà la frattura è di dimensioni tali da non poter essere spiegata attraverso la semplice lista delle disconnessioni tra i diversi ambiti di vita.

Il fondamento dell'origine naturale del rapporto padre-figlio non è colto nella semplice causalità estemporanea degli eventi. Nessuno accetta di essere figlio "per caso", così come nessun padre riconosce la sua funzione senza nel contempo sottoscrivere un'ammissione di paternità consapevole e volontaria. La stabilità e la forza del legame tra padre e figlio nasce quindi dal reciproco riconoscimento del carattere volontario e fondativo di una nascita, tanto più riconoscibile come tale, quanto più desiderata e voluta all'interno di una relazione con volontà e possibilità generativa¹. Ed è proprio questo tipo di legame a non essere più avvertibile. Un educatore con un forte spirito religioso come don Luigi Giussani dichiara alla fine degli anni settanta che nei giovani, specialmente quelli delle ultime generazioni, ci sia come un gemito: «Il gemito viene prodotto dalla volontà fisica, dalla volontà che ha il corpo di una tranquillità che nasca dall'equilibrio di tutte le presenze [...] banalmente si direbbe di qualcosa che manchi cioè d'una presenza che non c'è; proprio la presenza della nascita [...] è come se la nascita non fosse presente; è come se non avessero ancora raggiunto la coscienza di questa dipendenza. Vale a dire d'essere stati voluti [...] una volta quest'assenza non c'era. Questo presentimento era più carnalmente salvato, anche dal rapporto tra padre e figli nel nesso della famiglia [...]. Insomma la sicurezza, quello che il bambino è con suo padre, tra le braccia di suo padre e di sua madre, è dentro lì. Una volta non c'era l'assenza. Adesso c'è proprio l'assenza del sentimento della nascita»².

L'assenza del sentimento della nascita è la conseguenza dell'invisibilità della dimensione della paternità come gesto volontario e consapevo-

¹ Le nascite dovute a gesti involontari e successivamente non riconnessi ad un desiderio consapevole di genitorialità sono infatti la base per inficiare non tanto il rapporto affettivo in quanto tale, ma la fondatezza educativa della relazione.

² L. GIUSSANI - G. TESTORI, *Il senso della nascita*, Milano 2013 [1980], 65-68.

le. I giovani non la vedono perché questa dimensione non arriva a farsi udire, non arriva a presentarsi ed a riconoscersi come tale. È qui che si misura la reale gravità del problema; la difficoltà a percepire d'essere "stati voluti" è quella di riuscire a intercettare e leggere il volto del padre. Tutto sembra svolgersi come se i padri non siano più visibili, come se l'atto della paternità volontaria non fosse più percepibile come tale. Una tale crisi non ha nulla di estemporaneo, ma va rintracciata all'interno della cultura condivisa praticata nel più ampio contesto sociale. In questa sede ci si ripropone di affrontare i principi che provengono e caratterizzano lo stesso "spirito del mondo moderno"³ e che si manifestano nelle rappresentazioni dominanti del mondo e della vita che si affermano e diventano costitutive della cultura diffusa. Infatti è proprio a questo livello che sembrano emergere i mutamenti più consistenti riguardo la funzione educativa del padre.

Per poter prendere le misure di una tale trasformazione e in assenza di ricerche empiriche circoscritte, diviene utile non solo presentare quello che i dati già ci permettono di dire, ma anche ricostruire il processo di progressivo silenzio culturale calato sulla funzione educativa del padre dentro la modernità contemporanea. È proprio infatti attraverso questo processo che è possibile comprendere in che misura la cultura contemporanea abbia lasciato la dimensione educativa della paternità priva di contenuti specifici e l'abbia restituita alle singole scelte di ciascuno. Nella terza parte di questa riflessione si presenteranno alcune ricadute di ordine pratico nell'ambito della dimensione vocazionale e, in particolare, in quella religiosa. Obiettivo finale è infatti proprio quello di elaborare una cornice interpretativa a partire dalla quale le singole dinamiche possono essere esplorate, secondo la metodologia dei "modelli generatori".

1. L'EDUCAZIONE MINIMA

Guardando i risultati delle indagini statistiche la dimensione genitoriale appare ancora profondamente presente tra gli italiani. Intervistati nel 2009 dai ricercatori dell'Università Cattolica di Milano, l'89,6% di un campione di italiani rigorosamente selezionato ai fini della rappresentatività statistica, ha valutato, tra i fattori più rilevanti "per la riuscita del matrimonio", il fatto di "avere figli". Una tale corallità di risposte non indica affatto una prevalenza del genere femminile: osservando solo il gruppo di maschi la percentuale resta comunque alta, raggiungendo co-

³ Cf. E. TROELTSCH, «Lo spirito del mondo moderno», in *L'essenza del mondo moderno*, Napoli 1977 (or. del 1909).

munque l'88,4%. L'affermazione è in sé indicativa: per la riuscita di un matrimonio l'avere figli è giudicato molto più importante del "reddito adeguato", della "abitazione confortevole", della "indipendenza dai suoceri", della "condivisione dei lavori in casa" e dell'avere "le stesse idee politiche". Tuttavia questa stessa dimensione genitoriale, così rilevante per la riuscita di un'unione coniugale, non coincide con la realizzazione personale dei padri. All'affermazione – volutamente provocatoria come ogni questionario richiede – secondo la quale per essere realizzato un uomo debba avere dei figli, trova il consenso di poco meno della metà degli uomini: 49,3%.

Le indagini statistiche, nel caso di quella dei valori, non fanno che rilevare opinioni e si muovono quindi, volutamente, alla superficie del senso comune. Detto in termini brutali: tracimano l'ovvio. Ma proprio per questo è allora indicativo che questo stesso senso comune veda l'importanza dell'avere figli, ma si arresti nel farne il cuore della realizzazione personale dei padri. I punti percentuali che segnano la distanza del consenso riservato a ciascuna delle due affermazioni, rivelando l'impossibilità di far coincidere la realizzazione personale con la dimensione biologica, fanno emergere un tratto fondamentale della modernità come processo culturale: la potenzialità realizzativa del singolo al di là dei limiti naturali, il primato della cultura sulla natura, dell'individuo sulla specie qualunque possano essere le pressioni che lo limitano e lo vincolano. In una rappresentazione dell'esistenza nella quale il soggetto è chiamato alla sua realizzazione piena, ogni vincolo realizzativo che sfugga al suo controllo e non possa essere da questi superato o aggirato, è di fatto illegittimo e quindi inaccettabile. Per tale strada, esattamente come diviene illegittima la pretesa delle classi, dei ceti e dei nuclei famigliari di sbarrare la strada alla realizzazione professionale del singolo, altrettanto appare insostenibile vincolare la realizzazione della persona nella sua totalità ad una potenzialità biologica che non è nelle mani del singolo.

Il fatto che la dimensione paterna non coincida con la realizzazione della persona nella sua totalità non implica che funzioni e doveri vengano meno. I maschi intervistati convengono che "un bambino per crescere felice ha bisogno di una famiglia con entrambi i genitori" (88,6%). Il 76,8% è contrario alla possibilità per le coppie omosessuali di poter adottare bambini. Non si tratta peraltro di semplice conservatorismo: lo stesso campione di uomini intervistati riconosce la parità dei ruoli in virtù della quale "i padri sono adatti a seguire i figli al pari delle madri" (69%); così come riconosce che "gli uomini devono assumere la stessa responsabilità delle donne per la casa ed i figli" (87,5%). Nei fatti non c'è nessuna abdicazione dal ruolo paterno: "il dovere dei genitori è quello di fare il meglio per i loro figli anche al costo di sacrificare il proprio benessere" è un'affer-

mazione che trova il consenso dell'80,2% degli uomini e dell'81% delle donne. L'affermazione opposta, secondo la quale "i genitori hanno la loro vita e non bisognerebbe chiedere loro di sacrificare il proprio benessere per quello dei figli" non ottiene che il 9,1% di consensi tra gli uomini ed il 6,9% tra le donne.

Sono dati noti, che corrispondono al senso comune condiviso. Questi ci consentono tuttavia di poter superare il luogo comune altrettanto diffuso secondo il quale, alla base della crisi della paternità, ci sarebbe la mancata disponibilità al sacrificio. Come si può vedere, l'atteggiamento che emerge indica esattamente l'opposto: il declino delle funzioni educative e, più in generale, la scarsa visibilità della paternità non risiede quindi in un deficit di impegno.

Per di più questa non sembra risiedere nemmeno in un deficit di contenuti. Invitati a scegliere le cinque qualità che i figli dovrebbero possedere ed alle quali, pertanto, dovrebbero essere educati, gli intervistati danno la precedenza a tre qualità relazionali: il senso di responsabilità (82,9), le buone maniere (79,7), la tolleranza ed il rispetto degli altri (70,8). Seguono, a vistosa distanza: la capacità di risparmio (43,5), l'altruismo (40,6) e l'indipendenza (40,2). Prevalgono quindi le dimensioni relazionali, quelle che presiedono all'interazione quotidiana e vegliano sul "patto sociale" garantendo l'affidabilità del singolo. Queste dimensioni sono in qualche modo prioritarie rispetto alle pur importanti qualità della persona in quanto tale. Non è un caso se la qualità più privata e personale di tutte, l'immaginazione, venga sottoscritta per ultima (12,0). Una tale gerarchia indica chiaramente la consapevolezza dei genitori di vivere in un universo di interazioni per il quale il saper rispettare e il saper tollerare, l'avere maniere cortesi e l'assumersi le proprie responsabilità costituiscono delle qualità decisive per il futuro dei propri figli e la cui assenza può pesantemente penalizzarli.

In altri termini, all'esercizio della funzione paterna non mancano né lo spirito di sacrificio, né i contenuti che dovrebbero orientarne l'azione. Se c'è allora una progressiva invisibilità della dimensione educativa connessa alla funzione paterna questa non viene meno per un deficit di impegno, né per la progressiva dissolvenza dei contenuti ai quali dovrebbe mirare. Apparentemente tutto sembra svolgersi in modo funzionale: il desiderio di educare c'è ed i valori da trasmettere anche. L'impegno e i contenuti restano ben visibili. In realtà ciò che è venuto meno non si situa nella relazione tra padre e figlio, bensì nell'universo culturale che c'è dietro a entrambi. È allora verso quest'ultimo, verso le caratteristiche che lo sostanziano e che sono andate progressivamente precisandolo, che conviene orientare la riflessione.

2. UN MUTAMENTO STRUTTURALE: RELATIVISMO E MEMORIA D'ARCHIVIO

Per comprendere la riduzione dei ruoli e delle funzioni della paternità non basta osservare le modifiche dei legami economici e delle appartenenze relazionali, ma si tratta di rilevare il mutamento complessivo intervenuto nel rapporto tra individuo e società. Lo spirito culturale della modernità, per definizione, si definisce e si comprende attorno al concetto di progresso, inteso come innovazione costante delle dinamiche e dei metodi. La possibilità praticamente illimitata di migliorare le condizioni di vita materiale e immateriale attraverso le risorse fornite dalla ricerca costituisce il punto di fuga attraverso il quale il soggetto può potenzialmente uscire dalla rete di connessioni causali che lo determinano su tutti i diversi piani della propria esistenza.⁴ L'estremo realismo proveniente dalle diverse branche della scienza moderna alimentano le rappresentazioni di sistemi in costante equilibrio, dove qualsiasi cambiamento non può avvenire se non per esito di fattori esterni che rompono l'equilibrio generando trasformazioni inedite e non controllabili. L'evoluzione tecnologica costituisce di fatto l'unica forma di trasformazione realistica della realtà esistente ed il progresso tecnologico è l'unico ad essere reale.

Una tale concezione del mondo, interiormente alimentata dalla metodologia delle scienze fisico-sperimentali, si afferma sempre di più, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, come l'unica forma di sapere scientifico legittimo. Proprio in conseguenza di una tale centralità la storia dell'umanità diviene concepibile solo come processo di acquisizione di conoscenze e di tecniche. Non c'è progresso se non nelle conoscenze scientifiche e nelle applicazioni della scienza alla natura umana ed alla vita delle collettività. Al di fuori di un tale processo cumulativo le diverse culture non sono che costruzioni culturali, punti di vista sull'uomo e sul mondo. Ciascuna di queste non è che l'espressione geograficamente circoscritta di una particolare vicenda storica che ha interessato determinate popolazioni al posto di altre. Non esistono – almeno dentro questa concezione del mondo e della vita – degli universali al di là delle leggi della fisica e della chimica.

Ciò non implica solo la relativizzazione dei valori, ma anche il sostanziale arretramento e ridimensionamento del processo di sviluppo che caratterizza ogni cultura. Questo non concerne che le tecniche e, più in generale, l'adeguamento mezzi-fini. Qualsiasi questione sul senso e sul divenire del mondo è semplicemente elusa. Ma per tale strada anche la storia fi-

⁴ Va infatti ricordato come il primato della scienza moderna faccia della connessione causale il cuore di qualsiasi spiegazione scientifica e nulla può esistere senza essere l'esito di una precisa serie di cause. Ciò pone le basi per una dipendenza totale di qualsiasi elemento dalle cause che lo hanno prodotto.

nisce per costituire la semplice traccia del percorso di razionalizzazione: l'unica dimensione scientificamente rilevabile, cioè concretamente data, del divenire del mondo.⁵ Per tale strada anche il processo di democratizzazione risulta una vernice logica a partire dal quale si realizza una semplice circolazione delle élites e la storia non risulta essere che un "cimitero delle aristocrazie".⁶ Di fatto questa costituisce un archivio, una base documentale indispensabile per comprendere le radici del presente. Ma una tale funzione è tanto meno importante quanto più è proprio il presente, nell'autonomia totale dei processi che lo strutturano e lo sostanziano, a rendere sempre meno necessaria la ricerca della catena causale dalla quale è scaturito. La trasformazione totale dei processi produttivi, così come quella dei sistemi di comunicazione e delle risorse tecnologiche, fanno dell'analisi dei fenomeni emergenti una priorità assoluta rispetto a quella del recupero delle diverse connessioni causali che li hanno generati. Non si afferma nessuna necessità di rivisitare i processi storici precedenti esattamente come non si presenta nessuna urgenza di rivisitare le tecnologie preesistenti e oramai obsolete. La storia degli eventi socio politici, come quella dei processi culturali finiscono per occupare lo stesso spazio della storia della scienza e della tecnica e, esattamente come questa, non hanno che un valore d'archivio. La loro importanza non sfocia in nessuna indispensabilità ai fini dell'azione presente per la quale sono invece indispensabili le conoscenze scientifiche e, all'interno di queste, le conoscenze tecnologiche.

La memoria laica – priva cioè di riferimenti a qualsiasi trascendenza comunque intesa – costantemente evocata ai fini del recupero di una conoscenza storica che ha nel rispetto dell'opera dei padri, dei loro tentativi a volte eroici, il proprio nucleo essenziale non coincide in nulla con la memoria religiosa intesa come ricordo dell'evento fondante a partire dal quale il percorso dell'uomo appare legato ad una promessa costante. Se la memoria dell'alleanza tra Dio e l'uomo, come quella della nuova alleanza realizzata attraverso il sacrificio e la resurrezione del Figlio di Dio non sono che echi lontani e marginali nella cultura contemporanea, propri del patrimonio culturale ebraico-cristiano ma decisamente inesistenti nella città secolare, ciò non indica solamente una semplice secolarizzazione della memoria, ma una sua radicale trasformazione.

La memoria laica infatti, interamente strutturata intorno agli eventi fondativi a partire dai quali si è realizzato l'assetto presente, è intimamente

⁵ Come è noto, questa prospettiva è stata sostenuta tra gli altri da Max Weber. Cfr. *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1948 [1919].

⁶ Tale locuzione e, insieme, tutta la riflessione teorica che la sottende, sono l'espressione del pensiero politico di Vilfredo Pareto e sono state alla base della scuola elitista in sociologia politica. Cfr. *Trattato di Sociologia*, Milano 1964 [1916].

una memoria solitaria, dove il passato non può sopravvivere che nel ricordo e non nella costanza di una presenza permanente, che nel caso della memoria religiosa è invece assicurata dalla permanenza del legame con l'entità trascendente. La memoria laica coincide con il ricordo e non può andare al di là di questo: da qui la rievocazione storica degli eventi, così come la rinnovata proclamazione dei valori intesi come criteri di orientamento e guida nell'azione. Ma se tanto i primi quanto i secondi devono misurarsi con situazioni eternamente nuove che li costringono a declinarsi in modo conseguente, l'aggiornamento è imperativo se non si vuole andare incontro ad un superamento implacabile che prelude ad una drastica perdita di senso. La scommessa sulla quale la memoria laica è costretta a misurarsi consiste pertanto sia nella sua capacità di fornire indicazioni per la risoluzione dei problemi presenti, sia in quella di suggerire principi etici ai quali l'azione politica dovrebbe orientarsi. Ma tali scommesse sono sempre esposte ad un rischio crescente di sconfitta nella misura in cui intervengono costantemente delle novità e degli scenari inediti.

Gli esempi concreti sono reperibili in ogni campo. Un primo esempio può essere tratto dalla presenza delle tecnologie informatiche. Queste, rendendo possibile il decentramento dei processi produttivi, hanno trasformato radicalmente – e per l'ennesima volta – l'organizzazione del lavoro sul piano globale. In conseguenza di questo si è realizzata una rarefazione dei gruppi produttivi a partire dalla quale è un'intera cultura della solidarietà e del legame sociale a ritrovarsi immediatamente fuori gioco, mentre si sono rapidamente accumulate sul tavolo politico le esigenze di trasformazione delle legislazioni ancora vigenti e di fatto obsolete. Un secondo esempio può essere reperito nei processi migratori. Questi hanno raggiunto delle forme tali da mettere in crisi gli assetti giuridico-politici degli Stati di accoglienza, rendendo anche qui obsolete le vecchie normative. Questi stessi processi che, per la verità, non sono affatto inediti nella storia dell'Occidente, una volta inseriti in realtà sociali profondamente organizzate – basti pensare al laborioso e colossale sistema di *welfare* con tutte le necessità di prelievo fiscale che ne conseguono – richiedono soluzioni strutturali e, nel contempo, fanno della solidarietà e dell'umana accoglienza del prossimo un principio tanto importante sul piano etico, quanto perfettamente insufficiente su quello pratico.⁷ Un terzo esempio può essere infine reperito sul piano generale del sistema produttivo in

⁷ Infatti, in ultima analisi, qualsiasi emergenza mossa dalla solidarietà, non può considerarsi compiuta fino a quando tutti i nuovi arrivati non hanno la possibilità di inserirsi in modo stabile e definitivo, secondo gli standard vigenti per la media della popolazione nazionale. Ciò pone problemi sul mercato del lavoro, dell'alloggio e dell'istruzione di base che, allo stadio attuale delle risorse disponibili, sono semplicemente irrealizzabili.

quanto tale. La stessa esposizione strutturale ad un sistema di consumi che caratterizza da oltre ottant'anni l'economia industriale, costringe costantemente al contenimento le politiche di riduzione della spesa pubblica: qualsiasi eccessivo rigore esporrebbe infatti il mercato ad una crisi dei consumi a partire dalla quale la chiusura di interi comparti produttivi ed il conseguente licenziamento di quanti vi lavorano, amplierebbe vertiginosamente i rubinetti di un *welfare* che si sta a fatica cercando invece di ridurre. Una tale ovvietà rende immediatamente parziali le esaltazioni del risparmio e del rigore provenienti da una memoria sociale sviluppata in un'epoca nella quale si producevano essenzialmente beni strumentali e beni di consumo durevole, beni per i quali oggi – come è noto – non c'è più un mercato di dimensioni sufficienti.

Per tale strada la memoria degli scenari precedenti, costantemente e lodevolmente riproposta dalle agenzie culturali, illustra valori e principi tanto lodevoli quanto operativamente insufficienti. La memoria storica non fornisce né può fornire soluzioni ad un universo definitivamente aperto su di un presente costantemente imprevedibile.

Il mutamento ontologico della memoria consiste quindi nel passaggio da una memoria religiosa, intesa come memoria dell'alleanza e della permanenza di una presenza, ad una memoria laica percepita come ricordo di eventi di insegnamento morale, ma senza nessuna garanzia di permanenza nel presente (la memoria solitaria). Questo mutamento pone la dimensione educativa del padre in una posizione completamente inedita. Questi ha dinanzi a sé, pronta per la consegna al proprio figlio, la mappa di un universo indeterminato nei contenuti e invisibile nei principi. Erede di un passato esemplare da ricordare, ma che non struttura più in alcun modo il presente, il padre deve presentare al proprio figlio un futuro incerto per affrontare il quale non può proporre che principi di metodo, delle semplici precauzioni. L'educazione diviene allora educazione alla virtù della prudenza, cioè ad un principio di metodo che tuttavia non dice affatto dove dirigersi. La virtù della prudenza fa economia del dove andare, cosa scegliere e perché: essa si limita solo a dire quali attrezzi scegliere per il viaggio, come prevenire i pericoli e aggirare i rischi.

La cultura della prudenza finisce così per costituire una sorta di sapere minimo dinanzi all'universo moderno che, per definizione, è invece quello delle opportunità. La modernità è infatti ricercata e perseguita nella sua costante produzione del nuovo, proprio in quanto, attraverso quest'ultimo, assicura un costante allargamento dei possibili ed una moltiplicazione delle opzioni.⁸ Sono proprio questi aspetti a garantire la qualità dei diversi

⁸ Una tale prospettiva costituisce il punto di partenza per le analisi di Ralph Dahrendorf. Cfr. R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, Bari-Roma 1994 [1979].

processi di modernizzazione, esattamente come il loro opposto: la riduzione delle possibilità di scelta è l'indicatore inequivocabile della stagnazione, della crescita mancata, dell'esposizione costante al rischio di crisi.

Dinanzi alla moltiplicazione delle opportunità e quindi delle occasioni nelle quali è opportuno e prezioso saper scegliere, la figura paterna, dispensatrice di consigli di cautela e di prudenza, moltiplica i principi che renderanno possibile mantenere le buone relazioni e quindi vedersi aprire una quantità potenzialmente illimitata di opzioni. Tuttavia essa stessa, di fatto, è impossibilitata a fornire criteri guida, in quanto la modernità stessa non ne presenta più nessuno al di là delle scelte puramente utilitarie. In una società orientata dal materialismo pratico, la scala delle priorità che il padre può trasmettere al proprio figlio, quindi la gerarchia dei valori, non solo è un fatto privato, ma si impone come scelta personale, in qualche modo solitaria, nell'assenza di qualsiasi segnale proveniente da una tradizione oramai inutilizzabile.

Se la società che non ha che memoria di archivio, si attesta sostanzialmente in un costante sforzo di direzione del presente e non ha altro valore che la crescita delle opportunità a disposizione, la dimensione educativa, al di là del benessere privato e degli obiettivi di stabilità e sicurezza, è priva di obiettivi da indicare. Per cosa valga la pena vivere diventa un fatto privato, la cui risposta, propria della grande tradizione metafisica, pare semplicemente non essere più percepibile.⁹ Di fatto, il padre che avrebbe dovuto rischiare e presentare dei fini ultimi, si limita prudentemente alla trasmissione dei soli metodi. Dinanzi alla pura memoria d'archivio il padre non ha a disposizione che esempi da citare.

3. L'ADULTO INCERTO

Ma esiste un secondo terreno di crisi, nel quale la dimensione paterna finisce con il subire un secondo e fatale depotenziamento: il retroterra coniugale. È noto come nelle interpretazioni culturali provenienti dalla tradizione ebraico-cristiana la dimensione della paternità non abbia alcunché di casuale; tanto all'interno di questa tradizione quanto di quella greco-latina, l'esercizio della funzione paterna, comunque intesa, implicava l'acquisizione volontaria e consapevole del ruolo proprio in quanto appariva la conseguenza di un evento, la nascita, che non aveva nulla di

⁹ Si apre qui un'intera prospettiva la cui illustrazione esula dai compiti della presente analisi. A proposito del vuoto di obiettivi proprio della società contemporanea e dell'importanza di recuperare le ragioni fondanti dell'essere è illuminante il testo di R. BRAGUE, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris 2013.

casuale né di estemporaneo. L'accettazione piena di quella che oggi potrebbe essere definita come "paternità responsabile" appariva come il riconoscimento e la corrispondenza piena di ciò che era accaduto (la nascita) con la sostanza di ciò che si era chiamati ad essere dalla volontà degli Dei o dell'unico Dio.

È abbastanza evidente come una tale lettura teologica della paternità fondasse anche una posizione sociologica. Si affermava in realtà, attraverso il riferimento alla volontà divina, l'adeguatezza della funzione paterna con ciò che il proprio percorso personale, ma anche il proprio tessuto costitutivo, l'integrità della propria persona e la sua intima consapevolezza, di fatto implicavano in modo inevitabile. Ciò non era senza rapporti con un desiderio di fondazione e di edificazione, desiderio del quale il figlio costituiva l'espressione più autentica, il reale e inaggirabile punto d'arrivo. Si era padri perché così era stato deciso dalla volontà divina, ma un tale decisione non poteva essere stata che in funzione di un disegno di edificazione della successione familiare, dell'eternizzazione del nome attraverso la discendenza. Il declino degli dei e la secolarizzazione dell'esistenza hanno profondamente incrinato un tale riconoscimento della non casualità della paternità. All'origine divina si è sostituita la volontà umana. Tuttavia, anche in questo caso, un riconoscimento della non casualità della paternità e del figlio che l'attesta costituisce il tessuto cognitivo essenziale affinché la funzione paterna si edifichi certa di sé e della propria adeguatezza.

Ma fino a che punto un tale statuto di adeguatezza è stato discorsivamente declinabile, ha potuto cioè essere realmente esposto e intersoggettivamente percepito? Se il disincanto moderno si innesta per intero sulla cultura dell'occasione, non riconosce affatto il concetto di destino, né quello di vocazione, ma si ripiega su quello della pura fatalità, il prevalere di una lettura della relazione coniugale e della genitorialità come esito di scelte e di occasioni estemporanee e comunque assolutamente casuali finisce per affermarsi. Anche se un tale discorso non incide minimamente sul capitale affettivo che comunque si mobilita nei confronti del figlio, esso corrode comunque la relazione coniugale dalla quale il figlio è scaturito. Frutto di un incontro casuale e di un'affinità elettiva intravista prima di essere concretamente sperimentata, la scelta coniugale è inevitabilmente pensata come reversibile. Una tale coniugalità precaria – o anche accettata sulla base di una semplice rinuncia alle opportunità potenziali – inficia la funzione paterna, costituendola come relazione a sé stante, frutto di una decisione volontaria di uno dei due coniugi indipendentemente dall'altro, e soprattutto indipendentemente dalla centralità che la posizione dell'altro detiene nel figlio.

Se ciò non inficia il capitale affettivo riservato dal padre al figlio, tuttavia la paternità non si iscrive più dentro un percorso dettato dalla vocazione del padre, da ciò che questi è chiamato ad essere. Quest'ultima co-

stituisce solo un impegno consapevolmente assunto all'interno di un'esistenza dove altre scelte, e quindi altri percorsi sono sempre possibili. Proprio per questo la dimensione della paternità non costituisce più la componente principale. La figura del padre, con le aspettative di ruolo che ne conseguono, non è più costitutiva dell'essere, ma solo una componente accanto ad altre: diviene un dovere al quale si ottempera e non più una vocazione che giunge al suo compimento.

La costante apertura dei possibili, la consapevolezza di desideri rimasti inevasi assieme al primato del diritto alla soddisfazione personale come criterio aureo della soggettività postmoderna, finiscono con il fare della scelta consapevole ed impegnata della paternità una delle scelte possibili, da rendere comunque compatibile con le altre dimensioni dell'esistenza personale.

Pertanto la funzione paterna si ridimensiona non solo nei contenuti della proposta educativa – una proposta che, come si è visto, verte solo sui mezzi e sugli strumenti, ma non sui principi né sui fini ultimi – ma anche in quelle della dimensione affettiva. All'abbandono dell'esercizio delle funzioni di guida, oramai improbabili, si sostituiscono quelle di sostegno e di assistenza. È proprio a partire da questa riduzione che la figura del padre biologico diviene pienamente e completamente sostituibile da chiunque sia in grado di provare affetto e quindi si renda disponibile ad un'interazione positiva e si riveli in grado di soddisfare le necessità di assistenza e di supporto ogni volta che queste si manifestano. Diventa pertanto possibile, a fronte delle fecondazioni in vitro, concepire una nascita senza padre biologico. Alla domanda: "Se una donna sola desidera avere un figlio senza avere una relazione stabile con un uomo, lei approva o disapprova?" un terzo degli uomini approva (33,3%) mentre le donne sono solo di poco più perplesse (30,4). La maggioranza che disapprova va appena al 51,3% per gli uomini ed al 52,5% per le donne. Una tale reazione, che testimonia oramai l'avvenuta scomparsa del legame tra ruolo del padre e nascita voluta, non è che la conseguenza finale di un lungo declino della funzione paterna, resa progressivamente secondaria tanto da una società che non ha fini da trasmettere al di là di quelli della convivenza e della razionalità strumentale, quanto da un individuo che, nella necessità di riservarsi il numero sempre più vasto di opzioni, fa della paternità una scelta tra le altre, da rendere comunque compatibile con un'esistenza che si riserva di andare in tutte le direzioni possibili. Il padre che non trasmette più principi e verità ma solo consigli, coincide con l'indeterminatezza dell'atto genitoriale.

4. RELATIVISMO E DECLINO DELLA VOCAZIONE

La dilatazione dei possibili e la moltiplicazione delle opzioni, quindi delle possibilità di scegliere tra un numero sempre più vasto di opportu-

nità, richiedono un soggetto che non solo sia intimamente libero di fare ad ogni passo le scelte che crede, ma anche che non sia determinato da nessuna sostanzialità, da nessun tratto del carattere, da nessuna natura personale che, in qualche modo, lo induca a intraprendere un percorso anziché un altro. Ogni sua propensione naturale va derubricata a semplice preferenza e, per questa strada, deve essere vagliata dal soggetto che sceglie liberamente di sottoscriverla o di rifiutarla. Ciò è tanto più legittimo quanto più propensioni, sentimenti, tendenze e passioni non sono altro che l'effetto di condizionamenti provenienti dalla sfera biologica, da quella psichica o da quella socio-culturale.

Le moderne scienze sociali non possono affatto sottoscrivere una corrispondenza intima tra sostanza e desiderio, tra carattere e propensione, tra anima e vocazione. La vocazione intesa come risposta ad un appello interiore che il soggetto sente all'interno del proprio sé e che agisce in funzione di orientamento e di guida per tutte le scelte della propria esistenza è semplicemente inesistente, quindi improponibile. Al suo posto – almeno nel quadro di questa lettura socio-antropologica, ma anche biologica e psicologica – non ci sono che le singole propensioni e le singole passioni che, a loro volta, non rinviando che ad un contesto psicologico e socio-culturale dal quale traggono la loro esistenza e la loro consistenza. In tale prospettiva l'opposizione non potrebbe essere più radicale: alla vocazione assoluta e netta si sostituiscono le passioni e le propensioni, immancabilmente relative, alla ferma solidità della prima si sostituisce la fragile perseveranza delle seconde.

Le scelte individuali rendono espliciti dei desideri, ma quest'ultimi, a loro volta, non sono collegati a nessuna sostanzialità, non traducono nessuna verità inaggirabile dell'essere. Al massimo sono espressioni della volontà personale: hanno buone ragioni ma non rinviando a nessuna verità. Né del resto, secondo la logica scientifica, esiste una qualche verità al di fuori della rete delle connessioni causali che determinano le propensioni dei singoli e i principi che ne regolano i rapporti tra loro. La vocazione, ridotta a volizione risultante da una semplice propensione, traduce al massimo un'affinità elettiva e, nella misura in cui quest'ultima è l'esito di un contesto culturale e di una storia personale, non può non essere esposta ad ogni mutamento possibile. A partire dal momento in cui il soggetto si emancipa dal singolo contesto, separandosene e radicandosi in un'altra realtà relazionale, in un altro universo della vita quotidiana, nel quale prevalgono altri significati, le propensioni, come le passioni, possono mutare. Per tale strada nessuna vocazione possiede in sé la certezza della propria permanenza, ma ciascuna si espone alle temperie delle circostanze.

In pratica, non ci sono che vocazioni fragili, inevitabilmente circoscritte al contesto relazionale nel quale sono state generate. La presenza di uno

scenario sociale in mutamento costante, attraversato da continue occasioni di scelta, in presenza di propensioni, volizioni e passioni determinate solo dal contesto socio-culturale pone la pretesa di permanenza di ogni vocazione in una posizione di fragilità.

In un tale contesto il silenzio dei padri non fa che rinforzarsi. Privi della possibilità di presentare legami e principi che possano limitare l'azione di quell'indipendenza che, di fatto, è l'unico lascito che le generazioni precedenti possono mettere a disposizione di quelle successive, padri e figli hanno dinanzi a loro uno scenario che non è strutturato da nessuna essenzialità.

5. VOCAZIONE E RELAZIONE SIGNIFICATIVA

Una simile dinamica appare tanto più verosimile quanto più non solo è verificata dai dati attualmente disponibili, ma soprattutto si ricollega a tre elementi costitutivi dello spirito del mondo moderno: l'individualismo, la moltiplicazione delle opzioni ed il relativismo delle scelte. Si tratta, come oramai è chiaro, di tre elementi profondamente connessi tra loro e sono tutti e tre costitutivi della modernità come processo culturale, nel senso che nessuno di questi può essere messo ai margini senza che l'intera concezione dell'uomo portata avanti ne risenta in modo esplicito e ne esca profondamente trasformata.

L'individualismo, inteso come la totale indipendenza del singolo dai legami familiari, territoriali, di ceto e di corporazione, è l'elemento essenziale della teoria politica che regge i processi di governo democratici: qualsiasi legame vincolante – anche là dove il vincolo può essere semplicemente affettivo – limita di fatto la libera scelta del singolo, ancorandolo ai gruppi con i quali è in relazione significativa. La moltiplicazione delle opzioni, a sua volta, definisce la possibilità di dare al soggetto autonomo e indipendente delle occasioni concrete di scelta attraverso le quali la sua libertà possa esercitarsi: qualsiasi libertà posta dinanzi a situazioni che non lasciano scelta ed a percorsi di vita nei quali le opzioni sono minime, è semplicemente formale. Ciò spiega l'enorme fascino presentato sui giovani migranti dai paesi economicamente più sviluppati: non è tanto, né solo il miraggio del lavoro che li attira quanto la possibilità di poterlo scegliere all'interno di una serie di opzioni potenzialmente estesa.¹⁰ In quest'ambito il relativismo delle scelte si rivela come un elemento indispensabile per il mantenimento di quella rappresentazione di libertà totale delle opzioni che costituisce la garanzia massima di libertà reale del soggetto. Ammette-

¹⁰ Da qui anche l'effetto di frustrazione e l'affermazione delle rivolte là dove una tale percezione di scelta si rivela più apparente che reale.

re la presenza di valori assoluti, validi per tutti e in ogni circostanza, minerebbe la scelta tra possibili ammettendo di fatto una gerarchia a partire dalla quale certe opzioni sono normativamente obbligatorie e la scelta è più apparente che reale, tanto è evidente la sanzione morale che il soggetto percepisce nel caso di un'eventuale discordanza delle proprie scelte personali rispetto a quelle che i valori assoluti impongono.

Relativismo, moltiplicazione delle opportunità e individualismo sono pertanto tre aspetti interdipendenti e tutti parimenti costitutivi della modernità come processo culturale. Qualunque iniziativa educativa si ritrova a dover fare i conti con tali principi e quindi è inevitabilmente mortificata e funzionalmente ridotta a fornire puri consigli di metodo. Ma anche qualunque vocazione, imponendosi come criterio di orientamento della scelta, fa dell'espansione dei possibili un elemento secondario, quando non addirittura una potenziale distrazione da ciò che interessa veramente. Per tale strada educazione e vocazione si trovano ad operare contro corrente e ad apparire limitative della libertà del singolo.

Un tale luogo comune si imbatte in diverse contraddizioni. La più nota in ambito sociologico è quella individuata da Ralph Dahrendorf – ma già nota ai filosofi del XIV secolo – mostra come una scelta tra una gamma infinita di opzioni e in situazione di libertà totale, incappa in severe difficoltà di scelta, in quanto senza una chiara gerarchia di preferenze ogni scelta risulta impossibile e, nella misura in cui una tale gerarchia è fragile e costruita superficialmente, anche le scelte che ne conseguiranno saranno fragili e superficiali.¹¹ Ma una seconda contraddizione proviene dalla stessa ipostatizzazione individualista che presenta un soggetto privo di relazioni significative, privo cioè di rapporti con i suoi simili tali da determinarlo nelle sue tendenze come nelle sue scelte. Un tale soggetto, intimamente irrelato, può costituire un chiaro ideal-tipo per l'analisi dei comportamenti economici, ma è assolutamente improbabile nel caso dei comportamenti socialmente orientati. In realtà ogni soggetto è sempre in interazione significativa con altri: l'importanza di una tale interazione è semplicemente decisiva dinanzi ad una gamma estremamente vasta di scelte. Sono gli altri significativi a confermare l'identità soggettiva, così come sono sempre gli altri significativi a identificare i diversi ruoli sociali e a riconoscere a ciascuno di questi lo status corrispondente. Non c'è opinione, né valutazione della realtà, né principio normativo che non venga in qualche modo esplicitato nelle sue ragioni là dove si ritiene possibile farlo, quindi dinanzi agli altri che il soggetto vede come significativi.¹²

¹¹ Cf. R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*.

¹² L'importanza degli altri significativi costituisce una delle principali acquisizioni del pensiero sociologico ed è alla base della stessa concezione di azione sociale (Weber, [1922])

La modernità produce quindi una lettura distorta dell'uomo a partire dal momento in cui definisce e struttura un soggetto potenzialmente privo di legami oppure, più precisamente, un soggetto che è tanto più libero quanto più è capace di tenere sufficientemente a bada i legami che intrattiene con gli altri. Solo a queste condizioni le sue scelte – scelte che, come si è visto, finiscono con il moltiplicarsi – possono essere realmente autonome. In realtà un tale soggetto è semplicemente irrealistico ed è proprio da questo giudizio di irrealtà che diviene possibile uscire fuori dall'assenza del padre e recuperare la natura razionale del legame sociale e quindi del legame padre-figlio.

Nella realtà dei rapporti sociali il soggetto si definisce costantemente come soggetto-in-relazione e non esiste individualità che non viva, costantemente, in un circuito di relazioni che la definiscono e la confermano. Per Dahrendorf i legami sociali sono un tipo particolare di "legature" cioè di quelle forme di ancoraggio alla realtà che consentono al soggetto di poter scegliere: sono infatti le legature che consentono a ciascuno di destreggiarsi dinanzi alla costante proposizione di opzioni tra le quali scegliere. I legami sociali, a loro volta, si strutturano per affinità elettiva, ma anche per reciproca stima oppure per riconoscimento di un'origine naturale comune, qual è il caso del rapporto tra padre e figlio.

6. CONCLUSIONI

Lo spirito culturale che attraversa e struttura la modernità non prevede funzioni educative né principi specifici pubblicamente condivisi. La cultura contemporanea sembra avere sempre meno funzioni da assegnare ai genitori e in particolare alla figura del padre. Principi e valori appaiono in qualche modo scontati e il nucleo genitoriale ne è il puro agente di trasmissione. La stessa trasmissione di principi identitari (dal lessico familiare, alle regole della collettività locale, allo storia della famiglia) appare come un compito sempre più impegnativo dal momento che ogni bagaglio identitario rischia di rivelarsi più un vincolo che una risorsa. L'impegno educativo sembra pertanto ridursi ai principi relazionali essenziali (le "buone maniere") corredati da suggerimenti di ordine pratico.

Da ciò risulta che, con l'affermarsi della modernità come processo culturale, qualunque siano i ruoli che i padri scelgono di svolgere nel rappor-

1961), come in Pareto (*Trattato di Sociologia*), nella scuola sociologica di Chicago e, in particolare delle ricerche di Elton Mayo alla *Western General Electric*. L'intera tradizione della psicologia sociale ha nel concetto di altro significativo (ed in quello di altro generalizzato) uno dei propri cardini costitutivi.

to educativo con i figli, qualunque siano i principi che cerchino di trasmettere e gli strumenti ai quali scelgano di fare ricorso, funzioni e metodi dell'educazione paterna sono completamente svincolati da qualsiasi integrazione funzionale con la società e rifluiscono pertanto nella dimensione privata. La cultura dominante non prevede contenuti specifici e si disinteressa del ruolo educativo del padre così come si disinteressa dei principi morali, etici e religiosi che questi sceglie di trasmettere o meno. La natura intimamente laica e disincantata dello Stato delega volentieri al singolo tutti gli ambiti che non sono risolvibili sul piano della razionalità strumentale.¹³ È a partire da una tale autonomia/indifferenza da parte del contesto culturale nei confronti della paternità che il ruolo educativo del padre smette semplicemente di essere rappresentato, quindi di essere socialmente elaborato e intersoggettivamente condiviso.¹⁴ Al contrario, la figura del padre permane e si consolida nelle altre due dimensioni: quella affettiva e quella relazionale, chiamate ad una funzione di supplenza nei confronti della dimensione educativa oramai depotenziata.

Da una tale contraddizione non se ne esce che sostituendo al modello dell'individuo come attore sociale senza relazioni, quello del soggetto costantemente in relazione con gli altri. Quella di un soggetto interamente strutturato, vestito delle relazioni che intrattiene con gli altri. Per tale strada si risale allora la serie dei legami che fanno crescere, di quelle relazioni qualificanti, senza le quali ciascun ricadrebbe arenato in un individualismo anomico che, da Durkheim in poi, costituisce la principale minaccia per l'uomo moderno, cioè per il soggetto che, per la propria libertà, ha ritenuto utile avere sempre meno legami, e sempre meno vincolanti. Proprio in quest'illusione il figlio non riconosce più il senso della nascita, così come, al contrario, proprio riscoprendo l'essenzialità e la non evitabilità dei legami il padre può essere ritrovato.

SOMMARIO

È sentire comune il fatto che nella società contemporanea la dimensione educativa della funzione paterna tende a scolorirsi e farsi meno definita tanto nei contenuti quanto nei metodi; sempre meno sono definiti i principi e i valori ai quali un padre dovrebbe educare i propri figli. A partire da tale fattore, l'Autore, dopo aver presentato ciò che i dati stati-

¹³ Quest'aspetto, particolarmente presente nell'analisi sociologica di Max Weber, è stato presentato in modo chiaro da Ernst Troeltsch (cfr. *L'essenza del mondo moderno*).

¹⁴ Osserviamo, tra parentesi, come sia proprio il declino della funzione educativa a consentire la possibilità di sostituire il padre naturale con il padre elettivo.

stici permettono di dire, cerca anzitutto di ricostruire il processo di progressivo silenzio culturale calato sulla funzione educativa del padre dentro la modernità contemporanea, che risulta così privata di contenuti specifici. Inoltre, l'Autore si sofferma su alcune conseguenze di ordine pratico nell'ambito della dimensione vocazionale e, in particolare, in quella religiosa.

Roberto Pasolini

IL PADRE “SUFFICIENTE” Il ritrarsi di Dio, misteriosa complicità con la libertà umana

«Ricordati sempre che noi
ci dobbiamo misurare con la solitudine,
ma questo sarebbe troppo poco:
noi siamo solitudine»

(R.M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta*)

INTRODUZIONE

Aprire le Scritture con l'intento di rintracciare quale paternità di Dio emerga dal complesso intreccio dei percorsi narrativi e teologici contenuti nei suoi molteplici libri è impresa ardua — per non dire impossibile — già in partenza. Del resto, non mancano di certo pregevoli studi biblici già dedicati all'argomento¹. Il campo è inoltre minato anche da un problema culturale, ormai evidente e ben segnalato dagli esperti: «l'evaporazione del padre», secondo la felice espressione di J. Lacan, riportata in auge da un noto psicanalista italiano². Il padre è colui che insegna al figlio l'arte di non opporre il desiderio alla Legge, ma attraverso la sua testimonianza gli mostra come sia possibile coniugarli, pagando questa necessaria alleanza con il prezzo della propria vita.

¹ Per esempio, G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, EDB, Bologna 2000; J.W. MILLER, *Calling God "Father"*, Paulist Press, New York 1999.

² M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*. Genitori e figli dopo il tramonto del padre, Feltrinelli, Milano 2013.

La difficoltà a incarnare e testimoniare questa dimensione umana — da cui poi discende anche un ruolo educativo — ha creato una certa “assenza” del padre nella nostra società, i cui effetti non sono estranei nemmeno all’attenzione dei cristiani, custodi di una fede che ha strutturato il suo linguaggio e i suoi riferimenti proprio attorno alla rivelazione della paternità divina offerta a ogni uomo.

Accogliendo e ascoltando la ricchezza del dato biblico (cf. Is 66,13; Sal 131,2; Is 49,15), la Chiesa ha felicemente integrato il volto di Dio Padre con quei tratti di tenerezza e premura che si è soliti riferire alla figura materna³. Questa imprescindibile acquisizione — di certo non estranea alla Tradizione — non è avvenuta però senza costi⁴. Mutuando i tratti del registro femminile-materno, l’immagine di Dio come Padre corre oggi il rischio di smarrire i suoi lineamenti più propri, ugualmente attestati dalla rivelazione biblica, ma ormai scarsamente considerati in una temperie culturale che ha maturato una consolidata idiosincrasia verso ogni forma e figura di autorità.

Questo panorama culturale e sociale, se da un lato crea qualche difficoltà allo svolgimento del nostro tema, dall’altro può essere di grande aiuto per circoscrivere entro precisi confini l’orizzonte del nostro contributo. Anziché tentare di ricostruire il pensiero biblico sul vasto tema della paternità di Dio, nelle prossime pagine proveremo a formulare qualche riflessione su un tratto particolare della figura di Dio Padre: la sua strategica e progressiva “assenza” in momenti significativi della storia biblica. L’intento che ci guida non è certo quello di avallare l’assioma contemporaneo del tramonto del padre, ma scorgere nel riverbero biblico di questa tematica un’aurora di rivelazione e di profezia per il nostro tempo.

³ «Chiamando Dio con il nome di Padre, il linguaggio della fede mette in luce soprattutto due aspetti: che Dio è origine primaria di tutto e autorità trascendente, e che, al tempo stesso, è bontà e sollecitudine d’amore per tutti i suoi figli. Questa tenerezza paterna di Dio può anche essere espressa con l’immagine della maternità, che indica ancor meglio l’immanenza di Dio, l’intimità tra Dio e la sua creatura. Il linguaggio della fede si rifà così all’esperienza umana dei genitori che, in certo qual modo, sono per l’uomo i primi rappresentanti di Dio. Tale esperienza, però, mostra anche che i genitori umani possono sbagliare e sfigurare il volto della paternità e della maternità. Conviene perciò ricordare che Dio trascende la distinzione umana dei sessi. Egli non è né uomo né donna, egli è Dio. Trascende pertanto la paternità e la maternità umane, pur essendone l’origine e il modello: nessuno è padre quanto Dio»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 239.

⁴ Intuendo l’ambiguità e la complessità del tema, Benedetto XVI ha puntualmente precisato: «Se nel linguaggio plasmato a partire dalla corporeità dell’uomo l’amore della madre appare inscritto nell’immagine di Dio, è tuttavia anche vero che Dio non viene mai qualificato né invocato come madre, sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento. “Madre” nella Bibbia è un’immagine ma non un titolo di Dio» (J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 170).

1. IL *DEUS ABSCONDITUS*

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).

Le parole scelte dal quarto evangelista per concludere solennemente il suo Prologo (Gv 1,1-18) sono state assunte dai credenti in Cristo come un insuperabile spartiacque nel processo di rivelazione di Dio al suo popolo (Israele) e all'intera umanità. Se, infatti, come afferma l'apostolo, «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili», è pur vero che incontrovertibile è anche la scelta di aver voluto far abitare «tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9) nella carne di Gesù, il Verbo di Dio fatto uomo. Il pensiero di san Giovanni della Croce – recepito dal Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 65) – fa ormai parte del patrimonio più classico della riflessione cristiana su questo punto.

Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola, ci ha detto tutto in una sola volta in questa sola Parola e non ha più nulla da dire. [...] Infatti quello che un giorno diceva parzialmente ai profeti, ce l'ha detto tutto nel suo Figlio, donandoci questo tutto che è il suo Figlio. Perciò chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse o novità al di fuori di lui⁵.

Allo sguardo attento degli studiosi del testo biblico, tuttavia, non è sfuggita la forma con cui questa precisazione è stata formulata dall'evangelista. Il verbo greco *exēgēomai*, scelto per dichiarare la rivelazione di Dio Padre da parte del Figlio, significa precisamente «narrare», «informare»⁶. La sua radice è la stessa del termine «esegesi», con cui si designa la scienza letteraria volta a fornire l'interpretazione critica di un testo. Il quarto

⁵ SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del monte Carmelo*, 2, 22, 3-5, Biblioteca Mistica Carmelitana, Burgos 1929, 184.

⁶ Osservando il carattere peculiare di questa scelta lessicale, un noto esegeta indaga sul motivo per cui il quarto evangelista non abbia fatto ricorso a un verbo di rivelazione più esplicito (come altrove sceglie di fare nel suo libro). E conclude il suo ragionamento avallando l'opportunità di tale scelta lessicale (*exēgēomai*) sia in riferimento all'oggetto (Dio), sia ai destinatari della rivelazione (gli uomini) che non possono accedere a Dio nell'ordine dell'evidenza immediata: X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, 135.

vangelo intende dunque affermare che il Figlio non è solo la piena e definitiva rivelazione di Dio, ma ne è anche la corretta interpretazione.

Con questa espressione l'evangelista non ha di certo voluto affermare che dal deposito del Primo Testamento scaturisca un Dio dal volto unico, di cui il Figlio incarnato è perfetta attestazione. Sappiamo che la tradizione ebraica ha da sempre riconosciuto nel canone biblico un Dio dai molteplici volti⁷, mutevoli quanto lo sono le circostanze storiche, culturali e geografiche in cui si è compiuta e sviluppata la sua manifestazione all'uomo.

Sostenere l'idea che il Figlio ha correttamente interpretato il volto della paternità di Dio, svelandolo finalmente – e finemente – al mondo, coincide con l'affermazione che solo nell'esperienza umana di Gesù noi possiamo avere un paradigma sicuro e imprescindibile per poter parlare di Dio come Padre. Un simile parametro era, peraltro, più che necessario, dal momento che la rivelazione del Padre non può che essere – e rimanere – oggetto di interpretazione per chiunque voglia misurarsi fino in fondo con la rivelazione biblica e, più profondamente, con il mistero della propria umanità. Proprio sfogliando le pagine e i racconti della Sacra Scrittura, ci troviamo di fronte a diverse narrazioni di Dio e del suo volto.

Notiamo, come osservazione di carattere generale e preliminare, che non esiste una teologia della Bibbia d'Israele definibile una volta per tutte; esistono, nella Bibbia ebraica, diverse prospettive teologiche, spesso molto diverse l'una dall'altra. [...] Anche per quanto riguarda l'immagine di Dio, la Bibbia ebraica ne presenta diverse visioni⁸.

Al culmine del suo prologo, Giovanni ha voluto dunque affermare che, tra le possibili interpretazioni di Dio, compatibili con le Scritture, il Verbo incarnato ha rivelato il volto autentico del *Deus absconditus* (cf. Is 45,15). Un Dio nascosto non solo perché trascendente, ma anche perché splendidamente libero di modulare la sua presenza anche come assenza.

1.1 *Sapersi ritrarre*

Una certa oscillazione dal registro di presenza a quello di assenza è riconoscibile già nel primo libro del canone ebraico-cristiano. Nella prima

⁷ Un contributo monografico su questo argomento, significativo anche per lo sviluppo del dialogo tra ebraismo e cristianesimo, è offerto da R. NEUDECKER, *I molteplici volti del Dio unico*. Dialogo ebraico-cristiano: una sfida all'esegesi, alla teologia e alla spiritualità, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2012.

⁸ L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, EDB, Bologna 2001, 421.

parte (Gen 1-11), dove sono collocati i racconti fondatori e fondanti dell'esperienza umana, Dio appare come il grande protagonista, che scandisce il ritmo della narrazione e degli eventi. La sua paternità si esprime nella creazione dell'essere umano (Adamo ed Eva) e nella sua ricreazione attraverso le acque del diluvio (Noè).

Con la saga di Abramo e dei suoi figli (Gen 12-36), la presenza di Dio sul palcoscenico narrativo comincia a diminuire sensibilmente e progressivamente. La storia resta maggiormente affidata all'iniziativa degli uomini, ai loro intrighi e alle loro scelte. Dio si mette in disparte, limitando i suoi interventi a pochi, ben precisi momenti.

Quasi del tutto assente, infine, è Dio nella storia di Giuseppe (Gen 37-50). In questi ultimi capitoli, Dio non soltanto smette di dirigere gli avvenimenti, ma rinuncia persino a parlare o a intervenire direttamente sulla scena. La libertà dell'uomo è promossa ed esaltata. Mentre quella di Dio si lascia indicare e significare dai personaggi che nella vicenda diventano il luogo della sua presenza e la manifestazione della sua volontà⁹. Nel cruciale e drammatico momento in cui Giuseppe si fa, finalmente, riconoscere dai suoi fratelli, il Dio invisibile e apparentemente lontano dagli eventi si manifesta come il grande protagonista di tutta la storia:

«Io sono Giuseppe, il vostro fratello, quello che voi avete venduto sulla via verso l'Egitto. Ma ora non vi rattristate e non vi crucciate per avermi venduto quaggiù, perché Dio mi ha mandato qui prima di voi per conservarvi in vita. Perché già da due anni vi è la carestia nella regione e ancora per cinque anni non vi sarà né aratura né mietitura. Dio mi ha mandato qui prima di voi, per assicurare a voi la sopravvivenza nella terra e per farvi vivere per una grande liberazione. Dunque non siete stati voi a mandarmi qui, ma Dio» (Gen 45,4-8).

L'immagine di un Dio per nulla intenzionato a rimanere protagonista assoluto della sua creazione è stata recepita dalla tradizione ebraica nella dottrina dello *tsimtsum*. Secondo il cabalista Isacco Luria, all'origine della creazione ci sarebbe una contrazione di Dio, necessaria per consentire a ogni forma di vita di avere lo spazio sufficiente per poter esistere e sviluppare in libertà la propria esistenza¹⁰. Questa intuizione teologica trova

⁹ Un pregevole e sintetico articolo prova a elaborare una visione d'insieme della presenza/assenza di Dio nell'intreccio narrativo della Genesi: R.L. COHN, «Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis», *Journal for the Study of The Old Testament* 25 (1983) 3-16.

¹⁰ Cf. G.G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1946.

una certa conferma nel libro dei Salmi, dove il salmista esprime in modo paradossale la grandezza dell'opera di Dio:

«Tu mi hai dato lo scudo della tua salvezza,
la tua destra mi ha sostenuto,
il tuo *farti piccolo*¹¹ mi ha fatto diventare grande» Sal (18,36).

1.2 Invisibilità

Questa reticenza di Dio nel mostrare il suo volto all'uomo prosegue nel Pentateuco, assumendo i lineamenti del famoso tema dell'invisibilità di Dio. Nel canone biblico si alternano due grandi tradizioni a riguardo. Secondo la prima, l'impossibilità di accedere alla *visio Dei* da parte dell'uomo è essenzialmente dovuta alla trascendenza di Dio. L'ardita richiesta di Mosè, che domanda a Dio di poter vedere la sua gloria, viene solo parzialmente esaudita. Dio concede al suo servo uno speciale incontro, nel quale però non viene accordata la possibilità di una visione «faccia a faccia» (cf. Gen 32,31):

«Quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché non sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere» (Es 33,22).

Secondo un'altra tradizione biblica, il motivo dell'impossibilità di vedere Dio deriva dalla condizione peccatrice dell'uomo. Ormai privo della gloria di Dio (cf. Rm 3,23), l'uomo non è più nelle condizioni di poter sostenere la visione della santità divina, di reggere il peso della sua gloria. È quanto attesta Isaia, nel celebre racconto di vocazione che non apre il libro ma inaugura la sua avventura profetica:

«Ohimè! Io sono perduto,
perché un uomo dalle labbra impure io sono
e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito;
eppure i miei occhi hanno visto
il re, il Signore degli eserciti» (Is 6,5).

Mentre la prima tradizione imposta il problema su un ordine che potremmo definire metafisico — l'uomo non può stare davanti a Dio perché

¹¹ L'espressione «farti piccolo» è una possibile resa del Testo Masoretico, traducibile anche con «la tua umiltà» o «la tua cura». La Neovulgata legge «la tua mansuetudine», la Bibbia di Gerusalemme preferisce leggere «tu non cessi di esaudirmi».

appartiene a un altro ordine di grandezza — la seconda sembra più in sintonia con il nostro tema della (corretta) interpretazione di Dio. L'uomo segnato dal peccato non ha la capacità di vedere il volto del Padre perché non è in grado di interpretarlo adeguatamente, al riparo da illusioni o mistificazioni. C'è il rischio di aggiungere tratti inesistenti, più conformi alle nostre aspettative che alla realtà di Dio, o addirittura di eliminare quelli che intercettano le nostre più recondite paure.

A questo proposito, appare significativo l'insegnamento che il primo vangelo ha consegnato alla comunità cristiana e al suo bisogno di custodire e testimoniare il volto della paternità di Dio trasmessa dal Figlio. Nella celebre parabola della zizzania (Mt 13,24-30) il padrone del campo dove era stato seminato del buon seme impedisce ai servi di sradicare l'evidenza della zizzania che appare mescolata a quella, ben più manifesta, del buon grano. Sebbene in questa parabola sia assente un riferimento esplicito al tema della visione di Dio — tantomeno a quello della sua paternità — non sembra fuori luogo la preoccupazione che viene sintetizzata nella raccomandazione conclusiva:

«No, rispose, perché non succeda che, raccogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Raccogliete prima la zizzania e legatela in fasci per bruciarla; il grano invece riponételo nel mio granaio"» (Mt 18,29-30).

Anche in questo caso, si tratta di un problema di sguardo sulla realtà, nella quale occorre saper riconoscere l'opera di Dio. L'insegnamento di Gesù sembra voler dire ai discepoli che una certa miopia del cuore può correre il rischio di fraintendere la conoscenza e la comprensione delle cose di Dio. Si tratta, a ben vedere, di una parola ambivalente, da intendersi non solo come una denuncia ma anche come il rispetto dell'incapacità umana di potersi misurare con il mistero di Dio.

1.3 *Lasciarsi rappresentare*

Nei due rotoli del Cantico e di Rut (*meghillot*), che la sinagoga legge rispettivamente durante le feste di Pasqua e di Pentecoste, si rinnova la stessa tendenza a narrare la presenza di Dio attraverso un modesto — per non dire assente — riferimento al suo nome e alla sua azione.

Il Cantico dei Cantici è un componimento lirico di pregevole forma letteraria, un poema d'amore da cantarsi in ambito nuziale. A dispetto di

una ambientazione e di un tono abbastanza popolari, questo libro è stato redatto con un linguaggio ricercato e raffinato. Antiche voci ebraiche si mescolano a più tardive forme assunte dall'aramaico, insieme a neologismi tratti dal greco, dal persiano e dal sanscrito, formando un capolavoro di raffinata e colta poesia.

Un particolare che a nessuno sfugge è la (quasi) totale assenza del nome divino, che compare, peraltro in forma abbreviata, solo nelle ultime strofe del libro, all'interno di una metafora che paragona l'irruenza e la tenacia dell'amore a una «fiamma del Signore» (8,6), espressione che potrebbe essere anche intesa come un semplice superlativo: «una fiamma fortissima».

Questa discreta presenza di Dio, all'interno del poema, lungi dall'essere un segno della sua estraneità al tema trattato, è piuttosto la più raffinata attestazione della sua compromissione alle dinamiche struggenti e invincibili del vero amore.

È come se quest'unica sillaba, IAH, che è in realtà la chiave di comprensione di tutto il Cantico ed è il nome stesso dell'Amore, dovesse essere sufficiente, come una sorta di faro, per rischiarare infine il mistero di tutto il poema! Si può ben immaginare lo scriba ispirato che incide leggermente le due lettere divine (yod-hé) sul rotolo con un malizioso e luminoso sorriso sulle labbra: *Intelligenti pauca!* A chi ama serve poco per capire. Ed è proprio al confidente dell'Amore che si applica quanto dice Bernanos: "Il segno di un grande amore è quello che sa restare a lungo segreto"¹².

Nel libro di Rut, una vicenda di morte e di carestia non viene convertita in vita e fecondità attraverso un intervento diretto e manifesto di Dio. La triste trama viene risolta a partire da una silenziosa e libera adesione a Dio che Rut, la giovane straniera vedova, decide di formulare, mettendo in gioco tutto il tesoro della sua stessa vita. Senza conoscere la Legge, senza appartenere al popolo di Israele, Rut agisce con una profonda fedeltà al proprio cuore.

Rut che è vedova e ha perso il marito non ha perso la capacità di amare sino in fondo ed è questo amore puro che le permette di conoscere senza conoscere il Dio della misericordia (YHWH) piuttosto che quello della Giustizia (Elohim). Solo per questo Rut troverà una fecondità inenarrabile perché con questa sua reazione — che potrebbe sembrare ai nostri occhi persino esagerata — dimostra di essere fatta per la fecondità proprio perché è, costituzionalmente e connaturalmente, fatta per l'amore. [...] Per Rut la conversione a Dio

¹² B. ARMINJON, *La Cantate de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris 1983, 357.

— e non a un dio qualunque ma al nome-YHWH — dunque alla realtà — rivela a Mosè sul Sinai e al mondo intero sul calvario proprio nel rovetto più ardente della Croce, non è questione dogmatica o teoretica bensì fedeltà alla Legge dell'amore che condivide ogni passo fino alla morte¹³.

Sia Booz che Rut sviluppano l'azione narrativa evidenziando una comune bontà d'animo e diventando immagine di quel Dio che sembra restare sempre dietro le quinte del racconto. Così come il Signore visita (Rt 1,6) e riscatta (Rt 4,14) il suo popolo, non perché ne è costretto, ma in forza della sua bontà, allo stesso modo Rut e Booz si comportano in virtù di una generosità scritta nella tavola dei sentimenti più che nelle rubriche della Legge, rivelandosi capaci di vero ascolto e obbedienza (Rt 3,5.11).

1.4 *Sapienti pauca*

All'interno della letteratura sapienziale troviamo un riflesso piuttosto singolare di questa reticenza con cui Dio rivela all'uomo il suo volto. In questo caso non si tratta di una sobrietà relativa a quanto Dio intende mostrare di sé all'uomo, ma di quello che all'uomo è (ri)chiesto per poter rimanere dentro i confini dell'alleanza.

La prima attestazione è offerta dal Qoèlet¹⁴, libro di grande spessore che arricchisce il patrimonio biblico con una riflessione sulla realtà talmente acuta e libera da risultare quasi cinica e pessimista. Persino atea, secondo la critica più feroce di alcuni studiosi. In realtà, uno studio attento del contesto storico, del linguaggio e delle finalità comunicative del libro consente di formulare un giudizio molto più prudente ed equilibrato.

Pur avendo redatto il libro durante l'ellenismo (III sec. a.C.), un tempo in cui Israele subisce il fascino e l'influenza del pensiero greco, il Qoèlet non è un cinico, né uno stoico, né un epicureo. È semplicemente un saggio che osservando attentamente la realtà e l'esperienza si vede costretto a rileggere la grande tradizione spirituale ebraica, per rivolgere un insegnamento agli uomini del suo tempo. L'idea della giustizia retributiva, per la quale l'uomo timorato viene benedetto da Dio per la sua fedele osservanza alla Legge, non regge più il confronto con un mondo dove le ingiustizie si moltiplicano e i malvagi sembrano continuamente prevalere.

Qoèlet prova a porre la sua voce fuori dal coro di quelle correnti religiose che — in ogni epoca — offrono risposte superficiali agli interrogati-

¹³ FRATEL MICHAEL DAVIDE, *Rut, donna altra*, Edizioni La Meridiana, Molfetta 2007, 72-74.

¹⁴ Per una lettura esegetica e spirituale del libro, e una trattazione delle sue tematiche principali consigliamo il riferimento al già citato L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*.

vi del cuore umano. La sua analisi si mantiene ugualmente distante sia da quanti indicano la coerenza morale come principio di salvezza, sia da coloro che, assumendo linguaggi e toni apocalittici, provano a rassicurare le coscienze annunciando imminenti interventi divini. Partendo dall'evidenza che la vita è un «soffio», il Qoèlet conserva uno sguardo critico sulla realtà per valorizzare e valutare tutta l'esperienza della vita che è — e deve restare — il luogo nel quale Dio parla e si rivela. E annuncia che la strada più autentica per rimanere uomini e credenti coincide con il temere Dio (12,13), il grande principio religioso caro a tutta la tradizione sapienziale (cf. Pr 1,7). Il Qoèlet rielabora la categoria del «timore di Dio» nella circostanza storica e culturale dell'incontro d'Israele con il mondo greco, riuscendo a proiettare la sapienza ebraica in una più approfondita comprensione della fede dei Padri. Il timore suggerito dal Qoèlet non va inteso come un atteggiamento religioso che pone la coscienza al riparo dal male o che vuole garantire salvezza. Si precisa invece come una libertà profonda tanto dall'illusione di potersi salvare osservando scrupolosamente la Legge, quanto da quella di poterne fare a meno.

La conclusione del discorso elaborato dal Qoèlet è misuratissima, asciutta. Un autentico riflesso della voce di Dio che non moltiplica inutilmente le norme o le promesse, ma si limita a richiamare l'uomo al compito della fedeltà, tanto alla terra quanto al cielo: «Conclusione del discorso, dopo aver ascoltato tutto: temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché qui sta tutto l'uomo» (Qo 12,13).

La domanda sul perché Dio resti così tanto in disparte da permettere che l'uomo — anche il giusto — possa soffrire terribilmente, risuona con particolare forza drammatica nel libro di Giobbe. L'interpretazione che il Nuovo Testamento ha elaborato di questo testo sapienziale ha fatto scuola: «Ecco, noi chiamiamo beati quelli che sono stati pazienti. Avete udito parlare della pazienza di Giobbe e conoscete la sorte finale che gli riserbò il Signore, perché il Signore è ricco di misericordia e di compassione» (Gc 5,11).

La proverbiale pazienza di Giobbe è però una sintesi estremamente riduttiva per un libro assai ricco, in cui non si vuole affatto cercare di dare una risposta al problema del dolore umano, ma rivelare attraverso il linguaggio della poesia come la conoscenza di Dio possa maturare proprio in occasione di grandi sofferenze. A parte il prologo (Gb 1-2) e l'epilogo (Gb 42,7-17), scritti entrambi in prosa, il libro si sviluppa in una quarantina di capitoli tutti in poesia. Ed è proprio in questa corposa sezione centrale che la sapienza del libro costringe il lettore a rivedere le spiegazioni tradizionali sul dolore per confrontarsi con il volto di un Dio che sembra nutrire nelle sue creature un'immensa fiducia e un totale rispetto della loro libertà.

Per ben tre volte (Gb 3-14; 15-21; 22-31) Giobbe è costretto ad ascoltare i discorsi dei suoi amici — e persino del presuntuoso Eliu (Gb 32-37)

— che si rivelano «consolatori molesti» (Gb 16,2) del suo dolore. Volendo salvare l'immagine di un Dio che premia i buoni e castiga i malvagi, essi non possono che schierarsi contro Giobbe, imputando a lui la responsabilità della sua incretosciosa situazione. Non si accorgono che, con l'intenzione di salvare la libertà di Dio, si ritrovano a distruggere quella del loro amico, il quale invece continua a manifestarsi come uomo giusto. Ne è conferma la franchezza con cui Giobbe, sicuro della propria innocenza, decide di giustificare Dio in un modo tutto particolare, accusandolo: «È forse bene per te opprimermi, disprezzare l'opera delle tue mani e favorire i progetti dei malvagi?» (Gb 10,3).

Attraverso la sua lotta e il suo lamento Giobbe porta la sapienza di Israele fino a un vertice, dove si denuncia come inaccettabile la sproporzione — sempre esistente — tra il male e la sofferenza, tra il peccato dell'uomo e il suo destino di morte. Non solo quella del giusto, ma ogni sofferenza è ingiusta, sembra proclamare, in ultima istanza, il libro.

Alla fine, infatti, Dio esce allo scoperto e prende la parola (Gb 38-41). Facendo passare tutta la creazione davanti agli occhi di Giobbe, il Signore costringe il suo amico a fare definitiva esperienza della propria piccolezza, senza che questa diventi motivo di tristezza o desiderio di rivalsa. Giobbe può relativizzare il suo dolore e sentirsi, finalmente, non vittima di una tragica fatalità, ma immerso nell'armonia di un grande spettacolo. Nelle ultime battute del libro, i beni tolti a Giobbe vengono restituiti dal Signore con gli interessi. Ma la vera benedizione non è tanto avere il doppio, quanto contemplare nuovamente il volto di Dio: «Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (42,5)¹⁵.

Sia Qoèlet sia Giobbe rivelano il volto di un Dio che, così come ama stare dietro le quinte della storia — fiducioso di aver donato tutto il necessario affinché le sue creature trovino e offrano il meglio —, è ugualmente capace di chiedere poco all'uomo. Quel tanto che basta affinché egli compia fino in fondo il suo santo viaggio, nel più completo e libero «timore di Dio».

2. L'ULTIMO NASCONDIMENTO

Questa parabola di ritrazione attestata dal Primo Testamento trova uno sconcertante compimento nella rivelazione evangelica. La scelta di Dio di appartarsi dalla vicenda umana raggiunge la sua manifestazione

¹⁵ Per approfondire: L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe*. Commento teologico e letterario, Borla, Roma 1985; D. ATTINGER, *Parlare di Dio o parlare con lui? Il libro di Giobbe*. Commento esegetico-spirituale, Qiqajon, Magnano (BI) 2004; FRATEL MICHAEL DAVIDE, *Caro Giobbe*, Edizioni La Meridiana, Molfetta 2012.

più acuta — e misteriosa — nella morte di Gesù sulla croce. Il silenzio che avvolge il Figlio fatto uomo, nel momento supremo in cui si compie l'offerta d'amore della sua vita, è il capolinea di un processo di rarefazione della presenza del Padre, attestato da tutti i vangeli.

2.1 *Dictum sapienti sat est*¹⁶

Nelle narrazioni evangeliche il Padre interviene con estrema sobrietà nell'avventura del suo Figlio incarnato. I Sinottici ci forniscono brevi e asciutte documentazioni dei momenti in cui il Padre rompe il silenzio per far risuonare la sua voce¹⁷, in occasione di qualche momento particolare della vita di Gesù.

La prima circostanza è quella del battesimo impartito da Giovanni al Giordano. L'immersione vissuta da Gesù al principio della sua vita pubblica è accompagnata da una forte ed eloquente partecipazione di Dio, che si esprime nella discesa dello Spirito in forma corporea, «come una colomba» (Mc 1,10) e attraverso il suono rassicurante della voce del Padre: «Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento» (Mc 1,11).

Secondo la prospettiva peculiare del secondo vangelo, questa teofania è uno spettacolo destinato a confortare unicamente Gesù e, naturalmente, il lettore a cui sono rivolte le pagine del racconto. Il Padre si affaccia dal cielo per assicurare al Figlio il conforto di una presenza e per offrire il sigillo di una benedizione alla sua missione. La dichiarazione celeste ruota tutta attorno a una parola che vuole confermare Gesù sul piano dell'essere, piuttosto che istruirlo su quello del fare.

La scena del battesimo può essere posta in parallelo con quella della Trasfigurazione, dove si verifica un altro momento teofanico. In questa circostanza, però, l'audizione della voce celeste non è più rivolta al Figlio, ma partecipata ai tre testimoni prescelti per condividere questo speciale momento di preghiera e di intimità con Dio: Pietro, Giacomo e Giovanni. Anzi, a ben vedere, il Padre si rivolge in questa occasione principalmente a loro anziché al Figlio: «Questi è il Figlio mio, l'amato: ascoltatelo» (Mc 9,7).

Nel vangelo di Giovanni il rapporto fra Padre e Figlio assume uno spessore e uno sviluppo narrativo tutto particolare. L'intera vita del Figlio

¹⁶ PLAUTO, *Persa*, 729.

¹⁷ «La voce del cielo corrisponde alla *bath qol* (figlia della voce) con cui il tardo giudaismo indicava, dopo la cessazione della profezia, un modo della rivelazione di Dio, soprattutto negli scritti apocalittici. Solo i vangeli attribuiscono la voce a Dio stesso, perché non ci possono essere intermediari tra il Padre e Gesù»: X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, 737, n. 56.

viene descritta come una sinergia profonda con quella del Padre, culminante nella sconcertante dichiarazione: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30). Tuttavia, sebbene il Figlio si diffonda volentieri nel parlare del suo rapporto con il Padre (Gv 5,19-47), e nel rivolgersi a lui direttamente attraverso la preghiera al cospetto dei suoi discepoli (Gv 17), la voce di Dio nel quarto vangelo si fa udire una volta soltanto, quando la parabola di Gesù si avvia ormai verso la consumazione definitiva nel mistero pasquale. Il discorso di Gesù, svolto in occasione del desiderio manifestato da alcuni Greci di poterlo vedere, ha un singolare epilogo narrativo: «Padre, glorifica il tuo nome». Venne allora una voce dal cielo: «L'ho glorificato e lo glorificherò ancora!» (Gv 12,28).

Gli esegeti hanno colto il legame tra questa scena e quella della Trasfigurazione presente nella tradizione sinottica. In entrambi i casi, la voce del Padre non è rivolta al Figlio ma ai presenti, che hanno bisogno di essere istruiti e formati per poter interpretare l'imminente mistero di passione secondo categorie di gloria e di risurrezione. È Gesù stesso a esplicitare quello che nei sinottici rimane più implicito e affidato alla cooperazione del lettore: «Questa voce non è venuta per me, ma per voi» (Gv 12,30).

Alla luce di questa breve e sintetica rassegna, possiamo affermare che la voce del Padre nei racconti evangelici si esprime coerentemente con una duplice finalità: attestare che Gesù è il Figlio e accreditarlo come luogo del suo compiacimento e della sua gloria. Mentre la seconda indicazione è rivolta principalmente a coloro che devono maturare uno sguardo profondo sul mistero di morte e risurrezione del Verbo di Dio, la prima è orientata — seppur non riservata — proprio a Gesù.

«Tu sei il Figlio» appare quasi come un ritornello del pensiero di Dio Padre, che scandisce l'esistenza di Gesù nei suoi passaggi cruciali. Una sola parola, sufficiente a indicare e sostenere il peso della gloria che nella sua carne deve manifestarsi.

2.2 Assenza o presenza?

La compagnia di quest'unica parola viene meno nel momento della morte di Gesù. Sul monte della passione, quando il grido del Figlio sulla croce si libera in tutta la sua drammatica crudezza (cf. Mc 15,34), il cielo rimane inspiegabilmente silente e sigillato. Il riconoscimento di Gesù come il Figlio (amato) non giunge più dal cielo, ma dalla terra. Fiorisce inaspettatamente sulle labbra di un centurione, che vedendo un simile modo di morire si prende la libertà di esplicitare quel riconoscimento che solo il Padre, finora, sembrava in grado di compiere: «Davvero quest'uomo era Figlio di Dio» (15,39).

Questo istante, nel quale il nascondimento di Dio dalla vicenda umana del suo Figlio raggiunge il suo drammatico apogeo, è un momento di definitiva rivelazione, segnalato dai Sinottici con il particolare della lacerazione del velo del tempio (Mt 27,51; Mc 15,36; Lc 23,45) e dal vangelo di Giovanni con la solenne affermazione: «È compiuto» (Gv 19,30). La domanda, tuttavia, sorge spontanea: quale volto di Dio è rivelato da questo silenzio? Quello di un Padre assente — o persino estraneo — alla passione del suo Figlio, oppure può essere inteso come il segno *sub contrario* di una misteriosa complicità al suo destino di amore?

Per varcare — senza divaricare — le porte di questo sublime mistero, possiamo rifarci alle parole con cui l'autore della lettera agli Ebrei rilegge e interpreta questo processo di paradossale rivelazione: «Nei giorni della sua vita terrena Cristo offrì preghiere e suppliche, con forti gridi e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono (*eulabeias*), venne esaudito (*eisakoustheis*)» (Eb 5,7).

Dopo aver affermato, senza alcuna ambiguità, che il Cristo ha vissuto fino in fondo il dramma della sofferenza umana, trasformando il grido del dolore in voce di preghiera, il testo dice altre due cose. Anzitutto che Dio aveva l'autorità e il potere per poter salvare il Cristo dalla morte. Poi precisa che il Cristo è stato infine esaudito nel suo lamento, cioè che Dio ha ascoltato e accolto la sua supplica, impegnandosi a offrire una risposta. Ciò è avvenuto grazie alla decisione di Gesù che ha "preso bene" (*eulambano*), con "riverenza" quello che gli è capitato¹⁸.

Come interpretare la complessità e la densità di questa riflessione teologica? In che modo porre in relazione la piena accoglienza vissuta dal Figlio e il pieno ascolto offerto dal Padre con il silenzio del Golgota raccontato dai vangeli? Scartando l'ipotesi che l'afasia di Dio possa essere interpretata come gesto di indifferenza, non possiamo che assumerlo come una sottile complicità all'offerta che il Figlio, sulla croce, sta vivendo in favore dell'intera umanità. Anzi, come il segno di un grande rispetto e di una struggente partecipazione alla sua opera. Quando il suo ultimo disperato grido — «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (15,34) — non ottiene risposta, Gesù capisce che è venuto il momento di diventare lui stesso risposta alla domanda.

¹⁸ Nel suo commentario alla lettera agli Ebrei, A. VANHOYE, *L'epistola agli Ebrei*. «Un sacerdote diverso», EDB, Bologna 2010, 116, considera tre modi in cui può essere esaudita la richiesta di essere salvati dalla morte. Il primo consiste nell'esserne preservato, il secondo nell'esserne liberato dopo averla subita. Il terzo — quello inteso dall'autore della lettera — «consiste nel vincere definitivamente la morte, subendola in modo tale che sfoci nella comunione celeste con Dio».

Il Padre non risponde e non interviene in alcun modo non perché estraneo o insensibile al dolore del Figlio¹⁹. ma perché sceglie di parteciparvi nel modo più profondo e rispettoso della sua libertà. Il suo silenzio non significa abbandono, ma è l'impalpabile gesto di fiducia in quanto il Figlio sta compiendo nella sua ostinata volontà d'amore. Il Padre non agisce e non dice nulla per consentire al Figlio di poter dichiarare fino in fondo ciò che gli sta a cuore — noi e la nostra salvezza — e, al contempo, per poter esprimere fino in fondo quello che è disposto a essere: un Cristo povero e umile, capace di offrire la vita per i suoi amici e anche per i suoi nemici. Nel racconto evangelico c'è un particolare che conferma come Gesù sappia comprendere e vivere tutto questo: «Giunti al luogo detto Gòlgota, che significa «Luogo del cranio», gli diedero da bere vino mescolato con fiele. Egli lo assaggiò, ma non ne volle bere» (Mt 27,33-34).

Il vino mescolato con il fiele era un anestetico che si dava ai condannati a morte per alleviarne le sofferenze. Gesù lo rifiuta non certo per il gusto di soffrire di più, ma solo per vivere fino in fondo la propria vita. Per poter diventare l'agnello immacolato che, «senza voce» (At 8,32; cf. Is 53,7-8), pronuncia fino in fondo il suo «sì» (2Cor 1,19) all'uomo.

2.3 *Dayyenu*

Durante la festa di Pasqua, gli ebrei riuniti a tavola per la celebrazione dell'*haggadah* — il solenne memoriale della salvezza di Israele — sono soliti fare un canto, il cui ritornello pone sulle labbra di tutti i presenti le parole «*dayyenu*», che in ebraico significano: «sufficiente per noi». Il testo di questo inno passa in rassegna tutte le grandi opere che Dio ha realizzato per il suo popolo lungo i secoli: l'uscita dall'Egitto, il cammino nel deserto, il dono della Legge, l'eredità della Terra. E, in corrispondenza di ogni opera di Dio, ciascuno risponde cantando «*dayyenu*», «questo ci sarebbe bastato». Si tratta di un canto di origine medievale, di cui troviamo però nel vangelo una curiosa anticipazione nella richiesta che l'apostolo Filippo pone a Gesù prima della sua passione: «Signore, mostraci il Padre e ci basta» (Gv 14,8).

La domanda di Filippo ci offre un'immagine di quel desiderio presente nel cuore di ogni discepolo che, entrando in contatto con l'affascinante relazione che Gesù vive con Dio, comprende quanto la conoscenza del Padre sia «la verità» indispensabile alla «vita» (14,6). Le domande attraverso cui il Signore Gesù risponde vogliono essere un invito a non cercare

¹⁹ Sul tema del dolore, è da segnalare il breve contributo di S. NATOLI – M. SEMERARO, *Dolore, Il Margine*, Trento 2013.

il volto del Padre lontano da quella autorevole sobrietà con cui ha deciso di manifestarsi nell'umanità del Figlio: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? [...] Come puoi tu dire: 'Mostraci il Padre'? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?» (14,9-10).

La risposta di Gesù alla provocazione di Filippo ci offre l'occasione di concludere questo breve *excursus* sollevando una domanda, speriamo tutt'altro che retorica: è davvero sufficiente — per noi — un Padre che, proprio nel momento di maggior difficoltà, decide di porgere ai suoi figli la sua complicità attraverso il silenzio?

Il padre testimonia che c'è qualcosa di più importante di sé, per la madre nulla è più importante del figlio; il padre insegna a soffrire, la madre prenderebbe su di sé ogni infelicità del figlio; il padre educa a pagare, la madre vorrebbe estinguere con la vita ogni debito del figlio; il padre ricorda la rinuncia, la madre sogna che al figlio venga risparmiata ogni privazione; per la madre la vita del figlio è sacra, per il padre la vita va resa sacra (sacrificata) per gli altri, o per qualcosa di ancora più sacro²⁰.

La paternità di Dio — sembra affermare l'Uno e l'Altro Testamento — non è l'ultima, divina assicurazione con cui è possibile immunizzarsi dai rischi dell'esistenza, ma il definitivo sprone a crescere «fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo» (Ef 4,13), per diventare creature libere di ricevere e restituire il dono della vita.

CONCLUSIONE

In un'epoca segnata dall'assenza della figura paterna, diventa una forte provocazione quanto la rivelazione biblica attesta: il mistero di un Dio che esprime la sua paternità (anche) attraverso la posizione dell'assenza. Il *Deus absconditus*, manifestato dalla scrittura del Primo Testamento, ha scelto di lasciare la vicenda umana priva della sua voce proprio nel momento in cui il suo Testamento è diventato Nuovo ed eterno, durante la morte in croce del Verbo di Dio fatto carne.

In questo modo, tuttavia, non ha voluto notificare all'uomo l'assenza della sua presenza, ma un invito a riconoscere la sua presenza nel segno di una singolare e drammatica assenza. È il criterio dell'Incarnazione, la logica della Pasqua. Da cui deriva la visione di una grandissima dignità con cui siamo stati creati, l'attestazione di una stupenda libertà di cui Dio non può — e non vuole — privarci mai. Nemmeno quando le circostanze

²⁰ R. MARCHESINI, *Quello che gli uomini non dicono*, Sugarco Edizioni, Milano 2011, 17.

suggerirebbero l'opportunità di un gesto di vicinanza o di un atto di tangibile pietà.

La Scrittura ci rivela un Dio Padre che, avendo il Figlio amato come immagine e modello, non ha alcuna paura di mettere al mondo creature libere, assegnando loro la dignità di poter svolgere fino in fondo il dono e il compito della loro vita, senza aspettarsi nulla se non il segno eloquente di un rispetto e di una fiducia senza condizioni. Un simile Padre può apparire troppo distante o diverso da quello che il nostro cuore — e il nostro tempo — desidera. Ma può essere anche riconosciuto e accolto come il Padre autentico. Colui a cui poter dire: «Tu sei tutto. Tu sei ricchezza nostra a sufficienza» (*Fonti Francescane*, 261).

SOMMARIO

Queste pagine raccolgono alcune riflessioni su un tratto particolare della figura di Dio Padre: la sua strategica e progressiva "assenza" in momenti significativi della storia biblica. L'immagine che emerge da questo punto prospettico non vuole certo avallare l'assioma contemporaneo del tramonto del padre, ma scorgere nel riverbero biblico di questa tematica un'aurora di rivelazione e di profezia per il nostro tempo. A partire dalla Genesi, passando per i Profeti, i testi Sapienziali e i Meghillot, le Scritture del Primo Testamento sembrano attestare, concordi, il volto di un Dio disposto e incline a ritrarsi dal palcoscenico della storia. Nel silenzio del Golgota e nella rivelazione neotestamentaria questa figura di assenza si intensifica e si compie, diventando il segno di una misteriosa complicità tra Padre e Figlio. Quel segno per noi "sufficiente", che rivela e dispiega il dono della libertà umana, chiamata a compiersi secondo la logica di donazione della Pasqua.

Mauro-Giuseppe Lepori OCist

PADRI DI PADRI

Il senso e il compito della paternità ecclesiale

1. L'AMBITO DI UNA CONVERSIONE ESSENZIALE

Nell'ambito della sequela di Cristo, nella vita consacrata come nella vita di ogni battezzato, uno degli aspetti fondamentali in cui siamo chiamati a vivere una conversione è relativo al senso vissuto della paternità e della figliolanza. Per il fatto stesso che il cuore della vita nuova, a cui Gesù chiama tutti nell'aderire a Lui, è il suo rapporto filiale col Padre nella comunione dello Spirito Santo, questa conversione fa parte della natura del cristianesimo. Il passaggio da un modo naturale di vivere il rapporto figlio-padre al rapporto con Dio Padre è richiamato costantemente da Gesù. Ovunque la vita in Cristo richieda dai discepoli un cambiamento della mentalità e del comportamento, la ragione ultima che Gesù richiama è la possibilità ormai rivelata e donata di vivere con Dio il rapporto filiale che Lui stesso vive. Che si tratti del modo di vivere la preghiera, i rapporti col prossimo, persino coi nemici, le proprie necessità fisiche e spirituali, così come il rapporto con la propria o altrui miseria e fragilità, fino al peccato, Gesù ci offre e dona di vivere in tutto e di fronte a tutto nell'orizzonte della comunione con il Padre onnipotente e misericordioso. È questo orizzonte che cambia la vita, che la rende diversa, rinnovata, redenta, salvata. Tutto sembra riassunto nella parabola di Luca 15,11-32, nella parabola del padre buono verso cui il figlio partito e perduto, come pure il figlio rimasto a casa e apparentemente fedele, devono "tornare" per trovare un'identità di se stessi e del loro rapporto fraterno totalmente nuova, sorprendente, che non corrisponde al loro giudizio istintivo, pur corrispondendo alla sete più profonda del loro cuore.

Nella tradizione della Chiesa, la cosiddetta “paternità spirituale”, che preferirei chiamare “paternità ecclesiale”, è in fondo quel ministero o carisma che dovrebbe accompagnare ogni cristiano nell’ambito della conversione attraverso la quale una vita passa progressivamente dalla filio-lanza umana a quella divina. Ministero estremamente delicato e che non dovrebbe essere vissuto se non nell’umiltà della fede, perché il “padre spirituale” è in fondo chiamato ad accompagnare il “figlio spirituale” nel passaggio da un progetto umano di relazione figlio-padre, al progetto divino che consiste nella grazia di vivere da figli di Dio in Cristo. E questo passaggio non è una conversione scontata, perché si tratta di permettere alla sequela di Cristo di cambiarci non solo ad un livello di idee e comportamenti, ma nella realtà relazionale che più definisce la nostra identità.

2. FIGLI DI ZEBEDEO E SALOME

Nel Vangelo troviamo un’illustrazione sobria ma simbolicamente significativa di quello che ha dovuto significare il passaggio dei discepoli Giacomo e Giovanni dal progetto dei loro genitori al progetto di Dio sulla loro vita. Il loro padre Zebedeo, che appare nella scena della loro chiamata presso il lago di Tiberiade, e che essi abbandonano, con la barca e il loro mestiere, per seguire Gesù, anche se i Vangeli non ne riportano nessuna parola, doveva essere un uomo di una certa importanza se poi i due apostoli sono spesso identificati nei quattro Vangeli come “figli di Zebedeo”.

Ma, come spesso accade, specialmente nelle vocazioni “ecclesiastiche”, l’influenza psicologica più forte deve averla avuta la madre che, facendo parte del gruppo di donne che hanno seguito e assistito Gesù, sembra aver continuato ad esercitare una certa influenza sui due figli. Salome, come sembra essere chiamata la madre di Giacomo e Giovanni nei testi evangelici che menzionano le donne che assistettero alla Crocifissione e poi andarono al sepolcro per ungere il Corpo di Gesù (cfr. Mt 27,56; Mc 15,40; Mc 16,1), non è rimasta a casa, o nella barca come il marito, quando i figli sono partiti al seguito del Maestro. Li ha seguiti, e non solo con la presenza, ma anche coltivando un progetto di particolare ed esclusiva realizzazione per loro. È lei che un giorno si fa avanti, quasi trascinando o spingendo i due giovani, per chiedere a Gesù: «Di’ che questi miei due figli siedano uno alla tua destra e uno alla tua sinistra nel tuo regno» (Mt 20,21).

Si direbbe che se il padre Zebedeo fu presto e facilmente abbandonato da Giacomo e Giovanni, non altrettanto facile fu per loro abbandonare, per seguire Gesù, la presenza e l’influenza della madre. Zebedeo, come spesso accade, sembra avesse sui figli un progetto essenzialmente professionale. Infatti, quando Gesù li chiamò, stavano lavorando nella sua “impresa” di pesca: barca, reti, garzoni. Tutto questo, Giovanni e Giacomo lo

lasciano con un'apparente facilità. Ma la madre Salome non li abbandona, anche perché il suo progetto su di loro sembra più aderente alla via tracciata da Gesù di quello prettamente professionale del padre. Lei è una donna religiosa, pia, che offre tempo e beni per sostenere il Messia. E quando chiede qualcosa per i figli, lo chiede nell'ambito di quello che Gesù è venuto ad instaurare: il suo Regno. E in fondo non è necessario pensare che si riferisca ancora ad un regno terreno piuttosto che al Regno di Dio. Anche su quello tenta di estendere la sua ambizione materna: chiede che anche lì, soprattutto lì, i suoi due ragazzi abbiano il primo posto possibile, siano i preferiti, i migliori, i più potenti.

Gesù in questa occasione, come in tante altre, rimanda all'umile accettazione del progetto di Dio Padre. Sembra ignorare Salome e interpella direttamente i suoi figli: sono loro che devono anzitutto emanciparsi dall'influenza materna, sono loro che devono convertirsi per seguirlo liberi da ogni progetto e ambizione. Cristo può garantire che la loro vita sarà presa, consumata fino alla fine al servizio del Regno, ma l'esito di fecondità e santità a cui questo servizio porterà è tutto racchiuso nel progetto del Padre: «Il mio calice, lo berrete; però sedere alla mia destra e alla mia sinistra non sta a me concederlo: è per coloro per i quali il Padre mio lo ha preparato» (Mt 20,23).

La sequela di Cristo deve sempre comportare, in un modo o nell'altro, questo passaggio pasquale dal progetto umano che tenta di definire la natura e il compimento della nostra felicità, al progetto misterioso del Padre che, prima per Gesù e poi per noi, comporta l'accettazione fino in fondo del calice della Passione pasquale, che è calice di sacrificio di sé per l'Alleanza nuova nel Sangue del Figlio di Dio. In Gesù crocifisso e risorto si manifesta tutto il mistero del progetto del Padre sulla nostra vita, un progetto di pienezza e di santità che non segue le vie dell'ambizione e del potere, ma della carità nell'umiltà di Cristo.

Solo questo progetto Gesù ce lo garantisce: «Il mio calice, lo berrete!» (Mt 20,23), perché è il solo che corrisponde al progetto del Padre, perché è il solo che si apre con umiltà e obbedienza al disegno del Padre su di noi e sul mondo.

Gesù chiede questa conversione anzitutto a chi ha chiamato a seguirlo. Ma a questa logica evangelica del compimento della vita, anche la madre dei figli di Zebedeo dovrà convertirsi, e la sua conversione sarà da una maternità umana possessiva e ambiziosa ad una maternità evangelica, purificata anch'essa dal Sangue di Cristo. Infatti, se, come sappiamo dai Sinottici, Salome, madre dei figli di Zebedeo, fu fra le donne che assistettero sul Calvario alla passione e morte del Signore, possiamo idealmente pensare che anche ai suoi orecchi giunsero o furono riportate le parole di Gesù a Maria e Giovanni che istituirono fra la Madre di Dio e il discepolo

prediletto un legame di maternità e figliolanza totalmente aderente al progetto del Padre di creare nel mondo, con la Chiesa, un tessuto di rapporti animato dal Sangue, cioè dalla vita donata, del Figlio di Dio (cfr. Gv 19,26-27). Salome ha come dovuto sentirsi togliere il figlio Giovanni, sentirlo strappato per sempre alle viscere possessive delle sue antiche ambizioni, per riceverlo rinato dalla maternità totalmente umile e obbediente di Maria, della Chiesa, per vivere veramente della vita di Cristo. La pienezza di vita di suo figlio e sua, Salome ora non la chiederà più cercando di piegare Gesù al suo proprio progetto, ma piegandosi con umile obbedienza al progetto del Padre in Gesù morto e risorto per noi.

3. UNA PATERNITÀ LIBERA E OBBEDIENTE

Questa conversione dalla maternità o paternità umane alla paternità e maternità rigenerate dal mistero pasquale sono in fondo la condizione per ogni autentica paternità e maternità spirituale nella Chiesa, per ogni autentica paternità ecclesiale. Se ho accentuato, e forse forzato, l'esempio di Zebedeo e Salome non è tanto per stigmatizzare l'ambizione naturale e comprensibile di molti genitori sui loro figli, ma piuttosto quella di tanti padri e madri spirituali, di tanti superiori di comunità, a volte di fondatori e fondatrici, che sembrano talora approfittare dell'ambito delle vocazioni ecclesiali giovanili per dar sfogo ad un loro inconfessato o per lo meno inconscio progetto di influenza possessiva che non rispetta l'estrema libertà che invece Cristo chiede e offre a coloro che chiama a seguirlo. In questo spesso i genitori naturali si mostrano più rispettosi della libertà dei figli nel seguire il mistero della loro vocazione che coloro che sono chiamati ad accompagnarne la formazione ecclesiale.

Dopo la morte di mia madre, che sotto certi aspetti poteva assomigliare alla madre dei figli di Zebedeo, trovai fra le sue cose un quadernetto di semplici poesie da lei composte. Una si riferiva a me che, pur essendo ancora studente, già sapeva indirizzato a seguire una vocazione religiosa. Ero passato da lei, il tempo di un pranzo, per proseguire il mio viaggio per rendermi ad un incontro ecclesiale. Dopo la mia partenza scrisse dunque questa poesia, datata 2 dicembre 1983:

"Bentornato, uccello migratore,
il chicco di grano è migliore
gustato con i tuoi.
Resta qui, non andar via:
tu porti allegria.
Ma ti lascio andare
dove il Signore ti vuole portare!"

In fondo, chi vuole vivere alla luce di Cristo il suo essere padre o madre, è chiamato a una conversione alla libertà, alla vera libertà nei rapporti, che è la libertà redenta per servire il progetto essenziale del Padre: quello di renderci figli Suoi nel Figlio, per il dono dello Spirito. Proprio mentre si compie la sua vita nel sacrificio della Croce che ci salva tutti e ci trasforma in figli del Padre, Gesù istituisce il ministero della maternità ecclesiale di Maria per Giovanni, e della figliolanza ecclesiale di quest'ultimo, che diventano così l'ambito in cui siamo chiamati ad accogliere e lasciar crescere in noi la nostra nuova natura pasquale, battesimale, di figli di Dio in Cristo.

La paternità o maternità spirituale nella Chiesa ha qui la sua sorgente e verità. Come Salome, nella Chiesa ogni padre o madre, naturale o spirituale che sia, deve accogliere ai piedi della Croce la grazia di questa liberazione dal proprio progetto ambizioso sull'altro, riflesso di un progetto su se stessi, per potersi esprimere e servire con reale fecondità per il Regno.

4. UNA PATERNITÀ FILIALE E FRATERNA

Questa paternità/maternità liberata dal proprio progetto ha bisogno di essere educata, è il frutto di un cammino. Come nella formazione umana elementare, normalmente la paternità si apprende in un cammino di vita filiale. Un giovane diventa capace di paternità, quasi senza accorgersene, se gli si offre in famiglia un cammino di figliolanza. Nell'esercizio della paternità ecclesiale, la dimensione filiale rimane però sempre necessaria perché la paternità che deve rappresentare è quella di Dio. Si tratta infatti di rappresentare un Padre che non si può sostituire. Come è stato chiesto in modo eccezionale e paradigmatico a san Giuseppe, il padre ecclesiale è strumento della paternità di Dio, e il modo più vero di vivere da strumento della paternità di Dio è quello di approfondire la grazia di essere figli suoi in Cristo nella docilità allo Spirito.

Nella Regola di San Benedetto questa visione della paternità ecclesiale è fondamentale, soprattutto per l'abate del monastero. San Benedetto, per definire la paternità e autorità del superiore della comunità, fa riferimento a un versetto della lettera ai Romani: «Si crede che [l'abate] sia nel monastero il rappresentante di Cristo, giacché lo si chiama con il nome stesso di Lui, come dice l'Apostolo: 'Avete ricevuto lo Spirito di figli adottivi nel quale gridiamo: Abbà, Padre!'» (*Regola di san Benedetto* 2,2-3; Rm 8,15).

Stupisce l'attribuzione a Cristo del titolo di "Abbà" della citazione della lettera ai Romani. Ma questa libertà esegetica di san Benedetto ci permette di capire due aspetti fondamentali della paternità ecclesiale che l'abate è chiamato ad incarnare: essa è una paternità filiale e fraterna. Riflette infatti più la paternità di Cristo, Figlio di Dio, che quella di Dio Padre;

una paternità che Gesù esercitava verso i suoi discepoli e verso tutti coloro che lo incontravano, che lo riconoscevano misericordioso e autorevole in opere e sapienza. Ma appunto perché paternità del Figlio, si rivela anche fraterna, una paternità che poteva essere vissuta ed espressa dentro l'orizzonte del rapporto con il Padre. Cristo insegna dunque ai discepoli a vivere come Lui una paternità che non si sente "ultima", ma che è vissuta ricorrendo filialmente a Dio Padre, nella preghiera, l'obbedienza, la fiducia. Il padre ecclesiale non deve mai sentirsi l'ultima referenza di chi accompagna, perché la sua paternità, come quella di Gesù, è autentica solo in quanto filiale, e quindi fraterna. La si riceve da Dio, ed essa costantemente cerca nel rapporto con Lui la luce, la consolazione, la sapienza, l'amore per accompagnare fratelli e sorelle alla vita filiale in Cristo. Per questo la citazione di Romani 8,15 fatta da san Benedetto definisce il padre spirituale in un contesto di preghiera nello Spirito Santo, nello Spirito per il quale ci è dato di entrare nella preghiera di Gesù che invoca il Padre chiamandolo familiarmente "Abbà".

San Benedetto ci invita da subito a capire e vivere la paternità ecclesiale contemplando il suo senso trinitario, direi quasi mistico, perché chi vi è chiamato se ne lasci penetrare nella coscienza di quello che è e di quello che è chiamato ad essere, sia nel rapporto con Dio che nel rapporto con i fratelli e le sorelle che accompagna. La paternità ecclesiale va sempre capita in rapporto a Cristo, e il rapporto a Cristo sempre viverlo nella dimensione profondissima e eterna del rapporto del Figlio col Padre nello Spirito Santo, cioè nella preghiera di Gesù.

5. PADRI NELL'ADESIONE SPONSALE A CRISTO

«Avete ricevuto lo Spirito di figli adottivi nel quale gridiamo: Abbà, Padre!» (Rm 8,15).

La paternità ecclesiale, a cominciare dal ruolo educativo dei genitori cristiani, deve accompagnare in questo cammino in cui ogni battezzato accoglie progressivamente da Cristo e in Cristo la grazia dell'adozione filiale. Si tratta di essere aiutati, guidati, sostenuti e corretti nell'aderire a Gesù che ci dona di entrare nel suo rapporto col Padre, e dunque nel suo rapporto fraterno con tutti gli uomini. È quindi un cammino ecclesiale, comunitario, sacramentale, di ascolto della Parola di Dio, di crescita interiore nella carità e nella preghiera di Cristo.

Dovendo aiutare chi accompagna a passare dal progetto umano sulla sua vita, suo o dei suoi, al progetto di Dio che è la vita filiale nell'adesione a Cristo, la qualità fondamentale di un padre ecclesiale è la sua personale e integrale adesione a Cristo. Solo chi vive una reale familiarità col Signore ne può rappresentare la paternità pastorale con libertà, umiltà e fecondità.

Sant'Agostino, nel *Discorso sui pastori*, fa questa considerazione sorprendente a proposito del ruolo pastorale di san Pietro: «Quando Cristo affidò le pecorelle a Pietro, certo gliele affidò come fa uno che le dà a un altro, distinto da sé. Tuttavia lo volle rendere una cosa sola con sé. Cristo capo affida le pecorelle a Pietro, come figura del corpo, cioè Cristo e Pietro vennero a formare una cosa sola, come lo sposo e la sposa» (46,30). Poi, riferendosi al dialogo dell'ultima scena del Vangelo di Giovanni, «Pietro mi ami? – Ti amo» (cfr. Gv 21,15-17), Agostino conclude: «Vuole renderne saldo l'amore per consolidarlo nell'unità con se stesso. Egli solo pertanto pasce nei pastori, ed essi pascono in lui solo».

La paternità ecclesiale trasmette la vita di Cristo, e non è possibile senza un'adesione vitale a Cristo nell'amore. Grandi padri spirituali e pastori della vita monastica, come san Bernardo di Chiaravalle, hanno alimentato il loro ministero meditando il Cantico dei Cantici, proprio per vivere il loro compito non da funzionari che sanno come fare e cosa dire, ma in una comunione tale con Gesù, formando “una sola cosa, come lo sposo e la sposa”, che li rendesse trasmettitori della sua stessa vita, del suo stesso amore.

6. PADRI CHE GENERANO PADRI

San Paolo scrive ai Corinzi: «Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri: sono io che vi ho generato in Cristo Gesù mediante il Vangelo. Vi prego, dunque: diventate miei imitatori! Per questo vi ho mandato Timoteo, che è mio figlio carissimo e fedele nel Signore: egli vi richiamerà alla memoria il mio modo di vivere in Cristo, come insegno dappertutto in ogni Chiesa» (1 Cor 4,15-17).

Paolo non propone se stesso, non chiede di imitare la sua persona, ma propone e chiede di imitare il suo “vivere in Cristo”, la sua sequela di Cristo, fonte in lui e attraverso di lui di fecondità ecclesiale, una fecondità che si trasmette, come Paolo l'ha trasmessa a Timoteo che manda a Corinto come padre, appunto perché gli è figlio.

Paolo fu padre spirituale di Timoteo, di Tito, e di tantissimi altri uomini e donne disseminati nelle varie comunità che ha fondato e guidato. Ma chi fu il padre spirituale di san Paolo? In fondo, uno solo è riconosciuto come tale, anche se è facile non accorgersene per il carattere dimesso della sua persona. Si tratta di Anania di Damasco, colui che Gesù stesso ha chiamato ad accompagnare almeno i primissimi passi di Saulo, tre giorni dopo la sua “caduta” sulla via di Damasco (cfr. At 9,1-22). Anania appare negli Atti degli Apostoli con tratti di timidezza e ingenuità che fanno quasi pensare al Don Abbondio di Manzoni. Eppure da subito salta all'occhio una sua qualità fondamentale: ha un rapporto schiettamente familiare

con Cristo, col quale parla e discute con naturalezza e libertà, come fra vecchi amici. E Gesù sa che su Anania può contare, e che, una volta che ha capito che una cosa viene da Dio, esegue le indicazioni del Signore con decisione e entusiasmo.

Ma è soprattutto Paolo stesso, più di vent'anni dopo, che, raccontando ai giudei di Gerusalemme la sua conversione, parla di Anania con stima filiale e ci trasmette con precisione il modo e le parole del loro primo incontro, condensando in questo racconto gli elementi essenziali di una paternità ecclesiale matura e feconda. Mi sembra evidente che nella descrizione di Anania Paolo rifletta anche la maturità della sua stessa esperienza, passiva ed attiva, della paternità spirituale. Ognuno di noi infatti, col passare degli anni, approfondisce la coscienza di ciò che nelle persone che lo hanno generato alla vita e alla fede si è rivelato più importante e fecondo per la propria maturazione, e spesso "aggiunge" alla realtà dei fatti accaduti lo sviluppo che hanno provocato e che la grazia ha fatto maturare. L'agiografia cristiana non è mai solo la registrazione fotografica e fonografica di una vita, ma è come una storia di famiglia in cui la vitalità dei figli dà sempre più risalto e spessore alle gesta e ai detti dei padri.

San Paolo descrive dunque così il suo primo incontro con Anania: «Un certo Anania, devoto osservante della Legge e stimato da tutti i Giudei là residenti, venne da me, mi si accostò e disse: 'Saulo, fratello, torna e vedere!'. E in quell'istante lo vidi. Egli soggiunse: 'Il Dio dei nostri padri ti ha predestinato a conoscere la sua volontà, a vedere il Giusto e ad ascoltare una parola dalla sua stessa bocca, perché gli sarai testimone davanti a tutti gli uomini delle cose che hai visto e udito. E ora, perché aspetti? Alzati, fatti battezzare e purificare dai tuoi peccati, invocando il suo nome'» (At 22,12-16).

Questo breve racconto è una sintesi della natura e del senso della paternità ecclesiale. Consideriamone gli elementi.

Il primo tratto della paternità ecclesiale che san Paolo mette in evidenza nell'incontro con Anania è la tenerezza della sua prossimità: «[Anania] venne da me, mi si accostò e disse: 'Saulo, fratello!'» (At 22,13). Il padre è vicino, chiama per nome, ed è fratello. Nessun paternalismo o maternalismo, che non farebbe altro che riproporre la possessività soggettiva di una Salome. La paternità ecclesiale è un rapportarsi provocato da Cristo, è Lui che invia Anania e gli affida Saulo. Anania non si fa padre di Saulo per simpatia o desiderio di affermarsi: obbedisce a un affidamento che il Signore ha deciso. Non lo fa per propensione, ma per vocazione. E Anania sa che Cristo ci ha già resi tutti fratelli, cioè già figli dell'unico vero Padre.

Questa prossimità, che sa essere tenera ma non invasiva, opera subito un miracolo: permette di "vedere". "Saulo, fratello, torna a vedere!". Certo, la cecità di Saulo era reale, ma era anche un simbolo della necessità di

un nuovo sguardo sulla vita alla luce di Cristo. Prima, Saulo guardava tutto alla luce di se stesso, alla luce del suo giudizio, delle sue rigide e indiscutibili convinzioni, della sua istintività violenta, e per questo vedeva tutto in negativo. Gesù gli ha aperto gli occhi abbagliandolo con la luce di un incontro sfolgorante. Ma è una luce che Saulo non può sostenere; ne rimane accecato e cade in un buio in cui è solo e si sente abbandonato dagli uomini e da Dio. L'approssimarsi di un padre e fratello gli dona di ricominciare a vedere. E cosa vede? Il padre e fratello stesso: «E in quell'istante *lo vidi*». Vede colui che il Signore gli dona come padre e fratello per introdurlo nella famiglia della Chiesa, per accompagnarlo nella conversione, nell'adesione alla fede, e nei primi passi di una nuova identità e vocazione che saranno quelle di tutta la sua vita.

Ci si può chiedere se chi viene alla fede, chi è afferrato da Cristo, o si sente attirato a seguire una vocazione particolare, trova sempre la vicinanza di chi lo accompagni con tenerezza e fermezza a fare un cammino guidato dalla luce nuova che la grazia gli ha fatto percepire. Se Anania non fosse andato da Saulo, questi sarebbe rimasto accecato e fermo, ferito da un'esperienza di Cristo che, senza la Chiesa, senza accompagnamento ecclesiale, non diventa sequela e cammino, non diventa vita, vita come vocazione.

Individuato il padre e fratello che il Signore gli manda per accompagnarlo, Paolo ascolta da Anania, forte del carisma di paternità ecclesiale che Gesù gli ha conferito, la descrizione in sintesi del disegno su cui dovranno lavorare insieme affinché l'incontro con Cristo diventi per Paolo cammino di vita.

Anania aiuta anzitutto Saulo a capire cosa gli è successo: «Il Dio dei nostri padri ti ha predestinato a conoscere la sua volontà, a vedere il Giusto e ad ascoltare una parola dalla sua stessa bocca» (At 22,14).

Anania comincia col ricollegare l'esperienza dell'incontro di Cristo con la tradizione e la storia di Saulo. Dio non è un improvvisatore, qualcuno che entra in una vita senza una paziente preparazione; tutto quello che abbiamo vissuto era già guidato e teso verso quell'incontro, e l'incontro con Gesù dà compimento e luce a tutto. Perché ogni uomo è "predestinato" all'incontro con Cristo e a trovare in Lui la pienezza della verità. In Gesù conosciamo la volontà di Dio su di noi, la volontà a cui siamo ora chiamati a consentire per andare avanti.

La volontà di Dio si rivela appunto in un incontro che non è immaginazione: Dio, in Cristo, veramente si lascia vedere e ci parla. Gesù è il "Giusto": in Lui "si compie ogni giustizia" (cfr. Mt 3,15), cioè la santità preparata da tutta la storia della Salvezza, il compimento della promessa e fede di Abramo, della Legge e dei Profeti. Nella sua presenza e parola culmina tutta la rivelazione di Dio all'uomo, e l'Alleanza giunge a perfezione.

Il padre ecclesiale accompagna dunque il fratello che Cristo gli affida anzitutto nel contemplare e ascoltare in Gesù la pienezza dell'Alleanza di Dio con l'umanità.

Su questo fondamento di comunione viva col Risorto si delinea la vocazione di chi si accompagna, che è sempre essenzialmente una vocazione alla testimonianza del rapporto reale con Gesù Cristo: «... perché gli sarai testimone davanti a tutti gli uomini delle cose che hai visto e udito» (At 22,15).

L'irradiazione dell'incontro è la testimonianza dell'incontro stesso, dell'incontro che è un vedere e udire Gesù in persona. Paolo non farà altro che questo nella sua vita di cristiano e di apostolo.

In questo ambito di relazione viva con Gesù che urge di diventare il senso e il compito di tutta la vita, Anania inserisce lo stimolo e l'educazione alla vita sacramentale e di preghiera: «E ora, perché aspetti? Alzati, fatti battezzare e purificare dai tuoi peccati, invocando il suo nome» (At 22,16).

Un padre ecclesiale sa di potere e doversi appoggiare totalmente sull'agire di Cristo nei sacramenti, a cominciare dal battesimo, che sono sempre un'azione misericordiosa del Risorto che ci purifica dal peccato, e che il cuore deve imparare a prolungare e personalizzare nell'invocazione del Nome di Gesù. Il padre spirituale non fa nulla, rimanda solo all'opera pasquale di Cristo morto e risorto per noi. Quello che può fare è trasmettere al figlio l'urgenza stimolante di questo abbandono alla misericordia di Cristo – “Perché aspetti? Alzati!” –, un'urgenza alimentata non solo dalla miseria che in noi ha sete di salvezza, ma anche e sempre di più da un amore, da una passione per Cristo che corrisponde al Suo amore, alla Sua passione per la salvezza di ogni uomo.

Quando si pensa a ciò che Paolo scriverà ai Galati anni dopo, ci si accorge che la scintilla su cui Anania ha soffiato è diventata un fuoco: «Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,19-20).

La paternità ecclesiale, libera e obbediente, dell'umile e semplice Anania ha dato frutto, perché nel figlio ha generato un padre.

7. PADRE IN COMUNIONE

Il rimando ai sacramenti e all'invocazione del nome di Gesù Cristo coincide col rimando alla Chiesa, alla comunità cristiana. Anania aveva appunto informato Gesù che Saulo era venuto a Damasco per «arrestare tutti quelli che invocano il tuo nome» (At 9,14). Anania è un membro autorevole della comunità di Damasco nella quale Saulo si inserirà imme-

diatamente dopo l'incontro con lui per il tempo che rimase in questa città (cfr. At 9,19-25). Il padre ecclesiale non accompagna mai il figlio da solo: lo accompagna verso e dentro la comunione della Chiesa a cui ogni cristiano deve inserirsi personalmente ed esistenzialmente tramite una comunità particolare.

Paolo, a sua volta, non proporrà mai altro metodo di crescita in Cristo che non sia quello della comunione ecclesiale di fronte alla quale il padre prima o poi potrà felicemente "sparire".

SOMMARIO

Nell'ambito della sequela di Cristo, nella vita consacrata come nella vita di ogni battezzato, uno degli aspetti fondamentali di conversione è relativo al senso vissuto della paternità e della figliolanza. Il presente contributo offre stimolanti suggestioni sul tema della "paternità spirituale", che l'Autore preferisce chiamare "paternità ecclesiale": quel ministero che può accompagnare ogni cristiano nel cammino di conversione e di passaggio dalla figliolanza umana a quella divina. A tale paternità ecclesiale si giunge come frutto di un cammino rigenerato dal mistero pasquale, che implica la costante dimensione filiale. Solo così si è padri e si può a sua volta generare padri nella fede.

Angela Emmanuela Scandella
Chiara Cristiana Mondonico

FRANCESCO PER CHIARA: SACRAMENTO DI PATERNITÀ Il significato permanente di un vissuto spirituale

1. LA GRAZIA DI UNA COMUNIONE

Avvicinarsi alla relazione tra un uomo e una donna di Dio, nel mistero della comunione dei santi - mistero di consolazione per noi, in cammino nel tempo -, nel mistero della loro particolare ed unica comunione che è dono alla Chiesa di ieri, di oggi e di sempre, è osare avventurare il proprio passo come dentro un tempio. È possibile farlo con profondo rispetto, come si addice alle cose che fa Dio, in punta di piedi, consapevoli di varcare la soglia di un santuario. E un santuario è quel luogo che Dio si è scelto sulla terra per manifestare in modo particolare la sua presenza e la sua azione. Non importa se quel santuario è grande o piccolo nelle sue proporzioni, ben noto o per lo più ancora nascosto. Lì, in quello spazio di 'terra' il cielo si è reso visibile, percepibile, l'azione della grazia ha potuto manifestarsi per la gioia e la consolazione della Chiesa e degli uomini. E in un santuario ci si reca in pellegrinaggio non una sola volta, ma più volte, perché quella grazia che si rinnova fa nuovo chi vi si accosta. Di più, perché non potrai mai dire di averlo visitato per intero, di averne esaurito e consumato la grazia che da esso si irradia.

Come non pensare a quella piccolissima "porzione di mondo"¹ che è la Porziuncola, meta di un pellegrinaggio incessante, icona in pietra della Vergine Madre, ed icona della straordinaria avventura evangelica di

¹ 2Cel 18: FF 604.

Francesco e Chiara, di quel carisma che ha attraversato i secoli e le culture, sempre giovane nella sua capacità di rinnovarsi, se solo attinge costantemente alla pura sorgente del Vangelo?

Affacciarsi alla relazione paterna e filiale tra Francesco e Chiara è possibile a partire dall'origine: due vicende interiori diversificate, ma inseparabili, due cammini distinti, ma che lo stesso Spirito ha congiunto, due solitudini che si incontrano.

Solo è Francesco nei primi anni dopo la sua conversione, nel suo lasciarsi guidare dal Signore al restauro delle chiese², al servizio dei lebbrosi³, all'ascolto e all'obbedienza della Parola che lo aveva raggiunto alla Porziuncola⁴; sola è la giovanissima Chiara, che vive appartata nella ricca casa paterna, educata secondo i canoni della nuova religiosità femminile, docile alle prime ispirazioni della grazia, attenta alla vicenda di Francesco⁵. Due esistenze chiamate dal Signore, ma ancora separate l'una dall'altra, due storie di solitudini che lo Spirito ha avvicinato.

Senza quest'opera dello Spirito la vicenda di Francesco e Chiara sarebbe stata certo quella di due percorsi di santità, ma non quella che noi ora contempliamo e narriamo, attraverso i loro scritti e le fonti. Sarebbero stati due cammini separati e non la storia di una condivisa passione per il Vangelo, per la persona del Signore di cui seguire le orme di povertà e di umiltà. Ciò che lo Spirito del Signore ha potuto compiere in loro è stato ciò di cui Lui sempre è l'autore e il perfezionatore: la comunione nella differenza. Non un progetto comune, opera umana per quanto avvincente, ma l'ascolto obbediente nella fede di una stessa Parola, che ha convertito la loro vita, rovesciandone i criteri di riferimento e riordinandola a partire da Dio. Una stessa Parola percepita, accolta, vissuta con la sensibilità propria ed inconfondibile di un uomo e di una donna. Entrambi resi discepoli dell'unico Signore e Maestro, ma con tratti e intonazioni diversificate. Così è di ogni melodia di Vangelo che lo Spirito continuamente fa echeggiare nella Chiesa.

Il metodo che abbiamo seguito nella stesura di questo articolo a quattro mani è quello di un progressivo avvicinamento: i tratti salienti del legame paternità/figliolanza che hanno connotato sin dall'inizio il vissuto

² 2Cel 10: FF 593; 3Comp 13: FF 1411; Anper 7: FF 1493; LegM 2,1: FF 1038; Legm 1,5: FF 1334.

³ 2Test 1: FF 110; 1Cel 9: FF 591-592; 3Comp 11: FF 1407-1408; LegM 1,5: FF 1034.

⁴ 1Cel 22: FF 356.

⁵ LegsC 3-5: FF 3157-3162; Proc 1,1-3: FF 2925-2927; 17,1-2: FF 3123-3124; 18,1-3: FF 3131-3133; 19,1-2: FF 3138-3139; 20,2-6: FF 3141-3145.

dei due Santi, vengono innanzitutto intercettati, per così dire, attraverso i dati della storia. In un secondo momento, attraverso una lettura trasversale, questi stessi fatti vengono messi a fuoco in maniera più precisa e organica e secondo la prospettiva di un vissuto spirituale, sino ad individuare quello che ci sembra il 'cuore' ardente di questa relazione: Francesco 'sacramento' di paternità. La seconda parte tenta poi un approccio essenziale al tema paternità/figliolanza nella dimensione più particolarmente antropologica e attuale, rintracciandone le suggestioni nella relazione tra Francesco e Chiara. Un'ultima breve sezione prova ad offrire qualche riflessione sul rapporto tra Primo e Secondo Ordine francescano.

2. LA STORIA DI UN INCONTRO

Tra il 1206 ed il 1209 il giovane Francesco vive il tempo tormentato della sua conversione. Tempo di ricerca inquieta di una pienezza di vita non trovata nella ricchezza del padre, nelle gioie effimere di compagnie mondane, nella ricerca spasmodica della gloria attraverso le armi; in una parola, nell'idolatria di se stesso. Poi l'incontro con la carne crocifissa del Signore, con la sua divina povertà che ci ha fatti ricchi: nei lebbrosi, nel volto e nella parola del Crocifisso di S. Damiano che lo rimandava alla Chiesa, così appassionatamente e dolorosamente amata. Una Chiesa da riparare.

E la vita acquista per pura grazia un gusto, un sapore nuovo. L'amaro, che tale resta, manifesta una dolcezza nuova, insperata ed insperabile. La debolezza, la fragilità inguardabile, il negativo, tutto il negativo della condizione umana, viene ricapitolato, riletto e riassunto in Cristo, nell'evento e nel metodo della sua Incarnazione redentrice. I lebbrosi di questo rappresentavano per così dire l'icona vivente per un Francesco ancora "nei peccati"⁶. E questo è il vero peccato, la sua radice: l'io fatto 'uni-verso'. È tutto un mondo interiore che si capovolge, i criteri di riferimento che divengono 'altri', assolutamente controcorrente. Ed il parlare ed il fare di Francesco ne sono l'espressione sorprendente, sconcertante. L'intuizione di una novità di vita possibile che diventa il paradigma di tutta la sua esperienza successiva.

Ascoltate tutti e comprendete. Finora ho chiamato Pietro di Bernardone padre mio. Ma dal momento che ho fatto proposito di servire Dio [...] d'ora in poi voglio dire: 'Padre nostro che sei nei cieli', non 'padre Pietro di Bernardone'⁷.

⁶ 2Test 1: FF 110.

⁷ 3Comp 20: FF 1419.

La sua spoliazione e le parole che la accompagnano davanti al padre, al vescovo Guido, anch'egli autentico padre per lui, che in quel gesto sa riconoscere tutta la gravidanza e l'efficacia di una 'parola di Vangelo', davanti alla gente di Assisi, è certamente il gesto più eloquente con cui Francesco esprime a se stesso - prima di tutto - il contenuto, la densità dell'incontro che gli ha cambiato il cuore.

Fu un gesto profetico, e fu anche un atto di preghiera, un atto di amore e di affidamento al Padre che è nei cieli. Con quel gesto Francesco fece la sua scelta: la scelta di essere povero. Non è una scelta sociologica, ideologica, è la scelta di essere come Gesù, di imitare Lui, di seguirlo fino in fondo. Gesù è Dio che si spoglia della sua gloria [...]. Francesco si è spogliato di ogni cosa, della sua vita mondana, di se stesso, per seguire il suo Signore, Gesù, per essere come Lui⁸.

Così papa Francesco ha commentato quel gesto proprio lì, nella sala del Vescovado dove tutto ciò avvenne, nel corso della sua visita ad Assisi il 4 ottobre 2013.

E poiché nell'esperienza cristiana tutto avviene per attrazione, un'altra grazia assolutamente inattesa, indesiderata è preparata per Francesco: l'arrivo dei fratelli. È quel gesto che fa di Francesco *frater Franciscus*, così come egli stesso verga ripetutamente i suoi scritti. Quel gesto, non meno che il *facere misericordiam*. Non è possibile alcuna scoperta ed accoglienza di una relazione fraterna senza il riconoscimento e l'affidamento desiderato, consapevole, pieno ad una relazione filiale. È un padre che ti fa figlio, ed è un padre che generando figli ti rende fratello. Puoi non desiderarla quella relazione, non volerla, non accoglierla, respingerla, negarla sino a sopprimerla, così come la storia della salvezza parla di questo legame fraterno ferito dall'inizio, ma a quella relazione sei generato per una sovrabbondanza di amore. L'economia della relazione fraterna è tutta contenuta all'interno della relazione fondante paterna, che ti genera come figlio.

Una fraternità universale quella di Francesco, che trova la sua origine proprio nella scoperta infinitamente consolante, gioiosa della paternità di Dio. Non è certamente un caso che per due volte Francesco nei suoi scritti citi il v. 7 del Salmo 21 (22) "ma io sono verme, non uomo": un'allusione alla condizione di *vilitas*, certamente di nudità indifesa in cui Francesco si riconosce. Ma quel salmo, il salmo che Gesù morente fa proprio, è celebrazione della paternità di Dio. Quell'uomo così ridotto, che nessuno più riconosce - «il padre [...] considerando una pazzia il servire Cristo, comin-

⁸ PAPA FRANCESCO, *Discorso ai poveri assistiti dalla Caritas*, Assisi, 4 ottobre 2013.

ciò a perseguitarlo [...] con maledizioni»⁹ - Dio è disposto a riconoscerlo come figlio, a prenderlo nelle sue mani, così come il Vescovo Guido con Francesco nell'atto del suo auto-denudamento. E da quel momento, per come procede il Salmo, è possibile parlare di 'fratelli': «Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli» (v. 23). Nessuno potrà più sentirsi escluso da questo abbraccio paterno. Ed è esattamente quello che accade sulla croce. Gesù, morendo così, affidandosi così nella sua condizione crocifissa, proclama la paternità di Dio per ogni uomo crocifisso. Una potentissima evangelizzazione della paternità di Dio e, di conseguenza, una evangelizzazione della fraternità umana. Tale è il Salmo 21 (22), e tale è anche il gesto e la parola di Francesco che ne ripropone il v. 7 nella celebrazione dell'ora Terza dell'Ufficio della Passione, quel testo così rivelativo dell'intimità del suo cuore davanti a Dio, in cui è tanto viva l'immedesimazione del suo pregare da non poter più distinguere la voce di Francesco da quella del Salmista e dalla voce stessa di Cristo.

A Chiara, appartata nella casa nobile paterna, era giunta almeno l'eco di ciò che era avvenuto presso S. Maria Maggiore.

Era dodicenne quando Francesco era alle prese con la ricostruzione di S. Damiano, in obbedienza alla parola del Crocifisso, per quanta era in quel momento la sua possibilità di comprensione del disegno di Dio su di lui. E già attenta alla vicenda di Francesco: era lei ad inviare nascostamente carne a quanti vi lavoravano¹⁰. Era ragazzina ancora al tempo dello scandalo sulla piazza di Assisi. Due anni dopo questo episodio, insieme allo scalpore che la vicenda di Francesco suscitava in tutta Assisi, Rufino, cugino di Chiara, si unirà al gruppo dei primi compagni.

Due anni circa dopo il ritorno di Francesco e dei primi compagni da Roma con l'approvazione orale della Regola e il mandato di predicazione, va con buona probabilità collocato il primo incontro tra Francesco e la diciassettenne Chiara. Il permesso papale permetteva a Francesco e ai suoi di 'predicare la penitenza': l'esortazione ad una conversione morale, non una predicazione dottrinale e teologica; con l'approvazione del vescovo Guido Francesco poteva ormai predicare nella sua città d'Assisi. Anche a Chiara si apre la via cristiana della mediazione e dell'incontro. Così Dio la raggiunge e le manifesta gradualmente la sua volontà. La "divina ispirazione"¹¹, quell' "illuminazione del cuore"¹² a cui tanto Chiara fa riferimento nei suoi scritti, passa per una parola ascoltata, non disgiunta

⁹ 2Cel 12: FF 596.

¹⁰ Proc 17,7: FF 3129.

¹¹ RsC 2,1: FF 2754.

¹² Ivi 6,1: FF 2787; TestsC 24: FF 2831.

dal fascino personale di colui che la pronunzia, per uno sguardo prolungato sull'esperienza di Francesco e della prima *fraternitas*, uno sguardo attento e reso sapiente nell'intuizione spirituale.

Chiara aveva ascoltato e veduto Cristo in quella follia evangelica, capace di stare dentro la realtà, dentro la vita, con quella 'minorità ospitale' che è il sentimento fondamentale che ha abitato il cuore umano di Cristo e lo ha reso prossimo e capiente per ogni creatura. Ne aveva percepito le orme, lì dove Francesco metteva i suoi passi. Orme di Vangelo. Puramente e semplicemente Vangelo, le cui parole sono Spirito e Vita. In quei passi, fatti di povertà concretissima, scelta ed abbracciata nella radicalità della vendita dei propri beni, che poneva quegli uomini già nobili dalla parte degli ultimi nella scala sociale del tempo, in quel lavorare con le proprie mani e chiedere l'elemosina, in quell'abito dimesso dei contadini, in quella semplicità di vita, di fraternità, di mutua accoglienza e carità, in quella letizia che le asprezze del vivere rendeva 'perfetta', compiuta, Chiara si andava rispecchiando. E in quello specchio di Francesco e dei suoi, così trasparente al volto di Cristo, andava prendendo consapevolezza del dono che già la abitava, nella forma di quel desiderio ancora confuso e senza nome che da tempo le premeva dentro e che la tenacia della sua tempra, intransigente nella fedeltà non ad un ideale astratto, ma alla persona vivente del Signore, avrebbe saputo difendere, dai suoi familiari prima, e poi lungo lo snodarsi complesso della vicenda sua e della sua comunità, sino a trovare un guado per l'approvazione della sua Forma di Vita da parte della Chiesa, sino a divenire lei stessa memoria vivente di Francesco e custode della sua intuizione per l'Ordine dei Minori al vaglio della storia. E le veniva donato, nell'ascolto della parola calda e autorevole di Francesco, così 'altra' eppure così familiare, il vocabolario per dire di se stessa e del Signore in se stessa.

Non è azzardato dire che accanto al Figlio, che "si è fatto nostra via"¹³, Chiara ha colto nell'esperienza di Francesco quell'incontro con il Padre che andava facendo della sua persona un figlio nel Figlio, modellato dalla "santa operazione dello Spirito"¹⁴. È questo infatti, compendiato nella sua essenzialità, il contenuto di uno dei primi testi di Francesco, la prima recensione della Lettera ai Fedeli. Un testo che a nostro avviso non si finirà mai di esaurire nelle sue risonanze profonde rispetto al sentire e al vissuto di Francesco, al suo magistero anche per Chiara. Il capitolo primo si dispiega come un compendio della novità della vita cristiana e battesimale, descritta come 'vita in penitenza', nel suo duplice movimento di rottu-

¹³ TestsC 5: FF 2824.

¹⁴ Rb 10,8: FF 104; RsC 10,9: FF 2811.

ra col peccato e di reimpianto nella vita trinitaria di Dio, una vita che, innestata sacramentalmente in Cristo e da Lui alimentata, si consuma nell'amore. E Francesco subito fa riferimento alla presenza dello Spirito e alla sua azione che fa dei credenti innanzitutto «figli del Padre celeste del quale compiono le opere e sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo»¹⁵. Figli dell'unico Padre e perciò fratelli di e in Cristo. Questa è la novità cristiana. E il testo prosegue con la celebrazione ammirata della beatitudine della vita trinitaria nel cuore dei credenti e dei suoi effetti: quelle relazioni di intimissima familiarità che sono proprie della Vergine Maria e che Francesco contempla in quell'icona in pietra a lui tanto cara, la Porziuncola, in cui con molta attendibilità nascono almeno 'in nuce' i testi mariani di Francesco. Una contemplazione che si conclude con l'immagine del Figlio, l'Agnello Pastore, che ha consegnato se stesso perché le pecore del gregge siano santificate "nell'unità" (1,18): una espressione che varia significativamente la citazione giovannea del v. 11 del cap. 17. Un testo su cui Chiara deve aver meditato molto, se a modo suo nella terza Lettera ad Agnese ripropone il tema dell'inabitazione trinitaria operata dallo Spirito nell'anima fedele (vv. 21-24).

Sguardo, parola ascoltata e messa immediatamente in pratica, perché la fede chiede di esprimersi in opere. Chiara si affida interamente al consiglio e alla guida di Francesco. È l'esercizio iniziale di una paternità nello Spirito, a cui corrisponde la docilità di un'obbedienza filiale, di cui modelli esemplari sono il Figlio e la Vergine Madre. Da subito è così l'ascolto di Chiara di una parola che attraverso la mediazione trasparente di Francesco le viene da Dio. Una parola di 'esortazione', di 'predicazione', di 'ammonizione' – le testimonianze del Processo di canonizzazione oscillano nella terminologia, ma concordano sull'orientamento di tale azione di Francesco: «perché se convertisse a Jesu Christo»¹⁶. È lecito chiedersi quale significato attribuire a questo 'convertirsi' per Chiara, che le fonti presentano già nella casa di Favarone secondo i canoni di santità del movimento femminile del XIII secolo¹⁷: dalla preghiera alla carità verso i poveri con proprio disagio e privazioni, dalla ascesi nascosta, alla volontà di «fare del suo corpo un tempio per Dio solo», secondo l'espressione della Legenda¹⁸. Non altro che il richiamo a quel rovesciamento di valori che

¹⁵ 1Lf 1,7: FF 178/2.

¹⁶ Proc 17,3: FF 3125.

¹⁷ Illuminanti a riguardo le deposizioni al processo di canonizzazione della Santa date da coloro che l'hanno conosciuta nella casa paterna. La 17° testimone, Bona di Guelfuccio, il 20° testimone, Giovanni di Ventura, il 18° testimone, Ranieri di Bernardo.

¹⁸ LegSc 6: FF 3165.

era stato il primo approdo della conversione di Francesco. Non certo a caso Chiara nel suo Testamento riprenderà, ormai nella parabola discendente della sua vita, alcune espressioni del Testamento di Francesco: l'illuminazione del cuore, il *facere poenitentiam*, il dono delle sorelle.

Francesco la attira sulla Via vivente che è Cristo povero e per questo obbediente al Padre e solidale con noi fino alla morte di croce. Un incontro nuovo, personale con Cristo nei suoi misteri, che Francesco indicava come Via perché lui stesso, dopo gli eventi della sua conversione, l'aveva piantato nel cuore, ha rappresentato un cambiamento radicale nella percezione della vita di Chiara e nella sua esperienza della Grazia. Talmente decisivo, che Chiara non proporrà altro a coloro che in breve tempo si affacciano per seguirne l'esempio¹⁹.

Chiara agisce di conseguenza: vende la sua eredità e parte di quella della sorella a beneficio dei poveri²⁰, fugge nella notte della domenica delle Palme, notte così simbolica per i segni esteriori di quella liturgia: una porta che lei stessa apre ben più con la sua forza interiore che con quella del braccio; una porta che le si chiude alle spalle, quella della sicurezza del suo 'status' sociale, quella degli affetti e degli agi della casa paterna, quella della 'buona fama' di cui universalmente godeva, quella della via sicura di una santità tradizionale, per abbracciare un sentiero ancora inesplorato. Il gesto di rottura così risolutivo di Chiara, ricalca il gesto di rottura di Francesco al momento della sua spoliazione, quando al padre restituisce non solo il denaro, ma ogni vestimento. Esso viene esplicitato nel segno della tonsura che dice ormai appartenenza allo stato dei penitenti, fuori di ogni giurisdizione civile²¹, un gesto mantenuto a S. Damiano come primo segno del cambiamento di vita per coloro che desiderano abbracciarne lo stile. Non rappresentano i capelli, in fondo, il primo e più bel vestito di una giovane donna?

Certamente Chiara non è sola nel porre questi gesti così risoluti: già sperimenta come il Padre, quello del cielo, abbia i suoi 'sacramenti' sulla terra. Per lei Francesco e certamente, come per Francesco, il Vescovo Guido. E tali mediazioni non si sottraggono in questi inizi, così segnati dall'incertezza, dall'insicurezza anche rispetto ad un luogo in cui concretizzare per lei la sequela evangelica. La Tavola del maestro di S. Chiara, molto vicina non solo cronologicamente - un trentennio dopo la morte di Chiara

¹⁹ È il tema della proposta vocazionale di Chiara alla terza testimone, Filippa: «Essa testimonia intrò in quella Religione medesima, però che la preditta santa li propose come el nostro Signore Iesu Cristo per la salute de la umana generazione sostenne passione e morì in croce» (Proc 3,1: FF 2967).

²⁰ Cf. Proc 12,3: FF 3087.

²¹ Ormai è certo dagli studi che non indicava consacrazione né professione.

- ma anche nella sensibilità alla vicenda esteriore ed interiore di Chiara e della sua comunità, nelle storie della Santa raffigura questa 'presenza' di mediazione nei tre riquadri di sinistra dal basso rispetto all'osservatore: il Vescovo, nella radiosa mattina delle Palme, Francesco, nei due riquadri successivi: più alta la sua figura rispetto a Chiara nei loro incontri, in atteggiamento davvero di padre e maestro nel riquadro che raffigura la tonsura di Chiara, inginocchiata dinnanzi all'altare.

L'approdo a S. Damiano segna l'inizio di una nuova stagione. È Francesco in atteggiamento di discernimento verso questo iniziale seguito femminile, ancor meno previsto e prevedibile di quanto non lo fossero stati i primi compagni. È Francesco a sua volta a porsi in quello che era stato l'atteggiamento di Chiara: uno sguardo prolungato, attento, una messa alla prova, un esigente discernimento. Francesco vede a sua volta vivere Chiara e il primo drappello di Damianite: vede la stessa radicalità nella sequela, lo stesso atteggiamento obbediente del Figlio e della Vergine Maria vissuto spontaneamente, ecclesialmente, attraverso la consegna libera alla sua stessa mediazione. Vede lo stesso amore perseverante, paziente verso la 'signora santa povertà', che Chiara deve declinare in molti modi per esprimerla, fatta com'è di «indigenza, povertà, fatica, tribolazione, ignominia e disprezzo del mondo»²² e vede la stessa gioia nelle prove che aveva segnato i suoi inizi. E vi riconosce l'azione dello stesso Spirito, che aveva tratto fuori dal secolo entrambi²³: li aveva sradicati e reimpianati nella vita di Dio, nella comunione gioiosa con la Pasqua del Figlio, che le prove non fanno che confermare e sigillare. Le vede ed è testimone con i suoi frati del loro passaggio dalle logiche mondane al Vangelo, un cambiamento di mentalità, di stile, di modi di vita, ma anche l'impatto con una vita dura, fatta di stenti, lavoro manuale, dipendenza dall'elemosina: una vita senza privilegi. Questo passaggio dalla *nobilitas* alla *vilis* ha dato forma all'esistenza di Chiara, non solo nell'impostazione della sua Forma di vita, ma nella sua fisionomia spirituale. Non è un caso che nelle Lettere ad Agnese uno degli aspetti della persona di Cristo che è particolarmente evidenziato, è il suo essersi reso spregevole, disprezzato²⁴, come non è un caso che l'aggettivo *vilis*, nel lessico delle testimonianze al Processo

²² TestsC 27: FF 2832.

²³ Cf. 2Cel 204: FF 793.

²⁴ Ad esempio «Vedi che egli si è fatto per te spregevole e seguilo, fatta per lui spregevole in questo mondo. Guarda, o regina nobilissima, il tuo sposo, il più bello tra i figli degli uomini, divenuto per la tua salvezza il più vile degli uomini, disprezzato» (2LAg 19-20: FF 2879); «tanto grande e tale Signore quando venne nel grembo verginale volle apparire nel mondo disprezzato, bisognoso e povero» (1LAg 19: FF 2865).

di canonizzazione, segnali le preferenze di Chiara quanto alle vesti, alla modalità della sua *conversatio*.

E per loro Francesco scrive una piccola forma di vita, che Chiara inserisce nel cuore della Regola, dopo avervi fatto riferimento esplicito nel Testamento, restituendole in questo modo il suo vissuto fatto parola. Sono le stesse parole con cui Francesco amava rivolgersi alla Vergine Maria in quell'antifona *Sancta Maria Virgo* che egli recitava quotidianamente, più volte al giorno, nell'Ufficio della Passione. I due testi si rispecchiano perfettamente l'uno nell'altro: al primo posto, la relazione filiale di Maria e delle sorelle verso il Padre. E di fronte a questo vissuto, "osservato attentamente" (*ad-tendens*, che dice premura, movimento verso), "esaminato frequentemente"²⁵, Francesco non si sottrae nella sua responsabilità paterna: «mosso da affetto verso di noi, si obbligò verso di noi, per sé e per la sua religione, ad avere sempre diligente cura e speciale sollecitudine di noi come dei suoi fratelli»²⁶. Così Chiara ricorda nel Testamento e nel capitolo sesto della Regola. E in entrambi i testi esprime la qualità affettiva dello sguardo di Francesco con quel *pietate motus* che se da un lato rimanda in certo modo al *miser cordia motus* della pagina lucana del buon samaritano nella versione della Vulgata, dall'altro il termine *pietas* rimanda al duplice significato dell'amore 'dal basso' proprio del mistero di Dio rivelatosi in Cristo - è il *pietatis mysterium* di 1 Tm 3,13 - e del sentimento in cui si esprime propriamente la relazione filiale e paterna.

Ma nel breve volgere di tre anni, un nuovo intervento di Francesco, inatteso, non desiderato, imprime alla giovane comunità ancora in formazione una svolta di non ritorno e una direzione nuova. Francesco impone a Chiara "lo reggimento e governo delle sore" ²⁷. Secondo la testimonianza di Pacifica de Guelfuccio Francesco quasi dovette costringerla, così come a suo tempo ancora una volta interverrà con forza per mitigare il suo digiuno, interponendo persino l'autorità del Vescovo. Là si trattava per Chiara di rinunciare ad un suo proprio progetto di santità, ostinatamente 'attivo', secondo i canoni della spiritualità fortemente penitenziale propria dell'epoca.

Chiara resiste: di mezzo c'è un vero e proprio capovolgimento nel pensare il cammino verso Dio: dall'azione alla 'passione', dallo sforzo all'accoglienza della grazia. Qui invece è in gioco non tanto l'umiltà di Chiara - tale è la chiave interpretativa della Legenda -, ma un passaggio assolutamente decisivo per l'esperienza e la fisionomia della comunità di San Da-

²⁵ TestsC 27.28: FF 2832.

²⁶ TestsC 29: FF 2833.

²⁷ Proc 1,6: FF 2930.

miano, e per la vita stessa di Chiara: una nuova posizione giuridica che rendeva l'esperienza di S. Damiano autonoma rispetto alla *fraternitas* di Francesco, mentre tutto era ancora così incerto, senza una forma definita. Ma era questo l'esito del discernimento di Francesco nei confronti di un carisma che si evolveva e si definiva poco a poco. Questa operazione di distinzione, di presa di distanza da parte di Francesco, che andrà sempre più crescendo, quasi a preparare Chiara alla sua morte, deve essere stato per lei un passaggio molto sofferto, che da figlia l'ha resa gradualmente madre e custode di vita evangelica anche per l'Ordine dei Minori.

3. I TRATTI DI UNA RELAZIONE PATERNA E FILIALE

Vorremmo tentare di meglio precisare ed ordinare le coordinate essenziali della relazione paterna e filiale, quali emergono da una lettura attraverso il percorso della storia. Alcune linee lo strutturano e insieme ne rivelano lo sviluppo.

Francesco riconduce la vocazione propria e di Chiara ad una medesima esperienza dello Spirito del Signore²⁸, ad un'unica ispirazione. Chiara da parte sua vive intensamente nella relazione con Francesco l'esperienza di una primogenitura e generazione nello Spirito. La persona di lui è sentita come mediazione efficace, fonte delle altre figure di mediazione che Chiara riconoscerà e accoglierà e come simbolo paterno a cui tende a consegnare l'intera paternità del piccolo gregge delle Sorelle Povere²⁹. In questa relazione Chiara, figlia, percepisce di aver ricevuto dal padre 'il nome', l'identità e vive una fontale esperienza di sicurezza, di appartenenza e di cura. Francesco, "il beatissimo padre nostro Francesco", così come Chiara per lo più ama definirlo³⁰, ne evoca la femminilità in relazione alla propria alterità maschile, invitandola ad esprimerla autonomamente e provocandone così la responsabilità. Francesco nella sua qualità di mediatore e padre, resterà per sempre per Chiara testimone e garante della verità del suo incontro con Cristo, che la sua stessa persona ha permesso si compisse. In lui Chiara riconosce un "*verus amator et imitator*" di Cristo³¹, colui che nella sua persona lo mostra. *Verus* dice autenticità, *amator* la dimensione affettiva del rapporto con Cristo e *imitator* colui che opera conseguentemente e corrispondentemente alla verità di tale rapporto.

²⁸ 2Cel 204: FF 793.

²⁹ LegsC 12: FF 3179 e Proc 1,6: FF 2930.

³⁰ Le citazioni si potrebbero moltiplicare, in tutti gli scritti.

³¹ TestsC 5: FF 2824.

Ancora, Chiara ne sa percepire l'autorevolezza – “colonna e sostegno”³² –, l'azione generativa – “fondatore”³³ –, propria degli inizi ma anche continua nel tempo – “piantatore”³⁴ – dove la metafora del ‘coltivare’ rimanda all'assiduità di un rapporto personale intenso, fatto di premurosa, vigile attenzione. Una azione che ‘provoca’, letteralmente ‘chiama fuori’ con l'esempio e la parola, l'esortazione e lo scritto³⁵, e insieme conforta e sostiene: «unica nostra consolazione dopo Dio e sostegno»³⁶.

Chiara attesta sino alla fine la coscienza del valore fondativo di questa relazione filiale e paterna, con l'assoluta e intransigente fedeltà alla povertà e al Primo Ordine³⁷, indisponibile ad ogni compromesso.

Una tale relazione filiale conduce spontaneamente Chiara a legare la propria libertà in un vincolo di obbedienza. Nel suo Testamento ella sottolinea questo primo, spontaneo e insieme necessario frutto della sua esperienza di figliolanza: talmente centrale, che da esperienza personale di Chiara diventa esperienza di una comunità³⁸, a cui Francesco corrisponde in modo altrettanto decisivo e singolare, impegnando se stesso e il suo Ordine, per il presente e per il futuro, con un legame che ha il carattere e i toni della irrevocabilità. Francesco, che aveva espresso e restituito in chiave mariana ed ecclesiale l'opera che Dio stava compiendo in Chiara e nelle sorelle, aveva intuito che solo offrendosi a sua volta come mediazione paterna in una risposta non solo personale o temporanea, esse avrebbero potuto vivere sino in fondo e per sempre la dimensione dell'essere «figlie e ancelle dell'altissimo sommo re il Padre celeste»³⁹. E a questa responsabilità – attesta Chiara – non si sottrasse mai finché visse e altrettanto volle per i suoi frati⁴⁰.

Assunzione di responsabilità significa per Francesco, come sempre radicale lì dove percepiva i segni eloquenti della volontà di Dio, consapevole impegno pedagogico nei confronti di colei che gli era affidata. Una pedagogia che ha conosciuto l'armonia di molti registri: da quello di una iniziale presenza fatta di esemplarità, sostegno, conferma, discernimento – dalla fuga di Chiara al suo definitivo approdo a S. Damiano, alla *Forma vivendi* –, a quello di un accompagnamento attraverso i “molti ammae-

³²TestsC 38: FF 2838.

³³TestsC 48: FF 2842.

³⁴TestsC 48: FF 2842.

³⁵TestsC 34: FF 2836.

³⁶TestsC 38: FF 2838.

³⁷TestsC 37-39: FF 2838; 48-51: FF 2842 e RsC 1,4-5: FF 2752-2753, 6,10: FF 2791.

³⁸TestsC 25: FF 2831.

³⁹RsC 6,3: FF 2788.

⁴⁰Cf. RsC 6,5: FF 2789.

stramenti scritti”⁴¹, di esortazione paterna, autorevole e insieme mossa da un sentimento di predilezione umile e rispettoso nell’*Audite poverelle*⁴², di riproposizione in forma di preghiera e di consiglio dei contenuti essenziali della sua esperienza spirituale nell’*Ultima voluntas*⁴³, a quello di vera e propria correzione della modalità fortemente ascetica di andare a Dio propria di Chiara⁴⁴. Ma un rapporto che ha conosciuto nel tempo, modulati con gradualità, anche i toni di una progressiva presa di distanza: una vera e propria pedagogia dell’assenza, accompagnata anche dall’eloquenza dei gesti, quali la predica della cenere⁴⁵.

Ed è proprio grazie a questa qualità di relazione dai molteplici registri, insieme intensa e capace di mantenere quella sapiente distanza che si chiama rispetto, che si rende possibile quel continuo vicendevole rispecchiamento tra Francesco ‘il padre’ e Chiara ‘la figlia’ e “pianticella”⁴⁶, immagine che rimanda ad una radice comune e insieme alla distinzione tra la pianta e colui che l’ha piantata. Il venir meno della assiduità di una presenza materiale da parte di Francesco diviene per lei possibilità di sperimentare sino in fondo la profondità e la consistenza della sua interiorizzazione di Francesco, fino a quel momento estremo e durissimo che sarà per Chiara la morte di lui. D’altra parte nessuno più di Chiara continuerà ad amare e custodire il legame con quel ‘padre’ da cui aveva ricevuto la vita, restituendogli se stesso e diventando memoria, testimonianza di lui, maternità, senza volerne né poterne mai essere disgiunta nello spirito, difendendo davanti a tutti come perla preziosa ogni sua parola. Di questo la composizione della Forma di vita rappresenta la più forte attestazione.

L’autenticità e la maturità di una relazione si danno anche nella reciprocità, attestata già nella oscillazione con cui le fonti leggono gli incontri tra Francesco e Chiara prima della conversione di lei: un visitarsi reciproco⁴⁷, uno sguardo attento e vicendevole, così come abbiamo riletto più sopra lo sviluppo storico di questo rapporto⁴⁸. Ma reciprocità anche in un farsi carico vicendevole. Da parte di Francesco verso Chiara e le sorelle nella *Forma vivendi*, attestazione di una sollecitudine paterna e insieme di una cura fraterna e materna⁴⁹. Da parte di Chiara verso Francesco in alcu-

⁴¹ RsC 34: FF 2836.

⁴² Aud 1-14: FF 263/1.

⁴³ Uvol 1-3: FF 140.

⁴⁴ Proc 1,8: FF 2932; 2,8: FF 2951; 4,5: FF 3003.

⁴⁵ 2Cel 207: FF 796.

⁴⁶ TestsC 37: FF 2838, per indicare una fra le varie ricorrenze.

⁴⁷ Proc 17,3: FF 3125; LegsC 5: FF 3163.

⁴⁸ TestsC 5.24-28: FF 2824.2831.2832; Proc 12,2: FF 3086; 18,7: FF 3129; 20,6: FF 3145.

⁴⁹ TestsC 29: FF 2833.

ni episodi delle fonti agiografiche. Nella *Legenda Maggiore* è Francesco a domandare il consiglio e il discernimento di Chiara e Silvestro a proposito del suo dubbio tra orientamento contemplativo o apostolico della sua vocazione⁵⁰; nella *Compilatio* è Francesco a chiedere accoglienza per cinquanta giorni a S. Damiano nel tempo della sua notte, fisica e spirituale⁵¹. Colui che illumina chiede luce e consiglio; colui che guida, sostiene e si prende cura, si mette ora in posizione recettiva, mentre reciprocamente colei che sempre percepisce se stessa come figlia, è matura per esercitare con discrezione, ma pienamente, un servizio materno, esteso da Francesco ai suoi⁵², così come la sollecitudine e cura di Francesco abbraccia con Chiara tutte le sorelle, presenti e future: *semper*⁵³. Ed i primi compagni troveranno in Chiara i tratti di Francesco e in S. Damiano il luogo della memoria vivente del carisma.

4. DAL PADRE AL PADRE

Le fonti tacciono sull'esperienza della paternità di Chiara secondo la carne. Favarone, cavaliere, non doveva essere una figura molto presente fisicamente, ma non è troppo azzardato pensare che proprio per questo la percezione di lui doveva essere quella della forza e della sicurezza. Due tratti centrali della personalità di Chiara vanno in questa duplice direzione: il desiderio del padre e l'apertura ad una relazione con lui, e insieme a questo una grande autonomia.

Francesco come 'sacramento di paternità' per Chiara. Una espressione essenziale, sintetica, che pure ci sembra in certo modo esaurire, non certo ridurre, l'intensità di un rapporto. È dal fondamento della sua fede e della sua esperienza della paternità di Dio che muove per Chiara il riconoscimento della paternità di Francesco e di quelle figure di riferimento che la sua storia con Dio le presenterà, come già notavamo, ma reciprocamente è proprio dal percepirsi figlia di Francesco che questa sua fede matura: il dono della paternità di Dio nella paternità di Francesco e viceversa.

Nella piccola mole degli scritti di Chiara sono moltissimi i riferimenti a Francesco. Tra gli aggettivi di cui Chiara circonda il suo nome spiccano alcune espressioni: *servus* di Dio (TestsC 6), *verus amator et imitator* di Cristo (TestsC 5), *fundator, plantator, adiutor* (TestsC 46), *columna nostra et uni-*

⁵⁰ LegM 12,2: FF 1205. Vedi anche Fior 16: FF 1845.

⁵¹ CAss 83: FF 1614.

⁵² LegsC 44-45: FF 3247-3248. Cf. Uvol 1-3: FF 140.

⁵³ TestsC 29: FF 2833 e RsC 6,4: FF 2788.

*ca consolatio post Deum et firmamentum*⁵⁴. Ma una fra tutte ritorna come un costante 'refrain': *pater noster*.

Chiara chiama Francesco "padre" 26 volte, 17 delle quali nel Testamento. È un simbolo molto forte, che Francesco non voleva fosse attribuito né a lui né ad altre autorità dell'Ordine⁵⁵, memore della parola del Vangelo: «Non vogliate chiamare nessuno padre vostro sulla terra»⁵⁶. Eppure Chiara ne fa un uso così grande, con tale sicurezza, da farci intuire che questa esperienza di una generazione nella fede per lei era ben più che il riconoscimento di un'autorità o di un insegnamento. Come san Paolo stesso ebbe a dire ai Corinzi: «Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri, perché sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo»⁵⁷.

Questa insistenza da parte di Chiara conferma che il suo padre santo, Francesco, era la visibilità sulla terra di un altro Padre, il "Padre delle misericordie"⁵⁸, e il riconoscimento di lui era la fonte di un'identità stabile.

Nel Testamento di Chiara possiamo vedere bene come ella rileggeva la sua vita, la sua vocazione. Gli occhi erano quelli della fine, e da questo luogo misterioso guardava ciò che era accaduto. In questi occhi noi vediamo il sentimento più bello che una creatura possa avere nel momento decisivo della sua vita: la gratitudine.

«Va' sicura in pace, però che averai bona scorta: però che quello che te creò, innanti te santificò; e poi che te creò, mise in te lo Spirito Santo e sempre te ha guardata come la madre lo suo figliolo lo quale ama». Et aggiunse: «Tu, Signore, sii benedetto, lo quale me hai creata»⁵⁹.

Lo sguardo di Chiara alla fine della vita si volge riconoscente al Padre. È come una celebrazione eucaristica passata nella vita, e la vita intera è memoria grata.

Certamente Chiara ha colto in Francesco, nelle sue parole, nei suoi gesti, la radice profonda che li animava, quella della sua esperienza filiale, che lo aveva generato alla novità del Vangelo, che ne aveva fatto un figlio, sempre più conforme al Figlio, nell'anima e nel corpo. Con la sua stessa persona Francesco ha parlato a Chiara del Padre, dei tratti del suo volto. Il sentire di Chiara nei confronti di Dio trasuda del sentire di Francesco. È

⁵⁴ TestsC 38: FF 2838.

⁵⁵ Rnb 22,34: FF 61.

⁵⁶ Mt 23,9.

⁵⁷ 1Cor 4,15.

⁵⁸ TestsC 2: FF 2823.

⁵⁹ Proc 3,20: FF 2986.

sufficiente un rapido spoglio lessicale dei suoi scritti per rendersene conto. Esplicitamente Dio è guardato come il Padre tre volte nella Regola, sempre come *Pater caelestis*, aggettivo caro a Francesco, accompagnato da altri aggettivi o locuzioni: *altissimus*, *summus Rex*; sei volte nel Testamento, come *Pater misericordiarum* (2 ricorrenze), *Pater (noster) caelestis* (2 ricorrenze), *Dominus Pater* (1 ricorrenza) e *Pater Domini nostri Iesu Christi*, quest'ultima con rimando a Ef 3,14 (1 ricorrenza); nella Benedizione, che inizia *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sanctus*, due ricorrenze: *altissimus Pater caelestis* e *Pater misericordiarum*. In quest'ultimo breve testo, a partire dal suo sentirsi figlia attraverso l'immagine della "pianticella", Chiara si rivolge al "Padre delle misericordie" come fonte di benedizione. Ed è solo all'interno di questa benedizione e come strumenti di essa che trovano il loro posto le altre relazioni: padre/madre spirituale, figlio/figlia spirituale. Nelle Lettere, per quattro volte Chiara fa riferimento al Padre in rapporto a Cristo: nella prima Lettera con due ricorrenze, la prima in rapporto alla riconciliazione nostra col Padre operata nella Pasqua del Figlio, che diviene, per grazia, partecipazione alla sua stessa figliolanza⁶⁰ e la seconda in rapporto alla chiamata di Agnese di Praga ad essere sorella, sposa e madre del Figlio dell'altissimo Padre⁶¹. Nella seconda Lettera Chiara si riferisce ancora alla destinataria Agnese come "imitatrice *Patris perfecti*"⁶²: l'imitazione è atteggiamento propriamente filiale. Nella terza Lettera infine è incastonata la citazione giovannea: *qui diligit me diligitur a Patre meo* (Gv 14,21)⁶³.

Ma molto più si potrebbe dire a proposito del linguaggio con cui Chiara parla semplicemente di Dio, il *Dominus*. È Lui *che dal nulla trasse tutte le cose*⁶⁴, riconoscimento implicito della propria dipendenza creaturale e fondamento per Chiara della sua volontà di liberamente vincolarsi nell'obbedienza: alla Chiesa, a Francesco e all'Ordine, nei vincoli della mutua carità. È Lui il santificatore, Colui che ha collocato Chiara e le sorelle «come forma, in esempio e specchio»⁶⁵, è Lui che le ha donato le sorelle⁶⁶, come Francesco stesso aveva detto per sé nel Testamento⁶⁷.

La stessa libertà di essere povera trova in Chiara la sua radice nella certezza della presenza liberante e provvidente del Padre: nella qualità

⁶⁰ Cf. 1LAg 14: FF 2863.

⁶¹ 1LAg 24: FF 2866.

⁶² 2LAg 4: FF 2872.

⁶³ 3LAg 23: FF 2892.

⁶⁴ 3LAg 7: FF 2885.

⁶⁵ TestsC 19-20: FF 2829.

⁶⁶ TestsC 25: FF 2831.

⁶⁷ 2Test 14: FF 116.

liberante di questa presenza, Dio mostra il volto della sua paternità che promuove e non trattiene; nell'attributo della sua provvidenza, Egli ne mostra i tratti materni di sguardo amorevole sulla propria creatura, che Chiara riconoscerà come cifra sintetica di tutta la sua esistenza nel momento della morte, quando si restituirà nelle mani del Padre con la sicurezza confidente di colei che sempre si è sentita non solo creata, santificata dalla presenza operante dello Spirito, ma «guardata come la madre lo suo figliolo piccolino»⁶⁸. Abbandono fiducioso che si declina anche per lei come un vivere, nella povertà, la logica di gratuità sempre sorprendentemente nuova del Padre.

Cosa possiamo concludere da questa brevissima analisi?

Per Chiara, formata da Francesco, il Padre, che pure è sempre percepito nell'orizzonte inaccessibile della sua trascendenza, è il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, e in Lui e per Lui è il 'nostro Padre': un mistero di appartenenza, di prossimità che è il cuore della rivelazione e per ciò il cuore dell'esperienza cristiana. Non è certamente a caso che nel capitolo terzo della Regola, corrispondentemente alla Regola bollata di Francesco, è la preghiera del *Pater noster* a sostituire la recita delle Ore canoniche per le sorelle che non sanno leggere. Quella preghiera che Francesco ha mirabilmente commentato, che compendia ogni altra forma di preghiera e di lode⁶⁹ e il cui avvio - la parola Padre - era sufficiente per la sua prolungata preghiera. Questo mistero di prossimità rivela il Padre come proteso verso le sue creature. Chiara lo percepisce così in rapporto a lei e alle sorelle. È molto bello sotto la sua penna quel ricordare le opere di Dio *in nobis*, i suoi benefici 'immensi' *in nobis collata*⁷⁰. A dire di come il Padre opera dentro (*in*) il cuore, facendo per così dire affluire come un torrente in piena i suoi doni, per il puro, infinito desiderio di donare e di donare se stesso nei suoi doni. Nessuna altra motivazione. Per questo modo di percepire il Padre nel suo agire 'ad extra', Chiara lo contempla come il Donatore per eccellenza, Colui che bene-dice e bene-fa, autore e perfezionatore della vocazione, Colui che solo sa come portarla a compimento, perché "è fedele in tutte le sue parole e santo in tutte le sue opere"⁷¹. Con una espressione ancora più pregnante, "l'autore della grazia"⁷².

È infatti Colui che per sola sua grazia illumina il cuore e la cui grazia è luce per il cuore. In questo anche per Chiara Dio è il Padre della luce, che

⁶⁸ Proc 11,3: FF 3082.

⁶⁹ Cf. 2Lf 3, 21: FF 188.

⁷⁰ TestsC 6: FF 2825.

⁷¹ LErm15: FF 2917.

⁷² 2LAg 3: FF 2872.

si riflette sul volto di Cristo, “specchio senza macchia”⁷³. Quella luce fontale, riflessa in Cristo nel triplice specchio della povertà, dell’umiltà e della carità, Chiara la vede riflessa in Francesco e da Francesco si rifrange su di lei, sulle sorelle presenti e future e attraverso di loro su quanti vivono nel mondo. La vita cristiana come vicendevole rispecchiamento: di luce in luce, come Cristo è Luce da Luce.

Il Padre è Colui da cui Chiara si sente generata nella Chiesa insieme alle sorelle come “piccolo gregge”⁷⁴, dove l’aggettivo *pusillum* usato da Chiara dice di più: dice insignificanza, inconsistenza. Eppure questo gregge il Padre si compiace di generare e di custodire.

Egli è l’Altissimo, in sé inaccessibile, inenarrabile, ma è “il Padre delle misericordie”. È una citazione di 2Cor 1,3, che in Paolo è associata all’espressione “Dio di ogni consolazione”. Colpisce quel plurale, che indica forse non solo una prerogativa che lo qualifica nella sua essenza, quanto nel suo agire verso di noi. Possiamo dire che il Padre è in se stesso misericordia perché ne sperimentiamo i suoi molteplici interventi di misericordia, le sue ‘misericordie’ appunto. Ma questa espressione rimanda anche alla qualità materna della paternità di Dio: le sue viscere di misericordia. Una misericordia che Chiara percepisce come preveniente la sua stessa consapevolezza filiale, come attesta nel Testamento, facendo memoria della profezia di Francesco sulle ‘donne’ che avrebbero abitato S. Damiano⁷⁵, quando Francesco, in questo modo, già esercitava nei suoi confronti una paternità spirituale.

È Colui le cui prerogative per eccellenza sono la “copiosa benignità”, la “sovrabbondante misericordia e carità”⁷⁶. Ed è proprio questo mistero di gratuità ad afferrare Chiara, a riempire la sua memoria: su questa gratuità ella ritorna costantemente, ritrovando lì se stessa pienamente. Ed è questa sovrabbondanza di dono a suscitare l’accoglienza, a muoverne la restituzione di se stessa, che dovrà comunque passare attraverso un vangelo esigentissimo. Dal ‘restituirsi’ che coinvolge tutto della persona, ma percepito come ‘opera’ da compiere, con “sollecitudine e applicazione di spirito e di corpo”⁷⁷, al ‘ricevere’ e ‘gustare’, come espressione massima della propria povertà di spirito.

È su questo aspetto che varrà la pena di tornare, attraverso quella narrazione così altamente simbolica del sogno/visione di Chiara.

⁷³ 4LAg 14: FF 2902.

⁷⁴ TestsC 46: FF 2841.

⁷⁵ TestsC 12-14: FF 2827.

⁷⁶ TestsC 15.16: FF 2828.

⁷⁷ TestsC 18: FF 2828.

L'altissimo Padre dunque era colui che aveva generato nella santa Chiesa il "piccolo gregge" delle Sorelle Povere: ma le mani con cui aveva compiuto quest'opera erano le mani di un padre visibile, Francesco, «per mezzo della parola e dell'esempio del beato padre nostro Francesco»⁷⁸. Dopo Dio, segno di Dio, era lui l'unica colonna e il sostegno. È questa infatti la prima caratteristica del padre, il suo prendersi cura dell'altro, come Dio Padre è colui che genera e che non abbandona.

È interessante notare che se i termini usati da Chiara per definire Francesco sono diversi, quelli che vedono in lui la stabilità e la cura sono proprio quelli che nella Scrittura, ascoltata in latino nella liturgia, parlano di Dio, il Padre. Come non pensare che il risuonare frequente di queste parole sia ritornato nel cuore di Chiara quando parlava del padre Francesco come "piantatore", come aiuto, sostegno?

*Dominus dedit nobis beatissimum patrem nostrum Franciscum in fundatorem, plantatorem et adiutorem nostrum*⁷⁹.

Se è Francesco colui che Chiara riconosce come "fondatore", se da lui ella riconosce di essere stata piantata come "plantula", vediamo che nella Scrittura è Dio Colui che ha piantato Israele come vigna scelta⁸⁰, Lui che protegge il ceppo che la sua destra ha piantato e il germoglio che si è coltivato⁸¹. E Gesù stesso nel Vangelo di Matteo paragona Dio ad un padrone che «piantò una vigna e la circondò con una siepe»⁸², ed afferma che sarà sradicata ogni pianta che non sia stata piantata dal suo Padre celeste⁸³.

Se è Francesco che ella sente come aiuto, non può che essere una risonanza di Colui che più volte nei salmi la liturgia invoca come aiuto e protezione del povero⁸⁴, scudo e salvezza del suo popolo Israele, custode che non si addormenta, non prende sonno: «Alzo gli occhi verso i monti:

⁷⁸ TestsC 46: FF 2841.

⁷⁹ TestsC 48: FF 2842.

⁸⁰ «Ego autem plantavi te vineam electam» (Ger 2,21).

⁸¹ «Et perforce eam quam plantavit dextera tua et super filium quem confirmasti tibi» (Sal 79,16).

⁸² «Aliam parabolam audite homo erat pater familias qui plantavit vineam et sepe circumdedit ei» (Mt 21,33).

⁸³ «At ille respondens ait omnis plantatio quam non plantavit Pater meus caelestis eradicabitur» (Mt 15,13).

⁸⁴ «Ego autem mendicus sum et pauper Dominus sollicitus est mei adiutor meus et protector meus tu es Deus meus ne tardaveris» (Sal 39,18).

da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto cielo e terra»⁸⁵.

Infine, se Francesco è per Chiara il sostegno, è evidente che il termine usato in latino, *firmamentum*, rimanda all'immagine biblica di un altro sostegno, Dio Padre, roccia e protezione di colui che egli ama⁸⁶:

Sancti patris nostri Francisci, qui erat columna nostra et unica consolatio post Deum et firmamentum⁸⁷.

«Factus est Dominus firmamentum meum»; «Dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus Deus meus adiutor meus et sperabo in eum protector meus et cornu salutis meae et susceptor meus»; «firmamentum est Dominus timentibus eum»; «firmamentum meum et refugium meum es tu»⁸⁸.

Questo è vero per chi come Chiara si è sentito generato da un padre visibile, ma è vero anche per colui che è chiamato ad essere padre in questo mondo: come potrebbe un padre essere responsabile di una vita che non è sua, che cresce diversificandosi da lui, se non concepisce la propria paternità come collaborazione con una fonte più grande, la fonte stessa della vita, come partecipazione ad un'opera che è infinitamente più grande di lui e che tuttavia gli chiede quel contributo che lui solo può dare? Così Chiara ricorda di Francesco lo stupore nel veder crescere queste 'pianticelle' accanto ai suoi frati, lo stupore per un'opera che andava ben oltre lui, e insieme la sua titubanza nel riconoscerla come cosa che gli apparteneva, quasi fosse cresciuta per una forza propria, e nella quale tuttavia con commozione rintracciava i segni della paternità nel vedere i tratti del suo stesso volto di cristiano e di "minore"⁸⁹.

Gesù stesso, attraverso la sua vita, ha insegnato che la paternità, ogni paternità, è un'imitazione di Dio, il Padre. Gesù viveva con gli apostoli ciò che imparava dal Padre, ed è significativo per noi che proprio questo Gesù rivolto al Padre, descritto dal Vangelo di Giovanni, sia sempre negli occhi contemplativi di Francesco: «Mio Padre santo, re del cielo e della

⁸⁵ Sal 120,1-2. Ma vedi anche Sal 26,9; 32,20; 45,2; 53,6; 62,8; 69,6; 114,9; 117,7 e molti altri.

⁸⁶ «Signore, mia roccia, mia fortezza, mio liberatore; mio Dio, mia rupe, in cui trovo riparo; mio scudo e baluardo, mia potente salvezza» (Sal 17,3).

⁸⁷ TestsC 38.

⁸⁸ 2Sam 22:19; Sal 17,3; 24,14; 70,3.

⁸⁹ TestsC 27-28: FF 2832.

terra, non allontanarti da me, perché la tribolazione è vicina e non c'è chi mi aiuti»⁹⁰.

Su questo sfondo è possibile collocare la questione della paternità spirituale. Se Francesco può essere chiamato "padre" da Chiara, le radici di questo nome e di questo ruolo devono essere individuate nella vita e nella missione di Gesù, nel suo rapporto con il Padre. Nella tradizione della Chiesa, spesso Cristo è stato chiamato 'padre' dell'umanità proprio in quanto è 'Figlio' del Padre e compie la sua opera. La paternità di Gesù è proprio la sua opera, il suo dare la vita nuova all'umanità rendendo così visibile l'amore originario di Dio Padre. E Francesco, così legato a Cristo da essere identificato con lui, "*alter Christus*", rende testimonianza al fatto che la salvezza viene sempre dall'alto, dal Padre. Come padre dei suoi fratelli, padre di Chiara e delle sorelle di ogni tempo, egli testimonia la trascendenza dell'amore di Dio, l'origine e lo scopo del nostro viaggio.

5. UN VISSUTO SPIRITUALE RICAPITOLATO NEL SIMBOLO

Vorremmo tornare brevemente sull'episodio narrato da quattro testimoni al Processo di canonizzazione di Chiara, quello del sogno/visione dell'allattamento di lei da parte di Francesco, senza affrontare per esteso tutto il testo, peraltro ampiamente studiato anche di recente, ma semplicemente con qualche sottolineatura pertinente al nostro tema.

Ci sembra molto interessante la collocazione di questo episodio nella narrazione delle testimonianze. Nel ricordo di tre testimoni su quattro questo sogno/visione è associato alla predizione fatta ad Ortolana, madre di Chiara, in procinto di partorire. Il nome di Chiara viene indicato alla madre come premonizione di quella luce che sarebbe stata la sua vita. E ciò rimanda anche il sogno/visione allo stesso orizzonte identitario e vocazionale di Chiara, mediatole da Francesco⁹¹. L'altro vissuto in cui è incastonato in tre delle quattro testimonianze è quello della Notte di Natale, in cui Chiara, lasciata sola dalle sorelle perché inferma, durante la celebrazione del Mattutino, misteriosamente è portata ad assistere alla liturgia celebrata nella basilica di S. Francesco⁹². La rilettura propria dei Fioretti, che non manca certo di suggestività nel cogliere in profondità un vissuto spirituale, aggiunge anche il riferimento alla comunione eucaristica che in quella notte Chiara avrebbe ricevuto nella basilica di S. Francesco. Non a

⁹⁰ UffPass 1,5: FF 280. Cf. Gv 17,11; Sal 21,12.

⁹¹ M.C. RIVA, *Come quasi in uno specchio*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2014, 25-26.

⁹² Cf. Proc 3,30: FF 2996; 4,16: FF 3014; 7,9: FF 3049.

caso il luogo e non a caso il ricevere la comunione. Chiara sta rivivendo così in quella notte la sua Greccio, l'esperienza cioè già propria di Francesco dell'inscindibile legame tra Incarnazione ed Eucarestia: uno degli elementi centrali della contemplazione di Francesco. Francesco ne ha mediato anche questa esperienza:

per procurazione del padre mio santo Francesco e per la grazia del nostro Signore Gesù Cristo io sono stata presente nella chiesa del venerabile padre mio santo Francesco⁹³.

Non può sfuggire l'insistenza con cui Chiara ripete per ben due volte in due righe l'espressione 'padre mio', anzi, 'il padre mio'.

La terza testimone, sora Filippa di Gislerio, offre senz'altro la narrazione più ricca del sogno/visione:

Riferiva anche essa madonna Chiara che una volta, in visione, le pareva che essa portava a santo Francesco uno vaso de acqua calda, con uno asciugatoio da asciugare le mani. E saliva per una scala alta: ma andava così leggermente, quasi come andasse per piana terra. Et essendo pervenuta a santo Francesco, esso santo trasse dal suo seno una mammella e disse ad essa vergine Chiara: "Vieni, ricevi e suggi". Et avendo lei succhiato, esso santo la ammoniva che suggeresse un'altra volta; et essa suggerendo, quello che de li suggera era tanto dolce e dilettevole che per nessuno modo lo poteria esplicare. Et avendo succhiato, quella rotondità ovvero bocca de la poppa, donde esce lo latte, remase intra li labbri de essa beata Chiara; e pigliando essa con le mani quello che li era remaso nella bocca, le pareva che fusse oro così chiaro e lucido, che ce se vedeva tutta, come quasi in uno specchio⁹⁴.

Una prima, semplicissima considerazione: dopo la morte di Francesco, dal momento che è ben probabile che tale episodio sia da ricondurre, pur nella incertezza cronologica, ad un momento abbastanza tardivo⁹⁵, la memoria di lui era ben presente nel vissuto di Chiara; Francesco rimaneva lo specchio tersissimo della loro vocazione e della fedeltà della loro risposta al Signore. Una memoria così attiva ed interiorizzata, da poter affiorare in una sequenza ricchissima di immagini. Di questa ricchezza attingiamo solo alcune pennellate dal punto di vista di un vissuto spirituale⁹⁶ e tali da

⁹³ Fior 35: FF 1869.

⁹⁴ Proc 3,29: FF 2995.

⁹⁵ Cf. M.C. RIVA, *Come quasi in uno specchio*, 31-33 che sintetizza lo status quaestionis.

⁹⁶ Un chiaro e lineare excursus in C. VAIANI, *Francesco e Chiara d'Assisi*, Glossa, Milano 2004, 86-92 circa l'analisi delle diverse interpretazioni che vanno dalla lettura prevalente-

rimandare alla qualità paterna e filiale della loro relazione. Chiara riflette in queste immagini la sua esperienza spirituale e in esse la rilegge, cogliendo nella relazione con Francesco una esperienza di paternità e maternità, voluta e realizzata da Dio stesso, una esperienza di generazione in Cristo, secondo l'espressione che più volte abbiamo usato.

Nella prima immagine Chiara sale "per una scala alta": è il simbolo della sua modalità iniziale e connaturale di sentire e di vivere il rapporto con Dio, una salita, una ascesi⁹⁷, ma anche del suo percepire Francesco inizialmente come punto di arrivo a cui tendere. Chiara si trova in una posizione più bassa rispetto a Francesco che la attende sulla sommità della scala: la posizione della figlia protesa verso il padre.

D'altra parte una seconda immagine – brocca e asciugatoio – rimanda ai segni amati del suo servizio, reso ai poveri nella casa paterna⁹⁸, reso alle sorelle⁹⁹, sul modello di Gesù chino ai piedi dei discepoli di Gv 13, e che ora Chiara rivolge a Francesco, in un rovesciamento di ruoli. Una figlia che, sempre protesa verso quella figura paterna, esercita in certo modo un compito di accudimento. Chiara sale per quella scala, velocemente e senza fatica, in forza dell'attrazione di lui. Una ascesa nel segno dell'umiltà (gli strumenti della lavanda) e della povertà (la leggerezza nel salire) fino alla carità ineffabile di Dio, rappresentata dall'allattamento di Francesco. Chiara, in cima alla scala, è accolta da Francesco, figura insieme materna – per il nutrimento offerto – e paterna – per il comando dato e ribadito con autorità – ma è da lui portata oltre se stesso e oltre quella modalità di rapporto con Dio che le era propria e che si esprimeva nei tratti del servire. E per Chiara il comando ha dovuto essere ribadito: un passaggio che ha conosciuto i tempi lunghi di una vita. Francesco in questo è veramente padre e mediatore, che non indica se stesso e non lega a se stesso, ma che attraverso la propria persona e l'esercizio di un compito insieme paterno e materno, davvero 'sacramentale' dell'agire di Dio, mostra il vero punto di arrivo di un cammino spirituale che non è da cercare 'fuori', bensì 'dentro': Francesco porge un nutrimento che, nella misura in cui è assunto, diventa una cosa sola con chi lo ha gustato.

C'è un ricevere Dio che Chiara ha dovuto imparare, a cui Francesco l'ha generata, di cui le è stato mediatore e a cui ripetutamente l'ha dovuta

mente psicoanalitica di M. BARTOLI a quella di B. RIMA, in cui il testo viene analizzato nella sua ricchissima simbologia e infine ricondotto al filone della mistica nuziale. Altro tentativo recente di coniugare lettura psicologica e spirituale-carismatica in C.M. RIVA, *Come quasi in uno specchio*, citato nelle note precedenti.

⁹⁷ Cf. Proc 2,2-3: FF 2945-2946; 17,1-4: FF 3123-3126.

⁹⁸ Proc 1,3: FF 2927; 17,1: FF 3123; 20,3: FF 3142.

⁹⁹ Proc 1,12: FF 2936; 2,3: FF 2946; 3,9: FF 2975; 10,11: FF 3079.

invitare. Chiara ha dovuto davvero essere generata e rigenerata. Accogliendone il ripetuto invito, disponibile ad essere iniziata ad una nuova modalità di relazione con Dio che supera infinitamente la sua, e con Francesco stesso, Chiara sperimenta un gusto nuovo, una nuova sapienza. Assimila da Francesco – in lui “ce se vedeva tutta come quasi in uno specchio”¹⁰⁰ – la logica nuova del Vangelo con cui stare dinanzi alla vita, ne succhia quell’attitudine al “vedere e credere”¹⁰¹, cioè a quello sguardo sacramentale sulla realtà per cui tutto, persino il negativo, di Lui “porta significazione”¹⁰².

Nel sogno/visione un frammento del corpo di Francesco rimane in Chiara. La testimone chiarisce che si tratta della «rotondità ovvero bocca de la poppa, donde esce lo latte»: dunque il punto più intimo, il cuore della sua esperienza spirituale, quello che potremmo definire con la terminologia di Paolo nella lettera ai Filippesi¹⁰³: la “conoscenza” di Cristo, criterio normativo e interpretativo di tutta l’esistenza di Chiara. Questa immagine evoca una relazione vitale, una realtà preziosa come l’oro. È una vita che, proprio nel suo centro, da Francesco scorre in Chiara e che ormai è parte di lei. In questa vita che Francesco come specchio le rimanda, Chiara si riconosce, tutta, con un evidente rimando alla metafora di quello specchio personale che è Cristo stesso¹⁰⁴ e che la rende a sua volta specchio per le sorelle e per quanti vivono nel mondo¹⁰⁵. Specchio anche di Francesco, di cui quella parte così intima Chiara prende tra le mani, sperimentandosi così come figlia generata e ‘lanciata’ nella vita da quella responsabilità paterna che ha il suo fondamento ultimo nella responsabilità verso di noi del Padre «creatore, redentore, consolatore e salvatore nostro»¹⁰⁶.

La relazione con Francesco ricapitola la consapevolezza che Chiara ha del suo vissuto spirituale e dice – di questa stessa relazione – che essa va compresa in riferimento alla relazione con Dio. Come già ci siamo espresse più sopra, Francesco ‘sacramento’ del Padre.

¹⁰⁰ Proc 3,29: FF 2995.

¹⁰¹ Cf. Gv 20,8.

¹⁰² Cant 5: FF 263.

¹⁰³ «Ritengo che tutto sia una perdita a motivo della sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore. Per lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero spazzatura, per guadagnare Cristo» (Fil 3,8).

¹⁰⁴ Cf. 4LAg 19: FF 2904.

¹⁰⁵ Cf. TestsC 19-23. FF 2829-2830.

¹⁰⁶ Pater 1. FF 266.

6. AVERE UN PADRE OGGI, O NON AVERLO?

Mutuando dalla riflessione antropologica, convinte che per analogia possiamo trarne suggestioni profonde per il nostro sguardo sulla dimensione spirituale e carismatica, cosa significa oggi essere padre? E cosa significa avere un padre, e cosa non averlo?

Oggi il tema della paternità è molto confuso, come se fosse privo di suoi connotati specifici, che vengono invece ancora molto valorizzati quando si parla della maternità. A differenza dell'atto creativo di un poeta o di un artista, il padre non è immediatamente cosciente del frutto che contiene la sua azione generatrice. Inizialmente è come se il bambino gli fosse estraneo. Mentre la disposizione alla maternità è inserita nel corpo femminile, per l'uomo all'inizio questo legame è nascosto e viene scoperto solo successivamente.

Un'altra facile confusione riguarda le motivazioni per cui un uomo desidera essere padre: egli desidera a volte avere un figlio solo perché si aspetta che qualcuno prosegua la sua opera; o vuole che il figlio diventi come lui, che possa essere plasmato secondo la sua volontà e i suoi progetti. Ma un padre non può ridurre il figlio a sé, ci sarà sempre in lui un'innegabile novità. Il volto autentico della paternità è un'apertura generosa dell'uomo a un altro 'io': solo allora il padre è capace di concepire la propria vita come un luogo in cui altri possono essere ricevuti, e introdotti al mistero della realtà, e il risultato di questa generosità è un'esperienza che si allarga.

Questo è il paradosso per il padre: con la nascita di un figlio gli viene data una nuova esistenza, il cuore della sua stessa identità viene cambiato. Così da una parte egli è responsabile del figlio, dall'altra sa che il figlio è diverso da lui ed è chiamato a percorrere la propria strada: per questo il padre è chiamato a guardare sempre oltre quell'orizzonte che può misurare e controllare.

Rileggendo la storia del rapporto tra Francesco e Chiara, abbiamo già messo in evidenza che questo misterioso procedere del cammino di ogni vera paternità è realmente accaduto tra loro: abbiamo visto inizialmente la difficoltà di Francesco a riconoscere il proprio ruolo paterno nei confronti di questa 'panticella' donatagli dallo Spirito ma non ancora riconosciuta e solo dopo molte verifiche riconosciuta come figlia. E dopo averla riconosciuta con commozione, dopo essersene assunto tutta la responsabilità, abbiamo visto il faticoso, lento ma deciso procedere di Francesco perché questa figlia prendesse coscienza e vivesse la propria inesauribile novità, perché ella trovasse il volto che era suo, così simile a quello del padre, e così dissimile da lui, anche solo per la semplicissima evidenza del suo essere donna rispetto ad un volto maschile.

Di questo lento cammino di individuazione della propria identità carismatica, Chiara ci ha lasciato ampie tracce – oltre che nei concreti passi della storia della sua comunità – nella complessa composizione del testo della sua *Forma vitae*, dove si riscontrano con chiarezza gli aspetti della vita in cui ella sceglie di non dipendere dalla Regola bollata dei Frati minori, ritenendo evidentemente diversa la forma di vita a cui il Signore l’ha chiamata insieme con le sue sorelle:

La *Forma vitae* clariana sembra avere consistenza giuridica in se stessa, non essendoci alcun rimando esplicito all’osservanza di una delle regole approvate. Il riferimento alla Regola bollata dei Frati minori, sulla cui trama si sviluppa il testo clariano, è solo implicito. La *Forma vitae* di Chiara è insieme un testo normativo e carismatico, che ha in se stesso le motivazioni ispirazionali fondanti la *sequela Christi* delle Sorelle Povere. [...] Con la *Forma vitae* delle Sorelle Povere si stanno definendo i contorni di una realtà nuova, che [...] si colloca con la sua autonomia giuridica nell’ambito specificamente francescano¹⁰⁷.

Le Sorelle Povere di S. Chiara sono figlie di una storia di paternità spirituale realmente e pienamente vissuta nei suoi aspetti più belli e anche nelle sue fatiche. Una storia che riguarda la persona di Chiara in rapporto con il padre Francesco, ma che in quanto storia di due grandi santi all’origine del movimento francescano, è anche la storia di una paternità a livello carismatico.

Ne riscontriamo altri due tratti di grande rilevanza, facendo ancora riferimento al mistero della paternità studiato in ambito antropologico.

Il padre¹⁰⁸ è colui che mette in moto l’inizio della vita, appartiene all’origine, alla figura del creatore. Sembra nulla quest’affermazione, così semplice e lineare, eppure in profondità quanto l’abbiamo perduta, quanto è sbiadita. La consapevolezza di non essere causa dell’inizio della propria esistenza, la coscienza di essere voluti, fa sì che tutta la nostra storia sia in realtà la storia del legame con la nostra origine. Ecco un’altra grande parola della tradizione cristiana: legame. Da cui viene la parola *religio*: proprio il nostro essere figli è ciò che ci fa ‘creature religiose’, perché siamo costituiti da un legame che segna la nostra origine, la nostra appartenenza e il nostro destino; e per questo è così pericolosa la rimozione del legame con il padre naturale: perché rimanda alla

¹⁰⁷ FEDERAZIONE S.CHIARA DI ASSISI, *Il Vangelo come forma di vita. In ascolto di Chiara nella sua Regola*, Messaggero, Padova 2007, 84.

¹⁰⁸ Facciamo riferimento qui al piccolo interessante studio dello psicoterapeuta RISÉ CLAUDIO, *Il padre. L’assente inaccettabile*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

rimozione del legame con l'altro Padre, quello trascendente, e così ci priva della nostra storia.

Abbiamo già visto come Chiara – figlia di un tempo diverso dal nostro, in cui questa consapevolezza era nel 'dna' psicologico e simbolico delle persone – fosse ben cosciente di questa stretta unità tra il padre Francesco e il Padre delle misericordie. Nel Testamento ella non fa che tessere idealmente come una fune che crea legami tra le persone, tra i passaggi della storia, una fune che la lega, e con lei lega le sue sorelle presenti e future: tra loro, all'Ordine dei Frati Minori, alla Chiesa e, in origine, a Dio Padre, il Donatore:

E come il Signore ci donò il beatissimo padre nostro Francesco come fondatore, piantatore e cooperatore nostro nel servizio di Cristo e in quanto promettemmo al Signore e al beato nostro padre, il quale inoltre, finché visse, con la parola e con l'opera fu sempre sollecito di coltivare e nutrire noi, sua pianticella; così raccomandando e affido le mie sorelle presenti e quelle che verranno al successore del beatissimo padre nostro Francesco e a tutta la Religione, affinché ci siano d'aiuto a progredire sempre in meglio nel servizio di Dio¹⁰⁹.

Questa appartenenza, questo legame, le dà un volto originario, un contesto, uno scenario in cui muoversi, una direzione. Riflettere dunque sulla vicenda della paternità di Francesco, diventa decisivo per noi oggi, in quanto da questo dipende la nostra comprensione in profondità della nostra vera identità. E da questo dipende anche il nostro sviluppo, la nostra crescita: una persona che non si conosce, perché non sa da dove viene, perché non riconosce la sua origine, non può neppure pensare una meta.

Forse è proprio il rifiuto dell'appartenenza al Padre creatore che ha fatto sbiadire così tanto la figura paterna nel tempo in cui viviamo: abbiamo trasformato il padre da figura di creatore ad una figura di supporto sentimentale o alla figura di colui che deve adempiere delle funzioni utilitarie. È come un'edulcorazione di questa figura, che porta ad una inevitabile crisi delle possibilità di sviluppo: un albero, se non è ben fondato nelle sue radici, non può crescere e stendere i rami verso il cielo.

Ecco allora un altro aspetto specifico della figura paterna, che riguarda la crescita, lo sviluppo: il padre è colui che insegna al figlio, testimonia al figlio, è una conferma per il figlio, una assicurazione, ma è anche colui che lo aiuta a passare attraverso la perdita, la mancanza, la fatica. Il padre, potremmo dire, 'inizia' il figlio alle ferite, al senso del dolore. Così il figlio

¹⁰⁹ TestsC 48-51: FF 2842. Ma tutto il Testamento è attraversato da questo tessere legami.

impara che l'esperienza del dolore e anche del male, così costitutiva della vita umana, non è assurda, non è sterile: essa acquista attraverso il padre una sua dignità, come passaggio indispensabile per la costruzione della personalità. Nel dolore, nella difficoltà, nello smarrimento, la persona si fortifica, trova i suoi percorsi di crescita: ed è il padre che trasmette questa sapienza. Questo è vero anche psichicamente: se non interviene un padre, se non viene a prendere questo figlio e a toglierlo dalla simbiosi con la madre, il figlio rimane in questo stato e la sua personalità non diverrà mai veramente adulta, perché non sarà mai separata dalla madre, e continuerà a cercare di ricostituire dei legami di dipendenza, ogni forma di dipendenza.

Sono molto interessanti a questo proposito i riti di iniziazione praticati da certi popoli: uno dei più classici è quello nel quale simbolicamente il gruppo degli uomini raggiunge il gruppo delle donne, che a loro volta stringono a sé i bambini; gli uomini strappano alle madri i bambini e li alzano offrendoli a Dio. Ecco cosa fa il padre: prende il figlio dalla madre e lo offre a Dio, lo sposta dalla dimensione orizzontale, cioè parallela alla terra, e lo mette nella dimensione verticale, nella comunicazione con il divino, con il Padre celeste. Come non pensare alla Croce, posta al centro dell'esperienza umana? "Le madri ci accolgono in terra, i padri ci sollevano in cielo", scrive un poeta indiano. E un figlio senza padre non potrà reggere nessuna ferita: egli sentirà ogni perdita solo come insopportabile e ingiusta violenza, non come una porta che mette in grado di entrare in dialogo con il mondo e con Dio.

Anche di questa paziente ma esigente educazione alla fatica e al dolore abbiamo molte tracce nell'esperienza che Chiara stessa ci ha raccontato del suo rapporto con il padre Francesco. Potremmo anzi dire che proprio questo stretto passaggio fu per lei il 'noviziato', la prova a cui Francesco sottopose il cammino iniziale del piccolo gruppo di Sorelle Povere:

Poi Francesco, osservando attentamente che, pur essendo deboli e fragili nel corpo, non ricusavamo nessuna indigenza, povertà, fatica, tribolazione, o ignominia e disprezzo del mondo, anzi, al contrario, li ritenevamo grandi delizie sull'esempio dei santi e dei suoi fratelli, avendoci esaminato frequentemente, molto se ne rallegrò nel Signore¹¹⁰.

Questo esame fu duro all'inizio del cammino, ma a quanto pare non venne mai meno la tensione di Francesco a far crescere la sua pianticella nella fortezza e nella decisione a seguire la via del Crocifisso povero: con

¹¹⁰ TestsC 27-28: FF 2832.

il desiderio di una libertà sempre più grande per Chiara, egli non smise mai di indicarle la meta.

Il processo storico che ha portato fino ai nostri tempi, caratterizzato da quel vasto e complesso fenomeno chiamato 'secolarizzazione', ha dato origine ad alcuni forti e profondi mutamenti della figura paterna. Come già dicevamo, in Occidente il padre, all'interno della famiglia, è sempre più un amministratore, rinuncia sempre più alla sua caratteristica di creatore e di educatore: non è più un formatore della personalità del figlio, ma piuttosto un 'fornitore di cose'. E dall'altra parte è come se la nostra società fosse diventata sempre più 'materna': è una società molto attenta a soddisfare i bisogni materiali, a suscitare di nuovi e poi a soddisfarli. Questa è una questione importantissima per la costituzione delle persone anche dal punto di vista della formazione spirituale: perché in un mondo dove tutto è consumo, dove la persona si muove solo secondo la richiesta che viene dai suoi bisogni, ciò che accade è la morte dei desideri. Purtroppo il problema oggi non è quello di avere dei desideri sbagliati, ma di non avere affatto desideri, di non sapere qual è il proprio desiderio, perché si è chiusi nella soddisfazione dei bisogni. Siamo oggi su una soglia rischiosa nella vita dell'uomo: rischiare, per essere ancora capaci di provare desideri, o rimanere come schiavi, che possono solo rispondere a stimoli e bisogni? Siamo in questo punto estremo, che necessita di un cambio di direzione, e non possiamo d'altra parte negare la presenza di innumerevoli segni di rigenerazione, di guarigione da queste profonde ferite dell'umanità.

7. SUGGERIMENTI PER UN RAPPORTO SIGNIFICATIVO TRA PRIMO E SECONDO ORDINE

Oggi le Sorelle Povere di S. Chiara si interrogano spesso sul significato della paternità dell'Ordine dei Frati Minori che Chiara ha certamente voluto e per la quale ha lottato, e quanto detto fin qui può forse offrire nuove luci per questa riflessione. È necessario infatti discernere, cioè distinguere, ciò che nel nostro guardare alla paternità di Francesco e del suo Ordine è frutto di un approfondimento che rinnova l'attualità dell'esperienza di Chiara con Francesco, da ciò che è puro e passivo adeguarci alla mentalità che ci abita e in cui siamo immersi come figli e figlie del nostro tempo. A nostro avviso corriamo due rischi: quello di banalizzare il mistero di questa paternità, quindi di ridurlo, o quello di enfatizzarlo in una specie di ipertrofia della relazione. Sono due rischi opposti, ma che in fondo hanno la stessa radice, quella di partire più da luoghi comuni che da una riflessione vera, seria.

La storia del rapporto tra Clarisse e Frati Minori è ricca e allo stesso tempo travagliata: lo stesso semplice 'iter storico' di questo rapporto lo

documenta. Con le frequenti difficoltà da parte dei frati nell'assumere l'assistenza spirituale e la vigilanza canonica sui monasteri, già attestata nel 1230 dalla *Quo elongati*; oppure, nel 1247, con il rifiuto, da parte dei monasteri, della regola di Innocenzo IV, proprio a motivo del timore di un legame troppo forte con i Minori. In particolare nella storia si sono verificati due rischi: da una parte quello di vivere questo rapporto come una sorta di tutela sulle Clarisse da parte dei Frati Minori e di una eccessiva dipendenza da parte delle sorelle; dall'altra quello di vivere due cammini indipendenti e paralleli, rischio che riduce la reciprocità ad una sorta di prestazione di servizi.

In questo nostro tempo è necessario riflettere in modo profondo sulla qualità del nostro esprimere la paternità e la reciprocità: perché siamo rispettosi della modalità distinta di vivere la medesima vocazione evangelica, da valorizzare con creatività. È importante riappropriarci della nostra identità sia carismatica che istituzionale, per sviluppare in tutta la sua bellezza la relazione di reciprocità carismatica con gli altri membri della Famiglia francescana. È proprio di ogni esperienza umana infatti che la profondità di una relazione cresce nella misura in cui ognuno possiede la propria identità e di essa è grato. Sfumare le diversità in nome della comunione significherebbe privare la Famiglia francescana e la Chiesa di quella ricchezza che lo Spirito ha suscitato attraverso l'esperienza evangelica di Francesco e Chiara e che gli otto secoli di storia dei nostri Ordini hanno trasmesso fino a noi. Non si tratta dunque tanto di chiederci 'che cosa dobbiamo fare?', bensì, più profondamente, 'chi siamo?' Senza questo fondamento, nel definire il rapporto vicendevole tra i nostri Ordini, si rischia di affrontare la questione in modo puramente estrinseco e ogni parola con cui si è tentato e si tenta di descrivere tale rapporto – autonomia, comunione, reciprocità, interdipendenza – può diventare un puro slogan.

Per questo vi è un rapporto inscindibile tra la consapevolezza che ognuno dei due Ordini ha della propria identità e la dimensione della reciprocità: da parte del Primo Ordine, il servizio più bello è quello di una paternità che torni ad essere riflesso dell'altra paternità, quella di Dio Creatore, che aiuti a sollevare sempre lo sguardo a quel volto. Una paternità che conduca e sostenga nell'esperienza del dolore, della perdita, della ferita. Che risollevi le persone, le sorelle, nella dimensione verticale della Croce.

Ancora: una paternità che davanti alla tendenza, così normale anche per noi che siamo figlie di questo tempo e di questa società, a rispondere ai bisogni e ad ogni stimolo, risvegli i desideri più grandi e più veri, e li sostenga, li nutra, educando così la libertà.

D'altra parte, il primo e più bel contributo che le Sorelle Povere possono offrire alla reciprocità è il riqualificare, all'interno delle proprie comunità, le dimensioni fondamentali della loro vita: i fratelli del Primo Ordine debbono poter chiedere e trovare nei monasteri ciò che è veramente loro, la qualità della preghiera liturgica e personale, una qualità alta della vita cristiana, della vita nello Spirito, un vocabolario che la esprima, criteri interpretativi della vita che siano quelli della fede; la vita fraterna, come scuola paziente e feconda di comunione e come risposta all'individualismo; l'altissima povertà come scelta non sociologica, ma evangelica; la ricerca di unità e profondità della vita interiore come risposta alla frammentazione estrema di questo tempo; la stessa dimensione della clausura da recuperare per ciò che è, come spazio vitale di relazione con Dio, con le sorelle. È la risposta, la responsabilità adeguata delle Sorelle alla paternità che ricevono da parte dei Frati: alla loro paternità che si manifesta nel rispetto, nella stima, nell'affezione e si traduce in una preparazione qualificata, in un aiuto ad allargare lo sguardo agli orizzonti del Regno di Dio, alla passione per Lui e per l'uomo, là dove una comunità claustrale femminile può rischiare l'autoreferenzialità, l'isolamento, la chiusura su se stessa e le proprie dinamiche interne sino alla morte per asfissia. Così ci si genera continuamente come padri e figlie, e di nuovo come figlie che rigenerano i padri.

Dunque tra i due Ordini è più corretto parlare di reciprocità che di complementarietà. Complementari sono infatti due realtà incompiute tra loro e che si completano unendosi; mentre reciproche sono due realtà compiute in se stesse, che stanno in modo attivo e fecondo in relazione, che si 'co-rispondono'. Tra le due realtà c'è come un movimento di andata e di ritorno che è espressione di vicendevole libertà. Quindi non una mancanza che ha bisogno di un completamento, ma due libertà che si incontrano e si offrono l'una all'altra nella loro ricchezza e unicità.

Allo stesso modo si può parlare di comunione quando due realtà stanno l'una di fronte all'altra consapevoli di se stesse, e anche la comunione tra Primo e Secondo Ordine si realizza nella misura in cui ciascuno diventa sempre più ciò che è chiamato ad essere: è l'unità nella differenza. In questo senso non è possibile pensare a Chiara come ad una sorta di 'Francesco mancato', ad una donna limitata nel compiersi della sua originale vocazione a causa dei condizionamenti della situazione storica, degli interventi normativi della Chiesa che precludevano alla donna una certa modalità di espressione. Meglio, non è questo il livello unico di lettura di una esperienza credente, di una esistenza cristiana. Una esperienza credente si compie nella mediazione della storia, nelle concrete circostanze, storiche, culturali, ecclesiali e carismatiche, che conoscono anche quei

condizionamenti, che connotano quella particolare esistenza ed esperienza cristiane. E non si può ridurre la vicenda di Chiara ad una semplice 'rappresentazione al femminile' di quella di Francesco. Questo esclude il mistero della differenza che è proprio all'origine della conversione di Chiara: guardando la vocazione di Francesco, "di lui (Cristo) vero amante e imitatore"¹¹¹, Chiara comprende cosa significa per lei essere se stessa, con la gioia e la gratitudine che attraversano i suoi Scritti: "Io, Chiara"¹¹². È un 'io' sempre in relazione, nel quale si sente vibrare, alla luce di tutti gli altri scritti, la voce di una figlia, che tale rimane dall'inizio alla fine, anche quando è diventata madre di tante sorelle e fratelli, una maternità che silenziosamente ha attraversato secoli di storia ed è giunta fino a noi.

SOMMARIO

Il presente contributo steso a quattro mani si sofferma sul legame di paternità/figliolanza vissuto da Francesco e Chiara d'Assisi, mediante un progressivo avvicinamento. Anzitutto, i tratti salienti di tale legame, che hanno caratterizzato sin dall'inizio il vissuto dei due Santi, vengono visti attraverso i dati della storia. In un secondo momento, questi stessi fatti vengono messi a fuoco in maniera più precisa e organica e secondo la prospettiva di un vissuto spirituale, sino ad individuare quello che per le Autrici appare il 'cuore' di questa relazione: Francesco 'sacramento' di paternità. Procedendo, si tenta poi un approccio essenziale al tema paternità/figliolanza nella dimensione più particolarmente antropologica e attuale, rintracciandone le suggestioni nella relazione tra Francesco e Chiara. Un'ultima breve sezione cerca di offrire qualche riflessione sul rapporto tra Primo e Secondo Ordine francescano.

¹¹¹ TestsC 5: FF 2824.

¹¹² TestsC 37: FF 2838.

Angelo D'Ambrosio

COSTITUZIONI CLARIANE IN ETÀ MODERNA Edizioni a confronto (secc. XVII-XVIII)

È da mettere in relazione agli impulsi riformatori del concilio di Trento e, in particolare, del decreto emanato al termine della venticinquesima sessione sui regolari e sulle monache se – a partire dagli anni successivi alla chiusura del sinodo – si registra un significativo incremento di testi legislativi a stampa destinati a disciplinare più organicamente la vita religiosa delle comunità conventuali e monastiche¹.

¹ Eccone l'esplicita spiegazione: «Poiché il santo sinodo non ignora quanto splendore e beneficio tragga la chiesa di Dio dai monasteri, fondati con devozione e rettamente amministrati, ritiene necessario che l'antica regolare disciplina venga restaurata il più velocemente e semplicemente possibile, e dove si sia conservata, che sia preservata con la maggiore costanza [...] che tutti i regolari, tanto uomini quanto donne, debbano ordinare e conformare le loro vite secondo la regola che professano, e soprattutto che osservino le prescrizioni fondamentali della loro professione, come obbedienza, povertà e castità, così come gli altri speciali voti e precetti della loro regola o ordine, e quelli pertinenti alla vita comune, al vitto e al vestiario [...]. Se infatti non saranno esattamente preservate quelle che sono le basi e le fondamenta di ogni regola, l'intero edificio crollerà». Cf. G. ALBERIGO (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1992, 776-784. In particolare R. CREYTENS, «La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini», in *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina*, Atti del Convegno storico-internazionale Trento 2-6 settembre 1963, vol. I, Roma 1965, 45-79. Per un organico quadro di riferimento sulla situazione dei monasteri prima del Concilio e sui problemi storiografici in discussione, rimane fondamentale G. ZARRI, «Monasteri femminili e città», in ID. *Recinti. Donne, clausura e matrimo-*

Circoscrivendo, infatti, la nostra attenzione agli ambienti della clausura femminile² e a quelli legati agli ordini di più antica istituzione, tra la fine del secolo XVI e l'inizio del XVII si coglie l'incentivarsi di iniziative editoriali tese alla pubblicazione sia delle regole fondative più importanti³, sia di una variegata precettistica per il governo quotidiano dei singoli monasteri, cercando di salvaguardare le specifiche esigenze di ciascuno di essi, contemperando così antiche tradizioni consuetudinarie e innovazioni legislative più recenti⁴.

Per questi motivi i testi delle costituzioni particolari e la loro genesi compilativa ci consentono di delineare la configurazione strutturale delle comunità religiose, le peculiarità e le caratteristiche dell'organizzazione interna, oltre che rappresentare un indice di riferimento per verificare i livelli di adesione e continuità ai principi di fondo della regola madre.

Sono tali ragioni, pertanto, a sollecitare l'esigenza di valorizzare opportunamente queste fonti editoriali, sia negli aspetti formali che in quelli contenutistici. Per uniformità metodologica le pagine che seguono si

nio nella prima età moderna, Bologna 2000, 43-143. Ed ancora, per avere un'idea anche quantitativa sulla produzione editoriale di regole e costituzioni nel contesto indicato, può essere utile il corposo *Repertorio* curato da Paola Tantulli in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. ZARRI, Roma 1996, 397-797.

² Per una visione d'assieme sulla struttura organizzativa delle istituzioni claustrali, segnalo un mio precedente lavoro: A. D'AMBROSIO, *Clausura e dintorni. Dizionario storico del monachesimo femminile in età moderna*, Galatina 2008; per una panoramica stimolante sulle questioni legate alla vita quotidiana fra le clausure dell'età moderna, rinvio invece a S. EVANGELISTI, *Storia delle monache (1450-1700)*, Bologna 2012.

³ Ci si riferisce in particolare alle regole e alle *formulae vitae* più antiche approvate dalla tradizione, legate alle figure carismatiche di Benedetto, Agostino, Francesco, Chiara, Domenico e Alberto, considerate perpetue e immutabili e che costituiscono autorevolmente «il codice direttivo della vita di una comunità particolare»; cf. W. WITTERS, «Costituzioni monastiche», in *Dizionario degli Istituti di Perfezione (= DIP)*, III, 1973, 198-199.

⁴ Molto spesso si tratta di iniziative avviate e portate a termine sotto il diretto controllo dei titolari della relativa giurisdizione, con l'approvazione della s. Congregazione dei Vescovi e Regolari, la cui elaborazione normativa, però, essendo destinata ad entrare nel vivo della gestione e del controllo comunitario, è legata ad alcune variabili non omologabili, come, per esempio, il prestigio e il livello culturale dell'estensore o l'autorevolezza sociale della comunità religiosa a cui ci si riferisce. Ciò poteva comportare l'opportunità di addivenire a qualche compromesso fra le esigenze riformatrici della gerarchia ecclesiastica e la salvaguardia di alcune tradizioni consuetudinarie osservate dall'istituzione monastica e ritenute irrinunciabili. Sono note infatti le difficoltà attuative dei decreti tridentini in ordine soprattutto alle implicazioni della mal digerita imposizione di una rigida clausura ai limiti della disciplina carceraria o con riguardo al ridimensionamento dell'influenza familiare nelle scelte gestionali interne alle comunità.

pongono dunque all'interno della legislazione clariana, mettendo a confronto alcune costituzioni scelte non a caso in un quadro di riferimento diversificato per collocazione territoriale e temporale, secondo uno schema il più possibile omogeneo che, per ognuno degli otto monasteri presi in considerazione⁵, propone in tale ordine:

1. la descrizione della genesi redazionale dei testi⁶;
2. la trascrizione dei titoli e dell'indice analitico dei capitoli⁷;
3. la stesura alfabetica dei lemmi tematici "chiave" desunti dagli argomenti più importanti disciplinati da ciascun apparato normativo⁸;
4. infine, più che un'articolata analisi fra tutte le norme costitutive, pur auspicabile ma certo molto impegnativa da contenersi nell'economia redazionale di questo articolo, si è ritenuto consono optare per una breve panoramica degli aspetti, in qualche modo, maggiormente distintivi della disciplina osservata da ciascun monastero, che presentano perciò elementi di peculiarità rispetto ai canoni comuni della legislazione generale⁹.

⁵ In tale ordine cronologico riferito all'anno di stampa, fra parentesi, delle costituzioni: Santa Maria di Loreto, Belluno (1635); Santa Chiara, Carpi (1637); Santa Croce, Bisceglie (1694); Santa Lucia, Città della Pieve (1710); Santi Naborre e Felice, Bologna (1726); Santa Maria di Valverde, Piacenza (1738); Santa Maria di Monteluca, Perugia (1773); Santa Chiara, Scapezzano (1780).

⁶ I profili editoriali in genere non sono omogenei e si delineano normalmente nelle motivazioni esplicitate dalle note introduttive degli stessi promotori dell'iniziativa che è determinata, il più delle volte, dalla dichiarata constatazione di trovarsi di fronte a comunità o prive di norme scritte o fornite di versioni meritevoli di essere aggiornate rispetto alla produzione normativa maturatasi successivamente nel tempo.

⁷ In proposito è opportuno precisare che, nella trascrizione dei testi, fra le parentesi quadre si sono aggiunte alcune integrazioni per facilitare l'intelligibilità e la consistenza numerica delle pagine.

⁸ Un'integrazione, quest'ultima, indispensabile per avere una sintetica visione comparativa fra i vari assetti e determinata dal fatto che, leggendo i contenuti dei capitoli, non sempre le regole appaiono configurate in un ordine rigidamente logico; limitarsi, pertanto, alla lettura dei soli titoli in rubrica può risultare spesso insufficiente, con una fattispecie previsionale che si rivela in realtà ben più ampia di quella formalmente indicata.

⁹ In quasi tutti i monasteri clariani dell'età moderna le basi fondanti delle costituzioni particolari sono sostanzialmente plasmate dalle due regole che hanno avuto la più larga diffusione: la *Prima*, promulgata il 9 agosto 1253 da Innocenzo IV, che pone al centro il privilegio della povertà come voto perpetuo, la *Seconda*, composta dal cardinale protettore dell'ordine Gaetano Orsini e approvata da Urbano IV il 18 ottobre 1263, meno rigida della precedente che - fra l'altro - concede ai monasteri, per il proprio mantenimento, la possibilità di possedere beni e rendite. A queste due Regole, vanno aggiunte ovviamente le disposizioni del concilio di Trento specifiche per le monache e i decreti attuativi della clau-

I. SANTA MARIA DI LORETO, BELLUNO, 1635

1. Le prime costituzioni delle clarisse di Belluno, a circa un anno dalla fondazione del monastero, sono introdotte da una breve «lettera» del vescovo diocesano, Giovanni Tommaso Mallonio (1634-1649), che espone alla badessa Chiara Gherardi e alla comunità, le ragioni della stampa di questi «Ordini e Decreti», finalizzati – fra l'altro - «a tener lontane l'insidie e forze di quei nemici che dal sacro proponimento potrebbero disturbarle».

L'articolazione redazionale è strutturata in 5 capitoli, ciascuno dei quali composto da vari succinti paragrafi, richiamati nell'analitico indice finale, per un totale di 86 articoli.

A margine del nucleo normativo sono poi stampati tre documenti. Il primo è un provvedimento con cui il vescovo accoglie l'istanza delle monache che chiedono la dispensa dall'astinenza perpetua dall'uso della carne, nell'impossibilità di poter osservare quanto prescritto dalla regola di Urbano IV, soprattutto per motivi di salute, attestati dal «Medico Primario della Città»; la concessione vescovile viene limitata però ai «tempi e giorni non proibiti dalla Chiesa», stabilendosi il divieto di mangiar carne di lunedì e obbligatoriamente il mercoledì.

sura, cioè la bolla di Pio V, *Circa pastoralis officii* del 9 maggio 1566, e quella di Gregorio XIII, *Deo sacris virginibus* del 30 dicembre 1572.

Può essere utile in proposito, per ciascuno dei tre *corpus*, richiamare gli argomenti più significativi trattati dalle varie norme. *Regola di Innocenzo IV*: abito, ammonizioni, badessa, capitolo delle colpe e capitolo deliberativo, cappellano, castità, clausura, comunione, confessione, correzioni, corrispondenza epistolare, digiuno, disciplina comportamentale, discrete (monache), elemosine, grata, idoneità (monastica), inservienti, lavoro, maestra, obbedienza, ufficiali (monache), parlatorio, penitenze, porta d'ingresso, portinaia, povertà, probazione, professione, protettore, silenzio, inferme, suffragi per i defunti, tonsura, ufficio divino, visitatore. *Regola di Urbano IV*: abito, accompagnatrici (monache), astinenze (alimentari), badessa, capitolo delle colpe e capitolo deliberativo, castità (voto), clausura (voto), contabilità amministrativa, corrispondenza epistolare, disciplina comportamentale, dormitorio (e letti), grate, inferme, maestra, obbedienza (voto), parlatorio, porta d'ingresso, portinaia, povertà (voto), professione, regola, riposo, ruota, serventi, silenzio, tonsura, ufficio divino. *Decreti del Concilio di Trento* (Sessione XXV): badessa (cap. VI), clausura (cap. V), comunione (cap. X), confessione (cap. X), confessore ordinario (cap. X), confessore straordinario (cap. X), esclaustrazione (XIX), esplorazione della volontà (cap. XVII), monacazioni forzate (XVIII), noviziato (XVI), probazione (XV), professione (XV). Per una panoramica di sintesi sull'evoluzione legislativa della regola di s. Chiara, rimane utile I. OMAECHEVARRIA, «Clarisse», *DIP*, II (1975), 1116-1131.

Il secondo documento è costituito dal decreto promulgativo delle costituzioni a firma del vescovo, con la formale accettazione espressa dalla già citata badessa, oltre che dalla vicaria suor Maria Maddalena Miolari e dalla «cameraria» suor Giustina Agosti.

Il terzo, estratto dal processo istitutivo del monastero, riguarda la prescrizione voluta dalla «Magnifica Comunità di Belluno», con cui la pronuncia solenne della professione monastica deve avvenire utilizzando la medesima «formula» in vigore presso le clarisse di Feltre.

2. ORDINI E COSTITUZIONI DECRETATE DA MONSIGN. ILLUSTRISS. E REVERENDISS. GIO. TOMMASO MALLONIO, VESCOVO, E CONTE DI BELLUNO, ALLA REVERENDA ABBADESSA, E MONACHE DELLA REGOLA SEMPLICE DI SANTA CHIARA NEL MONASTERO DI LORETO DI BELLUNO, L'ANNO DEL SIGNORE MDCXXXV, SUMPTIBUS MONASTERII BELLUNI.

– [Introduzione] Gio. Tommaso Mallonio Vescovo di Belluno. Alle dilette in Cristo Chiara Gherardi Abadessa nel monastero di Loreto sotto la Regola di Santa Chiara, ed alle Monache e figliuole, che al presente si trovano, o per l'avvenire entreranno in esso monastero. Salute nel Signore [p. 1-2].

Capitolo I: Ciò che si deve osservare dalle Novizie nel Monastero [p. 2-6]

1. Obblighi delle novizie verso la Maestra e modo di tenersi della Maestra verso le novizie
2. Della diligenza nell'andare in Coro
3. Della modestia andando in Coro o altro luogo
4. Della lezione nel luogo del lavorio
5. Della permissione per poter ricevere e dar lettere e donativi e mangiare e bere
6. Del tempo delle ricreazioni
7. Del tempo di sedere in coro
8. Della prontezza nel fare le penitenze imposte
9. Della correzione né mancamenti avvisando l'Abadessa
10. Del dormire sole
11. Delle celle destinate per le novizie e della proibizione alle monache di parlare e conversar con esse
12. Della proibizione in proposito d'imprestanza o deposito per una che voglia monacare e della sicurezza e qualità della dote con caso riservato
13. Dell'obbligo dell'Abadessa di avvisare l'Ordinario un mese prima della professione di qualsiasi novizia

14. Della surrogazione mancando qualche numeraria professa
15. Della elezione della Maestra e proibizione all'altre a non doversi ingerire in cosa alcuna
16. Della maniera con cui deve ammaestrare le novizie
17. Del tempo e modo da tenersi nella professione
18. Dell'assegnamento de' luoghi
19. Dell'assegnazione della cella rimanendo vacante

Capitolo II: Della clausura [p. 6-7]

1. Delle porte della clausura
2. Delle porte dell'andito e della chiesa da serrarsi dal castaldo
3. Della licenza per poter entrare nella clausura
4. Del tempo e altre circostanze per poter parlare né parlatorj con caso riservato
5. Dell'obbligo delle ascoltatrici
6. Della permissione di poter parlare per quelle che hanno amministrazione

Capitolo III: Della conversazione delle monache [p. 7-14]

1. Degli obblighi principali in genere e delle pene per le inosservanti
2. Di dar lode a Dio
3. Del levarsi al Mattutino
4. Dell'orazione mentale e dell'ora del Mattutino
5. Del tempo delle altre Ore divine
6. Della recitazione dell'Offizio
7. Della confessione e comunione
8. Del dover possedere in comune
9. Delli donativi, guadagni ed elemosine
10. Della visita delle celle e del rimedio e pena stabilita con caso riservato
11. Della proibizione di poter donare o vendere senza licenza
12. Della mensa comune e circostanze con caso riservato
13. Della dormizione
14. Della contenzione
15. Dell'ingiurare e rimproverare e sua pena
16. Del riferire e poner dissensione con caso riservato
17. Della discordia e riconciliazione
18. Del non prendersi in cattiva parte l'una con l'altra per motivi di disgusti
19. Del fuggire le amicizie particolari
20. Del luogo assegnato per il lavoro e dell'altre cose appartenenti allo stesso

21. Dell'abito proprio
22. Del ricever e spedir lettere
23. Del silenzio a' luoghi e dell'ore destinate e sua pena
24. Delle pene dovute a chi minaccia o percuote
25. Dell'accusar con calunnia e sua pena con caso riservato
26. Della riprensione dell'Abadessa e sommissione delle suore
27. Del debito d'avvisare se alcuna prende di mala voglia l'abito religioso
28. Del digiuno e dell'astinenza delle carni
29. Del mortificarsi e frenar la lingua e ricordi per esser caute
30. Avvertimenti in tal proposito per l'Abadessa

Capitolo IV: Dell'Abadessa ed altre Officiali [p. 14-20]

1. Dell'elezione dell'Abadessa
2. Degli obblighi particolari della stessa
3. Della elezione delle discrete
4. Del non desiderare e procurare onori e sua pena
5. Della annegazione della propria volontà
6. Della durata delle cariche
7. Del ricevere ed eseguire prontamente il carico imposto
8. Del non doversi usare parzialità dall'Abadessa
9. Del non ingerirsi nell'Officio altrui
10. Dell'osservanza del silenzio
11. Della pena dovuta a chi opera contro la carità
12. Dell'obbedienza come fondamento dello stato religioso
13. Della elezione delle portinare, sacrestane ed altre
14. Delle sorelle converse e loro impieghi
15. Del capitolo da adunarsi il venerdì d'ogni settimana e ciò che si deve fare
16. Della pena contro quella che rivelerà le cose del monastero a persona di fuori con caso riservato
17. Della elezione e del dovere delle otto computiste
18. Della Abadessa e scrivana riguardo ai conti
19. Della elezione e debito delle drappiere
20. Della custodia del denaro in cassa
21. Dell'obbligo delle infermiere
22. Della visita dell'Abadessa verso l'inferme

Capitolo V: Di quelle che si hanno da ricevere all'Abito della Religione [p. 20-22]

1. De' requisiti necessari per le figliuole che vogliono prender l'abito e quello devono fare le religiose nel riceverlo

2. Delle condizioni necessarie per riguardo alla dote
3. Delli alimenti nel tempo del noviziato
4. Della pena a cui soggiace l'Abadessa non eseguendo quello che viene prescritto intorno alla dote sudetta con caso riservato
5. Della istruzione nell'anno della probazione
6. Delli obblighi e condizioni per le novizie prima e dopo d'esser admesse
7. Della rinunzia prima della professione
8. Della osservanza delli soprascritti ordini

- Lettera di dispensa per li carnaggi, 26 giugno 1638 [p. 23-24]
- [Decreto di promulgazione delle costituzioni], Die 29 Augusti 1635 [p. 25]
- Extractum a Processu super erectione Monasterii, Die 4 Maii 1638. [Decreto sulla formula da adoperarsi per la professione religiosa] [p. 25].

3. Lemmi tematici: Abito, amministrazione contabile, astinenze (alimentari), badessa, capitolo delle colpe, carcere, cassa di deposito, castità, clausura, comunione (sacramento), confessione, colloqui, converse, deputati (del monastero), digiuni, discrete, donativi, dote, infermiera, infermità, ispezione (delle celle), lavoriero, levata mattutina, maestra delle novizie, maestra delle opere, mensa, noviziato, novizie, obbedienza (voto), orazione mentale, pene, portinaia, povertà (voto), procuratore (del monastero), professione, relazioni (fra monache), officio divino, rinuncia (ai voti), riposo notturno, rotara, sagrestana, scomunica, scrivana, silenzio, trasgressioni, vestiario, volontà (di monacarsi).

4. Siamo in presenza di una giovane comunità monastica, agli inizi della propria esistenza e, trattandosi perciò di una neofondazione, nelle norme viene stabilito che, per la fase dell'avviamento religioso, i tre incarichi di vertice – badessa, vicaria e cameraria – devono essere ricoperti, a turno e sin quando necessario, dalle tre monache professe «licenziate» dal monastero di s. Chiara di Feltre con il compito di istruire e formare le prime monacande di Belluno; terminato questo periodo, si potrà attuare la consueta procedura elettiva.

A proposito del «parlatorio» e delle prescrizioni destinate a disciplinare le modalità dei colloqui, alle monache è consentito, previa autorizzazione della badessa, di conversare solo con i parenti di primo e secondo grado, ma rispettando il divieto nelle ore della liturgia, durante la Quaresima, in Avvento e in occasione delle solenni festività; una maggiore discrezionalità è concessa invece per le monache che ricoprono incarichi

gestionali, che «hanno amministrazione» e che, in caso di necessità e per motivi connessi alla loro funzione, potranno, anche senza la preventiva autorizzazione vescovile ma con i dovuti accorgimenti precauzionali, conversare «con Protettori, Avvocati, Notari, Procuratori, o Fattori, Livel-larj, Debitori e Creditori del Monastero», oltre che con «alcun pubblico Rappresentante o altro Signore di Comando».

Quanto alla dote, che i genitori o altri parenti della monacanda sono tenuti a versare al monastero, il relativo atto deve essere formalizzato tramite rogito notarile prima dell'inizio del noviziato con la promessa di adempimento al momento della professione. Per «maggior cautela» è richiesto inoltre che l'impegno finanziario – di trecento ducati se si tratta di «numeraria», di seicento se di «soprannumeraria»¹⁰ – venga avallato anche da una garanzia fideiussoria da parte «di altra persona approvata dal Consiglio di questa Città».

Per il mantenimento della probanda durante l'anno di noviziato, occorre invece che i genitori versino «gli alimenti», ammontanti a venticinque ducati per ogni semestre, in anticipo, oltre a «tre stare di frumento» e otto «conzi di vino». Con riguardo a questo indispensabile periodo formativo, viene pure puntualizzato che in monastero non potranno essere ammesse contemporaneamente «più di due sorelle di sangue» e che i colloqui, consentiti solo con i genitori, sono fissati a non più di quattro all'anno.

Nel caso una professa decidesse di rinunciare alla pronuncia dei voti solenni, previa nullità, dovrà darne notizia al vescovo per l'accettazione almeno due mesi prima della data fissata per la relativa cerimonia. A tal proposito le norme prevedono la pena della scomunica sia per chi «trattenesse una vergine dal proposito del monacare» e sia per chi «con minacce ed ingannevoli promesse la spingesse a prender l'abito sacro».

II. SANTA CHIARA, CARPI, 1637

1. L'approccio a queste regole evidenzia l'incongruenza della data di stampa (1637) rispetto a quella della redazione sottoscritta 15 anni addietro, il 18 ottobre 1622, dal frate osservante Angelo Lazzarino, «confessore» delle monache, che dedica il suo lavoro alla committente «l'Illustrissima,

¹⁰ Ricordiamo che con tale definizione erano chiamate quelle monache che, in deroga alle disposizioni tridentine tese alla prefissione del numero delle coriste in rapporto alle risorse economiche di ciascun monastero, venivano ugualmente accettate a far parte della comunità, a patto però che versassero una dote superiore a quella stabilita normalmente dalle costituzioni.

& Eccellentissima (...) la Signora Suor Angela Catarina Prencipessa d'Este», al secolo Eleonora, figlia del duca Cesare. Costei entra in clausura nel 1608, a 13 anni, emette i voti nel 1611 e nel 1624 diviene badessa, rimanendo in carica ininterrottamente sino al 1636, grazie a speciali licenze ricevute da Roma. Al momento della presente pubblicazione, Angela Caterina non ricopre dunque l'incarico di vertice e la riconferma della "vecchia" dedica sul frontespizio introduttivo può considerarsi pertanto un atto di ossequio per una religiosa che mantiene inalterato il suo prestigio nobiliare, nonostante le concomitanti vicende che qui occorre in breve ricordare.

L'iniziativa editoriale giunge, infatti, al termine di un lungo contenzioso iniziato nel 1629 fra la stessa badessa e l'arcipretura diocesana, culminata, fra alterne e dure vicende, proprio nel 1636 con l'avvio di un procedimento inquisitorio per il grave reato di maleficio avvenuto fra le mura conventuali¹¹.

Al 1637, terminato il processo inquisitorio, va fatto pertanto risalire l'avvio di una fase di normalizzazione della vita comunitaria e la contemporanea stampa delle regole evidentemente segna l'inizio emblematico di un nuovo ciclo esistenziale della comunità sconvolta dalle vicende sin lì delineatesi, considerato pure che da qui a due anni, nel 1639, suor Angela Catarina, ormai non più badessa, sarà trasferita in un altro monastero, quello benedettino di San Geminiano a Modena.

Proprio per tale clima di tensione la scelta di pubblicare e adottare in purezza la «Regola della Beata Madre Santa Chiara» ridotta semplicemente «dall'antica alla moderna lingua», sembra la soluzione migliore per ripristinare la serenità, come si coglie anche dalle parole del cardinale protettore dei Frati Minori, Giuliano Tuliano, che nel suo «Prologo» sottolinea di aver «fatto diligentemente trascrivere di parola in parola» la bolla di Urbano IV, «non mutando, ne scemando, ne meno aggiungendo cosa alcuna».

Alla medesima esigenza sembra orientata la scelta redazionale di proporre, al termine dei 25 capitoli della Regola urbaniana, i testi di due bolle pontificie fondamentali per gli assetti claustrali del tempo: quella di Nicolò V sulle modalità elettive della badessa e quella di Eugenio IV su alcune deroghe dalla regola di s. Chiara, fra cui le disposizioni in tema di astinenza alimentare.

¹¹ Cf. V. LAVENIA, «Possessione demoniaca. Inquisizione ed esorcismo in età moderna. Il caso italiano (secoli XVI-XVII)», in *Atti dei Colloqui internazionali italo-cileni* (dicembre 2007-gennaio 2009), a cura di R. RUSCONI, Roma 2011, 18-24.

2. *REGOLA DELLE MONACHE DI S. CHIARA DI CARPI*, IN *CARPI*, PER ANTONIO GUIDOTTI, 1637.

- All'Illustrissima & Eccellentissima Signora Patrona mia Colendissima, la Signora Suor Angela Catarina Prencipessa d'Este. (...) li XVIII d'Ottobre, MDCXXII, (...) Frat' Angelo Lazzarino, Confessore [p. 2 rv]

- Incomincia il Prologo dell'illustrissimo Sign. Cardinale Protettore dell'Ordine de Frati Minori, [Giovanni Tuliano] sopra l'institutione della Regola di S. Chiara [p. 3 rv].

- Prologo della Santità di nostro Signore Papa Urbano, sopra la institutione e confirmatione della sopradetta Regola [s. n. p.].

[s. n. p.]

- I. Che le monache habitino continuamente rinchiuse nel monastero
- II. Delle monache che devono essere accettate della loro professione
- III. Dell'habito delle monache
- IV. In che guisa le monache devono dormire
- V. Come devono le suore dire l'ufficio divino
- VI. Da chi devano le monache ricevere li sacramenti della Chiesa
- VII. Dell'esercitio delle monache
- VIII. Del silentio che devono servare le monache
- IX. Del modo che devono usare le monache nel parlare
- X. Del digiuno et astinenze delle monache
- XI. Delle monache inferme
- XII. Dell'uscio di sopra del monastero e della custodia di quello
- XIII. Della ruota e della guardia sua
- XIV. Dell'uscio di sotto del monastero
- XV. Del parlatorio
- XVI. Delle grate e della guardia loro
- XVII. A chi e in che modo sia lecito entrare nel monastero
- XVIII. In che guisa le monache serventi devono esser mandate fuori
- XIX. Come il cappellano e li conversi delle monache devano vivere
- XX. Del procuratore del monastero e officio suo
- XXI. Dell'elettione dell'Abbadessa e dell'officio suo
- XXII. Che niuna suora vada personalmente alla Corte Romana
- XXIII. Del Visitatore e officio suo
- XXIV. Del Cardinale di questa Religione
- XXV. Che la Regola non sia disprezzata dalle suore

- Bolla di Papa Nicolò che dichiara il modo da tenersi nell'elettione dell'Abbadessa e suo rinontiare (...), In Roma, MCCCCXLVII, a di VII di Marzo, l'Anno del nostro Pontificato il primo.

– Questa è la Bolla d'Eugenio sopra la dispensa della Regola di Santa Chiara (...), In Roma, MCCCCXVI, a di V di Febraro dell'anno primo del nostro Pontificato.

3. Lemmi tematici: Abito, astinenze (alimentari), badessa, cappellano, cardinale protettore, castità (voto), clausura (voto), comunione (sacramento), confessione, colloqui, converse, grata, infermità, lavoro, messa, novizie, obbedienza (voto), officio divino, parlatorio, porte (d'ingresso e di servizio), povertà (voto), procuratore, professione, regola, riposo notturno, salasso, sede apostolica, serventi, silenzio, visitatore.

4. Per le ragioni sopra esposte, non trattandosi di costituzioni specifiche ma in sostanza della versione normativa urbaniana, la lettura di questo testo non evidenzia particolari passaggi identitari e tutto sembra contenuto nell'alveo della prassi generale, sebbene valga la pena evidenziare nel dettaglio alcune prescrizioni, a cominciare da quelle sulle «serventi», ossia quelle suore che «non sono tenute star sempre rinchiusse come l'altre» e che si dedicano alla questua all'esterno del monastero. Per la particolarità dell'incarico, esso deve perciò conferirsi a due «honeste» religiose d'età convenientemente matura, che svolgono l'ufficio sotto il controllo della badessa in ordine ai tempi e alle modalità esecutive, dovendo pertanto operare sempre insieme, senza frequentare luoghi sospetti e persone di mala fama, evitando ancora di «mangiare, bere o dormire» fuori dal convento, rifuggendo dalle conversazioni inutili e rispettando così i tempi del rientro loro assegnato.

Anche per la scelta del procuratore, che dovrà occuparsi dell'amministrazione delle rendite comunitarie, le disposizioni raccomandano di individuare una persona «fedele e prudente» tenuta a rendicontare il suo operato nella mani della badessa o di altre monache assegnate all'incarico; ad ogni modo non gli compete assolutamente la facoltà di stipulare contratti di vendita o acquisto o di altra natura in nome e per conto del monastero, senza l'espresso consenso della superiora, tranne per «cose di poco valore e causa lecita».

Quanto alle «visite» pastorali, che dovranno effettuarsi almeno una volta all'anno da prelati idonei nominati direttamente dalla santa sede e dal cardinale protettore, occorrerà rispettare alcune procedure per «cercare studiosamente la verità sì dello stato dell'abbadessa, come delle suore e dell'osservanza della loro Religione»; e, qualora fosse necessario, il visitatore potrà procedere alle riforme «con zelo di carità e amore di giustizia», correggendo con discrezione i difetti delle monache, parlando con tutte «o con più di loro insieme», verificando lo stato economico, senza trascurare di avere un colloquio anche con il cappellano, i conversi e «tutti gli altri della fameglia fuori del Monastero».

A proposito poi dell'attenuazione della primitiva rigidità della vita monastica con riguardo ad alcuni aspetti ritenuti particolarmente pesanti da osservare, il problema viene ancora in luce nella citata bolla di Eugenio IV dove, fra l'altro, il pontefice, nel ribadire l'asprezza del «perpetuo digiuno» previsto dai primitivi *desiderata* clariani, concede che le suore siano tenute solo ad osservare le medesime norme sui cibi quaresimali in vigore fra i Minori Osservanti, rispettando il calendario liturgico e anche le tradizioni locali; e ancora con riguardo alle altre dure originali prescrizioni che «le monache vadino scalze», la posizione diviene sicuramente più attenuata, permettendosi alle suore di indossare ai piedi «zoccoli di legno, ovvero sandali» e, al bisogno, «anco li calciamenti»; e altrettanto avviene nei confronti dell'obbligo del «perpetuo silenzio» pure esso «cosa troppo rigida», tramutato ora in forma di disciplina da regolamentare con discrezionalità secondo le circostanze all'interno delle singole comunità.

III. SANTA CROCE, BISCEGLIE, 1694

1. Lo sviluppo redazionale dell'edizione promossa dal vescovo Pompeo Sarnelli (1692-1724) per le clarisse di Bisceglie è caratterizzata dalla scelta di intercalare progressivamente le 32 costituzioni particolari fra i 17 capitoli della regola di s. Chiara, rispettando più o meno il criterio della interconnessione tematica.

La stampa del testo trova giustificazione in quanto la comunità adotta ancora vecchie «Ordinationi» (risalenti a circa un secolo addietro, in concomitanza dei primi anni della fondazione avvenuta nel 1580) che lo stesso Prelato – nel corso di una sua precedente visita pastorale – ha trovato «in buona parte in disuso ed obliwie (...), vivendosi di consuetudine», senza norme scritte.

E poiché – aggiunge mons. Sarnelli nella sua lettera introduttiva – «questa non è vita da Regolati», egli è pervenuto alla determinazione di esporre «la Regola di S. Chiara, tradotta parola per parola dalla Bolla di PP. Urbano IV, aggiungendovi, secondo lo stato presente del monastero, le nostre Costituzioni, prese da altre somiglianti approvate dalla S. Sede per altri Monasteri».

Completano il quadro normativo: una «Istruzione per far l'Orazione Mentale» secondo il metodo di s. Francesco di Sales; una «tabella oraria» per gli «esercizi monastici» quotidiani, ripartiti secondo le stagioni dell'anno; il decreto di approvazione delle costituzioni da parte della s. Congregazione dei Vescovi e Regolari.

2. REGOLA DI S. CHIARA COLLE COSTITUZIONI DI MONSIGNOR POMPEO SARNELLI VESCOVO DI BISEGLIA, APPROVATE E CONFERMATE DALLA SAGRA CONGREGAZIONE DE' VESCOVI E REGOLARI A 4 DI MARZO 1694, PER LE MONACHE DI S. CROCE

DELLA MEDESIMA CITTA' DI BISEGLIA, IN BENEVENTO, NELLA STAMPERIA ARCIVESCOVALE, 1694.

[Introduzione] Regola delle Monache di S. Chiara data dalla felice memoria di PP. Urbano IV nella Costituzione che comincia: *Beata Clara*: emanata a 18 di Ottobre 1263. Adattata alle Monache di S. Croce di Biseglia dell'Ordine stesso, secondo la mente di PP. Eugenio IV nella Costituzione che comincia: *Ordinis tui*: in data delli 5 di Febbraio 1447 e giusta la consuetudine del Monastero medesimo.

Pompeo Sarnelli, per grazia di Dio, e della Sede Apostolica, Vescovo della S. Chiesa di Biseglia. Alle sue diletissime in Christo figliuole, le RR. Monache di S. Croce presenti, e future salute, e benedizione. (...) Dato in Biseglia dal nostro Episcopio a gli otto di Settembre 1693 [p. 3-5]

Regola di S. Chiara [e Costituzioni] [p. 5-49]

- *Cap. I. della Regola*. Intorno à tre voti solenni, ed alla clausura.
- Costituzione I. Circa alla obbedienza, e della colpa.
- Costituzione II. Circa alla povertà, e della comunità, e della sproppria.
- Costituzione III. Circa alla castità, dello ricevere e mandar presenti, dello scrivere e ricever lettere.
- *Cap. II della Regola*. Che le monache nel monastero stiano continuamente serrate.
- Costituzione IV. Intorno alla clausura ed à chi, e come sia lecito entrar nel monastero.
- *Seguita il Cap. II della Regola*. Intorno alle serve.
- Costituzione V. Circa alle serventi.
- *Cap. III della Regola*. Delle monache, le quali si hanno a ricevere alla professione.
- Costituzione VI. Circa alle sudette monache, le quali si hanno a ricevere alla professione e forma della professione nel nostro monastero di S. Croce.
- *Cap. IV della Regola*. Della forma dell'habito delle monache.
- Costituzione VII. Intorno alle vestimenta.
- *Cap. V della Regola*. Come debbano stare le monache nel dormitorio.
- Costituzione VIII. Dello stare in dormitorio.
- *Cap. VI della Regola*. Come hanno da dir l'ufficio divino.
- Costituzione IX. Intorno all'ufficio divino, ed alla messa.
- Costituzione X. Della confessione e comunione.
- *Cap. VII della Regola*. Degli esercizj delle monache.
- Costituzione XI. Intorno a' detti esercizj.
- Costituzione XII. Circa al refettorio.
- *Cap. VIII della Regola*. Del silenzio, che hanno da osservare le monache.

- Costituzione XIII. Intorno al silenzio.
 - *Cap. IX della Regola*. Del modo di parlare.
 - Costituzione XIV. Intorno al parlare.
 - *Cap. X della Regola*. Del digiuno, e dell'astinenza delle monache.
 - Costituzione XV. Circa al medesimo digiuno ed astinenza.
 - *Cap. XI della Regola*. Delle monache inferme.
 - Costituzione XVI. Intorno alle inferme.
 - Costituzione XVII. Delle spoglie delle monache defunte, e delle loro esequie.
 - *Cap. XII della Regola*. Della porta del monastero e sua guardia.
 - Costituzione XVIII. Circa alla porta del monastero, e sua guardia.
 - *Cap. XIII della Regola*. Della ruota e della sua guardia.
 - *Cap. XIV della Regola*. Del parlatorio.
 - *Cap. XV della Regola*. A chi e come sia lecito entrare nel monastero.
 - *Cap. XVI della Regola*, Della badessa e suo uffizio.
 - Costituzione XIX. Della badessa e del suo uffizio.
 - Costituzione XX. Della vicaria e del suo uffizio.
 - Costituzione XXI. Della maestra delle novizze e del suo uffizio.
 - Costituzione XXII. Delle zelatrici dell'ordine, e del loro uffizio.
 - Costituzione XXIII. Delle infermiere e del loro uffizio.
 - Costituzione XXIV. Della portinaja.
 - Costituzione XXV. Della ruotaja.
 - Costituzione XXVI. Della clauaria, o camerlinga.
 - Costituzione XXVII. Della cellararia.
 - Costituzione XXVIII. Della refettoria.
 - Costituzione XXIX. Delle settimanarie.
 - Costituzione XXX. Delle sagristane.
 - Costituzione XXXI. Delle novizze.
 - Costituzione XXXII. Intorno al governo economico. Regolamento per le spese *mensatim*. Regolamento per le spese straordinarie. Della reddizione de' conti in fine dell'anno, o del biennio ad arbitrio del Vescovo. Dell'obbligo del procuratore.
 - *Cap. XVII della Regola*. Che le Monache non sieno negligenti nell'osservanza della regola.
-
- Istruzione per far l'orazione mentale data da S. Francesco di Sales [p. 50].
 - Tabella oraria per gli esercizi monastici a tenor della Regola di S. Chiara [p. 51-53].
 - Indice de' Capitoli della Regola e delle Costituzioni [p. 54-55].
 - Decreto di approvazione della s. Congregazione dei Vescovi e Regolari, Romae 4 Martii 1694 [p. 56].

3. Lemmi tematici: Abito, amministrazione, astinenze (alimentari), badessa, camerlenga, canto, capitolo delle colpe, cassa comune, castità (voto), celleraria, clausura (voto), clavaria, colloqui, confessione, confessore straordinario, comunione (sacramento), esequie, infermiera, lavoro, letti, maestra delle novizie, obbedienza (voto), officio divino, polli, portinaia, porta, povertà (voto), procuratore, professione, refettoria, refettorio, rotata, rotella, sagrestana, serventi, settimanarie, silenzio, «spropria», tabelle orarie, vicaria, zelatrici.

4. Meticolose disposizioni provvedono a regolare i digiuni e le astinenze alimentari che riguardano soprattutto carne, uova e latticini. L'osservanza prevede che le monache di questa comunità durante la Quaresima, l'Avvento e le Vigilie comandate dalla Chiesa, consumino una sola «refezione» giornaliera, a pranzo, mentre a cena è loro consentito semplicemente un piatto frugale a base di pane e frutta «purché in tutto non si passi la quantità di quattro o cinque once o sei al più». La carne, in particolare, è permessa solo a pranzo e mai nei giorni di magro; potrà essere servita anche a cena ma esclusivamente a Natale, Pasqua e Pentecoste.

A differenza di quanto previsto dalle norme tridentine che, a proposito della nomina della badessa, fissano a tre anni il periodo dell'incarico elettivo, qui l'ufficio di comando può svolgersi solo per due anni, in ossequio a quanto «scritto nelle antiche Istruzioni» e, terminato il biennio, non ci potrà essere una conferma per quello immediatamente successivo.

Fra gli altri precetti di una certa peculiarità si segnalano pure quelli relativi alla calendarizzazione del canto liturgico stabilito in base alle seguenti ricorrenze: «tutte le feste di prima classe (...), tutte le feste dei Santi dell'Ordine (...), la Settimana Santa (...), la festa dell'invenzione della s. Croce (...), la funzione della badessa (...), tutte le funzioni sangre di professione e di congregazione (...), nell'esposizione del ss. Sacramento (...), in tutte le feste della beata Vergine Maria».

Ancora richiami specifici sono messi in relazione alle modalità delle esequie della monache, allorquando «s'inviterà il Capitolo della Cattedrale solamente e per l'assoluzione monsignor Vescovo, che non concederà di far sonare altra chiesa, eccetto che la Cattedrale ed il Monastero, benché i parenti facessero istanza che si sonasse in altre chiese, ricordevoli della santa povertà, tanto in vita, quanto in morte».

Per un'«antica usanza», inoltre, non è prevista la figura della conversa, bensì quella della «servente» non professa, sebbene i compiti, a servizio della comunità, siano nella sostanza i medesimi.

Un ultimo particolare riferimento occorre farlo con riguardo alla «tabella oraria» che non a caso è parte integrante delle costituzioni e

che scandisce per quattro periodi dell'anno - da Pasqua sino al primo maggio, dal due maggio all'otto settembre, dal nove settembre al primo novembre, dal due novembre sino alla vigilia di Pasqua - gli orari delle varie attività nel corso della giornata monastica secondo questo schema non festivo: levata mattutina e «altri bisogni», orazioni, lavoro, pranzo, ricreazione, lavoro, vesperi e orazione mentale, lavoro, compieta, cena, ricreazione, litanie ed esame di coscienza, «bisogni», ritirata a letto.

IV. SANTA LUCIA, CITTÀ DELLA PIEVE, 1710

1. L'edizione è presentata alla comunità da una brevissima lettera del vescovo perugino Carlo Muti (1672-1710) fra le cui righe è possibile cogliere anche una larvata vena polemica per la lunga, decennale, controversia che accompagna la stampa di queste costituzioni da lui promulgate ma solo dopo essere addivenuto ad una intesa con le clarisse, inizialmente contrarie ad alcune disposizioni - a loro dire - non in linea con le antiche osservanze del monastero.

Perciò le motivazioni della stampa trovano l'emblematica ragione del vescovo non solo per poter lui così «meglio custodire il Sacro Recinto», circondandolo e munendolo «di viva e impenetrabil siepe», ma anche per essere riuscito prima a precludere l'adito «alle superbe iattanze del Mostro Infernale» e poi escluso «*Vulpes parvulas, quae demoliuntur Vineas*».

Non a caso anche nella sua richiesta di approvazione rivolta alla s. Congregazione dei Vescovi e Regolari il 3 novembre del 1709, pubblicata in appendice alle stesse costituzioni, vi è l'eco della vicenda, sia perché il vescovo tiene ad evidenziare l'avvenuta «sottoscrizione» delle monache al nuovo testo normativo (concordato smussando evidentemente i motivi di contrasto), sia per l'espresso auspicio che finalmente il provvedimento adottato dal dicastero romano avrebbe potuto «stabilire la pace perpetua nel monastero di s. Lucia».

2. COSTITUZIONI REGOLARI PER LE MONACHE DI SANTA CHIARA IN S. LUCIA, DI CITTÀ DELLA PIEVE, FORMATE PER OPERA DELL'ILLUSTRISSIMO E REVERENDISSIMO MONSIGNOR CARLO MUTI, VESCOVO DI DETTA CITTÀ, APPROVATE DALLA SAGRA CONGREGAZIONE DE VESCOVI, E REGOLARI LI 20 DECEMBRE 1709, IN ROMA, NELLA STAMPERIA DELLA R. C. A. 1710.

- [Presentazione] Carlo Muti Vescovo di Città della Pieve. Alle dilette in Christo Figliole le Monache di S. Chiara in S. Lucia di Città della Pieve [p. 3].

Costituzioni [p. 5-43]

- I. Delle Monache di S. Chiara in Santa Lucia
- II. Della clausura
- III. Dell'Abito delle Monache
- IV. Delle Novizie, e sua Maestra
- V. Della Povertà, e Vita Commune
- VI. Del ricevere, e mandare presenti
- VII. Dell'Ubedienza e della colpa
- VIII. Del Silenzio
- IX. Dello scrivere, e ricevere lettere, e tenere secreti li fatti del Monastero
- X. Dell'Offizio Divino, Messa, oratione mentale
- XI. Della Confessione, e Comunione
- XII. Del Digiuno
- XIII. Del Refettorio
- XIV. Del Dormitorio
- XV. Dell'Abbadessa, e Vicaria
- XVI. Dell'Educande, e loro Maestre
- XVII. Delle Discrete, e Decane
- XVIII. Delle Rotare, Ascoltatrici
- XIX. Delle Portinare
- XX. Delle Sagrestane
- XXI. Dell'Infermiere
- XXII. Delle Converse
- XXIII. Delle Spoglie delle Monache defonte, e loro Essequie
- XXIV. Del Santese, e suo Offizio
- XXV. Del Fattore, e suo Offizio
- XXVI. Del tempo di leggere le presenti Costituzioni

- Decreto di approvazione della s. Congregazione dei Vescovi e Regolari, Romae 20 Decembris 1709 [p. 43]

- Richiesta del vescovo Carlo Muti alla s. Congregazione dei Vescovi e Regolari di approvazione delle costituzioni, Città della Pieve, 3 novembre 1709 [p. 44].

3. Lemmi tematici: Ascoltatrici, astinenze (alimentari), badessa, cani, capelli, capitolo delle colpe, cassa di deposito, castità (voto), clausura (voto), comunione (sacramento), confessione, confessore, confessore straordinario, converse, corrispondenza epistolare, costituzioni, discrete (o decane), donativi, dormitorio, educande, eredità, esame di coscienza, finestrino (o comunichino), infermiera, infermità, maestra delle educande, maestra delle novizie, mattutino (levata), messa, novizie, obbedienza (voto), ufficio

divino, orazione mentale, orto, pollaio, portinaia, povertà (voto), professione, refettorio, riservatezza, rotara, sagrestana, santese, silenzio, vicaria.

4. Relativamente alla durata dell'incarico, fissato nella norma dei tre anni, la tradizione di queste clarisse impone che la badessa, annualmente, alla scadenza del suo mandato, rimetta le proprie dimissioni «in mano dell'Ordinario», che decide per la conferma o meno, secondo una valutazione dell'operato svolto. Fra le prerogative dell'incarico apicale si segnala anche l'obbligo della verifica serale che tutte le monache siano puntualmente a letto nel dormitorio comune da chiudersi a chiave al termine dell'ispezione serale per essere riaperto solo all'indomani mattina.

Con riguardo al problema della proprietà dei beni, accettata solo in una visione comunitaria, viene puntualizzato che è considerato nullo e di nessun effetto l'eventuale testamento con cui una monaca, alla sua morte, destina a propri parenti o anche ad altre singole consorelle, quanto in suo possesso; in proposito è prevista la pena della scomunica per chi «occultasse o alienasse o occupasse alcuna cosa della monaca defonta», infatti «tutto ciò che era destinato per uso di detta monaca, mentre visse, l'abbadessa lo pigli per pagare le spese fatte nell'infermità, e il di più resti a beneficio del Monastero».

Un cenno particolare è rivolto esplicitamente alla coltivazione dell'orto e all'allevamento dei polli: in ambedue i casi la direttiva è quella della «comunione», non consentendosi alcuna divisione per usi particolari, ma il coinvolgimento di tutte le suore invitate ad aiutare – magari durante il tempo della ricreazione – le converse ortolane e «pollare» addette agli incarichi.

Fra le figure collaborative esterne alla comunità, è prevista quella del «santese» che svolge le funzioni di procuratore e cura gli interessi economici del monastero con un profilo di fiducia identificata con «età matura, vita esemplare e buona fama».

V. SANTI NABORRE E FELICE, BOLOGNA, 1726

1. L'edizione è aperta da una breve nota introduttiva dell'arcivescovo Giacomo Boncompagni (1690-1731) che, sottolineando come la vita della comunità sia stata disciplinata «unicamente da un'antica continuata consuetudine e tradizione», ha disposto di redigere le presenti «Costituzioni e Regole ricavate da quanto si è sin'ora fedelmente praticato ed osservato, acciocchè sempre si conservi ed accresca quella ben lodevole disciplina regolare che vi si professa».

Come specificato in apertura, l'apparato normativo risulta suddiviso in due sezioni: nella prima, costituita da 12 capitoli, sono prescritti «gli

obblighi comuni, o sia universali, che si estendono a tutte le persone»; nella seconda, composta da 10 capitoli, «gli obblighi particolari (...), imposti a determinate religiose (...), acciochè colla di loro osservanza nulla manchi ad un ben regolato governo».

2. COSTITUZIONI E REGOLA DEL MONASTERO DE' SANTI NABORRE E FELICE DI BOLOGNA DETTO VOLGARMENTE LA BADIA, ORDINATE, ED APPROVATE DALL'EMINENTISSIMO E REVERENDISSIMO SIGNOR CARDINALE GIACOMO BONCOMPAGNO, VESCOVO D'ALBANO, ARCIVESCOVO DI BOLOGNA, E PRINCIPE DEL SACRO ROMANO IMPERO, IN BOLOGNA, MDCCXXVI, PER LONGHI, STAMPATORE ARCIVESCOVALE.

[Introduzione] Giacomo, per la Misericordia di Dio Vescovo d'Albano, della S. R. C. Cardinale Boncompagno, Arcivescovo di Bologna, e Principe del Sacro Romano Impero (...). Dal nostro **Palazzo Arcivescovale di Bologna, questo dì 12 Luglio 1726 [p.3-4]

Libro primo: [Premessa] Degli obblighi comuni [p. 5-17]

- I. Delle regole e loro importanza
- II. Del voto di ubbidienza
- III. Del voto della castità
- IV. Del voto della povertà
- V. Della clausura
- VI. Dell'ufficio divino e meditazione
- VII. Della confessione e comunione
- VIII. Delle processioni ed altre divozioni
- IX. Dè suffragi per i defunti
- X. Dè digiuni, astinenze e discipline
- XI. Della mensa e silenzio
- XII. Del capitolo delle colpe e penitenze

Libro secondo: [Premessa] Degli obblighi particolari [p. 17-49]

- I. Dell'elezione della Badessa ed ufiziali del monistero
 - II. Dell'obbligo della badessa nel suo governo
 - III. Dell'obbligo della badessa nelle accettazioni e professioni
 - IV. Dell'obbligo della vicaria e camarlinga
 - V. Dell'obbligo della maestra delle novizie
 - VI. Dell'obbligo delle novizie
 - VII. Dell'obbligo delle portinaje, ruotaje e sagrestane
 - VIII. Dell'obbligo delle infermiere ed inferme
 - IX. Dell'obbligo delle altre ufiziali e sostitute
 - X. Dell'obbligo delle religiose converse
- Conclusione delle costituzioni e regole

3. Lemmi tematici: Astinenza (alimentare), badessa, camerlenga, capitolo delle colpe, cassa di deposito, castità (voto), celle, clausura (voto), comunione (sacramento), confessione, converse, costituzioni, devozioni, disciplina, discrete, dispensiera, educande, infermiera, infermità, maestra delle novizie, mattutino, meditazione, mensa, messa conventuale, novizie, obbedienza (voto), ufficio divino, orazione mentale, penitenze, portinaia, povertà (voto), processioni, professione, refettoriera, regole, rotara, sacrestana, scomunica, silenzio, suffragi, vicaria.

4. Oltre le consuete pratiche spirituali generalmente riscontrate nei chiostri clariani, qui vengono segnalate alcune «devozioni particolari» come la recita di «mille Ave Maria per disposizione al Santo Natale, (...) la commemorazione della Ss. Vergine dopo il Vespro, oltre i cinque *Pater* ed *Ave* alle Santissime Piaghe del Signore (...), la commemorazione per l'Indulgenza Franciscana dopo Compieta (...), e una volta al mese i sette Salmi Penitenziali con le sue Preci (...)».

Nel medesimo ambito spirituale, si precisa che l'Ufficio divino osservato consiste nelle sette ore canoniche secondo il Calendario di Bologna e dell'Ordine francescano; e che la comunità è solita organizzare le seguenti processioni: «nella prima domenica di ogni mese, cantando le Litanie e il Magnificat per conseguire l'Indulgenza del Rosario; nella seconda domenica per quella del Carmine; nella terza per quella del Cordone, nelle feste della Santissima Vergine per sempre più cattivarsi e godere del di lei valevole Patrocinio».

A proposito delle converse, invece, è stabilito che esse non sono tenute a partecipare all'ufficio divino, ma ogni giorno devono, invece, recitare 78 *Pater noster* e altrettante *Ave Maria* così suddivisi: «ventiquattro pel Mattutino, sette per le Laudi, sette per la Prima, sette per la Terza, sette per la Sesta, sette per la Nona, dodici per il Vespro e sette per Compieta».

È previsto che il monastero ospiti le educande da affidarsi «a monache con almeno dieci anni di religione, di sperimentata virtù e perfezione», come pure la maestra delle novizie sarà «persona piena di spirito, di virtù, di senno e di prudenza» con il compito «di togliere dalle novizie le impressioni e costumanze del secolo, lo sradicare dal loro cuore ogni sentimento di stima e vanità, il disaffezionarle dai comodi, dalle delizie e dai divertimenti mondani, ed imprimerle un costante abborrimento a tutto ciò che sa di Mondo».

Con riguardo al voto di povertà da osservarsi scrupolosamente nelle sue variegate conseguenze, merita segnalare che le norme concedono alla badessa la facoltà di permettere che ogni monaca possa «tenere presso di sé fino ad uno Scudo di Bologna per le cotidiane occorrenze».

VI. SANTA MARIA DI VALVERDE, PIACENZA, 1738

1. L'esordio delle costituzioni per le clarisse piacentine si avvale di una «Lettera pastorale» del cardinale Giulio Alberoni, nominato con Breve di Clemente XII Visitatore apostolico e Protettore perpetuo del monastero, sia nello «spirituale» che nel «temporale»: in essa il prelado si rivolge alle religiose ricordando il costante legame affettivo verso la comunità, fra le cui fila vive anche una sua «amatissima Nipote Professa», sottolineando pertanto di aver accettato l'incarico nonostante «le molte fastidiosissime occupazioni (...) in tempi tanto ardui e calamitosi».

Richiama le precedenti visite compiute al monastero, di averne attentamente considerato la «condotta, gli usi e i costumi», di aver maturato la convinzione di dover stabilire un «metodo» per regolare sia la «vita civile» che lo «stato economico», il cui miglioramento si rivela opportuno per far fiorire quell'abbondanza e quel decoro, indispensabili per rendere lo spirito delle religiose «più quieto e sempre più libero».

Per tali motivi e per le preoccupazioni derivanti dall'aver constatato che il bilancio amministrativo del monastero presenta saldi negativi poco rassicuranti, in appendice ai 25 capitoli di queste costituzioni elaborate tenendo conto anche delle «antiche» consuetudini comunitarie, il cardinale propone due analitiche «tabelle» delle entrate e delle uscite di cui le monache dovranno scrupolosamente tener conto per evitare il «dissipamento dei beni (...) e la vita stentata».

2. *COSTITUZIONI PER LE MONACHE DELLA SECONDA REGOLA DI SANTA CHIARA IN S. MARIA DI VALVERDE DI PIACENZA, RIFORMATE, ED ACCRESCIUTE DI NUOVO METODO ECONOMICO DA SUA EMINENZA IL SIG. CARDINALE GIULIO ALBERONI DELLE DETTE MONACHE VISITATORE APPOST. E PROTETTORE PERPETUO DELLA PROVINCIA DI ROMAGNA, & ESARCATO DI RAVENNA A LATERE LEGATO, IN RAVENNA, NELLA STAMPERIA CAMERALE, 1738. CON PRIVILEGIO.*

- Lettera pastorale. Giulio della S.R.C. Prete Card. Alberoni. Alle Religiose di S. Maria di Valverde [p. 3-8].

- I. Della concordia
- II. Dè voti e prima dell'obbedienza
- III. Del voto della povertà e del vizio della proprietà
- IV. Della castità, dè modi per custodirla
- V. Dell'osservanza della perpetua clausura
- VI. Dè parlatorj, ruote e grate
- VII. Dell'orazione e meditazione
- VIII. Del coro e modo di celebrare il divino uffizio
- IX. Degli obblighi delle converse

- X. Della frequenza de' sacramenti
- XI. Del silenzio
- XII. Della comune refezione, e lezione alla mensa
- XIII. Dei digiuni, e delle astinenze
- XIV. Della cura diligente verso le inferme, della sepoltura, e de' suffragj delle monache defunte.
- XV. Dell'abito delle monache, e del modo, con cui debbono trattare coi secolari
- XVI. Del modo di dar l'abito alle religiose
- XVII. Della maestra delle novizze, e della loro educazione
- XVIII. Della solenne professione della religiosa
- XIX. Dell'elezione della madre badessa, e sue obbligazioni
- XX. Della madre vicaria, e suo ufficio
- XXI. Delle sagrestane, e portinare
- XXII. Delle cellerarie, e loro ufficio
- XXIII. Del modo di congregare il capitolo per trattare gli affari gravi del monastero
- XXIV. Delle ricreazioni delle religiose
- XXV. Dell'osservanza della Regola, e delle Costituzioni

- Metodo economico da praticarsi nel monastero di S. Maria Ververde per il trattamento delle religiose, e per le cose appartenenti al medesimo [p. 94-95].

- Tabella prima. Entrata del monastero [p. 95-96].

- Tabella seconda. Dell'uscita del nuovo regolamento formandosi il seguente calcolo [p. 97- 110].

3. Lemmi tematici: Abito, accompagnatrici, amministrazione economica, ascoltatrici, astinenze (alimentari), badessa, cantiniera, capitolo corale, capitolo delle colpe, castità (voto), cellerarie, clausura (voto), colloqui, comunione, concordia (fra le monache), confessione, converse, coro, costituzioni, dispensiera, dote, educande, grate, inferme, infermiere, libri spirituali, maestra delle novizie, mensa comune, mensa personale, noviziato, obbedienza (voto), officio divino, orazioni, paciere, panettiere, parlatorio, portinaie, povertà (voto), professione, ricreazioni, rotare, ruote, sacrestane, sepoltura, silenzio, suffragi, vestizione, vicaria.

4. Prima di soffermarci sull'elemento distintivo che maggiormente caratterizza queste costituzioni, ci pare significativo segnalare che esse si aprono con il capitolo dedicato alla «concordia», considerata una componente fondamentale della convivenza comunitaria e base imprescindibile per raggiungere la perfezione cristiana: non a caso in proposito le norme

prevedono l'originale figura delle due monache «paciere», nominate fra quelle «di credito e d'età matura» con il compito specifico di rasserenare gli animi, placando i conflitti e le turbolenze fra le religiose in caso di bisogno.

Un altro aspetto che merita pure d'essere evidenziato per la sua particolarità fuori dagli schemi normativi consueti, è quello che si riscontra nella lettura delle prescrizioni che regolano la mensa nel refettorio comune, con riguardo alla deroga prevista per due periodi dell'anno durante cui le monache possono, invece, pranzare o cenare nelle proprie celle, come viene appunto riferito nel relativo capitolo XII che ne esplicita le motivazioni: «Dal primo giorno dell'anno al dì ultimo di Carnovale inclusivamente potranno però pranzare nelle loro case, e dal dì ultimo d'ottobre fino al giorno di Pasqua cenarvi ancora (...); ci moviamo ad usare questa condiscendenza, perché abbiamo osservato quanto sieno distanti una parte delle Case dal Refettorio, dal che suol accadere quasi ogni anno, che la maggior parte delle Religiose vengono aggravate da raffreddori o da altre indigenze cagionate dalla rigidezza e lunghezza dell'Inverno, e perciò obbligate a guardar il letto».

Ma certamente più inusuale per le pieghe di tali apparati normativi, è il "metodo economico" a cui abbiamo già fatto cenno e che il card. Alberoni detta alle monache spinto dalla preoccupazione di aver constatato – come lui stesso dichiara – la precarietà dello stato amministrativo del monastero, il cui bilancio appare «sempre al di sotto» a causa di «improprietà, abusi e dissipamento delle entrate». L'obiettivo è dunque quello di migliorare i conti e risanare il quadro economico, partendo da una accurata ricognizione delle rendite e pianificando l'entità delle spese a sostenersi. Le prime, derivanti da appezzamenti terrieri, affitti di case e censi, ammontano complessivamente a 35.139 lire piacentine. Le uscite, contabilizzate minutamente in rapporto al numero delle religiose, risultano legate alle seguenti voci: frumento, vino, pietanze e minestre, fascine e legne, carbone, sapone, sale, cera, tappezzerie, anniversari e messe, spese notarili, riparazioni di case, regalie, salari al confessore ordinario e straordinario, al cappellano, al predicatore d'Avvento e di Quaresima, al procuratore, ai due medici, ai tre fattori e all'ortolano, per un totale di 30.045 lire.

A conti fatti, «mettendosi in pratica questo metodo», si può pertanto realizzare un risparmio annuo di poco più di 5000 lire, ma occorre anche rispettare alcune condizioni che vengono ribadite in questi termini: il numero delle religiose resti fissato a 41, cioè 28 corali e 13 converse; quello delle educande – il cui mantenimento non è a carico del monastero – a 13; ad ogni religiosa, è stabilito, dovranno assegnarsi quotidianamente non più di 15 once di pane e un boccale e mezzo di vino (con il divieto di vendere all'esterno gli eventuali avanzi); in occasione di vestizioni e profes-

sioni, i parenti delle monacande, anziché offrire come da consuetudine «il pasto» alla comunità, dovranno invece donare alla badessa l'importo corrispondente a 3 lire per ogni consorella; per le ricorrenze festive è abolita l'usanza di far regali di «dolci, cioccolata, acqueviti, caffè ed altre cose simili» a sacerdoti di qualunque grado e condizione; si raccomanda, infine, che i fattori siano oculati nell'affittare i terreni a coloni solvibili, conosciuti dalla badessa, a un prezzo «utile e vantaggioso» per il monastero.

Così facendo l'attivo procurato potrà essere in parte reinvestito in rendite fruttifere e in parte accantonato per «potersene servire in caso di disgrazia (...), in qualunque congiuntura o di tempeste o di scarso raccolto».

VII. SANTA MARIA DI MONTELUCE, PERUGIA, 1773

1. Nel «Preambolo» introduttivo il vescovo Amadei scrive che con «breve e chiaro Metodo» presenta la «Raccolta delle Obbligazioni che hanno le Monache di Santa Chiara nella sua Regola», emendata dalla «paterna benignità» dei Romani Pontefici che «con opportune dispense resero facile e dolce l'asprezza e la difficoltà della medesima», abbisognevole però, in alcuni passaggi, di una «più chiara spiegazione», al fine di «togliere ogni dubbio e scrupolo in chi la legge». L'esito redazionale «ad usum Sanctimonialium Monasterii S. Marie Montislucidi», approvato e fatto proprio con voti segreti dalla stessa comunità, è da ascriversi – come si sottolinea nel decreto di promulga – al diligente lavoro di un non meglio specificato «dotto e probo teologo» a ciò delegato («a doctis, probisque Theologis specialiter a Nobis ad id deputatis»).

2. *DICHIARAZIONE DELLA REGOLA DELLE MONACHE DI SANTA CHIARA APPROVATA DALLA S. SEDE APOSTOLICA E DATA DI NUOVO ALLA LUCE PER USO DELLE MONACHE DEL MONASTERO DI S. MARIA DI MONTELUCE DI PERUGIA, IN VIRTU' DEL DECRETO ANNESSO DELL'ILL.MO E REV.MO MONSIEG. FILIPPO AMADEI, VESCOVO VIGILANTISSIMO DI DETTA CITTA', IN PERUGIA, NELLA STAMPERIA AUGUSTA DEL COSTANTINI, MDCCLXXIII.*

– Preambolo del Vescovo [p. 3-4]

– Nel Nome del Signore. Comincia il breve Metodo, o sia il Ristretto delle Obbligazioni, che si contengono nella Regola di Santa Chiara [p. 5-39].

- I. Del voto di ubbidienza
- II. Del voto della povertà
- III. Del voto della castità
- IV. Della clausura
- V. Del parlatorio

- VI. Dell'elezione dell'abbadessa e suo officio
- VII. Dell'offizio divino e della orazione
- VIII. Della confessione e comunione
- IX. Della carità ed unione delle monache fra di loro
- X. Del silenzio
- XI. Dell'astinenza e mortificazione delle religiose
- XII. Delle novizie e maestre loro, e delle educande
- XIII. Dell'osservanza della regola

– Formula della professione [p. 40]

– Decreto vescovile di approvazione delle Regole. (...) Dat. Perusiae ex Episcopio hac die 4 Januarii 1773 [p. 40].

3. Lemmi tematici: Astinenze (alimentari), badessa, capitolo corale, capitolo delle colpe, carità (nelle relazioni fra suore), castità (voto), clausura (voto), comunione (sacramento), confessione, converse, disciplina, dormitorio, educande, maestra delle novizie, mensa, novizie, obbedienza (voto), officio divino, orazione mentale, parlatorio, portinaie, povertà (voto), professione, regola, silenzio.

4. Particolarmente analitiche appaiono le disposizioni che accompagnano il commento delucidativo sui voti che le monache sono tenute a pronunciare per la professione religiosa, a cominciare da quello dell'obbedienza «opera della Fede e prova della Speranza», per il quale esse si obbligano, «prontamente e ciecamente», a sottostare alla volontà dei loro superiori, vescovo e badessa, come se questi fossero «Dio medesimo»; per proseguire con l'esortazione alla puntuale osservanza della povertà, «come via speciale per giungere al Paradiso», sebbene poi si concede alla religiose sia di poter tenere qualche «posata d'argento» (da non utilizzare però alla mensa comune) e sia di avere nella disponibilità personale la somma di «sei Paoli» o «qualcosa in più, ma non molto, secondo che la Superiora giudicherà opportuno nei bisogni che occorrono».

Il denaro, invece, che le suore riceveranno dall'esterno come compenso per i lavori svolti sarà riversato interamente nella cassa di deposito comune senza indugio e informando subito la badessa; quanto al voto di castità la raccomandazione è quella di «cacciar via dalla mente ogni pensiero cattivo», di «non dare agli occhi la libertà di guardare ciò che vogliono», di «tenersi lontane dal leggere libri profani, dall'udire discorsi che non appartengono allo Stato religioso, dall'avere corrispondenze e attacchi a persone di diverso sesso», di «non legarsi in parziali amicizie fra loro»; e affinché il monastero «sia di questo taglio», la badessa avrà cura di far custodire rigorosamente la clausura, «come riparo validissimo posto

da Dio in difesa e sicurezza di questa sua vigna» e di conseguenza un'attenzione speciale dovrà riservarsi al controllo del parlatorio «luogo dove il Demonio, meglio che altrove, suol fare il suo negozio».

Altrettanto significative si rivelano anche le prescrizioni destinate a regolare i rapporti interpersonali, incentrati innanzitutto sulla «perfetta carità e unione fraterna», tali da allontanare ogni occasione di litigio, comportandosi con misericordia, evitando i sospetti, le invidie e le gelosie; e, seppure «nascesse qualche lite o contesa», le religiose devono pertanto ricordarsi dell'avvertimento di s. Paolo quando dice «che il sole non tramonti sopra lo sdegno di alcuno», per cui, prima di andare a dormire, trovino fra loro la riconciliazione.

Sul versante delle pratiche disciplinari e della mortificazione personale, oltre al rispetto delle consuete astinenze alimentari in Quaresima, in Avvento e in altri giorni dell'anno, dove la badessa ha poteri discrezionali di concedere eventuali dispense, le norme richiamano l'obbligo di convocare il «capitolo delle colpe» in refettorio ogni venerdì; quanto poi «alle penitenze corporali afflittive», tutto deve svolgersi con il consenso dei superiori e del confessore in particolare, evitando però il ricorso al «cilizio» e ad altre afflizioni cruente che possono debilitare il fisico delle monache obbligate invece «a conservarsi abili per operare in servizio di Dio e della Religione», con l'invito pertanto ad abbracciare volentieri «le mortificazioni interiori che sono più efficaci e più meritorie delle penitenze esteriori».

L'ultima annotazione a cui accenniamo riguarda la selezione delle novizie che possono essere ammesse al periodo di prova solo dopo che la badessa avrà assunto informazioni sul loro conto, dopo averne verificato l'indole, le inclinazioni e lo stato di salute: saranno accettate senza raccomandazioni di sorta, né per motivi di parentela, unicamente le giovani «serie, sane di mente e di corpo, modeste, vereconde, lontane dalla vanità e soprattutto divote, timorate di Dio e che abbiano vera volontà di servirlo con tutto lo spirito». Toccherà poi alla maestra il compito della formazione e della verifica vocazionale, con l'obbligo di avvertire subito la superiora nel caso la probanda dovesse manifestare «qualche notevole difetto o grave imperfezione, tanto di corpo che di spirito».

VIII. SANTA CHIARA, SCAPEZZANO, 1780

1. Su incarico del card. Bernardino Honorati, vescovo di Senigallia, queste costituzioni risultano scritte da Domenico Fortunati, «religioso d'esperienza e dottrina» che si firma in calce con la qualifica di «confessore di Monache».

Nel suo «Avvertimento» introduttivo l'autore richiama la regola di s. Chiara e le difficoltà riscontrate nel tempo ad osservarne «il primiero fer-

vore», sia perché non tutti i monasteri «sono diretti dai Frati Minori, come supponeva la Santa Madre», sia per «i rigori del perpetuo digiuno e della quotidiana mendicazione, senza alcuna sorta di possedimento dè beni stabili e fruttiferi». Ciò nonostante – egli aggiunge – «ammirasi certo Sistema nel vivere ristretto e povero che vedesi tuttavia in gran parte adempiuta la volontà della Santa Institutrice».

Questo è dunque lo spirito che ha animato il suo impegno, nella messa a punto di alcune «moderazioni» che egli ritiene possano essere «in acconcio e adattabili» alla regola madre e che hanno trovato l'accoglienza delle religiose «con la pienezza dè loro voti tanto secreti, quanto espressi».

L'impostazione redazionale tiene conto pertanto di tali premesse, con l'iniziale trascrizione della regola urbaniana (in 12 capitoli), seguita prima da un indice riepilogativo «delle cose più notabili» e poi dalle «costituzioni» vere e proprie articolate in ben 187 paragrafi piuttosto analitici. L'appendice conclusiva propone un (secondo) indice, il decreto promulgativo del vescovo e, infine, il «catalogo» nominativo delle 20 monache e delle 10 converse che hanno sottoscritto l'accettazione delle regole.

2. REGOLA DI S. CHIARA COLLE SUE DICHIARAZIONI, E MODERAZIONI A NORMA DELLE COSTITUZIONI APOSTOLICHE TANTO D'INNOCENZO IV, QUANTO DEGLI ALTRI SUCCESSORI SOMMI PONTEFICI, PROPOSTA ALLE MONACHE DI S. CHIARA DI SCAPEZZANO, E DA PROPORSI AGLI ALTRI MONASTERI, CHE VIVONO IN PERFETTA VITA COMUNE, E COL MAGGIOR RIGORE, NELL'ORDINE PIÙ OSSERVANTE DELLA STESSA SANTA MADRE. D'ORDINE DELL'EMINENTISS. SIGNOR CARDINALE BERNARDINO HONORATI, VESCOVO DELLA CITTA' DI SINIGALLIA E CONTE. COMPILATA, ED IN QUESTA FORMA RIDOTTA DA P. F. STANISLAO D'URBANIA MIN. RIFORMATO ESAMINATORE SINODALE, E LAUREATO NEL JUS PONTIFICIO. INDI PER RICEVUTA COMMISSIONE DATA IN LUCE, E SUCCESSIVAMENTE PRESENTATA ALL'EMINENZA SUA REVERENDISSIMA DALL'AB. D. DOMENICO FORTUNATI, CONFESSORE DELLE MONACHE NEL SOPRACCENNATO MONASTERO DI SANTA CHIARA DI SCAPEZZANO, L'ANNO MDCCLXXX, SINIGALLIA, NELLA STAMPERIA DI SETTIMIO STELLA, E COMPAGNO, STAMP. VESCOVILE, E DEL S. OFFIZIO.

– [Lettera di presentazione al Vescovo] Eminentissimo e Reverendissimo Principe (...), da S. Chiara di Scapezzano, I Gennajo 1780, Umiliss. Ossequiosiss. Servitore e Suddito Ubbidientiss. Domenico Fortunati, Confessore di Monache [p. 5-6]

– Avvertimento [p. 7-9]

Regola di S. Chiara [p. 10-30]

- I. Della forma di vivere
- II. Del modo di ricevere all'abito e della professione
- III. Del modo di recitare i divini uffizj, del digiuno e del comunicarsi

- IV. Della elezione, autorità ed uffizio della badessa
 - V. Del silenzio e del modo di parlare nel parlatorio ed alla grata
 - VI. Della povertà e che non si tenghino beni stabili
 - VII. Dei lavori ed esercizj manuali
 - VIII. Della povertà particolare e che le religiose non si appropriino cosa veruna
 - IX. Delle penitenze da imporsi dalla badessa alle suore colpevoli
 - X. Del modo con che deve la badessa visitare le sue monache
 - XI. Dell'uffizio della portinaja
 - XII. Del visitatore
- Indice delle cose più notabili [p. 31-38]

Costituzioni [p. 39-149]

Alla maggior Gloria di Dio, della SS. Vergine Immacolata, del P. S. Francesco, della Madre S. Chiara, e del Protettore S. Paolino incominciano le Costituzioni, e Dichiarazioni della santa Regola, che dovranno esattamente osservare le Religiose del più stretto Ordine di S. Chiara, e che vivono in perfetta vita comune, secondo l'ordinazione, ed approvazione dell'Eminentissimo, e Reverendissimo Sig. Cardinale Bernardino Honorati Vescovo di Senigallia, e Conte

- I. Della intelligenza e dichiarazione dei sagri voti solennemente professati dalle religiose della più stretta regola della madre s. Chiara
- II. Del ricevere all'abito le fanciulle e le donne del secolo e dell'ammetterle alla professione dopo compiuto l'anno del noviziato
- III. Del divino ufficio, del digiuno e della santa comunione
- IV. Della elezione, autorità e obbligazione della badessa
- V. Come si debbano eleggere la vicaria, le discrete e le uffiziali del monastero
- VI. Degli ufficj in particolare:
 - Dell'uffizio della vicaria
 - Delle comuniere o sieno custoditrici dè panni di lana e di lino
 - Dell'uffizio delle sagrestane
 - Dell'uffizio delle infermiere
 - Dell'uffizio delle portinaje
 - Degli altri uffizj più umili del monastero e delle converse
- VII. Del lavoro e dell'applicazione delle ore del giorno
- VIII. Delle penitenze da imporsi alla suore colpevoli
- IX. Del silenzio e dei danni che se ne ritraggono per l'inosservanza del medesimo
- X. Del capitolo delle colpe e della visita che dee fare l'abbadessa alla suore

- Indice degli Articoli, e Paragrafi di queste Costituzioni, e Dichiarazioni della Santa Regola [p. 150-152].

- [Decreto vescovile di approvazione] Bernardinus (...) Senogallien-
sum Episcopus, & Comes (...), Datum Senegalliae ex Aedibus Habitatio-
nis nostrae hac die 12 Decembris 1779 [p. 153].

- Catalogo delle religiose professe e converse esistenti nel venerabile monastero di Santa Chiara della Terra di Scapezzano, diocesi di Sinigallia le quali si sottoscrissero al foglio di Accettazione (...) [p. 154-156].

3. Lemmi tematici: abito, accompagnatrici (monache), astinenze (alimentari), badessa, cantina, capitolo delle colpe, castità (voto), clausura (voto), comunione (sacramento), confessione, confessore (e padre spirituale), converse, costituzioni, cucina, custoditrici dei panni (o comuniere), discrete (monache), discretorio ordinario e generale, dormitorio comune, educando, esame di coscienza, grate, infermiere, inferme, libri, lavori, maestra, mensa comune, obbedienza (voto), noviziato, pene, penitenze, portinaie, povertà (voto), probando, professione, ufficio divino, orazione mentale, refettorio, ricreazione, ruote, sacrestane, silenzio, tabella delle ore, vicaria.

4. La lettura di queste costituzioni induce preliminarmente a considerare l'esperienza umana dell'estensore che rivela di conoscere bene le problematiche della vita claustrale femminile e i risvolti comportamentali che possono caratterizzare la quotidianità delle religiose. Nella stesura del testo sono infatti frequenti e minuziose non solo le prescrizioni impositive rivolte alla badessa per l'adozione di determinati provvedimenti ma anche le modalità psicologiche d'approccio ai singoli casi. Da buon confessore e "scrutatore d'anime" si è fatta evidentemente un'idea ben precisa per tenere sotto controllo l'andamento comunitario e perciò appare rigidamente incalzante nel dettare gli articoli normativi e sospettoso nella considerazione intellettuale delle monache, come quando - a proposito della possibilità di possedere libri (solo quelli consigliati dal padre spirituale) - vieta loro espressamente la lettura dei testi inerenti la mistica, perché così facendo «sarebbe un voler confusa la loro mente e produrre quell'infiniti sconcerti che si sono veduti in tanti altri cervelli quanto meschini, altrettanto presuntuosi e superbi».

Coerentemente al suo pensiero, Domenico Fortunati, frate minore, accompagna le sue regole da una marcata tendenza penale, come si coglie nella frequente previsione dei castighi che la badessa dovrà infliggere alle sue «suddite» nei casi di colpevolezza e soprattutto in presenza delle violazioni più «ostinate». A rimarcare questa severa predisposizione disciplinare, le pene vengono pure riepilogate e ribadite nella loro graduale con-

sistenza: «quelle più ordinarie saranno il flagello della disciplina, lo strascicamento della lingua anche per lungo spazio di terreno, ed il mangiare in terra pane ed acqua anche per più volte secondo la qualità del delitto. Le più gravi saranno: la privazione di voce attiva e passiva per mesi e per anni; la privazione degli atti legittimi, lasciando la religiosa convinta rea di eccesso sola in ogni luogo, cioè mai vicina alle altre anche nelle processioni; priva, come indegna, del consorzio o della comunione colle altre suore, senza alcuna sorta d'ufficio, colla diminuzione del cibo in ogni refezione, senza velo in capo e così o per giorni o per mesi o per anni secondo la gravità dei suoi peccati e della sua ostinazione. Ed in ultimo luogo, quando tutto ciò non basti, rimarrà la carcere formale ad arbitrio del Superiore ordinario; (...) invece le più minute mortificazioni che si possono dare per i piccioli difetti, sarebbero la recita dei Penitenziali del notturno dei Morti, di un numero determinato di Pater noster, o colle mani in croce od innalzate, o colle ginocchia piegate ed ignude sulla terra, ed altre simili».

Ancora una ulteriore conferma della visione inquisitiva che sottende alla precettistica osservata da queste clarisse, è data infine da alcuni passaggi normativi che quasi esortano la madre badessa a non trascurare di «visitare» con frequenza ciascuna monaca personalmente, non limitandosi alle apparenze esteriori, né alle notizie che le vengono in proposito riferite; dovendo andare più a fondo, le conviene pertanto, in compagnia della vicaria e della discreta più anziana, che ella «s'interni, esplori, vada in ogni luogo, anche il più remoto (...), sorprendendola improvvisamente e in qualunque giorno».

* * *

Riannodando in breve le fila della veloce disamina sin qui condotta, ad un confronto comparativo appaiono evidenti le comuni ispirazioni di fondo che, come già anticipato, plasmano i testi destinati a disciplinare la vita delle otto comunità clariane prese in considerazione.

Pur nella diversità delle strutture redazionali, variabili in rapporto alla formazione culturale-religiosa dei singoli legislatori e alla storia identitaria e carismatica di ciascuna istituzione, le similitudini terminologiche e contenutistiche rilevabili anche dai lemmi tematici, lasciano intendere soprattutto che le preoccupazioni tridentine, nel tempo, anche a distanza di secoli, sono ancora ben presenti nella convinzione delle autorità ecclesiastiche sempre vigili nel blindare aspetti ritenuti evidentemente nevralgici per il buon andamento delle clausure.

Non a caso, analizzando i 158 capitoli normativi che compongono le nostre costituzioni, emerge come le maggiori attenzioni siano riservate

proprio alle medesime materie, in tale ordine: regolamentazione elettiva e funzionale degli apparati gerarchici, controllo e salvaguardia del regime claustrale, idoneità e formazione religiosa, disciplinamento spirituale.

Se l'influenza della Controriforma lascia un segno omogeneo e costante nella maggior parte dell'organizzazione strutturale dei monasteri, non altrettanto si verifica con riguardo a più specifici settori della quotidianità monastica non omologabili dove, come abbiamo visto dalle precedenti esemplificazioni, è dato cogliere anche interessanti elementi di diversificazione identitaria che, debitamente contestualizzati alle contemporanee vicende storiche di ciascuna comunità, ci rendono conto dell'importanza di queste fonti legislative certo non accessorie ma da considerarsi, al di là della loro funzione giuridica e dispositiva, come strumenti pragmatici per oggettivare concretamente sia i valori ideali della vita religiosa femminile (castità, povertà, obbedienza, umiltà, ecc.), sia le categorie dell'agire sociale, quali la potestà, l'autorità, l'unanimità. Insomma, più di un motivo plausibile per ricondurre questo patrimonio di reti normative in un quadro di riferimento unitario, con l'auspicio che possa profilarsi pertanto un'indagine più ampia, partendo magari proprio dal preliminare e indispensabile censimento generale e cronologico delle edizioni curate per e dai monasteri clariani.

SOMMARIO

Tra i frutti dell'impulso riformatore del Concilio di Trento si può porre il significativo incremento di testi legislativi destinati a disciplinare la vita religiosa delle comunità conventuali e monastiche. Circoscrivendo l'attenzione agli ambienti della clausura femminile, l'Autore analizza i testi legislativi di otto monasteri clariani, editi tra XVII e XVIII secolo, e delinea la configurazione delle comunità religiose, le peculiarità e le caratteristiche della loro organizzazione interna. Di ogni testo l'Autore descrive la genesi redazionale, trascrive l'indice analitico dei capitoli, elenca i lemmi tematici "chiave" e, infine, pone in evidenza gli aspetti maggiormente distintivi della disciplina osservata da ciascun monastero.

Giacomo Carlini

A CENTO ANNI DALLA MORTE DI MONS. PACIFICO CARLETTI DA SEGGIANO MINISTRO GENERALE DEI CAPPUCCINI

Il nome di p. Pacifico Carletti da Seggiano (1859-1914) non è certamente ignoto; la sua figura storica, infatti, condensa tutta l'epoca, che va dagli anni della soppressione di italica memoria (1866) e della restaurazione dell'ultimo trentennio del secolo XIX alla prima guerra mondiale.

Nella storia dei cappuccini la sua personalità conserva una posizione di alto prestigio per i ruoli svolti, per gli uffici ricoperti, per le opere compiute. La sua vita appartiene alla storia dell'Ordine, di cui fu Ministro Generale (1908-1914). Non fu un generalato facile e nel suo esplicitarsi storico non possiamo dire che manchino aspetti e momenti di non facile interpretazione. L'uomo forte, deciso e risoluto non sempre suscita consensi né è immune da errori, per quanto le sue intenzioni possano essere rette. Il generalato di p. Pacifico, pertanto, è tutto da studiare e da interpretare, soprattutto alla luce del periodo storico-ecclesiastico in cui si esplicò.

Stimato da Pio X, di cui fu predicatore apostolico¹, ebbe da lui delicati compiti di visitatore apostolico in anni in cui la questione modernista era nella fase più acuta e di più attenta vigilanza. P. Pacifico fu visitatore nelle

¹ *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* 20 (1904) 344 [d'ora in poi *Analecta OFMCap*]. P. Pacifico era stato eletto Predicatore Apostolico il 5 ottobre 1904. Quando, nel 1908, fu eletto Ministro Generale, il papa chiamò, come suo supplente e coadiutore, il cappuccino P. Luca Pasetto da Padova (1871-1954), che poi gli successe definitivamente nel 1914; cf *Analecta OFMCap* 70 (1954) 74-79.

diocesi di Arezzo, di Siena e di Volterra. Disponiamo, oggi, del testo delle relazioni di quelle visite, e non è difficile individuarne lo stile e l'ispirazione alla luce del carattere personale di chi le compì. Quei rapporti, infatti, non potevano non ripetere lo stile delle visite compiute, come Ministro Generale, alle varie Province dell'Ordine cappuccino.

Il papa ne fu certamente soddisfatto. Pio X, infatti, ebbe per p. Pacifico un atteggiamento di grande benevolenza. Trovò in lui una persona estremamente fidata e ne accolse e ne approvò le opere, come la revisione delle Costituzioni dell'Ordine (1909), l'erezione del Collegio Internazionale "S. Lorenzo da Brindisi" (1911). Nelle feste centenarie della Regola francescana (1909), Pio X mise fine alle poco fraterne e poco edificanti polemiche circa la primogenitura dei tre Ordini (Conventuali, Osservanti, Cappuccini) con un apposito documento prima, poi con la condanna di un "Memoriale" ribelle ed infine con una drammatica udienza comunitaria ai Definitori degli stessi (10.11.1910). Quell'udienza, in seguito, dagli scrittori di parte (non dai veri storici) fu attribuita alla presenza nella Curia romana del cardinale cappuccino Giuseppe Calasanzio Vives y Tuto (1854-1913) e di p. Pacifico da Seggiano².

Questa rapida incursione nella storia dei cappuccini nei primi anni del sec. XX ha il semplice scopo di introdurci nel ricordo della morte di p. Pacifico. Quella morte, infatti, fu un evento che amareggiò l'Ordine cappuccino e soprattutto sconvolse i confratelli della Provincia Toscana. Rivisitata criticamente, quella morte sembra, infatti, racchiudere qualcosa di stranamente misterioso, che suscita qualche dubbio sulla relazione ufficiale, per quanto oggettiva, della diagnosi medica del male che l'avrebbe provocata. Ce ne ha riproposto la rilettura la lettera scritta, 8 giorni dopo, da p. Remigio da Firenze (Cianchi Geremia, 1863-1960), segretario provinciale dei cappuccini toscani, a p. Paolo da Lucignano (Lazzeri Ferdinando, 1868-1937), allora missionario in Aden³.

1. PADRE PACIFICO ELETTO VESCOVO

Eletti i nuovi superiori generali (18-19 maggio 1914), p. Pacifico rimase a Roma a loro disposizione. Il 1 Agosto 1914, con Rescritto della Congre-

² *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910) 705-713; *Analecta OFM Cap* 26 (1910) 351-356; *Collectio actorum SS.D.N. PII Papae X minoritas familias respicientium, eiusdem jussu edita, exeunte anno saeculari stimo ab instituto Ordine Seraphico, Romae, Typis polyglottis vaticanis*, 1910.

³ Cf. E. PICUCCI, *Cento anni di dialogo con l'Islam. Storia del Vicariato Apostolico d'Arabia, Segretariato Missione Estere*, Firenze 1989.

gazione Concistoriale, fu nominato Vescovo di Albenga⁴. Il 13 Settembre seguente fu consacrato vescovo in Roma, nella chiesa di S. Lorenzo da Brindisi, da lui costruita. Ordinante fu il Card. Gennaro Pignatelli Granito di Belmonte (1851-1948), assistito dai vescovi cappuccini Mons. Paolo Tei (1840-1916), vescovo di Pesaro⁵, e Mons. Paolino Tribbioli (1868-1956), vescovo di Imola⁶.

I primi di ottobre il neo-vescovo ritornò in Toscana. Si fermò a Seggiano (GR), sua patria, per una visita ed una sosta presso l'anziana mamma. Guardiano del convento dei cappuccini di Firenze (Montughi) era, in quel periodo, p. Felice da Porretta (Aravecchia Demetrio, 1871-1945)⁷. Discepolo di p. Pacifico e già celebre oratore e scrittore, invitò insistentemente il grande confratello a sostare un po' di giorni a Firenze, da cui mancava da oltre 10 anni.

Tra i cappuccini toscani si poteva notare, in quella circostanza, una certa euforia. Pio X, l'anno precedente (1913), e precisamente il 29 marzo 1913, aveva nominato p. Paolino Tribbioli da Cortona, segretario del Ministro Generale, vescovo di Imola; ora donava alla Provincia toscana un altro vescovo nella persona di p. Pacifico. L'esultanza e la festa, mai disgiunte da un certo campanilismo, non potevano essere più giustificate.

2. SOSTA A FIRENZE

Il nuovo vescovo accolse l'invito del suo ex-discepolo e, proveniente da Seggiano, dopo una sosta nel convento dei cappuccini di Siena (9 ottobre)⁸, raggiunse il giorno seguente Firenze, ove, nel convento di Montughi, la domenica 11 Ottobre, festa della Madonna della Buona Speranza, ricevette l'omaggio dei religiosi e dei secolari.

⁴ Cf. *Analecta OFMCap* 30 (1914) 230.

⁵ Cf. *Lexicon Capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis Minorum Capuccinorum*, Romae 1951, 1671.

⁶ Cf. *Lexicon Capuccinum*, 1734s; *Analecta OFMCap* 30 (1914) 306s; 72 (1956) 131, 321s.; *Bollettino Ufficiale per i Minori Cappuccini della Provincia Toscana* 8 (1953-1956) 181-186. A. FERRI, *Il martirio della pazienza, Mons. Paolino G. Tribbioli vescovo di Imola dal 1913 al 1956*, Imola, Ed. il Nuovo Diario Messaggero, 2013.

⁷ Cf. *Lexicon Capuccinum*, 579; M. PARENTE, *Sintesi storico-cronologica della Provincia dei Frati Minori Cappuccini di Napoli (1535-2007)*, Ed. Cappuccini Napoli, Napoli 2009, 479-494 (P. Felice fu Ministro provinciale negli anni 1923-1926).

⁸ «Quando passò da Siena – ricorda uno dei giovani studenti cappuccini – a primi di Ottobre, cioè il 9 Ottobre, noi studenti gli rivolgemmo qualche indirizzo augurale, qualche poesiola; ci ringraziò e promise solennemente di invitarci a predicare, da sacerdoti, nella sua diocesi. Fu solo un pio desiderio». Firenze, Archivio Provinciale OFMCap, *Memorie del convento di Montughi*, II, mss., 152.

P. Felice da Porretta descrive, con compiaciuta soddisfazione, sia la gioia dei frati toscani per la sua presenza, sia la fraterna festosità di p. Pacifico. Il ritratto tracciato dal guardiano-discepolo è molto preciso, ben delineato. Il vescovo, in quei giorni, era ilare, festoso, di una grande affabilità, scherzoso. A p. Felice manifestò i suoi progetti pastorali; gli sottopose lo schema della sua prima lettera pastorale alla diocesi; a lui chiese consigli ed orientamenti. Fu subito concordato che egli avrebbe tenuto, la domenica successiva 18 ottobre, nella chiesa di Montughi, il suo primo pontificale, in occasione anche della celebrazione della festa di S. Francesco da parte dei terziari francescani.

3. L'INCONTRO A BOLOGNA

Mercoledì 14 ottobre il vescovo si recò a Bologna. Doveva incontrare il vicario capitolare della diocesi di Albenga, che aveva retto la medesima durante il lungo periodo (ben 10 mesi!) di sede vacante. Il vescovo predecessore, Mons. Giosuè Cattarossi (1863-1944), dopo appena due anni di governo (11 aprile 1911 - 21 novembre 1913), era stato trasferito alla sede vescovile di Belluno-Feltre. Era stata certamente una promozione, ma nello storico il provvedimento non può non ingenerare un qualche, pur debole, sospetto di un difficile approccio con la realtà clericale ed ecclesiale della piccola diocesi ligure. Un trasferimento, dopo appena due anni, non trova una spiegazione accettabile, se non in motivi personali o ecclesiastici di una certa gravità e di un rilevante peso pastorale.

Anche la non breve vacanza della sede vescovile di Albenga sembra sollevare non pochi dubbi sulla natura di quella vicenda: dieci lunghi mesi di sede vacante appaiono "troppo lunghi" per una piccola diocesi per non nascondere qualcosa di insolito, risolto finalmente con la elezione episcopale dell'ex-ministro generale dei Cappuccini.

Ora, lo stesso incontro a Bologna tra il vicario capitolare di Albenga e Mons. Carletti pone qualche interrogativo. Viene spontaneo chiederci perché mai quel prelato, invece di fermarsi nel capoluogo emiliano, non scese a Firenze? Si affaccia l'impressione di un incontro tenuto volutamente nascosto al clero di Albenga e quindi studiatamente quasi segreto. Ma, soprattutto, quale relazione fece circa la situazione del clero e della diocesi in genere? Quale descrizione offrì delle varie componenti ecclesiali? Quali erano state le reazioni alla nomina a vescovo di un cappuccino?

Gli interrogativi possono moltiplicarsi, perché il vescovo cappuccino che, sabato 17 ottobre 1914, ritornò da Bologna, non era più Mons. Carletti. Era un uomo frastornato, psicologicamente distrutto. Non sono sufficienti un raffreddore e poche linee di febbre, come si costatò la sera di

quel sabato, per spiegare il cambiamento interiore ed esteriore di un uomo forte ed energico, come era sempre stato p. Pacifico: «Ebbe la tempra di un lottatore e di un dominatore; e lottò e dominò», scrisse di lui un confratello⁹.

Sisto da Pisa¹⁰, nella lettera necrologica, in cui descrive il *curriculum vitae* del vescovo defunto, offre indubbi indizi dell'azione deleteria che l'incontro di Bologna ebbe nel suo spirito:

At interim nunciatum est illi quod suus in sede Albingaunensi antecessor, pro gravibus sacrae dioecesis rebus, secum conferre desiderat. Adit ipse Bononiam, ubi conferentiae locus indictus erat, quibusque ei communicabantur forti pectore exceptis, ad suos revertitur¹¹.

Il cronista del convento di Montughi è ancora più esplicito e, riportando l'opinione comune, scrive che quel cambiamento fu attribuito «principalmente, come fu detto, alle notizie deprimenti ricevute riguardo alla situazione della diocesi di Albenga»¹².

La morte, avvenuta alle ore 0,45 del 22 ottobre 1914 (tra il mercoledì e il giovedì), è certamente attribuibile, secondo il responso dei medici, a polmonite biliare e nefrite, ma lo stato di depressione psicologica, di mutismo e di chiusura in se stesso, che precedette e accompagnò l'aggravarsi del male fino al suo rapido sbocco finale, non è possibile non connetterlo con altre cause, rimaste nel segreto dei colloqui bolognesi con il vicario capitolare di Albenga¹³.

⁹ «Il Pacifico da Seggiano», in *Risveglio Francese* 3 (1914) 201-204.

¹⁰ Sisto da Pisa (Giovanni Pardi, 1868-1943), era in quel tempo archivista provinciale dei cappuccini toscani e fu presente alla morte di p. Pacifico.

¹¹ Cf. *Analecta OFM Cap* 30 (1914) 340-343.

¹² Firenze, Archivio Provinciale OFM Cap, *Memorie del convento di Montughi*, II, mss., 152. Tra le "notizie deprimenti" correva anche quella relativa alla elezione del cappuccino a vescovo di Albenga, non accolta benevolmente: p. Pacifico era indesiderato!

¹³ A titolo di cronaca scanzonata e "toscanaccia", riferiamo la diceria, alquanto cattiva, che circolò tra i cappuccini toscani, secondo la quale p. Pacifico sarebbe morto per "spargimento di fiele", causato dalla delusione di una nomina, lui ex-ministro generale, a vescovo di una piccola diocesi come Albenga, mentre al suo segretario, l'anno precedente, era stata affidata l'importante diocesi di Imola. Sembra fare eco a quella "diceria" quanto scrisse dall'America (Chicago, 08.03.1915) il p. Raimondo Tonini al Segretario Provinciale dei Cappuccini toscani: «Povero Pacifico, chi glielo avesse dovuto dire che di fronte alla sua sincerità, che è stata sempre una delle sue caratteristiche, di fronte a tanto bene che ha fatto per l'Ordine, sarebbe stato così mal ricompensato! È proprio vero che la ricompensa dobbiamo aspettarla da Dio, perché gli uomini sono troppi ingrati» (Firenze, Archivio Provinciale OFM Cap, *America-Lettere di p. Raimondo Tonini*).

4. INTERPRETAZIONE DI UNA MORTE

P. Felice da Porretta comprese immediatamente che qualcosa nello spirito del grande confratello si era spezzato. Il cambiamento era stato troppo radicale e troppo profondo! Egli così descrive lo stato spirituale e psicologico di p. Pacifico, al suo arrivo a Firenze, proveniente da Siena, il 10 ottobre: «Lo vedo ancora là, nel povero mio convento, ilare, sorridente, gaio, felice di trovarsi per pochi giorni in mezzo ai fratelli [...]. Aveva ceduto alle mie replicate istanze ed era venuto a riposarsi un po' dalle lunghe fatiche»¹⁴. Anche p. Sisto da Pisa parla di «quella festiva e gioconda letizia che fu sempre una delle più spiccate sue doti»¹⁵. E p. Felice divenne, in quei giorni, il depositario delle confidenze del neo-eletto vescovo, che a lui manifestò progetti, programmi, idee sulla nuova missione affidatagli dalla Chiesa.

Poi l'andata ed il ritorno da Bologna. P. Felice, con grande finezza ed intuito, non parla della malattia corporale, ma centra la sua attenzione sui mutamenti psicologici avvertiti in lui. La malattia più vera era interna, nel suo spirito. Le sue parole sono estremamente espressive: «Passarono due giorni e Mons. Carletti mi tornava da Bologna tutto trasformato nel volto: non più quel suo sorriso nobile e dignitoso; non più quella religiosa e misurata ilarità, che gli era propria». Egli stesso si sentì emarginato: «Debbo dirlo? Neppure più in lui quella amorevole confidenza in me, della quale riaveva fin'allora onorato. Pareva che gli pesasse la presenza mia e degli altri tutti: voleva rimaner solo!». E comprese, p. Felice, che qualcosa aveva sconvolto il suo spirito: «Era forse passata qualche nube nella sua anima serena?».

La malattia del corpo, individuata nella polmonite e nefrite, non viene minimamente considerata da p. Felice. Il suo intuito vide qualcosa di più profondo e più vero. Egli osservò i mutamenti avvenuti nella spirito del vescovo e avvertì con chiarezza che egli nascondeva qualcosa di lacerante fino a sconvolgerne i comportamenti. Qualcuno disse e scrisse che «forse il male latente che ne minava l'esistenza, l'avea reso di umor melanconico e triste»¹⁶.

La riflessione è troppo semplicistica per essere accolta e condivisa. La sofferenza fisica in un uomo forte ed energico non crea simili traumi, se

¹⁴ *Analecta OFM*Cap 31 (1915) 24-32.

¹⁵ Firenze, Archivio Provinciale OFMCap, *Necrologio dei frati minori cappuccini della Provincia Toscana*, IV, mss., n. 552.

¹⁶ Nel primo anniversario della preziosa morte di S. Ecc.za Mons. Pacifico Carletti, *Generale dei cappuccini, vescovo di Albenga, umile fiore del can. Durante Giacomo, arciprete della cattedrale di Albenga*, Montughi, 3 novembre 1915.

non è accompagnata da qualche profondo dolore morale. Chiuso in se stesso¹⁷, le poche e brevi espressioni pronunciate sembrarono tradire un'attenzione calcolata nel dire quel tanto e quel poco e niente più. P. Felice si accorse di quello sforzo di studiato controllo e lo sottolineò: «Si coricò: poche volte ancora parlò, ed anche allora con una misteriosa e quasi studiata parsimonia». Era ancora l'uomo forte, risoluto a non far trapelare un segreto da cui si sentiva oppresso.

Siamo convinti che le precise e soppesate osservazioni di p. Felice siano chiaramente indicative ed allusive ai colloqui avuti a Bologna ed ai loro contenuti. Il Vicario capitolare di Albenga dovette essere un portatore di notizie e di relazioni estremamente pesanti («pro gravibus sacrae dioecesis rebus»), per determinare in un uomo della tempra di p. Pacifico, ricco di una esperienza unica dopo gli eventi vissuti, e nelle diocesi visitate e nell'Ordine cappuccino governato, uno sconvolgimento psicologico tanto profondo e così "misterioso", da non potersi spiegare con una semplice malattia, per quanto grave.

D'altra parte, p. Pacifico conservò, inalterata, la sua lucidità. Le sue ultime espressioni, sottolineiamo ancora, furono pronunciate con «misteriosa e quasi studiata parsimonia». Non possiamo non rilevare in un simile comportamento la presenza di un uomo attento, vigile, lucido. Accennò anche alla sua sofferenza interiore, come non aveva fatto in passato, ma sempre con calcolata riservatezza. P. Felice, infatti, riuscì a carpirgli qualcosa, se si richiama alle «croci e dolori che forse portava nascosti nel cuore, come mi aveva detto nel giorno precedente» la morte¹⁸. Sicuramente l'energico ex-ministro generale scese nella tomba con il peso di un segreto, ancora non decifrato e che forse nessuno riuscirà mai a svelare.

Cosa pensò o, meglio, cosa provò il vicario capitolare di Albenga, quando apprese la notizia della morte del suo interlocutore a Bologna, seguita immediatamente al colloquio avuto con lui? Nella tomba dell'uno e dell'altro scese una misteriosa verità, di cui allo storico è facile cogliere la presenza, ma di cui ignorerà per sempre gli oggettivi contenuti.

Mons. Carletti morì santamente, confortato da una benedizione speciale del papa, subito avvertito da p. Felice da Porretta, amico dell'uno e dell'altro, e dopo aver sofferto, stando alla testimonianza dei presenti, «un'agonia penosissima»¹⁹.

¹⁷ «Quale sgomento e tristezza in noi, che lo vedemmo sotto la violenza del male, chiudersi in un silenzio che la morte di lì a poco rendeva eterno»; cf. *Risveglio Francese* 3 (1914) 202.

¹⁸ *Analecta OFM Cap* 31 (1914) 24-32.

¹⁹ Firenze, Archivio Provinciale OFM Cap, *Memorie del convento di Montughi*, II, mss., 152.

5. SGOMENTO E RASSEGNAZIONE

P. Pacifico, donato e implorato il perdono, benedetta la sua diocesi, non parlò più. Alle ore 0.45 di giovedì 22 ottobre 1914 si addormentò nel Signore. L'8 dicembre seguente, solennità dell'Immacolata Concezione, era il giorno prescelto per il suo ingresso in diocesi e per l'inizio del suo nuovo servizio pastorale.

I solenni funerali a Firenze²⁰, a Roma²¹, Seggiano²², suo paese natale, dove ancora viveva l'anziana mamma, non attenuarono lo sgomento e la costernazione dei cappuccini. «Ancora non posso mandare giù la morte del nostro buon Mons. Carletti. Non avrei pensato di perderlo così presto», scrisse da Roma un definitore generale dell'Ordine ad un confratello in America²³. Ed un confratello toscano presente alla morte, accorato, annotò amaramente: «P. Pacifico non è più [...]. Pur dopo aver veduto cogli occhi nostri quella robusta fibra agonizzare e soccombere rapidissimamente sotto i colpi del triplice morbo, che la morte aveva chiamato a distruggerla, noi ci domandiamo, quasi storditi, se non siamo vittima di un sogno malefico»²⁴.

P. Teobaldo da Pratovecchio (Alberti Luigi, 1861-1918)²⁵, condiscipolo del vescovo, scrisse ad un confratello:

23 Ottobre 1914. Ore 11 (S. Casciano)

Torna ora il mio guardiano, andato ieri a Firenze, in luogo mio, perché non ne ebbi il coraggio; e torna con l'annuncio terribile della morte del nostro ex-Generale e mio condiscipolo amatissimo e vescovo.

Uno scoppio di pianto mi serra la gola: prega per lui.

Ore 11 e mezzo. Cesso ora di piangere sull'amato confratello.

Quanto sono amabili i giudizi di Dio e quanto siamo meschini noi poveri tapini, vere pagliuzzze, che il vento porta in quattro battute per aria!

Quanto è bene stare umili e bassi!

²⁰ Cf. *Risveglio Franciscano* 3 (1914) 201-204.

²¹ Cf. *Analecta OFM Cap* 30 (1914) 370; *Annali Francescani* 45 (1914) 561-564, 669.

²² A. GIORGI, *Ne'solenni suffragi celebrati in Seggiano per S. Ecc.za Fr. Pacifico Carletti dei minori cappuccini, vescovo di Albenga, nel trigesimo dalla sua morte, ai 21 Novembre 1914, Seggiano 1914*.

²³ Firenze, Archivio Provinciale OFM Cap, *America-Lettere di religiosi* (Raimondo Tonini, lett. 08.03.1915); lettera di p. Clemente Filippi da Terzorio (1865-1946) a p. Raimondo da Seravezza (1865-1948).

²⁴ Cf. *Risveglio Franciscano* 3 (1914) 201.

²⁵ SISTO DA PISA, *Memoria intorno alla vita e predicazione del R.P. Teobaldo da Pratovecchio*, Firenze 1919.

Ecco un cappuccino che non ha mai saputo che cosa sia l'obbedienza, perché è stato sempre in alto, e lo meritava. Quando aveva raggiunto il colmo, dirò così, della grandezza, eccolo raso al suolo in tre giorni.

Lunedì si mise a letto, mercoledì, al tocco di notte, non era più! Sia pace all'anima benedetta!

Il segretario provinciale dei cappuccini toscani il 30 ottobre 1914 scrisse al confratello p. Paolo da Lucignano, missionario in Aden²⁶:

Non le ho risposto prima perché per me questo mese è stato un mese di scompiglio, di immense occupazioni e di dolori.

A quest'ora le sarà giunta la notizia della sciagura, che quasi fulmineamente ci ha colpiti colla morte avvenuta qui del nostro ex-Generale e Mons. Pacifico Carletti.

Siamo ancora storditi e non possiamo persuaderci di averlo perduto così presto e così repentinamente, mentre nulla faceva prevedere una fine così precoce.

Tornò da Bologna sabato corr. 17 alquanto infreddato e con un po' di tosse. Il medico che fu chiamato subito gli ordinò di stare a letto con molto riguardo.

Domenica volle alzarsi per dir Messa, come pure il lunedì, sebbene avesse sempre la febbre.

Il Martedì mattina fu tenuto un consulto da vari professori, i quali purtroppo dichiararono trattarsi di mal di petto e di cosa molto seria e quasi disperata.

Il mercoledì poco dopo la mezzanotte era spirato. Non so dirle cosa sia successo qui a Montughi e come ci si trovi tuttora: sembriamo tanti rimbecilliti. Non posso dirle altro, perché sono proprio stonato.

Non poteva essere descritta più espressivamente l'atmosfera che regnava tra i frati fiorentini: «Sembriamo tanti rimbecilliti».

6. IL PICCOLO MONUMENTO FUNEBRE

L'anno seguente, il 3 novembre 1915, in occasione dell'anniversario di quella morte, presente il Ministro generale dell'Ordine cappuccino, fu inaugurato nella chiesa di S. Francesco a Montughi un modesto monumento funebre a Mons. Pacifico Carletti.

Tenne il discorso commemorativo l'arciprete della cattedrale di Albenga²⁷, che, per quanto lacrimoso ed anche circostanziato, non accennò minimamente a quel misterioso incontro di Bologna, ove Mons. Carletti fu

²⁶ Cf. nota n. 3.

²⁷ Cf. nota n. 16.

informato dei "gravi problemi" della diocesi assegnatagli e a cui siamo portati attribuire la scomparsa del sorriso dal suo volto e della serenità dal suo spirito. La crisi psicologica seguitane s'incrociò pericolosamente con quella sanitaria e l'uomo forte, questa volta, non resse.

Sembra, infatti, di capire che p. Pacifico, che aveva offerto nella sua vita ampie prove di una fortissima e decisa volontà, sia stato da essa completamente abbandonato e la malattia prima e la morte poi colpirono un uomo disarmato.

Forse il neo-vescovo, come scrisse p. Sisto, sopportò *forti pectore* quanto gli venne comunicato sulla situazione della sua diocesi, ma il suo dovette essere uno sforzo tale da comprometterne la resistenza ed il "forte petto" subì un vero collasso.

7. I GIUDIZI DI DIO NELLA STORIA

In un famoso libello del 1924, pubblicato sotto falso nome²⁸, dopo un'amara polemica anti-cappuccina, che non aveva niente da vedere con la storia, si annunciava un'esposizione storica della crisi, che avrebbe attraversato l'Ordine francescano, a causa del card. Giuseppe Vives Y Tuto²⁹ e di p. Pacifico da Seggiano. Il libello, nel suo stile, si riannodava alla polemica fratesca, poco cristiana e per niente francescana, che aveva turbato l'Ordine del Serafico Padre sotto il Pontificato di Pio X.

Un capitolo dell'annunciata esposizione storica di quella crisi avrebbe dovuto intitolarsi: *I giudizi di Dio nella storia*³⁰. La morte del famoso cardinale cappuccino Vives Y Tuto (1854-1913) in una "Casa di cura" e quella "prematura" di p. Pacifico rientravano nel numero dei "giudizi di Dio nella storia". Ai due cappuccini si addebitavano tutti gli interventi del papa Pio X in ordine alla vicenda francescana del primo decennio del sec. XX, nutrita di molto orgoglio, di poca carità e di sovrabbondante minoritica tronfiezza.

Dopo 10 anni dal suo compiersi, pertanto, all'ignoto (ma non troppo!) libellista la morte dell'ex ministro generale cappuccino apparve un atto (dovuto) di giustizia da parte di Dio. Senza volere indagare nei "segreti disegni di Dio", che non appartengono alla sfera della piccola, spesso malevola, storia degli uomini, pena di cadere nella fantasia, possiamo, tutta-

²⁸ V. OLIVIERI, *Appunti critici di storia cappuccina e francescana*, Como 1924.

²⁹ Cf. *Lexicon Capuccinum*, 1829.

³⁰ L'annunciata nuova pubblicazione non vide mai la luce. Forse la smascheratura da parte dei cappuccini dello pseudonimo impedì al camuffato autore di commettere un'altra fratesca "bischerata".

via, affermare che con quella morte un segreto scese nella tomba, da non confondersi, ad ogni modo, con un “giudizio di Dio nella storia”, specie se concepita su misura e scritta a propria miserabile consolazione³¹.

8. LE DUE SEPOLTURE

Sabato 24 ottobre 1914 furono celebrati nella chiesa di S. Francesco a Montughi solenni funerali, presieduti da Mons. Angelo Fiorini (1861-1929), vescovo cappuccino di Pontremoli³², e partecipati sia dai superiori generali dell’Ordine come da “larga rappresentanza della diocesi di Albenga”. Il discorso funebre fu tenuto da p. Felice da Porretta, guardiano del convento di Firenze³³. La sera stessa, racchiuso “in buona cassa”, il cadavere fu sepolto nella cappella del cimitero conventuale dei cappuccini di Montughi. La cassa, in cui era stato praticato un “occhio di vetro”, che permetteva una limitata visione della salma, fu murata all’interno della cappella.

Mons. Pacifico Carletti fu l’ultimo defunto sepolto nel cimiterino conventuale, che aveva accolto le salme dei cappuccini morti fin dal 1783, quando il granduca Pietro Leopoldo I (1747-1792) ordinò che le sepolture avvenissero in cimiteri “a sterro”. I cappuccini prima ottennero di avere il loro camposanto entro il recinto della clausura e poi anche di “non riempire le sepolture, ma di murarle soltanto”, per cui, scavata la fossa, essa veniva rivestita di mattoni.

Dopo la soppressione degli Ordini religiosi del 1866, l’autorizzazione al seppellimento dei frati nel cimitero conventuale fu rinnovata con decreto prefettizio del 22 maggio 1875, anche se con la clausola della richiesta del permesso, volta per volta. Data la sempre più frequente resistenza da parte dell’autorità civile a conceder quel benessere, dopo la sepoltura di Mons. Carletti il cimitero conventuale di Montughi non accolse altre salme.

Nel 1928 esso venne completamente esumato. I resti rinvenuti furono trasferiti nel cimitero comunale di Trespiano. La cassa di Mons. Pacifico Carletti fu ritrovata quasi intatta. Dall’ “occhio di vetro” si poterono vedere le insegne episcopali. Data la buona conservazione, la vecchia cassa venne restaurata e racchiusa in un’altra. Fu portata, quindi, in chiesa per

³¹ Non possiamo non augurare al futuro biografo di Mons. Pacifico Carletti di essere più fortunato nella ricerca e di poter far luce su quella zona d’ombra, che sembra avvolgerne la morte.

³² Cf. *Lexicon capuccinum*, 590.

³³ Cf. *Analecta OFMCap* 31 (1915) 24-32.

un nuovo funerale e poi trasferita nella cappella “Ossarium” dei cappuccini nel Cimitero fiorentino di Trespiano³⁴.

SOMMARIO

A cento anni dalla morte di padre Pacifico Carletti da Seggiano, Ministro generale dei Frati Cappuccini, il presente contributo ripercorre gli ultimi mesi della vita di p. Pacifico, eletto vescovo di Albenga allo scadere del mandato di Ministro generale nell'agosto del 1914, e morto prima di poter prendere possesso della sua sede episcopale (il 20 ottobre). L'Autore rilegge l'evento della morte, per malattia improvvisa, del nuovo vescovo inserendolo nel contesto delle gravi difficoltà che si prospettavano per il futuro ministero episcopale.

³⁴ Firenze, Archivio Provinciale OFM^{Cap}, *Memorie del convento di Montughi*, I, mss. 115. Il disfacimento del vecchio cimitero mise alla prova il gruppo di giovani studenti cappuccini, che compirono la delicata e rischiosa opera di scavo e di raccolta dei resti umani. Alcuni si ammalarono seriamente fino a contrarre infezioni polmonari di tipo tubercolare. I “fossori” più benemeriti furono: Filippo da Tavola (Delfo Ciabatti, 1903-1985); Tommaso da S. Fiora (Cornelio Bargagli, 1904-1996); Aurelio da Castiglion Fiorentino (Artemio Bernardini, 1902-1954); Vitale da Campiglia d'Orcia (Dionisio Sabbatici, 1903-1978); Alfonso da Porretta (Gino Taruffi, 1904-1930).

CONFERENZA ITALIANA
DEI
FRATI CAPPUCCINI

vita e attività

Unificazione delle Province cappuccine del Veneto – Friuli Venezia Giulia e del Trentino nella Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini

Padova – 3 marzo 2014

Oltre 260 i partecipanti alla proclamazione ufficiale dell'unificazione della Provincia cappuccina del Trentino con quella del Veneto - Friuli Venezia Giulia, avvenuta il 3 marzo 2014 a Padova, presso il convento e santuario di San Leopoldo Mandić. La maggior parte dei frati proveniva dalle case del Triveneto, ma anche da altri conventi d'Italia, Croazia, Austria, Slovenia, Grecia, Ungheria, Gerusalemme, Angola, Mozambico, Brasile: presenti anche religiosi delle altre famiglie francescane e delegati diocesani. Tra i presenti: Dom Jose Gislón, cappuccino, ex Consigliere generale ed ora vescovo di Erechim (Brasile) e p. Flavio Roberto Carraro, vescovo emerito di Verona. Erano presenti anche i rappresentanti regionali e locali dell'Ordine Francescano Secolare.

Alcuni partecipanti sono arrivati nei giorni precedenti, accolti a Padova, a Mestre e in altre fraternità. Al loro arrivo, dagli addetti all'accoglienza sono state distribuite due pubblicazioni fresche di stampa: "Stato personale e locale" della novella Provincia e il "Necrologio" della Provincia Veneta dei frati Minori Cappuccini di Santa Croce (a partire dal 1900 fino al mese di febbraio 2014): entrambi frutto dell'assiduo impegno di alcuni nostri confratelli e certamente utili sussidi per i primi passi del cammino unitario.

Alle 9.30 i partecipanti si sono riuniti nella chiesa conventuale per la preghiera di apertura, iniziata con la processione e l'intronizzazione della Croce.

Dopo la suggestiva lettura di parte del discorso di Paolo VI tenuto in occasione della beatificazione di p. Leopoldo Mandić, è seguito l'intervento

del Ministro generale, che ha ribadito la necessita di “aprire gli orizzonti” al mondo, in particolare ai paesi dell’Europa del Nord: “essere testimoni di frontiera del Vangelo in un mondo non piu cristiano”.

Quindi è stato letto ufficialmente da fr. Raffaele Della Torre, Consigliere generale, e dallo stesso fr. Mauro Johri, il decreto di costituzione della nuova Circoscrizione della “Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini”.

* * *

NOTE STORICHE

1. LA PRIMA PRESENZA DEI CAPPUCCINI NELL’ITALIA DEL NORD-EST

Nel 1526, alle origini della riforma cappuccina, tra i primi che si unirono a p. Matteo da Bascio vi fu p. Paolo da Chioggia, ex frate minore, che nella primavera del 1528 era a Chioggia. Egli collaborò attivamente alla stesura delle prime Costituzioni di Albacina (1529) e morì nel 1531. A lui seguirono p. Matteo da Schio (+ 1550) e altri. Le fonti parlano di una presenza molto precoce dei frati Cappuccini a Verona.

È comunque nella primavera del 1535 che p. Giovanni da Fano, ex Ministro provinciale degli Osservanti delle Marche passato ai Cappuccini, giunse nel Veneto per organizzare la Provincia religiosa. Allo stesso anno, nel Capitolo generale di S. Eufemia a Roma, risale l’erezione della “Provincia Veneta di S. Antonio” comprendente il territorio delle tre Venezie e parte del Ducato di Mantova.

Nel 1536 furono fondati i conventi di Verona e di Schio, e l’anno dopo quello di Roncone (presso Padova). Nello stesso anno p. Giovanni da Fano fondò il convento di Marmirolo (a 10 Km da Mantova). Nel 1537 si tenne a Schio “sotto una nogara” il primo Capitolo provinciale.

Nel 1539, per interessamento del grande predicatore p. Bernardino Ochino, i Cappuccini si insediarono a Venezia, nell’isola della Giudecca, in un piccolo eremo dedicato a S. Maria degli Angeli, costruito da p. Bonaventura da Venezia, minore osservante. Seguirono le fondazioni di qualche altro luogo (Vicenza, Treviso). Nel 1542 Bernardino Ochino, Vicario generale dell’Ordine, convocato a Roma dal Papa, mentre era a Verona (qui aveva tenuto una riunione con i superiori della Provincia e un “corso teologico” sulle lettere di San Paolo ai giovani predicatori) fuggì a Ginevra, passando alla Riforma protestante. Per questa ragione i Cappuccini furono osteggiati e a Venezia allontanati da S. Maria degli Angeli. Dopo

alcune uscite dall'Ordine e molte prove, i Cappuccini ritrovarono la stima e l'affetto della gente anche nel Veneto, per cui poterono rientrare nel 1551 a S. Maria degli Angeli. Nel 1552 moriva a Venezia p. Matteo da Bascio, e nello stesso anno si pubblicò una seconda edizione delle Costituzioni.

2. DIFFUSIONE DEI CAPPUCCINI VENETI

I Cappuccini cominciano a diffondersi con nuove case nel Veneto, nel Friuli e nel Ducato di Mantova. Nel 1559 passarono da Marmirolo a Mantova; nel 1564 fu fondato il convento di Udine.

Nell'anno 1575, a Verona iniziò il noviziato il quindicenne Giulio Cesare Russo al quale fu posto il nome di Lorenzo da Brindisi. Nello stesso anno scoppiò la peste che porterà il Senato della Repubblica alla decisione di costruire in Venezia il tempio del Redentore. La prima pietra del nuovo tempio, che fu affidato alla cura dei frati Cappuccini, venne posta nel 1576. Sempre in quell'anno venne fondato il primo convento a Rovereto, in Trentino. Se nel secolo precedente Rovereto era sotto la dominazione di Venezia, in quel periodo era sotto il dominio della casa d'Asburgo. Permaneva la proibizione di Paolo III ai Cappuccini di oltrepassare le Alpi, non ancora revocata, ma Rovereto rientrava geograficamente nell'ambito dei confini d'Italia.

Varie sono le fondazioni di conventi in questo periodo. Nel 1585 viene fondato il convento di Arco.

Il 1593 vede i Cappuccini della Provincia Veneta passare le Alpi e fondare un convento a Innsbruck, nel Tirolo; ne seguiranno altri, poi separati nel 1605 per costituire due Commissariati (poi Province), in Tirolo e in Boemia-Austria. Nel 1597, per interessamento del Cardinale Ludovico Madruzzo, Principe Vescovo di Trento, i Cappuccini giunsero nella città di Trento dove da poco si era chiuso il Concilio Ecumenico (a cui aveva partecipato anche qualche religioso del nuovo Ordine) e occuparono il vecchio convento fuori Porta Veronese, abbandonato dai frati crociferi.

Con l'interdetto papale alla Repubblica di Venezia dell'anno 1606, i Cappuccini dovettero esulare, con Teatini e Gesuiti, dai territori della Serenissima, venendo accolti nei conventi del Trentino e del Mantovano (rientrarono l'anno dopo). Passando per Ala, furono notati dalla gente e dai notabili che richiesero la loro presenza; nel 1610 i frati vi entrarono ufficialmente.

Nel 1602 san Lorenzo da Brindisi divenne Vicario generale dell'Ordine: visitò da Ministro provinciale e generale le nostre case. Morirà in missione di pace in Galizia nel 1619. Nel 1583 aveva vestito l'abito a Verona il beato Tommaso Acerbis da Olera; dimorò in vari luoghi del Veneto e del Trentino, fino a quando venne destinato a Innsbruck, dove morì nel 1631.

Nel 1630 più di duecento frati si offrirono per fare assistenza agli appestati nei lazzaretti del Veneto e nel Trentino, e molti di essi morirono di peste. Dal 1645 al 1669 i Cappuccini vennero richiesti come cappellani delle galie veneziane, impegnate nella guerra di Candia; questo permise loro di diffondere tra quelle popolazioni la parola di Dio dandone eroica testimonianza con la vita. Nel settembre del 1683 il beato Marco d'Aviano, fattosi cappuccino a Conegliano nel 1648, fu sotto le mura di Vienna come legato papale, prima della battaglia per la liberazione della città dall'assedio dei Turchi. Riuscendo a comporre i dissidi tra i capi dell'esercito cristiano, favorì la desiderata vittoria.

Nel 1729 la Provincia Veneta raggiunse il numero più alto di religiosi: 830. I luoghi erano 45.

3. LA DIVISIONE

Verso la metà del XVIII secolo, motivi politici portarono alla separazione dei conventi del Mantovano e del Trentino dalla Provincia Veneta. Cinque dei sei conventi del Mantovano erano sotto la dominazione di Carlo VI Imperatore; Castiglione, invece, era sotto la dominazione veneziana. I quattro conventi del Trentino erano sotto la giurisdizione del Vescovo (Trento, Arco), o dell'Imperatore (Ala, Rovereto). Per questo motivo, i conventi situati nel Trentino e nel Mantovano erano detti dai Veneziani "conventi imperiali"; ed i religiosi nati in quei territori, "frati imperiali".

A creare difficoltà fu inizialmente un decreto del Senato nel quale si ordinava che nei conventi di Religiosi, situati entro i confini della Serenissima, potessero essere superiori solo i sudditi veneti. Pur avendo finalità principalmente fiscali, questo decreto, accettato dai superiori della Provincia, causò notevoli tensioni, essendo palesemente discriminatorio. Dopo non pochi travagli, i guardiani dei "conventi imperiali" decisero di non partecipare al Capitolo provinciale del 1734; ed il Ministro generale, a cui i guardiani di questi conventi "acefali" si erano rivolti, in data 19 giugno 1734, erigeva i quattro conventi Trentini nella Custodia Tridentina, e lo stesso fece con quelli del Mantovano, a formare un'altra Custodia; dispose poi che ciascun frate si trasportasse nei conventi della sua nazione.

4. LA PROVINCIA DEL VENETO - FRIULI VENEZIA GIULIA

Nel 1769, il Senato veneto aveva già posto notevoli limiti all'accoglienza delle nuove vocazioni e soppressi 14 conventi della Provincia. Con la caduta della Repubblica di Venezia (1797) e l'avvento del governo napo-



Foto di gruppo



Consiglio della Provincia veneta

leonico, si arrivò nel 1810 alla soppressione degli ordini religiosi, e di tutti i conventi dei Cappuccini della Provincia Veneta, da due anni ridotta a Custodia; si salvarono Capodistria e i due “ospizi” di Spalato e Castelnuovo di Cattaro.

Solo nel 1822, sotto l'Imperatore Francesco I, la Provincia poté essere ripristinata. La ripresa della vita religiosa fu graduale e in diverse località i frati dovettero cambiare anche il luogo del convento (Bassano, Udine, Verona, Lendinara).

Dopo i moti del 1848, cui parteciparono anche alcuni religiosi (es. p. Antonio Tornielli), che assicurarono anche l'assistenza ai feriti nella battaglia di Custoza del 1849, nel 1866 il Veneto venne annesso al Regno d'Italia (tranne Trento e Trieste). Nel 1867, le leggi Siccardi disposero la soppressione delle associazioni religiose, e i loro beni vennero incamerati o messi all'asta. Però questa volta i religiosi poterono ritornare abbastanza presto alla vita religiosa. E si aprì un periodo nuovo nella vita della Provincia.

Nel 1879 venne aperto il primo seminario serafico: il “collegetto” di Udine, da dove passarono san Leopoldo Mandić, il beato Andrea Giacinto Longhin, e altri notevoli personaggi. Altri seminari minori furono fondati successivamente. Nel 1894 venne affidata alla Provincia la Missione delle Isole Ionie; dal 1908 al 1911 venne affidato anche l'Istituto Apostolico d'Oriente con relative missioni; altri missionari andarono in Cile. Alla fine dell'800 la Provincia contava 7 conventi, 4 ospizi, 205 religiosi, dei quali una decina in missione, e 20 seminaristi.

Il '900 si caratterizza per l'apertura ad una intensa attività pastorale e per un nuovo slancio missionario. Vengono accettate parrocchie (la Tomba ad Adria, la Navicella a Chioggia) e create nuove parrocchie annesse alle chiese conventuali del SS. Redentore a Venezia, di Gorizia, Thiene e Belluno; alcuni religiosi sono chiamati al servizio dei predicatori apostolici; altri vengono consacrati vescovi (il beato Andrea Giacinto Longhin, Vescovo di Treviso durante la prima guerra mondiale; Mons. Girolamo Bortignon, Vescovo prima a Belluno e poi a Padova; e altri); si accettano le missioni, come quella del Paranà (1919, ora Provincia), l'Etiopia (1936), l'Angola (1947, ora Custodia); notevole è il servizio nella predicazione (da ricordare per tutti p. Roberto da Nove e p. Raimondo da Herne), nella confessione (san Leopoldo Mandić, canonizzato nel 1983, p. Giacomo da Balduina), tra i poveri (le mense ad oggi funzionanti), gli ammalati, gli operai, le persone in difficoltà (“Sesta Opera” a Mestre, ora “Cooperativa Olivotti” a Mira). Dal punto di vista culturale, di notevole importanza è la pubblicazione dell'*Opera Omnia* di S. Lorenzo da Brindisi, riconosciuto nel 1940 Patrono *aeque principalis* con S. Antonio di Padova e dichiarato Dottore della Chiesa nel 1959, e l'affiliazione dello Studio Teologico Lau-

rentianum al Pontificio Ateneo Antonianum (1968), primo Studio Teologico in Italia a ottenere questo titolo.

Con Regio Decreto in data 19 maggio 1932 venne conferita personalità giuridica alla Provincia di Venezia dei Frati Minori Cappuccini; con successivo Decreto del Presidente della Repubblica del 07 agosto 1990 essa assunse la denominazione di Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini. Dal 1940 la Curia provinciale, antecedentemente con sede nel convento del SS. Redentore in Venezia, passò a Mestre.

Lo spirito di rinnovamento scaturito dal Concilio Vaticano II ha segnato il cammino della Provincia in questi ultimi decenni, durante i quali l'Ordine ha richiesto la presenza dei frati veneti in Grecia (1988), Gerusalemme (1988), Ungheria (2001) ed è pure iniziato il fecondo periodo della collaborazione interprovinciale in particolare con le Province di Trento e di Milano, ma anche con tutte le province del Nord Italia.

Contemporaneamente, la Provincia ha dovuto fare i conti con la diminuzione di vocazioni, per cui si è reso necessario lasciare varie attività e luoghi: Udine via Chiusaforte (1988), Mirano (2000), Pordenone (2005), Comacchio (2007), Chioggia parrocchia (2008) e Chioggia cimitero (2013), ospedale civile di Venezia (2008), Udine via Ronchi (2012), Adria (2013), Schio (2013), Verona (2013).

La statistica della Provincia al 31 dicembre 2013 indica 15 case in Italia, 13 in Angola, 4 in Grecia e 2 in Ungheria, per un totale di 330 frati (207 in Provincia, 95 in Angola, 15 in Grecia, 11 in Ungheria, 1 in Israele e 1 in Capo Verde) dei quali 7 vescovi, 230 sacerdoti, 2 diaconi, 61 fratelli laici professi perpetui, 30 fratelli laici professi temporanei; 10 sono i novizi.

5. LA PROVINCIA DEL TRENTINO

Già nel 1737 i cinque conventi mantovani, con Castiglione (che prima apparteneva alla Provincia di Brescia) furono uniti alla Provincia di Lombardia, mentre quelli trentini fecero resistenza all'unione con la Provincia del Tirolo, e nel 1740 vennero eretti a Custodia soggetta al Ministro generale. Arco divenne noviziato, Rovereto infermeria. Per accogliere gli ottanta frati trentini, vennero fondati anche i conventi di Condino e di Malè (1742).

Nel 1750, i sei conventi trentini, con i sei mantovani, dopo accordi presi dal Custode con l'Imperatrice Maria Teresa, formarono la Provincia di Mantova (con bolla papale), il cui primo capitolo si tenne appunto a Mantova nel 1750. Si arrivò ad un compromesso: un anno il capitolo si teneva a Mantova, il triennio dopo a Trento: si alternavano anche i Ministri provinciali, i segretari, i definitori. Così, nel servizio di Dio attraverso la preghiera, la predicazione, la cura ai poveri e ai malati, si arrivò al 1784,

quando i sei conventi tridentini furono separati da quelli mantovani, a formare la nuova Provincia Tridentina, con il titolo “della Santa Croce”.

Purtroppo, appena eretta la Provincia Giuseppe II, il “re sacrestano”, si intromise pesantemente nella vita ed organizzazione della Chiesa, disponendo la proibizione della vestizione dei novizi. Il primo capitolo si tenne a Rovereto, nel 1785. Nel 1787 venne soppresso Arco. Nel 1810, come nel Veneto, Napoleone sopprime le congregazioni religiose. Ma nel 1815 venne ricostituita la Provincia. In questo periodo furono personaggi di spicco Mons. Luigi Puecher (in religione p. Luigi Maria da Calliano in Vallagarina), predicatore apostolico e Vescovo di Iconio, come pure Mons. Roberto Menini, Vicario Apostolico di Sofia e Costantinopoli. Notevole la presenza nelle Missioni (Bulgaria, Mesopotamia, Istituto Apostolico d'Oriente, Araucania, Brasile, Mozambico).

Nel 1837 si deve alla Provincia del Trentino il ripristino dei conventi di Badia a Brescia e di Bergamo, poi incorporati nel 1840 nella Provincia milanese. Risale al 1922 la fondazione dell'Ospizio a Fiera di Primiero. È invece del 1889 la fondazione della missione a S. Paolo (Brasile, ora Provincia), e del 1947 la fondazione della missione nella Zambesia (Mozambico), ora Custodia.

Con lettera in data 7 settembre 1933, il Ministero dell'Interno, Direzione Generale dei Culti, dava atto che la Provincia dei Frati Minori Cappuccini del Trentino possedeva personalità giuridica nell'Impero Austro-Ungarico ai termini dell'Ordinanza dei Ministeri del culto e dell'istruzione e della giustizia in data 13 giugno 1858, pubblicata nel Bollettino delle leggi imperiali n. 95 del 30 giugno 1858. Perciò venne riconosciuta anche in Italia, in base all'art. 75 del Trattato di San Germano, reso esecutivo con legge 26 settembre 1920 n. 1322, il quale disponeva che le persone giuridiche esistenti in territori trasferiti all'Italia erano da ritenersi italiane.

Nel 1923, i religiosi erano 139, di cui in missione 72; i luoghi in Provincia erano 7.

Nella storia più recente, a causa della diminuzione numerica, viene chiuso il convento di Condino (1970) e il seminario di Mattarello (1983), mentre vengono ritirate le fraternità dalla cura pastorale di alcuni luoghi: il santuario della Madonna delle Grazie presso Folgaria (1974), l'ospedale psichiatrico e civile di Castiglione delle Stiviere (1977), la parrocchia S. Luigi di Mantova (1998), l'ospedale civile di Mantova (2008), l'ospedale civile S. Chiara di Trento (2011).

Lo spirito di rinnovamento scaturito dal Concilio Vaticano II e dagli anni dopo il '68 ha segnato il cammino della Provincia con la nascita di nuove forme di fraternità sia in città che fuori. Tali comunità di lavoro si basavano su un ideale nuovo di vita, dove i frati lavoravano come dipen-

denti e cercavano di vivere una vita evangelica, esercitare un apostolato basato sulla testimonianza di vita e condurre una vita di effettiva povertà inseriti nel mondo dei poveri. Si ricordano: Trento (1970-1975), Camparta (1976-1977), Calavino (1973-1979), Segonzano (1978-1998).

Al 31 dicembre 2013 la statistica indica la presenza nella Provincia di Trento di 7 case per un totale di 48 frati, di cui 38 presbiteri (1 nella Custodia generale di Mozambico), 10 fratelli laici professi perpetui.

6. LA COLLABORAZIONE INTERPROVINCIALE E L'UNIFICAZIONE

Tra la Provincia di Trentino e la Provincia del Veneto - Friuli Venezia Giulia vi sono sempre state forme di collaborazione nell'insegnamento della teologia e in altre attività formative o pastorali. Negli anni '80/'90 sono particolarmente degni di nota gli incontri tra formatori delle Province del Nordest insieme con l'avvio di una nutrita e regolare serie di incontri dei religiosi fratelli.

Nel 1993 inizia una collaborazione più stretta per il postnoviziato a Villafranca di Verona, congiuntamente alle altre Province del Nord Italia (questa prima collaborazione durerà solo qualche anno). Nel 1998 le Province del Trentino e del Veneto - Friuli Venezia Giulia costituiscono un unico noviziato nella fraternità di Arco, con la presenza di alcuni religiosi veneti. Quando il noviziato passerà a Lovere (BG) nel 2007, Arco continuerà ad essere una fraternità interprovinciale, con attività di proposta vocazionale.

Nel 2007 tra le Province del Nordest si avvia, insieme al noviziato unico a Lovere, anche il postulato unico a Lendinara, seguito l'anno successivo dal postnoviziato interprovinciale a Cremona; nel 2010 tra le Province di Milano, Trentino e Veneto Friuli Venezia Giulia viene decisa la collaborazione per tutte le tappe della formazione iniziale; dal 2010 il postnoviziato con il biennio filosofico sarà per tutti a Milano e il quadriennio teologico a Venezia.

Il processo di collaborazione interprovinciale si è sviluppato in un decennio e più di frequenti e regolari incontri congiunti dei Ministri provinciali dell'Italia del Nord, e in particolare del Nordest, ai quali molto spesso hanno partecipato i rispettivi Consigli. Altri punti qualificanti del processo di collaborazione sono stati la costituzione di diverse commissioni nominate secondo le diverse necessità e la valorizzazione di tutte le occasioni possibili di incontro, confronto e collaborazione dei frati nei diversi settori. In comunione e accompagnati con sollecitudine dal governo centrale dell'Ordine, la conoscenza e la collaborazione tra le Province del Nordest è andata sempre più intensificandosi, fino a giungere all'elaborazione di una agenda interprovinciale comune di vita, attività e formazio-

ne, all'aumento delle fraternità formate dalla presenza di fratelli delle Province collaboranti, alla comprensione che questo percorso è irrinunciabile per la vivacità del futuro dell'Ordine nel Nordest.

Nel 2011, i rispettivi Capitoli provinciali del Trentino e del Veneto Friuli Venezia Giulia hanno approvato una mozione che prevede nel 2014 la fusione delle due Province nella Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, titolata alla "Santa Croce", sotto il patronato di S. Leopoldo Mandić. Si ricostituisce in questo modo l'unica Provincia religiosa, comprendente le fraternità del Veneto, Friuli Venezia Giulia e Trentino, pressoché corrispondente all'originale Provincia Veneta costituita da Giovanni da Fano nel 1535.

Il Ministro generale in conformità con il n. 119 delle Costituzioni, avendo consultato i fratelli di voti perpetui di entrambe le Province e con il consenso del Consiglio generale ottenuto nella riunione del 13 gennaio 2014, ha proceduto alla nomina del Ministro provinciale e dei Consiglieri.

Sono stati nominati: fr. Roberto Genuin, Ministro provinciale; fr. Massimo Lorandini, 1° Consigliere e Vicario provinciale; fr. Roberto Tadiello, 2° Consigliere; fr. Flaviano Gusella, 3° Consigliere; fr. Nicola Marchiori, 4° Consigliere.

Unificazione delle Province cappuccine del Piemonte e di Alessandria nella Provincia del Piemonte dei Frati Minori Cappuccini

Novara – 12 maggio 2014

Lunedì 12 maggio 2014 presso il convento di Novara si è celebrata una giornata storica: la nascita della nuova Provincia cappuccina del Piemonte.

Questo evento puntuale è il risultato di un cammino che ha impegnato le due Province coinvolte – quella di Alessandria e quella di Torino – per la durata di almeno un decennio. Questo processo di reciproca conoscenza, fatto di incontri, di dialogo e di iniziative comuni, ha permesso progressivamente di far passare una mentalità semplice quanto decisiva: l'idea che l'unione delle due Province, lungi dall'essere un fatto burocratico o semplicemente funzionale ai tempi nuovi, costituisce una grande occasione di ripensamento, di crescita e di rilancio della nostra vita ed esperienza fraterna.

Si tratta in questo senso di una vera esperienza spirituale nel senso più proprio per cui protagonista è lo Spirito Santo che, quale vento gagliardo, scompiglia le nostre pseudo-certezze, le nostre comode installazioni, le nostre consolidate abitudini, per sospingerci a una nuova avventura evangelica.

Certo, tutto questo con i piedi per terra. Siamo coscienti dei limiti strutturali dell'operazione: di ordine numerico, anagrafico e di energie operative. Sappiamo che l'unione delle nostre forze è anche unione di fragilità. E tuttavia confidiamo che questo passo, che è obiettivamente un passo di fiducia verso il futuro, potrà trovare nella grazia di Dio una promettente corrispondenza. Come il Signore ha saputo suscitare nei nostri cuori il desiderio e la volontà di intraprendere questo cammino dell'unione, allo

stesso modo vorrà sostenerci nel tentativo di riqualificare la nostra vita e presenza francescana sul territorio, al di là e dentro la povertà delle nostre persone.

Questo è anche il messaggio che il Ministro generale, fra Mauro Jöhri, che ha presieduto l'evento, ha voluto trasmetterci. Tutto ciò che esprime movimento, cambiamento, volontà di rinnovamento ispirato al vangelo, è positivo, come pure l'attenzione alla storia e alle vicende del nostro mondo. In questo senso le nostre vicende di singole province cappuccine devono necessariamente essere lette e coniugate entro la più ampia vicenda della Chiesa universale impegnata nella nuova evangelizzazione. In particolare, guardando alla nostra realtà di Cappuccini italiani, il Generale ci ha esortati a volgere lo sguardo alla nuova frontiera europea così povera di presenza francescana e così affamata di ricevere da testimoni credibili il verbo della vita.

Così l'avventura della nostra unione piemontese si inserisce in un disegno più grande che è quello di una effettiva collaborazione di tutte le province italiane per elaborare progetti di inedite presenze e testimonianza di fraternità nel nord Europa. Lo sollecitazione di fra Mauro era particolarmente rivolta ai frati giovani ma non solo. Nessuna provincia cappuccina infatti è così povera o così anziana da non poter offrire un proprio generoso contributo in questa direzione.

Accompagnati e sostenuti da questo messaggio di speranza, la cerimonia di proclamazione della nuova Provincia del Piemonte si è svolta con una misurata e lieta solennità, arricchita dalla presenza non solo dei frati direttamente interessati, ma anche del consigliere generale fra Raffaele Della Torre, di numerosi provinciali, e soprattutto di una nutrita rappresentanza dei postnovizi, novizi e postulanti del nord Italia che hanno dato visivamente il senso di una fiducia nel futuro che non è soltanto nelle aspirazioni ma anche nei fatti. I nuovi superiori: fra Michele Mottura, Ministro provinciale; fra Roberto R. Raccagni, vicario, fra Francesco Daniele, fra Luigi Vitali e fra Luca Margaria, consiglieri; sono stati accolti con un lungo applauso che esprimeva non solo soddisfazione e piena accettazione delle persone, ma anche apertura di credito e incoraggiamento per un compito prezioso e bello, ma non certo facile. Al nuovo Provinciale è stato consegnato simbolicamente il crocifisso di S. Lorenzo da Brindisi e (forse non solo simbolicamente) il bastone di Sant'Ignazio di Santhià, nuovo patrono della Provincia.

Dopo la Santa Messa, favoriti dal bel tempo, il pranzo festoso si è svolto nei chiostri del convento. I frati presenti erano circa 160 e risulta che ognuno abbia apprezzato le vivande con francescano spirito di letizia. Dopo il giusto ristoro, la giornata è proseguita nella grande chiesa conventuale dove si è rappresentata una sorta di "piece" teatrale dal titolo "Francesco,

il figlio” impreziosita dalla performance di fra Marco Costa. In conclusione la celebrazione del Vespro.

Una giornata storica dunque che allo sguardo grato nei confronti del passato ha saputo unire quello profetico sul presente e sul futuro. L’auspicio fondato sulla fede è che noi tutti sappiamo, con l’aiuto di Dio, essere degni di questa storia e di Colui che ne detiene il segreto e che non cessa di bussare alla nostra porta per essere ospitato e accolto.

fra Roberto Zappa

* * *

NOTE STORICHE

1. LA PROVINCIA CAPPUCCINA DEL PIEMONTE

1. *Cenni storici.* Secondo la tradizione i primi Cappuccini giungono in Piemonte nel 1538, provenienti da Genova, per servire nel Lazzaretto di S. Maria di Loreto (*la Madonna delle campagne*) in Torino. Nel 1540 i Cappuccini sono già presenti in Asti, Moncalieri e Mondovì e nel corso del 1500 e nei primi anni del 1600 aprono conventi in altre località del Piemonte, posti sotto la giurisdizione della *Provincia di Genova*.

Nel Capitolo Generale del 1618 viene stabilito lo smembramento della grande Provincia ligure-piemontese. L’atto di nascita della *Provincia del Piemonte* viene redatto l’anno seguente nel Capitolo provinciale riunito a Pavia il 24 aprile 1619: “per sovrana volontà del duca di Savoia Carlo Emanuele I”, desideroso di staccare i conventi posti nel territorio piemontese del Ducato da quelli nel territorio della Repubblica di Genova, si costituisce la nuova *Provincia Pedemontium vel Sacrae Syndonis* con 26 conventi, ai quali si aggiungono alcune case di missione nelle Valli Subalpine, che fin dal 1595 vedono i Cappuccini impegnati ad arginare l’eresia valdese-calvinista. Dagli *Acta Provinciae* del 1622, la nuova Provincia cappuccina viene indicata come *Provincia Pedemontana seu Sancti Mauritij*: la variazione di titolo non viene giustificata in alcun documento d’archivio, ma è da considerarsi come un atto di ossequio ai Duchi di Savoia che veneravano in S. Maurizio uno dei patroni del casato.

I Cappuccini piemontesi si distinguono in modo particolare durante la “grande peste” del 1629-1631, nella quale circa un quarto dei 400 religiosi morì nell’assistenza agli appestati. Nel 1761 la Provincia conta 41 conventi, 9 case della missione e si raggiunge il numero massimo di 786 frati. La Provincia, benché già impegnata nelle missioni nelle Valli Subal-

pine, invia religiosi alle missioni di *Pernambuco*, del *Congo* e del *Vicino Oriente* (a Costantinopoli e in Siria) e della Svizzera (in *Rezia* e in *Mesolcina e Calanca*).

Le conseguenze della rivoluzione francese si fanno sentire anche in Piemonte. Colpiti dalle Leggi di Soppressione emanate da Napoleone, nel 1802 i circa 600 frati della Provincia devono abbandonare i loro conventi e le case di missione delle Valli Subalpine. I frati per ben due secoli avevano vissuto un intenso impegno di evangelizzazione missionaria che aveva portato a ridimensionare sensibilmente la presenza protestante.

Nel 1814 la restaurazione restituisce, almeno in parte, diritti e conventi ai 100 frati sopravvissuti alla dispersione. A metà del milleottocento i Cappuccini piemontesi risultano in pieno sviluppo (con 24 conventi e 497 frati) e nuovamente impegnati in un intenso apostolato missionario particolarmente nella Svizzera (in *Rezia* e in *Mesolcina e Calanca*, 1830-1925), in Bulgaria (a *Sofia* e *Filippopoli*, 1841-1896) e in Etiopia (presso i *Galla*, 1846-1880).

Nel 1855 viene emanata una nuova soppressione a seguito della legge Siccardi - Rattazzi che, entrata in esecuzione nel 1867, in soli cinque anni determinò un dimezzamento dei religiosi e delle presenze conventuali (211 frati e 13 conventi). La Provincia, che nel 1915 contava 107 frati, distribuiti in 13 conventi, mostra una lenta progressiva ripresa che, sulla scia dell'attività svolta nel secolo precedente dall'illustre cappuccino piemontese fr. Guglielmo Massaia (1809-1889), celeberrimo evangelizzatore dell'Etiopia e cardinale, produce un rinnovato slancio apostolico e missionario prima in Eritrea (1911-1936) e poi in Etiopia (*Vicariato apostolico di Harar*, 1936-1943). Cacciati da quella missione, nel 1947 i missionari cappuccini del Piemonte si aprono a una nuova presenza in terra d'Africa, nell'arcipelago di Capo Verde, dove avviano anche quella *implantatio Ordinis* che, il 5 luglio 1981, determina l'erezione della *Viceprovincia di Capo Verde*.

2. *La collaborazione interprovinciale.* Nel 1958 la Provincia del Piemonte inizia una collaborazione nella formazione iniziale (studentati comuni di filosofia e teologia) con la vicina Provincia di Alessandria, ma l'esperienza si conclude dopo pochi anni, pur con reciproco rinascimento. Lo spirito di rinnovamento scaturito dal Concilio Vaticano II porta la Provincia del Piemonte a intraprendere alcune esperienze di vita (come quella delle "piccole fraternità" di inserzione), non sempre comprese e condivise dalle altre Province italiane.

Sollecitata dalle proposte dell'Ordine, la Provincia si apre a una progressiva collaborazione con altre Province, in particolare nella formazione iniziale. Dal 1984 la tappa del noviziato è vissuta con le Province di Parma



Foto di gruppo



Il Ministro generale con i nuovi Superiori

e di Bologna e la proficua esperienza porta ad estendere la collaborazione anche alle altre tappe della formazione iniziale. Dal 1993 la collaborazione interprovinciale si sviluppa a livello di Province del Nord Italia. In particolare questa esperienza determina una ripresa di incontri e confronti con la vicina Provincia di Alessandria, fino a produrre le positive premesse all'attuale "processo di unificazione" che non è generato solamente dal decremento del numero dei religiosi e dei conventi, ma animato dal desiderio di "salvaguardare il carisma francescano-cappuccino" con presenze significative sul territorio di Piemonte e Valle d'Aosta.

Al 31 dicembre 2013 la statistica della Provincia indica 8 fraternità e 57 religiosi (di cui 38 sacerdoti), più 2 ospiti (1 francese e 1 lombardo). La Custodia provinciale di Capo Verde conta altri 42 frati (19 sacerdoti), di cui 5 piemontesi e 1 veneto.

2. LA PROVINCIA CAPPUCCINA DI ALESSANDRIA

1. *Cenni storici.* La Provincia cappuccina di Alessandria sorge per impulso dei Re sabaudi i quali occupano i territori già appartenenti al Ducato di Milano. I confini geografici sono quelli dello Stato sabaudo dell'epoca: parte orientale: Lago Maggiore, fiume Ticino, torrente Bardonezza, Bobbio e parte del suo circondario; parte occidentale: fiume Sesia e vecchio Monferrato.

Nel 1750 Papa Benedetto XIV con il Breve *Iniuncti Nobis* erige la Provincia cappuccina di Alessandria. La Provincia è costituita dall'unione di diciotto conventi dipendenti dalla Provincia di Milano con sei conventi che fanno parte della Custodia autonoma del Monferrato. I ventiquattro conventi sono:

Custodia di Novara	Custodia di Alessandria	Custodia di Casale Monferrato
1. Novara	10. Alessandria	19. Casale Monferrato
2. Arona	11. Cassine	20. Acqui
3. Cannobio	12. Castellazzo Bormida	21. Fubine
4. Domodossola	13. Castelnuovo Scrivia	22. Moncalvo
5. Oleggio	14. Serravalle Scrivia	23. Nizza Monferrato
6. Orta	15. Tortona	24. San Salvatore
7. Pallanza	16. Valenza	Monferrato
8. Romagnano Sesia	17. Varzi	
9. Vigevano	18. Voghera	



Consiglio della Provincia piemontese

Nel 1751 si celebra in Alessandria il 1° Capitolo provinciale. Difficoltà derivanti da contrasti tra le Custodie e da ingerenze politiche rendono difficile il cammino della nuova Provincia la quale, nel 1784, subisce una secessione da parte dei conventi dell'ex Custodia di Novara. Queste case si aggregano a cinque conventi del Cantone Ticino (Lugano, Locarno, Faido, Mendrisio e Bigorio), distaccati per decreto imperiale nel 1781 dalla Provincia di Milano, dando così origine alla Provincia del Beato Lorenzo da Brindisi.

Nel 1810 la Provincia di Alessandria subisce la soppressione napoleonica. Riaperti i conventi nel 1815, le Province di Alessandria e del Beato Lorenzo da Brindisi rimangono unite alla provincia del Piemonte fino al 1825. Dopo la separazione dai Cappuccini torinesi, continua l'unione con la Provincia del Piemonte.

Con il rescritto del P. Generale Ludovico da Frascati, il quale nomina un Commissario generale, si ha la costituzione della Provincia di San Giuseppe da Leonessa. Il commissariamento dura dal 1825 al 1831, i conventi assoggettati al Commissario sono: Casale, Santa Maria del Tempio, Alessandria, Tortona e Domodossola. Nel 1866 la legge Rattazzi sopprime gli Istituti religiosi; si salvano soltanto tre conventi: Tortona, Castellazzo Bormida e Cassine, perché acquistati da benefattori.

Nel 1872 la ricostruzione della Provincia riprende con il riscatto e l'apertura di alcuni conventi. Nel 1874 si apre il Noviziato a Castellazzo Bormida. Nel 1897 si trasferisce il Seminario a Vigevano. Nel 1898 il Vescovo di Acqui affida ai Cappuccini il Santuario di Santa Maria della Neve.

Nel 1903 si riscatta il vecchio convento di Varzi. Nel 1913 è posta la prima pietra del Sacro Cuore di Gesù a Novara, ma per ragioni belliche i Cappuccini prendono possesso, accettando la parrocchia, soltanto nel 1919. Nel 1929 entrano ufficialmente nel complesso monumentale di San Nazzaro di Novara. Nel 1934 iniziano i lavori di costruzione del nuovo convento del Cuore Immacolato di Maria in Casale Monferrato. Nel 1938 è affidata alla Provincia la Missione nei Commissariati di Assab e dell'Acchele-Guzai in Eritrea. Nel 1945 un'incursione aerea distrugge parzialmente il convento di Alessandria, senza registrare vittime tra i religiosi.

Nel 1951 la Provincia lascia l'Eritrea per la nuova Missione nel Congo-Ubangi, (Decreto di Erezione 1953). Nel 1953 i Cappuccini alessandrini ritornano a Domodossola. Nel 1954 la Diocesi di Alessandria affida ai Cappuccini il Santuario della SS. Vergine della Creta e delle Grazie a Castellazzo Bormida.

2. *La collaborazione interprovinciale.* Nel 1958 inizia la collaborazione interprovinciale con Torino con l'invio degli studenti di teologia allo studentato di Busca. Nel 1959 gli studenti di filosofia sono inviati a Pinerolo. Nel 1964, con il ritiro degli studenti dalla provincia di Torino, termina la collaborazione. Nel 1960 si chiude il convento noviziato di Castellazzo Bormida, il noviziato è trasferito a Novara san Nazzaro. Nel 1965 si inaugura il nuovo convento studentato di Tortona. Nel 1991 si abbandona il convento Santuario di Madonnalta ad Acqui. Nel 1994 si restituisce alla Diocesi di Alessandria il Santuario di Castellazzo Bormida. Nel 2006, dismissione della Parrocchia del Sacro Cuore di Novara. Nel 2012, dismissione della Parrocchia del Cuore Immacolato di Maria a Casale Monferrato. Si decide la dismissione della Parrocchia di Santa Maria del Tempio, da attuarsi nel 2014.

Al momento dell'unificazione i conventi sono 7: Domodossola, Novara, Vigevano, Santa Maria del Tempio, Alessandria, Tortona e Varzi. I religiosi sono 44.

3. IL CAMMINO VERSO L'UNIFICAZIONE

Sabato 8 gennaio 2011, il Ministro generale conclude la visita del Vicario generale fr. Felice Cangelosi e in quell'occasione propone il progetto di unificazione delle Province di Alessandria e del Piemonte che dovrà avvenire entro il 2014. In un primo momento viene coinvolta anche la Provincia di Genova, che però durante il Capitolo provinciale del maggio 2011 decide di non aderire al progetto di unificazione. Dopo la celebrazione dei rispettivi Capitoli Provinciali (Piemonte marzo 2011 e Alessandria maggio 2011), durante i quali con larga maggioranza sono state ap-

provate le mozioni per l'unificazione, le due Province hanno vissuto una serie di tappe significative per preparare l'evento. I due Consigli provinciali si sono incontrati per 14 volte, prendendo in esame i vari aspetti preparatori in vista dell'unificazione. In dialogo con la Curia generale si è designato fra Paolo Grasselli, della Provincia dell'Emilia Romagna, come accompagnatore del cammino di unificazione. Per quanto riguarda l'opera di sensibilizzazione dei frati, sono state programmate giornate di fraternità, ritiri, assemblee e corsi di esercizi.

Nell'Assemblea interprovinciale di Alessandria e Piemonte celebrata a Vicoforte (CN) dal 2 al 5 settembre 2013, presieduta dal Consigliere generale fr. Raffaele Della Torre in collaborazione con fra Paolo Grasselli, sono state operate le seguenti scelte, basate sul precedente sondaggio proposto ai frati delle Province di Alessandria e Piemonte:

- la nuova Provincia viene denominata: Provincia dei Frati Minori Cappuccini del Piemonte;
- la Curia Provinciale viene fissata al Convento del Monte dei Cappuccini a Torino;
- la Provincia viene posta sotto il patronato di S. Ignazio da Santhià.

Si ricostituisce in questo modo l'unica Provincia religiosa, comprendente le fraternità di Alessandria e del Piemonte.

Successivamente i due Consigli provinciali, ottenuta la disponibilità del Ministro generale, hanno stabilito la data del 12 maggio 2014 per la soppressione delle Province di Alessandria e del Piemonte e l'erezione della nuova Provincia del Piemonte.

Il Ministro generale, poi, in conformità con il n. 119 delle Costituzioni, avendo consultato i fratelli di voti perpetui di entrambe le Province e con il consenso del Consiglio generale ottenuto in data 8 aprile 2014, ha proceduto alla nomina del Ministro provinciale e dei Consiglieri.

Sono stati nominati: fr. Michele Mottura, Ministro provinciale; fr. Roberto Rossi Raccagni, 1° Consigliere e Vicario provinciale; fr. Francesco Daniele, 2° Consigliere; fr. Luca Margaria, 3° Consigliere; fr. Luigi Vitali, 4° Consigliere.

RASSEGNE

Presentazione del volume

«LE STIGMATE DI SAN FRANCESCO NEI DIBATTITI DEL '900»

di Liviana Bortolussi



a cura di
Sandra Migliore - Leonhard Lehmann

Pontificia Università Antonianum - Roma
18 dicembre 2013

Sandra Migliore

LE STIMMATE DI FRANCESCO D'ASSISI TRA '800 E '900 Crisi delle letture tradizionali ed emergere di nuove tendenze

Il volume di Liviana Bortolussi ripercorre a grandi linee l'evoluzione del Santo stigmatizzato tra '800 e '900, attraverso una presentazione competente e documentata degli interventi più significativi sul tema, che mette in evidenza le dipendenze e il dialogo tra i diversi autori coinvolti e contestualizza i vari contributi in riferimento al tema più vasto e generale della lettura della santità francescana a cavallo tra i due secoli. Il saggio è corredato da una corposa biografia, che potrà essere la base per ulteriori studi e approfondimenti.

Si tratta di uno studio di grande interesse, che affronta con competenza e serietà un tema centrale della devozione francescana, da sempre e ancora oggi estremamente controverso, e che negli anni in oggetto viene affrontato per la prima volta con un approccio laico e razionalistico. In questi anni, infatti, la lettura teologica dell'evento delle stimmate, fondata sulla causalità soprannaturale, entra in crisi in modo decisivo, recisamente negata dal mondo della cultura e della scienza, tutto segnato dall'emergere di tendenze razionaliste e scientiste, che negano ogni elemento soprannaturale. Detrattori delle stimmate se ne erano già avuti nei secoli precedenti, come ha dimostrato un famoso studio di André Vauchez, ma mai come negli anni a cavallo dei due secoli, quell'evento prodigioso raccontato dalle fonti francescane subisce una messa in discussione radicale, fino ad essere considerato irrilevante ai fini della ricostruzione della spiritualità francescana.

L'arco temporale scelto dall'autrice corrisponde all'intervallo tra i due settimi centenari della nascita (1882) e della morte (1926), passaggio fondamentale per la ricostruzione della memoria francescana. In questi anni, infatti, una serie di circostanze porta la figura del Santo al centro di un

vasto movimento culturale, letterario e socio-politico, oltre che spirituale, destinato a modificarne i contorni in misura significativa, consegnando alla contemporaneità una figura largamente ripensata rispetto ai canoni agiografici tradizionali. Se, infatti, il centenario del 1882 è ancora “gestito” dalla Chiesa cattolica e dall’Ordine nei confini della tradizione del Francesco *alter Christus* della *Legenda Maior*, il centenario del 1926, nel chiudere una stagione straordinaria per l’impressionante diffusione del messaggio francescano, pari forse solo al secolo delle origini, consegna al ‘900 una figura evanescente e poliedrica, di cui vengono esaltati soprattutto gli aspetti romantici ed umani, mentre l’elemento miracolistico, quando non apertamente negato, diviene accessorio o indifferente.

Per provare a comprendere la vastità dei temi e delle letture che condiziona la ricezione del tema delle stimmate tra ‘800 e ‘900, sullo sfondo del tema più generale dell’essenza della santità, può essere utile richiamare alcune direttrici principali sottese al dibattito intorno alla figura di Francesco d’Assisi in quegli anni.

La prima di queste è l’umanizzazione della figura di Francesco, a partire dalla grande storiografia romantica di Michelet e Chateaubriand, che per prima affronta la figura del Santo in uno spettro interpretativo molto ampio, sottolineando proprio i tratti rimasti a latere del canone agiografico tradizionale (individualismo, animo poetico, valenza sociologica del francescanesimo primitivo, umanità del Santo).

La seconda è la lettura in chiave critica storica della santità francescana, che si afferma in seno al protestantesimo liberale, con l’applicazione del metodo storico-critico alla vita del Santo che porta a circoscrivere, se non a negare, la portata del miracoloso, ritenuto non necessario ai fini della ricostruzione dell’identità francescana e della sua esperienza spirituale. Giustamente, in questo senso, la ricostruzione storiografica della Bortolussi muove dal *Franz von Assisi* di Karl Hase, opera che a metà ‘800 affronta in chiave storica la vita del santo e il tema delle stimmate, liberandolo da qualsiasi interpretazione teologica. L’autrice sottolinea l’ampia eco di quell’opera in Europa, grazie alla traduzione in francese di Charles Berthoud, poi recensita da Renan, che la diffuse in seno al protestantesimo liberale e la consegnò al suo allievo Paul Sabatier. Questi ebbe un ruolo primario all’interno del dibattito sulle fonti e sulla vera essenza del primitivo francescanesimo, dibattito nel quale la diffusione e l’approfondimento delle tesi romantiche e protestanti si confrontano con le posizioni spesso convergenti delle correnti riformatrici in seno alla Chiesa cattolica e con le risposte del cattolicesimo più intransigente, in difesa della tradizione francescana. La sua *Vie de saint François d’Assise*, ampiamente studiata e discussa ancora in tempi recenti, e il cui successo editoriale all’epoca ebbe dimensioni impressionanti, si presenta come una biogra-

fia fortemente a tesi, nella quale sono accentuati i tratti protestanti della spiritualità del Santo (carattere laico, preminenza dell'elemento profetico sull'istituzionale, riduzione del sovrannaturale, individualismo).

La terza è l'annosa *querelle* sulla santità tra cattolici e protestanti, cui si accompagna la discussione sull'essenza stessa del cristianesimo, sui rapporti tra fede e scienza e sull'interpretazione storico-critica dei testi biblici. Sono questioni di grande vivacità e pregnanza che tra '800 e '900 interessano sia la cultura protestante sia quella cattolica, soprattutto in seno alle correnti moderniste, che rileggono in chiave laica e razionalista l'essenza della spiritualità francescana e il significato del miracolo e che non a caso sono in strettissimo contatto con il francese. È in questo ambiente che, stimolato soprattutto dal Sabatier, si diffuse quel grande lavoro critico intorno alle fonti che sfocerà nella nota "questione francescana".

L'umanizzazione del Santo, l'applicazione delle tesi razionaliste alla sua vita e l'interpretazione storico-critica delle fonti, lungi dall'indebolire la figura di Francesco d'Assisi, ne ampliano la fortuna anche presso ambienti non cattolici, impegnando cattolici e protestanti in un lavoro di ricostruzione storiografica dell'originaria identità francescana, di cui gli uni sottolineano la santità mistico/profetica e antidogmatica, gli altri le componenti sociali del messaggio, da riproporre come chiave di soluzione della nuova questione sociale. Concordi tutti nel ritenere insignificante, se non addirittura dannoso, l'elemento miracoloso in generale e l'evento delle stimmate in particolare.

In un periodo storico complesso, nel quale la Chiesa è segnata al suo interno da diversi movimenti di riforma e da un significativo processo di laicizzazione e secolarizzazione e dalla tensione tra cattolici apologeti e razionalisti circa l'uso stesso del metodo storico-critico, che dalla Sacra Scrittura cominciava anche a trovare applicazione nell'agiografia, preoccupando gli ambienti più conservatori in quanto indice del razionalismo che si andava diffondendo nella Chiesa stessa, il dibattito sulle stimmate va dunque inquadrato in un'ottica più generale di ripensamento non solo dell'identità agiografica francescana, ma dell'essenza stessa del cristianesimo.

Al percorso di umanizzazione della santità francescana e più in particolare alla negazione della soprannaturalità delle stimmate, verso cui converge l'intero contesto storico e culturale, risponde come può il mondo cattolico e soprattutto francescano, che tenta di difendere e mantenere alla memoria un avvenimento sentito come centrale, oltre che nella vita di Francesco, nella definizione della sua spiritualità. Interessante, in questo senso è il ruolo di alcune riviste cattoliche, e in particolare francescane, che numerose in quegli anni pubblicano articoli sul tema, proponendosi come roccaforti della tradizione francescana. Una parte importante del

lavoro di Liviana Bortolussi è impegnata a ricostruire con pazienza la genesi delle singole riviste, molte delle quali sono state fondate in questi anni, tentando di individuare l'apporto singolo di ciascuna di esse al dibattito, sempre in rapporto con la critica del soprannaturale che permea molti ambienti del tempo. Tra queste, vale la pena di ricordare soprattutto la *Miscellanea francescana* di Mons. Faloci Pulignani, impegnata in un confronto stretto con la *Vie* del Sabatier e con le molteplici questioni sollevate in relazione alle fonti bibliche e francescane e alle tesi dei modernisti; sulle sue pagine la trattazione del tema appare il più delle volte in relazione a dibattiti, anche molto virulenti, mirati a mettere in luce o negare il valore del soprannaturale e della componente miracolistica, per una piena comprensione della vita del Santo.

La presenza del tema delle stimmate tra i due centenari è dunque profondamente influenzata dal contesto storico e culturale e non può essere compresa se non contestualizzata e ricondotta a temi più generali di confronto tra le diverse componenti. Come sottolinea la Bortolussi nelle conclusioni al volume, la complessità del tema è legata al fatto che esso si è sviluppato assieme all'evolversi dell'immagine stessa di Francesco, ai nuovi modi di fare agiografia, intrecciandosi sia con la questione francescana e la rilettura protestante della vita del Santo, sia con lo sviluppo delle scienze medico-psichiatriche, anche in relazione alla lettura del fenomeno mistico come segno di degenerazione psichica. Sullo sfondo, il bisogno di rinnovamento delle istituzioni, forte tanto nei secoli XIX e XX, quanto nelle origini francescane.

IL DIBATTITO SULLE STIGMATE DI FRANCESCO

Leggendo l'interessante libro di Liviana Bortolussi, *Le stigmati di san Francesco nei dibattiti del '900*, mi sono meravigliato di quanto forte fosse il dibattito sulle stigmati di san Francesco nel secolo dei lumi e del razionalismo: sono così tanti gli autori e le riviste che se ne occuparono che è impossibile nominarli tutti; creerebbe solo confusione. È merito dell'autrice aver passato in rassegna alcuni libri e molti articoli in riviste religiose e laiche, sintetizzando le tesi e le ipotesi avanzate per spiegare il fenomeno e dando anche un giudizio sulle risposte date dalle scienze umane, senza però proporre un proprio approccio alle fonti francescane che annunciano "l'inaudito miracolo delle stigmati del Santo". Ho avuto anche l'impressione che le teorie formulate nell'Otto e Novecento continuino ad esistere all'inizio del XXI secolo. Perciò vorrei in un primo passo riassumere a grandi linee il "fiume" del percorso del dibattito, tralasciando tanti "ruscelli" descritti dalla Bortolussi, e poi in un secondo passo più breve delineare la discussione attuale che, per dirlo subito, è molto meno accesa e ampia di quella di cento/centoventi anni fa.

1. IL DIBATTITO TRA OTTO E NOVECENTO

Grosso modo sono tre le correnti che troviamo nella seconda metà dell'Ottocento e all'inizio del XX secolo.

1.1 *Dalla frode di Elia alla storicità delle stigmati*

Come già Ottaviano Schmucki nella sua *Disquisitio historica-critica (...)* *de sancti Francisci Assisiensis stigmatum susceptione* del 1963, così anche

Bortolussi parte dal 1856, anno della pubblicazione da parte di Karl August von Hase del suo *Franz von Assisi* con la sua Appendice: "Untersuchung der Wundmale". In questa biografia, lo storico protestante dell'Università di Jena affronta il "problema" stigmathe dal punto di vista puramente storico. Partendo dalle fonti – in primo luogo dalla *Lettera enciclica di frate Elia* che annuncia la morte di Francesco, dalla *Vita beati Francisci* di Celano e dalla *Legenda Maior* di Bonaventura – von Hase arrivò a ritenere le stigmathe «una invenzione, una *pia fraus* dovuta all'abilità di frate Elia, o addirittura prodotte dalla mano stessa del vicario del santo la notte successiva alla morte. Il fatto veniva così ad essere sganciato da una qualsivoglia interpretazione teologica» (p. 50s). Il miracolo passò ad essere un crimine da parte di Elia verso un morto, la mutilazione di un cadavere.

Grazie alla traduzione del libretto di von Hase in francese, il suo pensiero prese il sopravvento nel resto d'Europa, anche a causa della forza poetica del linguaggio e della simpatia con la quale l'Hase, dopo aver eliminato tutto quello che non si poteva dimostrare storicamente, ha trattato il santo come personalità storica universale e meravigliosa creatura di Dio. Delle stigmathe non bisogna parlare per esaltare il genio umano del giullare di Dio – questa era la convinzione di Hase e ancor più dei suoi seguaci Federico Ozanam e vent'anni più tardi di Ernest Renan, che nel suo *François d'Assise* (Paris 1884) caratterizzò la vita di Francesco «un eccesso di amore divino. Il suo amore per la lingua provenzale, per i trovatori, il suo particolare modo di sentire, il suo gustare la realtà che lo circonda senza le esagerazioni dei mistici, in specie spagnoli, completava la descrizione dell'uomo di Dio, prodigio di santità, miracolo di dolcezza e di semplicità» (Bortolussi, 52). Non che a Renan non piacessero le leggende francescane con i loro miracoli, ma li riconduceva all'ingenuità, alla bontà di Francesco. Queste, insieme alla gioia e all'amore per la natura, erano le caratteristiche del santo che più lo affascinavano, contrariamente all'immagine dello stigmatizzato cara all'agiografia ed iconografia cattolica del tempo, come dimostrano gli otto volumi dell'*Omaggio del mondo cattolico a san Francesco d'Assisi nella ricorrenza del VII centenario dalla nascita, 1882*, raccolta fatta dal padre Raffaele da Paternò. Mentre in questo omaggio e nell'enciclica *Auspicato concessum* di papa Leone XIII viene abbondantemente richiamata la componente soprannaturale della vita di san Francesco, nelle opere del filone da Hase via Renan fino a Paul Sabatier si parla di una santità immanente e antidogmatica. Con il Renan «la figura del Poverello, dalla dimensione austera della storia, entrava in pieno diritto nell'aurea della poesia»¹. Abbiamo appena fatto riferimento a Paul Sabatier, noto a tutti quale autore della *Vie de saint François d'Assise*

¹ S. MIGLIORE, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra Otto e Novecento*, Roma 2001, 18.

(Paris 1894). Questo pastore calvinista non era solo uno scrittore, ma anche un appassionato ricercatore e a lui dobbiamo la riscoperta dello *Speculum Perfectionis* e del *Privilegium Paupertatis*, per nominare solo due delle sue scoperte. E proprio a causa della sua conoscenza delle fonti e della sua abilità nel confrontarle, egli non si accontentò della tesi di Hase che le stigmate fossero una frode da parte di Elia. Questo frate, amico di Francesco, era per lui un personaggio troppo serio e leale per ingannare i frati e la gente. Egli non avrebbe potuto affermare nella sua lettera circolare un fatto così inaudito, se le stigmate non fossero state viste anche dai compagni di Francesco prima della sua morte. Perciò Sabatier, nella sua *Vie* al momento opportuno parla anche delle stigmate, ma approfondisce la questione in una appendice di dieci pagine intitolata *Étude critique sur les stigmates*, dove elenca minuziosamente le fonti e discute la loro valenza, giungendo alla conclusione che le stigmate sono un fatto storico. Ma riguardo alla loro origine, Sabatier non si vuole pronunciare e si limita a rinviare alle ultime “scoperte” della medicina. Lasciando da parte “la dirompenza mediatica della *Vie de saint François*”, come dice suor Liviana (p. 63), notiamo soltanto il fatto che l'autorità e la notorietà di Paul Sabatier fecero sì che le stigmate furono ritenute un fatto storico. Da Sabatier in poi si discute sul modo e sul motivo della loro comparsa e le interpretazioni si muovono “tra patologia e devozione”.

1.2 Dalla allucinazione alla isteria

Il punto di partenza per la classificazione delle stigmate come fenomeno patologico è un articolo di Alfred Maury apparso nella *Revue des deux mondes* nel 1854². Egli, dichiarandosi laico e repubblicano, considera il caso di Francesco nell'insieme delle allucinazioni della mistica cristiana. Secondo tale autore è l'esaltazione religiosa a produrre nel corpo dei mistici i segni della passione, insieme alla conoscenza di una lettura mistica, divenuta nutrimento di spiriti ignoranti, fanatici e deboli. Non ci voleva quindi nessun fattore esterno, né naturale né soprannaturale, per spiegare e anche curare la stigmatizzazione, tutto nasce dal di dentro: le stigmate di Francesco, come quelle di Anna Catarina Emmerich e come la donazione reciproca del cuore tra Margherita Maria Alacoque e Gesù, sono fenomeni bizzarri legati a qualche malattia dello spirito.

Mentre il Maury rappresentava un razionalismo antireligioso, diversa è la posizione del tedesco Johann Joseph von Görres (1776-1848) che scrisse l'opera *Die christliche Mystik*, in cui tratta anche del fatto della stigma-

² L.F.A. MAURY, «Des hallucinations du mysticisme chrétien. La stigmatisation et les stigmates», in *Revue des deux mondes* 24 (1854) 454-482.

tizzazione. Suor Liviana riassume il suo pensiero in questi termini: «È lo spettacolo delle sofferenze materiali di Gesù a eccitare nell'anima tale compassione e il desiderio di provare fisicamente gli stessi dolori. L'anima desidera essere unificata all'oggetto del suo amore e trasformata in lui. Essa desidera sempre di più di inabissarsi nei dolori del Cristo, desidera anzi di appropriarsi dell'immagine del suo amato e domanda di soffrire come lui. Si tratta di una sete di sofferenze che si fa via via più forte, tanto che la sua felicità consiste proprio nella sofferenza che reputa necessaria per divenire sempre più simile a colui che ama. L'anima ubriaca, ebbra di questo vino ardente che beve dalle piaghe di Cristo, non ha riposo finché non vede nel suo corpo l'immagine, l'impronte di queste sofferenze. Questo desiderio espresso con piena libertà gli fa a volte ottenere, per un favore speciale di Dio, quello che domanda, ovvero ella riceve nel suo corpo le sacre piaghe del Salvatore» (253s).

Come si vede, la parola chiave per von Görres è il desiderio, la sete dell'amante di conformarsi all'amato. In questo processo l'immaginazione gioca un ruolo importante, ma non esclusivo, per la stigmatizzazione. Per questa ci vuole "un favore speciale di Dio". Görres, seppur sottolineando l'attività umana, ammette l'azione di un principio soprannaturale, affermando così che le stigmate non sono soltanto frutto dell'immaginazione, ma anche grazia e miracolo, cose escluse dai razionalisti come Maury. La posizione di Görres è senza dubbio compatibile con quella di Bonaventura nella sua *Legenda maior* e nei suoi sermoni su Francesco, e non è un puro caso che la benevola ricezione dell'opera di Görres in Germania e Francia coincida con una riscoperta della teologia mistica del dottore serafico.

È interessante notare che il secondo Ottocento (in verità è questo il periodo preso in considerazione dall'autrice fino al primo quarto del Novecento, e non tutto il '900 come insinua il titolo del libro!) caratterizzato dal razionalismo e anticlericalismo ha conosciuto, quasi come controcorrente, tante donne stigmatizzate, tra cui Louise Lateau, le cui stigmate apparse nell'aprile del 1868 divennero oggetto di dibattiti nell'Accademia di medicina del Belgio come pure nei circoli scientifici parigini. Le stigmate, come pure le guarigioni avvenute a Lourdes suscitano l'interesse dei medici. Prescindendo dal detto di Gesù: "La fede ti ha salvato" (Lc 18,42), i medici agnostici escludono la possibilità del miracolo e vedono sia le guarigioni sia le stigmate all'interno di un percorso naturale di una malattia. Jean-Martin Charcot (1825-1893), che aveva iniziato una ricerca sull'isteria, spiegò molte guarigioni e anche le estasi e le stigmate della Lateau come espressioni di origine isterica. L'intrusione della medicina nella sfera religiosa fu tale che anche la rivista *Civiltà Cattolica* dei gesuiti partecipò sin dai suoi inizi ai dibattiti, difendendo il soprannaturale contro i "liberi

pensatori” e i medici razionalisti, aprendo così una discussione di lunga durata fino ad oggi su quali dovevano essere i rapporti tra scienza e fede. Nonostante che molti medici cattolici e innanzitutto autori francescani intorno alle riviste *L'eco della Verna*, *Études Franciscaines*, *Miscellanea Franciscana* e il nascente *Archivum Franciscanum Historicum* difendessero le stigmate come evento soprannaturale, quello che prevalse in Francia fu la diagnosi di isteria, perché collegata alla politica anticlericale. Accanto alla isteria nascevano altre teorie sull'origine delle stigmate come quelle dell'autosuggestione, dell'ematidrosi o sudore di sangue o dell'ipnotismo. Le diagnosi variano e si intrecciano in maniera tale che è difficile seguire ogni corrente. Il loro denominatore comune era che si trattasse di una malattia provocata dall'influenza della psiche sull'organismo. Quest'opinione ebbe la sua ripercussione anche in Italia dove lo psichiatra genovese, Giuseppe Portigliotti, nel 1909 pubblicò la sua monografia: *Francesco e le epidemie mistiche del Medioevo*. A questi autori bisogna attestare una totale ignoranza sui fenomeni fisici che accompagnano la mistica cristiana³. Per loro oramai il santo di Assisi era finito nel reparto della psichiatria.

1.3 Dal manicomio alla Chiesa

Chi liberò san Francesco dal manicomio fu il medico psichiatra e sacerdote Francesco P. Calamita. Nella sua biografia su san Francesco, pubblicata nel 1912, egli approfondisce la personalità del santo facendo emergere che egli era un uomo normale, equilibrato, sano, senza quelle agitazioni profonde e quei fremiti passionali che caratterizzavano le persone non equilibrate. Nell'introduzione dice:

«Secondo il materialismo contemporaneo, sarebbe in un'anomalia somatica che noi dovremmo riscontrare la ragione di quel grande fenomeno umano e cristiano che si chiama san Francesco d'Assisi. Poiché si dice, se egli è un Santo o una personalità che, comunque esce fuori l'ordinario, dovrebbe essere assolutamente un pazzo, o un isterico, o un sofferente. E questa considerazione verrebbe avvalorata dal fatto che, in maniera precipua, la santità nella psicologia e nella psichiatria moderna è stata considerata come una forma di psicosi»⁴.

Nel sesto capitolo Calamita passa in rassegna tutte le ipotesi avanzate per spiegare le stigmate, dimostrando per ognuna l'insufficienza di una spiegazione naturale. Il pemfigo, ad esempio, non poteva certamente es-

³ Cf. H. THURSTON, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956.

⁴ F.P. CALAMITA, *La persona di s. Francesco d'Assisi. Note d'antropologia*, Bitonto 1912, Assisi 1927, 11; citato da L. BORTOLUSSI, *Le stigmate*, 310.

sere paragonato alle stigmate, caratterizzate da lacerazioni dei tessuti. Lo stesso vale per emorragie ed ematidrosi o sudore sanguigno. «Le sue stigmate – dice Calamita – non si possono confondere con un semplice fenomeno di patologia il quale è di durata relativamente breve ed è superficiale all'organismo»⁵.

Discutendo le principali teorie somatiche, sorte a spiegare la natura delle stigmate, esse vengono meno ad una ad una e si è costretti ad ammettere che la scienza medica non può dare una risposta soddisfacente. Passando alle teorie psichiche, viene presentata innanzitutto la teoria ipnotica, ma pure essa si rivela alquanto insufficiente, e il Calamita afferma: «Quando san Francesco ebbe le stigmate sul monte Alvernia, egli era nel pieno dominio della sua volontà e non subiva altro fascino che quello solamente del suo amore e del genio mirabile della sua carità in Cristo»⁶.

Tra le cause psichiche in primo piano vi era la teoria dell'autosuggestione. È fuori dubbio che la fantasia agisca sull'organismo, ma essa non sarebbe stata in grado di pervenire alla rottura di un solo vaso sanguigno, tanto meno alla lacerazione di un tessuto muscolare e osseo. Il concorso delle due forze, la volontà e l'immaginazione, come avviene nella suggestione, non poteva condurre alle stigmate del Poverello. Secondo Calamita nessuna delle teorie in voga può chiarire l'origine delle stigmate. Egli chiude il capitolo con queste tre domande assai retoriche: «Se la scienza non dà la spiegazione delle stigmate, esse a quale ordine appartengono? Sono una menzogna o sono un effetto preternaturale? È questo il misterioso dilemma in cui ci troviamo stretti. La storia ha negato che siano una finzione: ebbene che cosa resta?»⁷.

Alla domanda risponde con entusiasmo Mons. Michele Faloci Pulignani in un articolo sulla psicologia di san Francesco dove conclude: noi sappiamo cosa resta, la certezza sull'origine soprannaturale delle stigmate di san Francesco. Ma egli non pretende che ogni scienziato professi la fede in un miracolo, ma solo ammetta che la scienza umana riconosca i suoi limiti: «Sarebbe tempo ormai che la scienza desse le mani vinte, dichiarando di trovarsi dinanzi ad un fatto che non sa spiegare. Ora l'orgoglio umano (...) non solo non vuole trovare in questo episodio della vita di san Francesco l'intervento di Dio, ma non vuole neppure rassegnarsi a dichiararlo incapace di qualsiasi spiegazione esauriente»⁸.

⁵ F.P. CALAMITA, *La persona di s. Francesco*, 201; citato da L. BORTOLUSSI, *Le stigmate*, 311.

⁶ F.P. CALAMITA, *La persona di s. Francesco*, 213; citato da L. BORTOLUSSI, *Le stigmate*, 312.

⁷ F.P. CALAMITA, *La persona di s. Francesco*, 227-228; citato da L. BORTOLUSSI, *Le stigmate*, 312.

⁸ M. FALOCI PULIGNANI, «La psicologia di s. Francesco», in *Miscellanea Francescana* 16 (1915) 139; citato da L. BORTOLUSSI, *Le stigmate*, 313.

Già tre anni prima dell'articolo, il Monsignore di Foligno aveva reagito immediatamente alla pubblicazione del sacerdote Calamita, stendendo una recensione del libro sulla persona di Francesco. Faloci loda l'iniziativa del Calamita ed apprezza il suo libro che presterebbe un arsenale di risposte scientifiche contro tutte le accuse fatte al santo. Si sarebbe finalmente chiuso un itinerario che aveva visto Francesco passare dalle chiese alle piazze e da queste agli ospedali psichiatrici. Il Calamita lo avrebbe liberato e riportato trionfalmente in chiesa.⁹

In linea con questo ricupero della normalità (in senso psichico) e della santità del Poverello ci sono due francescani che, in occasione del settimo centenario della sua stigmatizzazione (1924), esaminano le stigmate dal punto di vista scientifico: i padri Vittorino Facchinetti (1883-1950) e Agostino Gemelli (1878-1959). Il primo espone in modo chiaro i risultati ai quali era giunto F. Calamita, dichiarando assurde e insufficienti le ipotesi scientifiche fino ad allora enunciate. Come argomento, poiché le cause psicosomatiche non si adattano al caso di Francesco, egli aggiunge che le sue stigmate si distinguevano nella forma da quelle degli altri stigmatizzati dopo di lui: «Si ricordi che il santo non aveva semplicemente una piaga larga e profonda al costato, (...) ma anche delle ferite alle mani e ai piedi che non erano delle semplici ecchimosi, ulcerazioni e trafitture, ma vere e proprie trapanazioni, nelle quali vagava libero un corpo di natura ben distinta e dalla forma di un chiodo»¹⁰.

Secondo Facchinetti, le stigmate, data la loro forma, non potevano che essere dovute a virtù divina. Infatti, se la natura avesse potuto anche aprire delle ferite, non avrebbe però potuto mai produrre chiodi di carne. Il libro di Facchinetti riconosce i progressi fatti nello studio dei fenomeni patologici e psicologici e richiede che la scienza sia applicata con tutta la serietà del mestiere. Ma gli scienziati non dovrebbero essere così orgogliosi da credere che non ci possano essere delle verità o dei fatti superiori alla nostra capacità intellettuale, non dovrebbero escludere a priori ogni manifestazione del divino e negare esplicitamente la possibilità del prodigio¹¹.

Più conosciuto come medico, fondatore dell'Università cattolica di Milano e scrittore è l'altro frate minore: Agostino Gemelli. Cedendo alle insistenze degli amici, egli pubblicò nella rivista da lui fondata, *Vita e Pensiero*, un articolo dal titolo: "Le affermazioni della scienza intorno alle stigmate di san Francesco". Egli critica le teorie scientifiche che parlano

⁹ Cf. M. FALOCI PULIGNANI, «L'ultima tonaca di san Francesco», in *Miscellanea Francescana* 14 (1912) 73-95.

¹⁰ V. FACCHINETTI, *Le stigmate di San Francesco d'Assisi nel VII centenario del grande miracolo (1224-1924)*, Milano 1924, 49.

¹¹ Cf. V. FACCHINETTI, *Le stigmate di San Francesco*, 72; L. BORTOLUSSI, *Le stigmate*, 314-317.

dell'influenza della suggestione, dell'immaginazione e dell'isterismo, chiamando il materialismo medico una pseudo-scienza, ma critica anche i difensori delle stigmate che si propongono solo di distruggere le affermazioni degli altri, senza conoscere la materia. Gemelli dimostra come ormai anche la psichiatria abbia fatto dei progressi, distinguendo l'alienato dal mistico, il malato dal santo. Egli ammette "che, a parte santa Caterina da Siena, per quasi tutte le donne stigmatizzate la diagnosi di isterismo aveva un ragionevole fondamento" (p. 320).

Diverso invece il caso di Francesco: non solo la forma particolare delle sue stigmate esclude che fossero effetto di qualche manifestazione isterica, anche il suo comportamento con i frati, le sue relazioni con la gente non manifestano segni di malattia mentale o psichica. Le stigmate devono essere inquadrare nella vita del santo, bisogna cogliere il loro significato a partire dalla sua personalità, dalla sua preghiera, dalla sua vita di amore e di sofferenza. In fondo, esse possono essere comprese solo da un cuore amante. La mera scienza positivista non le comprende; ci vuole una spiegazione teologica, alla base della quale sta la confessione di san Paolo: "Io sono stato crocifisso con Cristo e io vivo, o piuttosto non sono più io che vivo ma Cristo vive in me" (Gal 2,19).

Questo è l'invito e l'ammonimento che san Francesco continuava a rivolgere all'uomo del suo tempo, anche attraverso le sue stigmate, e continua a rivolgerlo anche a noi.

2. IL DIBATTITO ALLA SOGLIA DEL XXI SECOLO

1. Dopo gli studi di Gemelli, san Francesco sembrava essere rientrato nello stato di un uomo normale, con le sue malattie sì, ma non con difetti mentali o psichici tali da considerarlo psicopatico. Il grande dibattito della seconda metà del XIX ed inizio del XX secolo si era esaurito, e per decenni non ci sono notevoli pubblicazioni riguardanti le stigmate di san Francesco. Negli anni '60 poi, in continuazione alla sua tesi dottorale sulla *Passione di Cristo nella vita e negli scritti di Francesco*, il cappuccino svizzero Ottaviano Schmucki offrì una serie di articoli che fino al dettaglio passano in rassegna le testimonianze del XIII secolo sul fenomeno delle stigmate e le molteplici interpretazioni che ne sono state fatte¹². La sua

¹² O. SCHMUCKI, *Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus von Assisi*, Rom 1960; ID., «De sancti Francisci Assisiensis stigmatum susceptione. Disquisitio historico-critica luce testimoniorum saeculi XIII», in *Collectanea Franciscana* 33 (1963) 210-266, 392-422; 34 (1964) 5-62, 241-338; benché Sr. Liviana rinvii una decina di volte a questo studio, non discute i suoi risultati e tanto meno offre nuove conoscenze sulla percezione delle stimmate tra l'800 e il '900.

interpretazione rimane nel solco della tradizione francescana che considera, anzi celebra ogni anno, nella liturgia del 17 settembre, la stigmatizzazione come fatto storico avvenuto sulla Verna e dalla Chiesa riconosciuto come miracolo.

A rompere il silenzio e la riservatezza creatasi intorno alle stigmate, è stata la professoressa Chiara Frugoni con un libro che già nel titolo era provocatorio: *Francesco e l'invenzione delle stigmate*¹³. Il grande pregio di questa ricerca consiste nel fatto che l'autrice per la prima volta mette a confronto le parole scritte con le immagini, considerando ambedue come fonti storiche di pari condizione. Per quanto riguarda le fonti scritte, in particolare la *Lettera* di Elia che alla morte di Francesco annuncia "l'incredibile miracolo" delle stigmate e l'autografo di frate Leone sulla *Chartula di Assisi*, l'autrice conclude: «Le stigmate, se riconosciute in alcune delle tante piaghe di un corpo sfinito per le malattie, furono vissute dai compagni più intimi come la prova e il segno tangibile di una *sequela Christi* coerentemente vissuta sino alla fine, nello spirito (e non nel corpo!) secondo Gal 6,17; dalla pietà degli altri o dalla preveggenza abilità «politica» di Elia, furono invece identificate con le ferite della croce»¹⁴. Per quanto riguarda le fonti dipinte, documentate visivamente con 180 illustrazioni, Frugoni constata in Giotto una svolta simile a quella della *Legenda maior* di Bonaventura: nell'iconografia sulla stigmatizzazione fino a Giotto Francesco assomiglia al Gesù orante nell'orto degli ulivi, il serafino è coperto dalle sue ali, la croce è appena accennata, mani e piedi dimostrano le piaghe in colore nero, non rosso, indicando così i chiodi formati da carne. Solo Giotto, riprendendo la versione della *Legenda maior*, avrebbe introdotto la rappresentazione della stigmatizzazione come la conosciamo oggi: Cristo infligge a Francesco le sue cinque piaghe. Per arrivare a questa soluzione semplificante Giotto avrebbe cambiato alcune formule precedenti: rende visibile la piaga del costato attraverso uno sparato nell'abito di Francesco, dà al Serafino il volto di Cristo e trasforma i raggi da lui uscenti. Nasce così l'immagine modello per quasi tutte le posteriori rappresentazioni. «Le stigmate provengono da Cristo, i raggi sono del colore del sangue e come frecce acuminate feriscono Francesco che è in tal modo divinizzato, posto ormai francamente di fronte all'apparizione»¹⁵.

La tesi di una "invenzione letteraria" delle stigmate acquisterebbe ancora più forza, se la lettera di frate Elia risultasse un falso, almeno in quelle righe che descrivono dettagliatamente le cinque piaghe. Ed è proprio

¹³ C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stigmate. Una storia per parole ed immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1993.

¹⁴ C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stigmate*, 123.

¹⁵ C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stigmate*, 146.

questo che cerca di dimostrare don Felice Accrocca – incoraggiato dal suggestivo libro della Frugoni e da un’idea di Servus Gieben (1924-2014) – in un articolo apparso nel 1995: *Un apocrifo la «Lettera enciclica di frate Elia sul transito di san Francesco»?*¹⁶ Il testo potrebbe essere stato composto quale risposta alla polemica protestante la quale apostrofò Francesco come “*idolum stigmatizatum*”. Basta ricordare la polemica opera di Erasmus Alber contro la venerazione del santo *alter Christus* proposto da Bartolomeo da Pisa nella sua voluminosa opera *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini nostri Jesu Christi* (Milano 1510)¹⁷.

In ogni modo, a Chiara Frugoni si deve di fatto una rinnovata discussione sulle stimate. Il suo libro ha dato l’occasione per una tavola rotonda di esperti che già dal titolo mette in evidenza *Il fatto delle Stimate*¹⁸. Nel libretto che ne è uscito il noto storico Giovanni Miccoli parte dalle tesi di Frugoni e passa in rassegna le tre testimonianze definibili come originarie, nel senso che da esse dipendono tutte le altre: *L’Epistula* di Elia, la *Chartula* di frate Leone e la *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano. Riguardo alla prima, Miccoli, non condividendo del tutto le ipotesi di Accrocca, conclude che «il passo sulle stimate presenta caratteri tali da dover essere giudicato sostanzialmente autentico»¹⁹. Confrontando dunque queste tre testimonianze e in dialogo con altri studiosi, il professore emerito di Trieste giunge a dire: «Le fonti primarie che parlano delle stimate non permettono di stabilire al loro interno una effettiva diversità di percezione, e quindi di testimonianza, del fenomeno. Tutte lo vedono e lo interpretano in modo unitario: il corpo di Francesco presentava su di sé le stimate di Cristo. Lo studioso di storia non può che prenderne atto, non può prescindere da questa sostanziale concordanza»²⁰. Miccoli legge poi le stimate quale culmine della *vita Evangelii* e del *Christum sequi* così come Francesco li aveva intesi, come «abbandono cioè della propria volontà nelle mani del Padre, fino al sacrificio supremo»²¹.

¹⁶ F. ACCROCCA, «Un apocrifo la “Lettera enciclica di frate Elia sul transito di san Francesco”?», in *Collectanea Franciscana* 65 (1995) 473-509; a p. 474, nota 3 don Felice confessa: «L’idea di questo studio mi è stata suggerita dal p. Servus Gieben».

¹⁷ E. ALBER, *Alcoranus franciscanorum, id est Blasphemiarum et nugarum Lerna de stigmatizato Idolo, quod Franciscum vocant*, Frankfurt am Main 1542.

¹⁸ *Il fatto delle Stimate di S. Francesco*. Atti della Tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996, Assisi - S. Maria degli Angeli 1997.

¹⁹ G. MICCOLI, «Considerazioni sulle Stimate», in *Il fatto delle Stimate di S. Francesco*, 13-39, qui 18.

²⁰ G. MICCOLI, «Considerazioni sulle Stimate», 33.

²¹ G. MICCOLI, «Considerazioni sulle Stimate», 35. Il medesimo testo si trova anche in *Franciscana* 1 (1999) 101-121.

Nella Tavola rotonda intervenne anche Stanislao da Campagnola (1929-2012). Egli riconosce la *Chartula* di Leone come fonte documentaria con “caratteristiche quasi notarili”, dalla quale risulta riguardo le stimmate che «si trattava, in ogni caso, di segni ben caratterizzati, evocanti quelli di un crocifisso, e non confondibili con altre piaghe o ferite comunque esistenti sul corpo di Francesco martoriato da malattie e da interventi chirurgici»²². L'intervento più importante della Tavola è forse quello del chirurgo ed esperto in malattie psicosomatiche, Paulo M. Marianeschi. Egli considera insufficienti tutte le quattro teorie fino ad oggi espresse per spiegare le stimmate, tra cui la spiegazione psicosomatica è quella più diffusa ed accettata. Contro essa, l'autore obietta tra l'altro «che le stimmate non rientrano nelle lesioni organiche psicosomatiche conosciute; [...] non sono ferite perché sono spontanee, perché non s'infiammano, perché guariscono senza cicatrici; non sono piaghe perché non tendono alla guarigione, perché profumano e perché scompaiono senza cicatrici. [...] Dovrebbero essere considerate come lesioni organiche specifiche della contemplazione appassionata della Croce di Cristo e quindi, essendo simboliche, non potrebbero, a rigore, essere considerate delle somatizzazioni psicofisiologicamente regolari»²³. Per lui una spiegazione naturale appare improbabile, mentre l'ipotesi del miracolo è molto attendibile, perché consona alle condizioni stabilite dal Magistero per parlare di miracolo: straordinario salto dal corso degli eventi naturali; inspiegabilità scientifica; accadimento in situazione religiosa e devota; efficace simbolismo di realtà soprannaturali coerenti con la rivelazione cristiana.

Come nel caso di A. Gemelli, abbiamo qui un medico che non esclude a priori il miracolo e sa distinguere le cause naturali da quelle non naturali. È un esempio di come scienza e fede possano entrare in dialogo, e il riferimento al Magistero chiarisce che le norme da esso stabilite concordano con quanto il medico può osservare.

2. Mentre in Italia si assiste a un serio confronto con le fonti letterarie e iconografiche, le quali vengono interpretate in modo diverso – Liviana Bortolussi ne riferisce nelle note e nella bibliografia (p. 392-394), ma si astiene completamente da un confronto con le fonti medievali – in Germania e negli USA certi studiosi sembrano ricadere in vecchi schemi. Già nel 1906 Karl Hampe aveva sollevato nuove questioni. Relativamente all'insorgere delle stimmate sarebbe mancato il giudizio di un perito me-

²² STANISLAO DA CAMPAGNOLA, «Il fatto delle Stimmate nelle fonti documentarie», in *Il fatto delle Stimmate di S. Francesco*, 41-48, qui 46-47.

²³ P.M. MARIANESCHI, «Il problema scientifico della stigmatizzazione somatica», in *Il fatto delle Stimmate di S. Francesco*, 73-87, qui 79-80.

dico, di un osservatore oggettivo e tutto si sarebbe basato su impressioni di membri di un consorzio, i frati, offuscati da emozioni fanatiche, sicuramente alterate attraverso la trasmissione orale e a volte anche dalla fantasia. Di fronte a questo stato di cose qualsiasi interprete avrebbe dovuto allora rinunciare a un completo accertamento della verità per accontentarsi di un risultato che si sarebbe, anche se di poco, avvicinato alla stessa²⁴. Per quanto riguarda la comparsa delle stigmate, Hampe avanzava tre ipotesi di spiegazione del loro formarsi, escludendo in ogni caso quella del miracolo. La prima poteva essere l'auto-stigmatizzazione, la seconda l'autosuggestione, la terza possibilità infine, quella per lui più probabile, era che la comparsa di ferite scure fosse il risultato di una lunga malattia. Sulla auto-stigmatizzazione si concentrava poi la tesi di Joseph Merkt, allievo del più conosciuto Walter Goetz († 1958). Il protestante Merkt presentava tre casi di auto-stigmatizzazione avvenuti più o meno contemporaneamente a quella di Francesco, descritti come esempi di esercizi ascetici. Ciò per dire sia che il fenomeno non era poi così eccezionale, sia per aprire la strada e rendere così sostenibile la teoria secondo la quale san Francesco si sarebbe inflitto le stigmate, non certo per ingannare il mondo, ma per essere più conforme al Cristo²⁵. Il francescano Michael Bihl († 1950) in una lunga recensione infirmò la tesi di Merkt dimostrando che c'è piuttosto un influsso di Francesco su quelle tre persone che viceversa e che i loro biografi avrebbero inteso le stigmate come san Paolo, cioè in senso lato, non fisico²⁶. Senza rifarsi a Merkt e tanto meno a Bihl, l'ipotesi della auto-stigmatizzazione ritorna con più forza in un grosso volume che vuole essere un'introduzione al francescanesimo. Tra altre idee in gran parte ispirate da Paul Sabatier, il suo autore Helmut Feld ritiene probabile «che Francesco, nel morboso stato abnorme ed estatico, al quale è raggiunto dopo settimane di digiuno e di meditazione, si è inflitto lui stesso le stigmate in modo meccanico»²⁷. Questa tesi viene ripresa da Christoph Daxelmüller che vede Francesco all'inizio di una serie di auto-crocifissio-

²⁴ Cf. K. HAMPE, «Die Wundmale des hl. Franz von Assisi», in *Historische Zeitschrift* 96 (1906) 385-402; cf. L. BORTOLUSSI, *Le stigmate*, 216-218.

²⁵ Cf. J. MERKT, *Die Wundmale des hl. Franziskus von Assisi*, Leipzig - Berlin 1909; il suo dissenso dichiara M. BIHL, «Die Stigmata des hl. Franz von Assisi», in *Historisches Jahrbuch* 28 (1907) 529-550; cf. L. BORTOLUSSI, *Le stigmate*, 221-228.

²⁶ Cf. M. BIHL, «De stigmatibus S. Francisci Assisiensis», in *Archivum Franciscanum Historicum* 3 (1910) 393-432.

²⁷ H. FELD, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt 1994, 265: «dass sich Franziskus in dem abnormen und krankhaft ekstatischen Zustand, in den er sich wochenlang hineinsteigerte, die Male auf mechanische Weise selbst beibrachte». Mi sia consentito rinviare alla mia recensione in *Collectanea Franciscana* 66 (1996) 256-260.

ni, tutte spiegabili con l'esagerato desiderio di imitare Cristo. Dopo aver dichiarato che le prime testimonianze sulla stigmatizzazione di Francesco si contraddicono, egli scrive: «Francesco era come quegli uomini che si crocifissero prima del 1226, una creatura del suo tempo per il quale l'imitazione corporale della passione di Cristo non rappresentava una cosa strana. I primi resoconti lasciano trasparire che anche lui, in uno stato mistico-estatico, si sarebbe inflitto o fatto infliggere le piaghe dai confratelli durante una paraliturgia. Egli ha messo in scena una sacra rappresentazione della passione, utilizzando il suo corpo quale 'dramma della passione'. [...] Non possiamo escludere completamente che egli, in questo atto della sequela di Cristo corporalmente sperimentata, abbia sofferto un incidente, in quanto i chiodi si piegavano e non potevano più essere estratti dalle ferite»²⁸. Con l'ipotesi di un incidente il professore di etnologia in Friburgo pretende di spiegare l'enigma delle «punte dei chiodi che erano allungate, piegate all'indietro e ribattute, e uscivano dalla carne stessa, sporgendo sopra il resto della carne» (*Legenda minor* VI,3: FF 1376). Se fino al 2000 molti scienziati consideravano l'auto-suggestione una possibile causa per spiegare l'origine delle stigmati, per Daxelmüller è chiaro che l'auto-suggestione non è mai capace di produrre chiodi, neppure quelli di carne. La psicologia viene sostituita o aiutata dalla storia della mentalità e della devozione popolare per spiegare il divenire delle stigmati. Al posto del miracolo per il quale si può lodare e ringraziare il buon Dio entra l'auto-crocifissione di un esaltato mistico che ama troppo la croce. Povero Francesco!

Senza fondamento nelle fonti risulta anche un'altra ipotesi, questa volta proveniente dagli USA. In una raccolta di tre studi dichiarati "New Studies", Michael F. Cusato si domanda innanzitutto cosa intendeva Tommaso da Celano quando scrisse che Francesco nella sua visione avrebbe visto un uomo «quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum» (1 Cel 94,1). Confrontandolo con le pericopi lette alla festa della esaltazione della Croce (Nm 21,4-9; Is 6,1-3; Gv 3,1-16), egli, partendo dal testo ebraico, conclude che al posto di *seraphim* si può leggere *saraphim* – *igniti serpentes*, serpenti di fuoco. Di questi Bonaventura avrebbe fatto un angelo che è passato poi anche alla penna di frate Leone quando scrisse la sua rubrica sulla pergamena delle *Lodi di Dio* e della *Benedizione* datagli da Francesco. Questa tesi rafforza quell'altra secondo la quale la rubrica di frate Leone sarebbe posteriore alla *Legenda maior* di Bonaventura. In secondo luogo M. Cusato inter-

²⁸ C. DAXELMÜLLER, „Süße Nägel der Passion“. Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute, Düsseldorf 2001, 117; mi sia consentito rinviare alla mia recensione in *Collectanea Franciscana* 72 (2002) 698-700.

preta il disegno di Francesco sulla *Chartula*, il *signum thau cum capite*, non come la testa di fra Leone o più universalmente come il teschio di Adamo, ma propone un'altra lettura: «The mysterious head [...] is the head of the Sultan Malik al-Kamil»²⁹. Indizi per una tale lettura sono per Cusato il turbante, come pure il fatto che la testa giace e il tau non si trova sulla fronte (come nella Bibbia: Ez 9,3-4; Ap 7,2-8), ma sorge dalla bocca del giacente. Non si tratta quindi di una croce segnata da Francesco *su* frate Leone, ma di un segno di salvezza che il Sultano confessa già o dovrebbe confessare per raggiungere la salvezza. In corrispondenza di questa teoria per il frate minore americano le *Laudes Dei* sulla facciata della *Chartula* sono «Francis' personalized version of *The 99 Beautiful Names of Allah*»³⁰.

Come M. Cusato, così anche Jacques Dalarun data la rubrica di frate Leone negli anni dopo il 1262, con la conseguenza che la *Chartula* non figura più tra i primi testimoni della stigmatizzazione; tali sono per lo storico francese: la *Lettera enciclica* di Elia, la bolla *Mira circa nos* di Gregorio IX e la *Vita b. Francisci* di Celano (1 Cel 94-96; 113; 117). Quest'ultimo offre la prima descrizione clinica delle stigmate che sarà ripetuta dai posteriori, ma siccome egli non fu testimone oculare, non può che «write a kind of narrative allegory, which was then understood by everyone as a historical narration»³¹. Scrittori dopo di lui avrebbero poi messo insieme il digiuno in onore di san Michele, la visione sulla Verna e le stigmate diventate visibili nel transito di Francesco. La rubrica di Leone indica quindi per Dalarun un punto di arrivo e non di partenza, come invece giudicarono in genere gli studiosi nel passato, o come, ad esempio, scrive ancora nel 2007 Ottaviano Schmucki: «È probabile che frate Leone abbia scritto la sua personale testimonianza sulla pergamena non molto tempo dopo la canonizzazione del fondatore (1228), anche se ha continuato a portare la reliquia con se fino alla fine della sua vita»³². Per il cappuccino svizzero, la rubrica sulla pergamena resta quindi il punto di partenza e rappresenta assieme alla *Lettera* di Elia e la *Vita b. Francisci* il terzo dei documenti da lui considerati più antichi ed importanti che depongono per la stigmatizzazione di Francesco. La bolla *Mira circa nos* avrebbe un valore minore perché parla solo in modo velato delle stigmate.

²⁹ M.F. CUSATO, «Of Snakes and Angels: the mystical Experience behind the Stigmatization Narrative of 1 Celano», in *The Stigmata of Francis of Assisi. New Studies, new Perspectives*, St. Bonaventure NY 2006, 29-74, 58.

³⁰ M.F. CUSATO, «Of Snakes and Angels», 61; **mi sia consentito rinviare alla mia recensione in *Collectanea Franciscana* 78 (2008) 349-352.**

³¹ J. DALARUN, «The Great Secret of Francis», in *The Stigmata of Francis of Assisi*, 9-26, 25.

³² O. SCHMUCKI, «Die Wundmale des hl. Franziskus nach den ältesten Quellenzeugnissen», in ID., *Beiträge zur Franziskusforschung*, zum 80. Geburtstag herausgegeben von U. KÖPF und L. LEHMANN, Kevelaer 2007, 465-492, qui 481.

Un altro svizzero, Paul Bösch, ha studiato la storia redazionale della *Vita beati Francisci* di Celano, constatando un tortuoso sviluppo del testo mediante delle aggiunte e degli spostamenti che culminano nella combinazione della visione del serafino con la stigmatizzazione la quale in realtà sarebbe avvenuta solo intorno alla morte di Francesco; in un altro studio quasi contemporaneo lo stesso autore, passando in rassegna tutti i racconti di frate Leone sulla Verna, ha constatato che solo la sua rubrica sulla *Chartula* unisce la stigmatizzazione con la visione del serafino. Indipendentemente dalla datazione della rubrica sarebbe opportuno slegare la visione dal fatto della stigmatizzazione. Per quest'ultimo la *Chartula* non avrebbe molta forza di prova³³.

3. Da questo rapporto sugli ultimi studi risulta chiaramente che le stigmate vengono oramai riconosciute come un fatto storico, ma la loro interpretazione differisce alquanto: dalla auto-suggestione alla auto-crocefissione, da un frutto di malattie a un incidente, da un legame con la fissazione sul crocefisso a un legame con l'islam. Alcune opinioni sono fondate piuttosto sulla fantasia che sulle fonti scritte. Ma quest'ultime, a differenza del mero studio storiografico della Bortolussi, proprio in cerca della verità storica e di una interpretazione adeguata, vengono sempre più dettagliatamente analizzate e studiate, quanto più ci si avvicina al nostro tempo (un esempio è Paul Bösch). Abbandonata la tesi che le stigmate siano una invenzione, una frode di Elia per esaltare Francesco, esse vengono riconosciute come storiche, ma invece di fermarsi a questo punto, molti studiosi di storia cercano di dare anche una risposta sulla domanda circa la loro formazione. Mentre l'agiografia medievale è subito pronta a vedere nel fenomeno un miracolo e i figli spirituali di Francesco celebrano fino ad oggi la stigmatizzazione annualmente come festa liturgica e teologi francescani come Solanus M. Benfatti e Cesare Vaiani³⁴ ne danno un'interpretazione teologica spirituale, molti storici, specialmente nel tempo

³³ Cf. P. BÖSCH, «Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum Bericht über die Wundmale in der «Vita beati Francisci» des Thomas von Celano», in *Laurentianum* 50 (2009) 111-150; ID., «Eine Notiz von Bruder Leo und ihre Beweiskraft für die Stigmatisierung auf La Verna», in *Laurentianum* 51 (2010) 259-270; ID., «Die Anfänge der Franziskus-Hagiografie in anderer Sicht», in *Wissenschaft und Weisheit* 76 (2013) 3-39.

³⁴ S.M. BENFATTI, *The five Wounds of saint Francis. An Historical and Spiritual Investigation*, Charlotte, North Carolina 2011; Cf. la recensione di D. SOLVI in *Archivum Franciscanum Historicum* 105 (2012) 595-598. C. VAIANI, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Milano 2013, 321-343. Lasciando da parte le disquisizioni da noi menzionate, Vaiani considera la *Lettera di Elia*, 1 Celano 91-96 e 113 e la nota autografa di Leone sulla *Chartula* di Assisi «le tre fonti primarie per una ricostruzione del fatto delle stigmate» (321).

dell'illuminismo e del modernismo, negarono a priori ogni influsso del soprannaturale, cercando la causa delle stigmate esclusivamente nell'uomo e nel suo ambiente. Un esempio di un atteggiamento retto da parte di uno storico in questa questione, mi sembra rappresentato da Ulrich Köpf, professore emerito di storia all'università di Tubinga. In un recente articolo sulle stigmate di Francesco egli scrive: «Il risultato al quale lo storico arriva con qualche certezza, è solamente il fatto delle stigmate. Le circostanze della loro genesi rimangono un mistero, il quale si può tentare di svelare solamente con delle ipotesi»³⁵. Tra tutte le ipotesi finora avanzate, egli si distanzia da quella che vede Francesco infliggersi o farsi infliggere le stigmate in uno stato di trance. Sulla linea di P. Bösch, Köpf separa la visione del serafino avuta da Francesco nel settembre del 1224 sulla Verna dall'impressione delle stigmate avvenuta “*non diu ante mortem suam* – non molto tempo prima della sua morte” (*Lettera di Elia* 5: FF 309), datazione che facilita l'accorgimento perché le piaghe erano note solo a pochi. Benché il racconto di Tommaso differisca da quello di Elia, le dichiarazioni del Celanese nella sua *Vita* sono così univoche e si appellano a tanti testimoni oculari che la scoperta delle stigmate dopo la morte di Francesco non può essere un'invenzione dell'Ordine a scopo di propaganda. Anche le tradizioni indipendenti da Celano attestano l'esistenza delle stigmate. Ma come siano nate, non viene raccontato nelle prime fonti e tanto meno spiegato. «La presentazione di Tommaso e la sua ripetuta connessione delle stigmate con il ruolo della croce di Cristo nella vita di Francesco fa intuire che questo biografo, sulla base di riflessioni teologiche, abbia prodotto un nesso tra visione e stigmatizzazione»³⁶. Come spiegare allora “il fatto innegabile delle stigmate”? Köpf ammette che per il lettore medievale e pure per qualche ricercatore contemporaneo esse erano e sono un miracolo. Questo argomento, però, oggi non conta per un ricercatore legato al metodo storico-critico. Come spiegazione quasi naturale Köpf vede due possibilità: la spiegazione psicosomatica e quella “ideoplastica”, da Schmucki chiamata così, perché Francesco avrebbe avuto un'indole tale che quello che sentiva interiormente lo mostrava anche esteriormente, sia in una danza gioiosa, sia nella sofferente compassione col Cristo crocifisso, versando molte lacrime. Francesco amò Gesù “con tutto il cuore”, seguendolo ed imitandolo con anima, spirito e corpo.

³⁵ U. KÖPF, «Die Stigmata des Franziskus von Assisi», in *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*, herausgegeben von W. PULZ, Stuttgart 2012, 35-60, qui 60.

³⁶ U. KÖPF, «Die Stigmata des Franziskus von Assisi», 55. Riassumo quanto Köpf scrive alle pagine 55-60.

ADRIANO PARENTI, *Vivere il Vangelo da fratelli. I 12 pilastri della fraternità francescana*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2012, pp. 59.

Il volumetto che qui presentiamo scaturisce dal cuore e dall'impegno di Adriano Parenti, frate cappuccino della provincia dell'Emilia-Romagna che, dopo avere svolto il suo servizio in vari ambiti pastorali, è attualmente assistente spirituale di alcune fraternità dell'Ordine Francescano Secolare della Regione.

In realtà, con questo suo lavoro, Adriano Parenti ha inteso offrire un sussidio assai utile per l'animazione e la riflessione spirituale, teso a mantenere sempre vivo e operante il legame con "la grazia delle origini" che il movimento francescano ha vissuto con il "Capitolo Internazionale delle Stuoie", proprio per ricordare gli 800 anni dall'approvazione della "Protoregola" di San Francesco. Infatti le varie riflessioni, contenute in questo sussidio, hanno cominciato a prendere forma durante il "Capitolo Internazionale delle Stuoie" cui l'Autore ha partecipato, come egli stesso confessa nelle *Premesse* in cui identifica i destinatari del suo lavoro: «Lo offro, con speciale affetto, alle fraternità Ofs di ogni latitudine, per aiutarle a comprendere quanto la loro vocazione francescana sia un dono prezioso per i fratelli e per l'intera famiglia ecclesiale» (pp. 7-8).

In dodici capitoletti, che potrebbero agevolmente costituire altrettanti schemi di conferenze, Adriano Parenti sviscera e illustra poi quelli che, a suo parere, sono i "pilastri della fraternità francescana", attingendo a piene mani sia alla Regola e alle Costituzioni dell'OFS che ai documenti della Chiesa, oltre naturalmente che alle Fonti Francescane. Raccomandando la lettura e la meditazione di questo volumetto, non ci resta che elencare i 12 pilastri (7 *ad intra* e 5 *ad extra*, potremmo dire) indicati dall'Autore secondo il quale la fraternità è: un dono di Dio, una storia di grazia, impegno di vita, servizio vicendevole, una realtà da vivere, una realtà conflittuale, una realtà orante, una realtà locale, regionale, nazionale e internazionale, per la missione nella famiglia, nella Chiesa, nel mondo, per la quotidianità e Oltre.

Nella conclusione l'Autore ha riportato un passaggio dell'allocuzione rivolta il 18 aprile 2009 da Benedetto XVI ai membri della Famiglia Francescana, partecipanti al "Capitolo delle Stuoie", con l'invito a riparare la rovina «delle persone e delle comunità», iniziando in prima persona, perché «siamo noi per primi la casa che Dio vuole restaurare».

Si apprezza infine di questo volumetto, oltre alla spigliatezza e immediatezza dello stile, proprio di Adriano Parenti, l'originale impostazione grafica che contribuisce a renderlo ulteriormente agile e fruibile.

Giovanni Spagnolo

CARMINE DI SANTE, *Francesco e l'altissima povertà. Economia del dono e della giustizia*, Edizioni Messaggero, Padova 2013, pp. 174.

Nel sempre più affollato universo degli studi sanfrancescani arriva questo volume di Carmine Di Sante che, dopo essersi specializzato in teologia ad Assisi e a Roma in scienze liturgiche al Pontificio Ateneo S. Anselmo e psicologia all'Università "La Sapienza", ha lavorato, sempre a Roma, come teologo al SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne).

L'argomento scelto dall'Autore riguarda un tema che è la *vexata quaestio* per eccellenza del francescanesimo e cioè la povertà, da sempre fonte di conflitti mai risolti sul modo di intenderla e, soprattutto, di praticarla e per questo crediamo che questo saggio possa contribuire, quanto meno, a quella *explicatio terminorum* indispensabile per affrontare il problema dal punto di vista critico ed ermeneutico.

Nella *Prefazione*, scritta dal prof. Armido Rizzi, la povertà è vista *tout-court* "come ritorno alla creazione" e "restaurazione della condizione edenica" (p. 7) attraverso due punti di vista privilegiati: *Il mondo come dono* e *il mondo come vocazione al dono* che sono poi gli elementi che giustificano il sottotitolo del saggio, *Economia del dono e della giustizia*, come ha modo di spiegare l'Autore nella sua *Introduzione*.

Carmine Di Sante sviluppa poi le sue argomentazioni, sempre documentate e con registro linguistico semplice che ne facilita la lettura, in quattro capitoli in cui la povertà francescana viene analizzata anzitutto dalle implicazioni che derivano dal campo semantico. Dalla lettura del primo capitolo emerge la terminologia francescana: *La forma di vita*, *il Vangelo*, *Gesù il Cristo*, *la fraternità*, *la povertà*, che restituiscono e collocano evangelicamente questo aspetto fondamentale della biografia di San Francesco nel suo vissuto umano e cristiano.

Percorso privilegiato, per capire la povertà francescana, rimane quello della rivisitazione degli Scritti di Francesco, a partire dal *Testamento*, che l'Autore descrive nel capitolo secondo, elencando una serie di prospettive per certi versi affascinanti: *la povertà come disappropriazione delle cose, delle cariche, del denaro, della volontà*. Quest'ultimo aspetto è visto dall'Autore come lo "zoccolo duro della povertà" che "di Francesco e del francescanesimo è il tratto innegabile" (p. 77).

Nel capitolo terzo Carmine Di Sante affronta, con obiettività scientifica basata sulla storia, *le difficoltà interpretative* relative alla povertà francescana a partire dalla domanda: “E’ possibile vivere *sine proprio*?”, passando attraverso “la «rifigurazione di Francesco»”, con i successivi “Interventi chiarificatori” e “La bolla di Innocenzo IV”, per arrivare ai “conflitti sull’eredità francescana” e alle “lacerazioni e l’inevitabile separazione”.

La proposta interpretativa della povertà francescana è offerta dall’Autore nel capitolo quarto del suo saggio, da cui emerge la sua straordinaria capacità di sintesi, come dimostra la rassegna delle “letture insufficienti” della *vexata quaestio*. Con una serie di similitudini Carmine Di Sante formula la sua proposta interpretativa della povertà francescana tessendone una sorta di litania, non priva di suggestioni poetiche, che ci limitiamo a elencare: la povertà come svuotamento, come liberazione dall’io, come libertà, come recettività, come stupore, come amore per Dio, come amore per il prossimo, come giustizia, come fraternità, come condizione edenica, come “perfetta letizia”.

Il saggio di Carmine Di Sante non ha, come ci si aspetterebbe, una “conclusione” e, paradossalmente, quello che potrebbe essere un difetto metodologico si rivela, dato l’argomento trattato, una scelta di saggezza per non rendere riduttivo e conclusivo un discorso che rimane pur sempre aperto. All’Autore basta il tentativo di avere individuato nell’altissima povertà, la *celsitudo altissimae paupertatis* descritta nella *Regola bollata*, la vera eredità lasciata dal Poverello d’Assisi a quanti, seguendo Cristo povero e crocifisso, avranno accettato la sfida evangelica di farsi “poveri di cose e ricchi di virtù”, in cammino verso la terra dei viventi.

Giovanni Spagnolo

Inventario dell'Archivio Storico del Monastero di Sant'Agnese di Perugia (Secc. XIV-XX), a cura di Giovanna Casagrande e le Sorelle Clarisse, con la collaborazione di Andrea Maiarelli, Nova Archiva 4, Edizioni Porziuncola, Assisi 2013, pp. 86.

La chiave di lettura di questo volume, e le motivazioni della sua pubblicazione, si trovano nella *Premessa* (pp. XI-XII), firmata dalle Sorelle Clarisse del Monastero S. Agnese di Perugia che, spronate dalla competenza e dalla pazienza della prof.ssa Giovanna Casagrande e dal prof. Andrea Maiarelli, hanno portato a termine un entusiasmante viaggio alla scoperta delle proprie origini. Scrivono giustamente le Sorelle Clarisse: «Sappiamo tutti che non si può parlare di identità se non si conoscono le radici da cui si proviene ed è per questo che abbiamo voluto dare una

configurazione precisa e ordinata all'archivio del monastero [...]. Oggi tutta la documentazione esistente ha una sua collocazione precisa all'interno del monastero e una inventariazione ordinata anche ai fini di una consultazione» (p. XI).

Nella prima parte dell'*Introduzione* la prof. Giovanna Casagrande traccia la storia del monastero, anzi descrive un monastero - quello di S. Agnese di Perugia - nella storia, con le varie vicende legate al *periodo clarissiano*, all'*età delle Terziarie* e all'*età moderna e contemporanea* con il ritorno nell'alveo clariano. Il prof. Andrea Maiarelli, nella seconda parte, analizza nei dettagli *caratteristiche e vicissitudini* dell'archivio del monastero, sia quello *superstite* che quello *scomparso*. Come ha affermato lo stesso prof. Maiarelli, in occasione della presentazione del volume, «un inventario rimane nel tempo, ci permette di scoprire le nostre radici, di conoscere la vita di chi ci ha preceduto, le loro lotte e l'agire di Dio nella storia degli uomini». Da queste parole possiamo valutare l'importanza dell'*Inventario* che costituisce il nucleo principale del volume, attraverso la descrizione delle varie sezioni di cui si compone: Regolamenti, Carteggio (*Diplomatico, Mandati, Reliquie, Indulgenze, Corrispondenza miscellanea*), Patrimonio e amministrazione (*Instrumenta, Catasti e inventari, Quietanze e note contabili, Registri di amministrazione*), Vestizioni, Memorie, Archivio musicale. Completano il volume "apparati" funzionali che riassumono utilmente la "Struttura dell'archivio", le "Fonti e le opere citate" e un "Indice dei nomi di persona e di luogo".

Vorremmo esprimere alle Sorelle Clarisse del Monastero di S. Agnese di Perugia, anche a nome dei cultori di storia, la nostra gratitudine per avere condiviso, con questo volume, lo scrigno del loro archivio che contiene le radici di un'esperienza che porta i segni dell'eternità.

Giovanni Spagnolo

FABIO SCARSATO, *Francesco d'Assisi e Etty Hillesum*, Edizioni Messaggero, Padova 2013, pp. 160.

La figura di Etty Hillesum, giovane ebrea olandese uccisa ad Auschwitz il 30 novembre 1943 a soli 29 anni, dopo una sosta operosa nel "campo di transito di polizia" a Westerbork, ha avuto una larga notorietà, anche in Italia, dopo la pubblicazione del suo *Diario* e delle sue *Lettere* presso la casa editrice milanese Adelphi. Di Etty Hillesum colpisce quella che potremmo chiamare la spiritualità del quotidiano, delle piccole cose, che affonda le sue radici nella Bibbia, a partire da un vissuto non confessionale in cui non è difficile rintracciare richiami e rimandi alla semplicità dell'evangelo.

Fabio Scarsato, frate minore conventuale, docente di teologia spirituale presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale e direttore della storica testata *Messaggero di Sant'Antonio*, in questo saggio si cimenta a rintracciare «le affinità tra due figure così diverse e distanti per tempo, luogo e cultura: due spiriti forti, autentici e liberi, tra l'idea di Dio e dell'uomo che emerge dalle vite del Poverello e della giovane ebrea olandese morta ad Auschwitz» (secondo risvolto di copertina).

Naturalmente anche considerando alcuni temi significativi, come il rapporto con il creato, con Dio che dimora in ciascuno, con i mali e le sofferenze del proprio tempo, l'Autore ha sentito il bisogno di fugare ogni equivoco: «Lungi dalle mie intenzioni anche solo pensare di tracciare una linea di filiazione diretta tra Francesco ed Etty [...]. Non si vuole insinuare nemmeno similitudini o uguaglianze che, per la diversità, non sussistono. È bene che ognuno sia e rimanga se stesso, è meglio per lui e per noi. Una ebrea, l'altro cristiano» (pp. 10-11).

Un ruolo assai importante è riservato in questo saggio agli scritti dei due personaggi, a cui Fabio Scarsato attinge a piene mani per mostrarci «il fascino immutato di ciò che della loro esperienza umana e spirituale è giunto fino a noi». E ci riesce pienamente alla luce di un'avvertenza posta nell'Introduzione: «Quella che avete tra le mani non è perciò una biografia su Etty Hillesum né un'agiografia su san Francesco. Non è nemmeno un libro in più sulla *Shoah* o sulla spiritualità francescana (se ci saranno mai troppi libri su questi argomenti!). Semmai un 'atto di devozione', un omaggio, quasi un *ex voto*» (pp. 15-16).

Questo "atto di devozione" è articolato nei cinque capitoli del libro che ripropongono, potremmo dire, i capisaldi della spiritualità francescana e delle intuizioni profonde di Etty: *La creazione; Dio dimora in noi; Spiritualità dell'esserci; Dio è debole; Che cosa resta alla fine?*

Non possiamo non rilevare l'utilità della *Cronologia* di Francesco e Chiara d'Assisi e di Etty Hillesum, nonché la ricchissima *Bibliografia*, che può ritenersi un sussidio utile per quanti volessero approfondire queste due figure «che si stagliano con la loro propria grandezza all'orizzonte delle nostre esistenze» (p. 145).

Siamo certi che, dopo aver letto questo saggio su Francesco ed Etty, per molti versi avvincente e certamente "sapienziale", nel senso etimologico del termine, non si potrà non condividere la scelta dell'Autore: «non mi resta che arrendermi al loro lascito finale, caricarmi lo zaino sulle spalle e riprendere il faticoso ma lieto cammino della mia vita» (*ibidem*).

Giovanni Spagnolo

ARTEMIO VÍTORE GONZÁLES, *Francesco d'Assisi e la Terra Santa*, Edizioni Messaggero, Padova 2013, pp. 120.

Da più di sette secoli i francescani, seguendo l'intuizione e il carisma profetico di Francesco d'Assisi, sono i custodi fedeli dei luoghi santi per eccellenza, quelli in cui Gesù visse, annunciò il suo Vangelo e morì, «custodendoli fino ai nostri giorni e rendendo la Terra Santa patrimonio comune di tutti i cristiani» (secondo risvolto di copertina). In questo volume, che è quasi un *réportage*, Artemio Vítores Gonzáles, frate minore, docente di teologia dogmatica presso la Facoltà di scienze bibliche e archeologia di Gerusalemme e dal 2004 vicario della Custodia di Terra Santa, ripercorre in modo intenso e coinvolgente la storia della presenza e della vitalità del carisma francescano.

Anzitutto nel primo capitolo, *San Francesco pellegrino in Terra Santa*, l'Autore colloca il viaggio del Poverello nel campo minato delle guerre crociate, come conseguenza del suo "amore totale a Cristo crocifisso" e al suo desiderio ardente di martirio. Nel secondo capitolo è descritto, con dovizia documentaria e acuta analisi critica delle fonti, *l'incontro di san Francesco con il sultano Al-Malik al Kamil*, evento rivoluzionario, divenuto cifra inconfondibile dello stile francescano nell'annuncio di Cristo fatto di amicizia e di rispetto profondo per l'altro. *Il contatto di Francesco con Cristo nei luoghi santi* è l'argomento trattato nel capitolo terzo in cui l'Autore cerca di rispondere ad alcuni legittimi interrogativi relativi al soggiorno del Poverello, come ad esempio quello cruciale: si prostrò dinanzi al sepolcro di Cristo? Nel quarto e ultimo capitolo, *I francescani: nuovo carisma in Terra Santa*, p. Artemio ripercorre la storia e le problematiche della presenza dei frati minori nei luoghi santi a partire dalla "missione" al posto della "crociata", dall'impegno non facile di annunciare Cristo ai musulmani e ripercorre in estrema sintesi le origini della missione francescana in Terra Santa.

Una storia avvincente, quella della presenza dei francescani in Terra Santa, sostenuta fin dagli inizi «al prezzo di sudore e sangue, di fatiche e d'innomerevoli sacrifici» (p. 114) e destinata, nonostante le difficoltà attuali, ad andare avanti nei secoli a beneficio di tutta la cristianità.

Giovanni Spagnolo

***La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*, a cura di LUCA BIANCHI, Edizioni San Leopoldo, Padova 2013, pp. 260.**

Quello dei "Simposi intercristiani", promossi dall'Istituto Francese di Spiritualità della Pontificia Università "Antoniana", è diventato ormai, da oltre un decennio, un appuntamento culturale e teologico nell'o-

rizzonte del dialogo ecumenico, che studiosi cattolici ed ortodossi portano avanti con umile perseveranza e profonda convinzione interiore.

Questo volume, curato con passione da Luca Bianchi, raccoglie appunto gli Atti del XII Simposio intercristiano, svoltosi presso la Facoltà Teologica dell'Università "Aristotiles" di Tessalonica dal 30 agosto al 2 settembre 2011 ed avente come tema *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*. Il Simposio si è collocato nell'imminenza della celebrazione della XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi sulla *Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede*, svoltosi poi in Vaticano dal 7 al 28 ottobre 2012.

Lo stesso Luca Bianchi, nella sua *Introduzione*, ha riassunto con abilità i contenuti delle varie relazioni che gli illustri relatori hanno tenuto nei giorni del Simposio, cogliendone lo specifico legato al tema e soprattutto evidenziando le intuizioni profetiche che le sfide della contemporaneità pongono all'autenticità della testimonianza cristiana. Lo spessore ecumenico del Simposio si può cogliere subito anche dai vari "saluti", riportati dopo l'*Introduzione*, nell'ordine quello di Benedetto XVI e di Bartolomeo I, del vescovo cattolico Franghiskos e del metropolita ortodosso Crisostomo di Messina, del preside dell'Istituto Franciscano di Spiritualità, Paolo Martinelli, e del preside del Dipartimento di teologia dell'Università "Aristotiles" di Tessalonica, Dimitrios Kaimakis.

Le relazioni seguono, all'interno dell'unico tema del Simposio, alcuni percorsi di trattazione che possiamo raggruppare in tre parti o punti di osservazione del problema: l'aspetto sociologico, quello teologico e quello delle sfide.

Appartengono al primo aspetto la relazione di Dario Edoardo Viganò su Chiesa italiana, cultura e comunicazione; quella di Petros Vassiliadis e Stelios Tsompadinis sul rapporto tra economia mondiale, cambiamenti climatici e dibattito interreligioso, nella prospettiva della testimonianza cristiana nell'era della globalizzazione; l'intervento di Salvatore Abbruzzese sulla testimonianza cristiana e il moderno desiderio di Dio; le relazioni di Ioannis Petrou circa la testimonianza della Chiesa in una società secolarizzata e di Basilio Petrà sul tema del pluralismo etico e annuncio cristiano agli inizi del terzo millennio.

Di taglio prettamente teologico sono le relazioni di Paolo Martinelli sulla testimonianza cristiana come linguaggio per la missione evangelizzatrice della Chiesa oggi, di Cesare Alzati sulla vita culturale e la trasmissione della fede nella Chiesa ambrosiana tra storia e attualità, e quella di Ioannis Papadojannakis relativa alla testimonianza della Chiesa antica circa l'amore al povero e la sua attualità.

Le sfide sono trattate in quattro relazioni: la prima, di Miltiadis Konstantinou, si appunta sulla collaborazione delle Società Bibliche Unite con

le Chiese cattolica ed ortodossa per la diffusione del messaggio evangelico nel mondo di oggi; la seconda, di Demetra A. Koukoura, concerne la testimonianza della Chiesa ortodossa nel movimento ecumenico; nella terza Roberto Giraldo si sofferma sul tema dell'ecumenismo come contributo fondamentale alla testimonianza cristiana; infine, la relazione di Niki Papagheorghiu e Angelica Ziaka riguarda le sfide e le prospettive delle Chiese cristiane del Medio Oriente.

Le *Riflessioni conclusive* sono state tratte dal prof. Panagiotis Ar. Yfantis in una sintesi di cui vale la pena riportare questo passo: «Solo un uomo di oggi trasformato può trasformare i conflitti sociali in occasione per esprimere la sua carità, può trasformare ogni momento della sua vita in 'liturgia dopo la liturgia', coltivando la riconciliazione e l'unità e trasformare ogni mezzo comunicativo, ogni possibilità tecnologica in vero 'aeropago' (Giovanni Paolo II) moderno per l'utilità dei cittadini del villaggio unificato universale, facendone un terreno di vera testimonianza cristiana, che produca il fiore e il frutto della santità» (p. 255). Una conclusione, questa, che bene esprime quanto espresso nelle parole di *Presentazione* di fra Paolo Martinelli sulla necessità di «passare da un cristianesimo di 'convenzione', arrivato ormai al capolinea, ad un cristianesimo di 'convinzione' nella certezza che la convinzione della fede non può che scaturire dalla testimonianza della fede» (p. 5).

Sono queste, d'altra parte, le idee centrali espresse a più voci nel Simposio di Tessalonica e offerte alla nostra meditazione in questo volume, utile sussidio per approfondire la testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo, in una tensione costante verso l'unità di tutti i cristiani.

Giovanni Spagnolo

Arte e spiritualità. Studi, riflessioni, testimonianze, a cura di PAOLO MARTINELLI - WIESŁAW BLOCK, Teologia spirituale 33, EDB, Bologna 2014, pp. 128.

Questo volume, appartenente all'ormai nutrita collana *Teologia spirituale*, curata dall'Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum, raccoglie gli interventi della giornata di studio promossa a Roma, dallo stesso Istituto, il 24 aprile 2013 sul tema *Arte e trasmissione della fede* alla luce del carisma francescano, cui hanno preso parte teologi, storici e artisti.

Nel saluto iniziale l'arcivescovo José Rodríguez Carballo, già Ministro generale dei Frati Minori e ora segretario della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, a partire dall'esclamazione di san Francesco "Tu sei bellezza!" ha messo in evidenza come la

bellezza sia strada privilegiata per la nuova evangelizzazione, richiamando il *Messaggio al Popolo di Dio* formulato dalla XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi.

Paolo Martinelli, preside dell'Istituto francescano di spiritualità e uno dei curatori di questo volume, introducendo i lavori della giornata e presentando i relatori, ha svolto il tema "Trasmissione della fede e *via pulchritudinis*", soffermandosi sia sul carattere ecclesiale del carisma francescano che sul contenuto della *Proposizione* n. 20 approvata dall'Assemblea del Sinodo del 2012 in cui si afferma, tra l'altro, che «la bellezza deve sempre essere una dimensione speciale della nuova evangelizzazione» (p. 15).

Assai prezioso è stato l'intervento del notissimo teologo e artista mosaicista, il gesuita Marko Ivan Rupnik, che ha affrontato il tema centrale della giornata di studio sul rapporto tra arte e spiritualità, offrendo spunti per un orientamento, attraverso la categoria del recupero. Gli elementi da recuperare per un discorso sull'arte e la spiritualità sono rispettivamente: la memoria, l'arte, la bellezza, la perfezione cristiana, il simbolo, la spiritualità per raccogliere il grido dell'arte e comprendere l'arte sacra. Di straordinaria efficacia e suggestione è la sintesi sulla bellezza fatta da due studiosi russi: Vladimir Solov'ëv e Pavel Florenskij, che Rupnik riferisce con grande condivisione e passione.

Il volume riporta quindi la tavola rotonda sul tema *Arte, spiritualità e trasmissione della fede*, moderata da Alessandra Buzzetti, giornalista televisiva e vaticanista del TG5, in cui artisti come Letizia Fornasieri, fra Sidival Fila e fra Marco Finco hanno "raccontato" il loro incontro con l'arte, vissuta all'interno della fede e della vocazione.

L'aspetto storico ha trovato spazio nella conferenza sull'arte e la trasmissione della fede nella tradizione francescana di Giuseppe Buffon, professore ordinario di Storia della Chiesa alla Pontificia Università Antonianum, mentre Lorenzo Cappelletti, docente di iconografia nella medesima Università, ha messo in evidenza la spiritualità francescana e la rappresentazione del Crocifisso.

Le *Conclusioni* della giornata di studio sono state tratte da suor Mary Melone, decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Antonianum, che ha affermato: «L'arte sa comunicare la bellezza: qui sta la sua possibilità di toccare il cuore e di aprire lo sguardo verso l'oltre della realtà, di educare al Mistero. Il nesso tra arte, spiritualità e trasmissione della fede, a cui questo volume è dedicato, apre allora uno spazio fecondo di ricerca e di incontro, che ci auguriamo possa continuare!» (p. 92).

Wiesław Block, altro curatore del volume, ha approntato una ricca e aggiornata *Bibliografia* sul tema "Arte, spiritualità e francescanesimo", che comprende studi di carattere generale e studi dedicati al francescanesimo e a Francesco e Chiara. Completano e arricchiscono il volume, oltre l'Indi-

ce dei nomi, due appendici iconografiche a cura di Giuseppe Buffon e di Lorenzo Cappelletti, come complemento delle loro rispettive relazioni.

Questo volume può aiutarci a scoprire, come auspicava nel saluto introduttivo l'arcivescovo José Rodríguez Carballo, «come un'autentica vita spirituale sia capace di esprimersi attraverso l'arte e la bellezza così da provocare quel contagio e quell'attrattiva per le cose di Dio che permettono anche all'uomo contemporaneo di scoprire il mistero dell'amore di Dio che trasfigura l'esistenza appagando la nostra sete d'infinito» (p. 12).

Giovanni Spagnolo

Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della provincia di Calabria dal 1950, a cura di GIANLUCA CRUDO, OFM Cap., con la collaborazione di fr. Antonello Castagnello, OFM Cap., San Giovanni Rotondo 2014, pp. 207.

Leggere la sera al Vespro o dopo cena il Necrologio è una tradizione nell'Ordine dei Frati Cappuccini. Il curatore, fr. Gianluca Crudo, nella sua prefazione ricorda che tale tradizione risale già ai primi tempi dell'Ordine fondato da San Francesco. Lo scopo era ed è quello di non perdere la memoria dei confratelli passati alla vita eterna e allo stesso tempo celebrare il suffragio per le loro anime. La formula, recitata al termine della lettura dei nomi e del breve profilo biografico, pur variando da luogo a luogo, chiede per i morti la misericordia di Dio perché riposino in pace. Nella presente edizione il curatore ha previsto uno speciale allegato, estraibile dal testo, che offre il modo di leggere il necrologio e di guidare la fraternità alla preghiera di suffragio.

Il *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della provincia di Calabria dal 1950*, dopo la recente unificazione, avvenuta con decreto del Ministro generale in data 31 gennaio 2008, delle due Province cappuccine di Cosenza e di Reggio Calabria, è il frutto dell'impegno di fr. Gianluca Crudo, autore non sconosciuto per le sue pubblicazioni sulla storia dei conventi dei cappuccini in Calabria, e di fr. Antonello Castagnello, suo valente e infaticabile collaboratore. Come si evince dal titolo, sono elencati e ricordati i frati cappuccini morti dal 1950 in poi, unificando e ampliando le edizioni dei necrologi già pubblicati in anni recenti dalle due rispettive Province cappuccine.

L'annotazione dell'arco temporale avverte il semplice lettore e, in futuro, il ricercatore di notizie, che la storia dei Frati Minori Cappuccini in Calabria è molto più antica, anzi, affonda le sue radici nei primi passi della riforma cappuccina stessa. Così le pagine introduttive del Necrologio mettono in risalto, con brevi, precise e decise pennellate, gli inizi della riforma cappuccina in Calabria, inizi paralleli se non anticipatori della

riforma nata nella regione Picena e, allo stesso tempo, offrono indicazioni e informazioni sui luoghi –conventi– della Provincia con un abbondante corredo bibliografico per ognuno di essi.

Felice è l'intuizione di mettere dentro un "ovale" il volto del frate defunto. Ciò rimanda alla "mandorla" o *vescia piscis* dell'iconografia, una figura ottenuta dall'intersecarsi di due cerchi dello stesso raggio. Lo spazio ottenuto diventa, nell'uso cristiano, la rappresentazione della comunicazione dei due mondi, quello divino e quello umano: luogo concreto dell'evento dell'Incarnazione del Verbo. Nel mistero/evento dell'Incarnazione l'uomo è riportato all'immagine e somiglianza di Dio. Qui gli è nuovamente aperta la porta della Vita. Come non ricordare le parole di San Francesco d'Assisi: «*Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto Dio che ti creò e ti fece a immagine del suo diletto Figlio secondo il corpo, e a sua similitudine secondo lo spirito*» (Quinta Ammonizione).

Oltre alle brevi e concise informazioni offerte per conoscere l'identità del fratello defunto, l'aver usato questa figura geometrica dell'ovale vuole indicare che i fratelli, di cui si fa memoria, non sono semplicemente morti o scomparsi alla vista, ma sono passati alla vita in Cristo senza aver temuto la morte "secunda". Così chi legge il Necrologio, ricordano i fratelli morti, può celebrare in un giudizio di fede nel Cristo Risorto il loro *dies natalis*, piuttosto che il giorno della morte.

Il Necrologio, così come è stato composto e redatto dai curatori, non è pertanto un semplice strumento amministrativo per fare bene una "commemorazione" o per ricordare chi ci ha preceduto nella consacrazione religiosa dando lustro con la sua attività e il suo impegno alla fraternità provinciale; è un forte richiamo per saper dire grazie ai tanti confratelli che con la loro fede, preghiera e obbedienza alla Regola, hanno saputo consegnare tutto se stessi al Signore per seguirlo ed essere mandati ad annunciare il suo Vangelo e la sua Misericordia.

Carlo Calloni

