dso 12mm (Come campione)

FRANCESCANA

RIVISTA DELLA CONFERENZA ITALIANA DEI MINISTRI PROVINCIALI
DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI

QUADRIMESTRALE
ANNO LXXXVII, N. 3, SETTEMBRE-DICEMBRE 2012

ISSN 0391-7509

NUOVA EVANGELIZZAZIONE E TRASMISSIONE DELLA FEDE

APPROFONDIMENTI

Mauro Jöhri, *Intervento al Sinodo dei Vescovi*

Paolo Martinelli, *Nuova evangelizzazione nel soffio dello Spirito. Appunti di cronaca dal recente Sinodo dei Vescovi*

Nuova evangelizzazione e trasmissione della fede. Testimonianze dal Sinodo dei Vescovi a cura di Paolo Martinelli e Angelo Borghino

Paolo Martinelli, *La nuova evangelizzazione: una "questione di fede"*

Antonio Belpiede, *La ferita del costato: visione e linguaggio per rievangelizzare l'Occidente*

CONTRIBUTI

Luigi Di Palma, *Il capitolo locale come luogo del dialogo fraterno*

CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI, VITA E ATTIVITÀ

Il Signore mi dette dei fratelli. XIV Convocazione Fraterna Nazionale*i* dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani

Femminile, plurale. Festival Francescano 2012

RASSEGNE

Cesare Bissoli, *Presentazione del volume:* Bibbia ed educazione. Per una nuova evangelizzazione

IN EVIDENZA

Paolino Zilio, *Il* Memoriale *di fra Tommaso da Celano A proposito di una nuova edizione critica*

LIBRI

Recensioni varie

www.italiafrancescana.it

18.00

ITALIA FRANCESCANA - anno LXXXVII - n. 3, settembre-dicembre 2012

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

italia FRANCESCANA

2012 · 3



Nuova evangelizzazione e trasmissione della fede

Italia franc cp 348x240.indd 1

18/02/13 14.26

italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana
dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale
anno LXXXVII - n. 3, settembre-dicembre 2012
www.italiafrancescana.it

italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini
quadrimestrale, anno LXXXVII, numero 3, settembre-dicembre 2012
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
Prof. Nello Dell'Agli (Ragusa)
Fra Pietro Maranesi ofm cap (Assisi)
Fra Paolo Martinelli ofm cap (Roma)
Fra Prospero Rivi ofm cap (Scandiano)
Fra Mario Cucca ofm cap (Roma)
e-mail: italia.francescana@fraticappuccini.it

Hanno collaborato a questo numero:
Antonio Belpiede, sr. Chiara Noemi Bettinelli, Cesare Bissoli, Angelo Borghino, José Carballo, Consiglio Nazionale postnovizi e studenti cappuccini italiani, Mons. John Corriveau, Luigi Di Palma, Mauro Jöhri, Lucia Lafratta, Paolo Martinelli, Luciano Pastorello, Giovanni Spagnolo, Marco Tasca, Paolino Zilio

Autorizzazione del Tribunale di Teramo n. 379 del 26.07.1995
Poste Italiane Spa Spedizione in Abbonamento Postale - D.L. 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1 comma 2 - DRCB - Roma

Abbonamento annuo € 50.00
versato su conto corrente postale intestato a CIMP Cap Associazione
n. 91277376 Codice IBAN IT23 I076 0103 2000 0009 1277 376

Stampato da Città Nuova Tipografia della P.A.M.O.M. - Roma
Tel. 066530467 - e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it

Associato all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana

Sommario

Editoriale . . . . . p. 357

Approfondimenti

Mauro Jöhri
Intervento al Sinodo dei Vescovi . . . . . » 363

Paolo Martinelli
Nuova evangelizzazione nel soffio dello Spirito. Appunti di cronaca dal recente Sinodo dei Vescovi . . . . . » 367

Nuova evangelizzazione e trasmissione della fede. Testimonianze dal Sinodo dei Vescovi, a cura di Paolo Martinelli e Angelo Borghino . . . . . » 379

Paolo Martinelli
La nuova evangelizzazione: una "questione di fede" . . . . . » 393

Antonio Belpiede
La ferita del costato: visione e linguaggio per rievangelizzare l'Occidente . . . . . » 425

Contributi

Luigi Di Palma
Il capitolo locale come luogo del dialogo fraterno . . . . . » 457

Conferenza Italiana dei Frati Cappuccini. Vita e attività

Il Signore mi dette dei fratelli. XIV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani (23 – 28 luglio 2012) . . . . . » 481

Femminile, plurale. Festival Francescano 2012 (Rimini, 28-30 settembre) . . . . . » 498

Rassegne

Cesare Bissoli
Presentazione del volume: Bibbia ed educazione. Per una nuova evangelizzazione (Pontificia Università Antonianum - 24 aprile 2012) . . . . . » 503

Recensioni

In Evidenza

Paolino Zilio
Il Memoriale *di fra Tommaso da Celano. A proposito di una nuova edizione critica* . . » 515

Libri

La teologia spirituale oggi. Identità e missione
a cura di P. Martinelli (Luciano Pastorello). . . . . » 531

Dinh Anh Nhue Nguyen
La vera sapienza. Commenti-studi sulle Ammonizioni di san Francesco alla luce della tradizione sapienziale biblica (Giovanni Spagnolo) . . . . . » 533

Fortunato Pasqualino
S. Antonio racconta (sr. Chiara Noemi Bettinelli) . . . . . » 535

AUTORI

Antonio Belpiede, ofm cap (Prov. Foggia), ha conseguito la laurea in giurisprudenza all'Università di Bari e in diritto canonico alla Pontificia Università della Santa Croce in Roma. Insegna *Droit Canonique* nello Studio Teologico "Saint Laurent" dei Cappuccini in Bouar, Repubblica Centrafricana. Giornalista e direttore de *L'Amico del terziario*, è consulente ecclesiastico dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani di Foggia.

Convento Frati Cappuccini, 71010 Serracapriola (FG), Italia
fratefuoco@hotmail.com

Cesare Bissoli, SDB, ha conseguito la Licenza in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico e il Dottorato in teologia presso l'Università Pontificia Salesiana. Ordinario emerito di Bibbia e catechesi, consulente della Congregazione del Clero, coordinatore dell'Apostolato Biblico nazionale, consultore della catechesi ed insegnamento della religione presso la CEI, membro dell'equipe europea di catechesi e del forum europeo per l'insegnamento religioso. Collabora nella sua area di competenza con molte riviste, in particolare nell'ambito della catechetica.

Luigi Di Palma, ofm cap (Prov. Napoli), è laureato in psicologia presso l'Università "La Sapienza" di Roma. È iscritto all'Ordine degli psicologi della Regione Campania come psicologo e psicoterapeuta (SIPI) ed esercita attività privata. Collabora in ambito formativo con le Province meridionali dei Cappuccini (CIFIS). Svolge attività di formazione umana anche in altre realtà religiose. Su *Italia Francescana* ha pubblicato nel 2005 un contributo dal titolo *L'accompagnamento alla vita religiosa e al ministero ordinato.*

Convento Frati Cappuccini, via S. Francesco 192 – 80035 Nola (NA), Italia
pluigidp@libero.it

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

Collegio S. Lorenzo da Brindisi, GRA km 66,050 – 00163 Roma, Italia
paolo.martinelli@fraticappuccini.it

Paolino Zilio, ofm cap (Prov. Venezia), dopo aver conseguito la Licenza in Teologia Dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, è stato per anni insegnante di Teologia dogmatica e fondamentale presso vari Studi Teologici. Numerose sono le sue pubblicazioni. Ha curato con altri l'indice lessicografico delle opere di San Lorenzo da Brindisi. Attualmente vive e opera in Grecia.

«Ovunque e sempre». Nuova evangelizzazione e trasmissione della fede

L'ultimo numero di **ITALIA FRANCESCANA** per l'anno 2012 non poteva non mettersi in ascolto del Sinodo dei vescovi su *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*, celebratosi a Roma nei giorni 7-28 ottobre 2012, in significativa concomitanza con l'inizio dell'Anno della fede voluto da papa Benedetto XVI in occasione del cinquantesimo anniversario dell'inizio del Concilio ecumenico Vaticano II. L'intreccio di questi tre elementi, cui va unito anche la ricorrenza del ventesimo anniversario della promulgazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, fa comprendere quanto la questione della fede oggi costituisca un tema fondamentale per l'autenticità dell'esperienza cristiana. Il tema della nuova evangelizzazione costituisce come l'orizzonte per ripensare in termini più efficaci la trasmissione della fede, a partire dalla coscienza di un "travaglio" attuale della fede cristiana, che si evidenzia drammaticamente appunto nella difficoltà della sua trasmissione.

L'istituzione del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, il 29 giugno 2010, ed il successivo atto di promulgazione con il «Motu Proprio» "*Ubicumque et semper*", il 21 settembre 2010, confermano l'importanza del tema, soprattutto in relazione «alle Chiese di antica fondazione», segnate dal fenomeno di un distacco dalla fede che – al dire di Benedetto XVI - «si è progressivamente manifestato presso società e culture che da secoli apparivano impregnate dal Vangelo», pur consapevoli che si tratta di realtà assai differenziate, a cui corrispondono bisogni diversi. A tal proposito, Benedetto XVI delinea sinteticamente la diversificazione delle realtà ecclesiali in rapporto alla nuova evangelizzazione: «In alcuni territori, pur nel progredire del fenomeno della secolarizzazione, la pratica cristiana manifesta ancora una buona vitalità e un profondo radicamento nell'animo di intere popolazioni; […] in altre regioni, invece, si nota una più chiara presa di distanza della società nel suo insieme dalla fede, con un tessuto ecclesiale più debole, anche se non privo di elementi di vivacità, che lo Spirito Santo non manca di suscitare; conosciamo poi, purtroppo, delle zone che appaiono pressoché completamente scristianizzate, in cui la luce della fede è affidata alla testimonianza di piccole comunità: queste terre, che avrebbero bisogno di un rinnovato

primo annuncio del Vangelo, appaiono essere particolarmente refrattarie a molti aspetti del messaggio cristiano» (*Ubicumque et semper*).

La XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi ha messo a fuoco il bisogno di un rinnovato slancio missionario nelle zone tradizionalmente cristiane, inserendolo nell'orizzonte più ampio dell'evangelizzazione e della trasmissione della fede in ogni luogo e ambito degli uomini, come il *Messaggio finale al popolo di Dio* sottolinea al n. 2: «Condurre gli uomini e le donne del nostro tempo a Gesù, all'incontro con lui, è un'urgenza che tocca tutte le regioni del mondo, di antica e di recente evangelizzazione. Ovunque infatti si sente il bisogno di ravvivare una fede che rischia di oscurarsi in contesti culturali che ne ostacolano il radicamento personale e la presenza sociale, la chiarezza dei contenuti e i frutti coerenti».

Alle questioni inerenti l'evangelizzazione, la fede e la sua trasmissione, iniziamo da questo fascicolo della rivista a volgere l'attenzione, riservandoci ulteriori approfondimenti nei numeri della prossima annata 2013.

La sezione **APPROFONDIMENTI** ci introduce nel tema di fondo del fascicolo con l'intervento che fra MAURO JÖHRI, Ministro generale dei Cappuccini, ha tenuto al Sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione. Ci sembrava significativo metterlo all'inizio del fascicolo – quasi come suo proprio "editoriale" – per la forte sottolineatura del rapporto trasformante con Cristo come "metodo" per la nuova evangelizzazione. Seguono in seconda battuta degli "appunti di cronaca" dal Sinodo ad opera di fra PAOLO MARTINELLI, che vi ha partecipato in qualità di "esperto"; non solo cronaca, in realtà, ma anche una "lettura" di tale evento ecclesiale, sebbene germinale. Il terzo contributo è offerto da "testimonianze" dal Sinodo sotto forma di intervista fatta ad alcuni suoi protagonisti francescani, vale a dire tre Ministri generali: fra MAURO JÖHRI, ofm cap, fra MARCO TASCA, ofm conv, fra JOSÉ RODRIGUEZ CARBALLO, ofm, e S.E. Mons. JOHN CORRIVEAU, vescovo di Nelson in Canada. Il dialogo con loro permette di gettare uno sguardo all'interno dell'aula sinodale e dei suoi lavori con una particolare sensibilità che deriva loro dalla comune appartenenza alla radice francescana. Il quarto contributo è dato da un intervento di fra PAOLO MARTINELLI, nel quale si mette a tema la nuova evangelizzazione come luogo per capire le sfide proprie a cui l'esperienza cristiana ecclesiale deve far fronte per rendere ragione anche oggi della propria fede. Infine, fra ANTONIO BELPIEDE, frate cappuccino tra Italia e Centrafrica, nel suo contributo offre una riflessione sull'icona del costato ferito di Cristo in croce che, a partire da Francesco di Assisi, percorre come filo rosso l'esperienza francescana, offrendosi come 'strumento' di rievangelizzazione dell'Occidente all'inizio del terzo millennio.

La sezione **CONTRIBUTI** contiene un articolo di fra LUIGI DI PALMA, cappuccino psicologo e psicoterapeuta, sul valore del capitolo locale all'interno di una fraternità francescana come strumento di dialogo fraterno; l'Autore ne analizza le dinamiche segnalando alcuni passaggi utili in ordine ad una crescita nei rapporti fraterni, come una maggiore capacità di affezione e la ricerca di scelte condivise.

Nella sezione **CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI. VITA E ATTIVITÀ** si dà resoconto di due eventi. Anzitutto la XIV Convocazione fraterna nazionale dei postnovizi e studenti cappuccini italiani, svoltasi presso il Santuario di Re (VB) nei giorni 23-28 luglio 2012. Sei giorni intensi raccontati nel loro percorso e nelle tematiche svolte. Alla cronaca dell'evento si allega la traccia della relazione che fra Mauro Jöhri, Ministro generale dei Cappuccini, ha tenuto ai giovani frati cappuccini durante la Convocazione. Quanto al secondo evento di cui si dà notizia, si tratta della quarta edizione del "Festival francescano", svoltosi a Rimini nei giorni 28-30 settembre 2012. Promossa dal Movimento francescano dell'Emilia Romagna, tale iniziativa è ruotata quest'anno attorno al tema: "Femminile, plurale" con una tre giorni piena di conferenze, spettacoli, laboratori e attività didattiche, di momenti di preghiera e spiritualità.

Nella sezione **RASSEGNE** viene offerta la presentazione del volume di Michele Mazzeo, *Bibbia ed educazione. Per una nuova evangelizzazione*, tenutasi il 24 aprile 2012 presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, ad opera di CESARE BISSOLI, sdb, docente emerito della Pontificia Università Salesiana, biblista e autorevole punto di riferimento per la pastorale biblica nella Chiesa italiana.

Per le **RECENSIONI – In evidenza** viene analizzata da parte di fra PAOLINO ZILIO la nuova edizione critica del *Memoriale* di Tommaso da Celano – testo ordinariamente noto come *Vita seconda* - pubblicata dall'Istituto Storico dei Cappuccini nel 2011 ad opera di due valenti francescanologi, Felice Accrocca e Alexander Horowski. Altri testi sono brevemente presentati nella parte dedicata ai **Libri**.



NUOVA EVANGELIZZAZIONE E TRASMISSIONE DELLA FEDE

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, dopo avere avuto risposta da frate Silvestro e da santa Chiara, parte con grande fervore per la predicazione. Nella numerazione progressiva delle immagini, la figura corrisponde al n. 146, a p. 68 'verso' del codice.

fra Mauro Jöhri
Ministro generale dei Frati Minori Cappuccini

INTERVENTO AL SINODO DEI VESCOVI

Intervengo in merito al numero 114 dell'Instrumentum Laboris dove si parla dell'apporto della Vita consacrata e si accenna in particolar modo agli Ordini mendicanti. Noi religiosi contribuiremo alla nuova evangelizzazione nella misura in cui sapremo rinnovarci a contatto con il carisma dei nostri fondatori e in attento ascolto delle complesse situazioni del nostro tempo. Ci viene richiesta una fedeltà creativa come in fondo la seppe vivere in modo esemplare - faccio l'esempio che più mi è vicino - San Francesco d'Assisi.

Il suo primo biografo, Tommaso da Celano, volendolo caratterizzare in modo icastico, lo definì "uomo veramente nuovo"![1] Dato che la questione della novità ci accompagna lungo tutto questa Assemblea sinodale, è utile chiederci quale fosse il significato della novità otto secoli or sono. A differenza delle società moderne e postmoderne in cui ciò che è nuovo viene apprezzato a priori, il pensiero medievale valorizzava la tradizione e il costume. I chierici del secolo XIII, salvo rare eccezioni, diffidavano delle innovazioni. Per loro la *novitas* non aveva un contenuto positivo, se non sostenendosi sul passato per ridargli attualità: il nuovo si creava soltanto dal vecchio, risuscitando ciò che preesisteva e facendo rifiorire quanto era morto e appassito.[2]

[1] Fonti Francescane, 462.
[2] Cfr. A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino 2009, 349.

In che senso si può parlare allora di Francesco come di "uomo veramente nuovo"?

Sento di poter dire che Egli fu uomo veramente nuovo perché seppe riproporre in modo forte e convincente Gesù Cristo e il suo Vangelo. Egli non si mise al posto di Cristo: questo proprio no. Francesco scoprì Cristo, vero Dio e vero uomo, come si scopre il tesoro nascosto nel campo. Una volta scoperto il tesoro che è Cristo, Egli motivò e accompagnò tutte le scelte della vita di Francesco. E per entrare in pieno possesso di questo tesoro, per essere profondamente trasformato dal contatto con la persona di Cristo, Francesco lasciò tutto, ruppe con la famiglia, assunse un'esistenza errabonda, rinunciò ad ogni forma di contestazione per dare inizio ad uno stile di vita allora del tutto inedito. Pose Cristo al centro della sua vita e per fargli realmente posto lo serviva nei lebbrosi, si ritirava volentieri a vivere negli eremi, andava per le piazze a predicare la penitenza.

Francesco colse il dinamismo profondo che caratterizzò tutta la vita di Cristo nel dono perfetto di sé al Padre, nella sua vita tutta incentrata nel compimento della missione affidatagli dal Padre, e lo fece suo. Egli comprese che l'unica logica che conta è quella del dono. Così di fronte al mistero dell'Eucaristia esorta i suoi frati: "Guardate, fratelli, l'umiltà di Dio, e aprite davanti a lui vostri cuori; nulla, dunque, di voi trattenete per voi, affinché tutti e per intero vi accolga Colui che tutto a voi si offre."[3] A partire da questa sua scelta chiara e radicale seppe inserirsi pienamente nel suo tempo, coglierne il dinamismo, ritenendo ciò che era buono[4]. Colse l'anelito di molti ad abbracciare una vita improntata alla radicalità evangelica; si rese conto dell'emergere dei centri urbani e andò a vivere nelle loro periferie, in mezzo agli emarginati del suo tempo; abbandonò il criterio piramidale del potere di uno solo su tutti, per entrare nel criterio della circolarità del servizio del fratello per i fratelli[5].

Noi religiosi ci rinnoveremo e potremo diventare protagonisti nel campo della nuova evangelizzazione con tutte le forze vive della Chiesa, se, come Francesco, ci accosteremo a Cristo per lasciarci trasformare dalla sua presenza d'amore. Molto dipenderà dal posto che daremo, sia comunitariamente che individualmente, all'ascolto della Parola di Dio, all'amore fraterno spinto fino a lavarci reciprocamente i piedi. È da Lui che prenderemo la forza ed il coraggio per partire verso nuovi compiti in terre lontane; da Lui impareremo a relativizzare i confini che ci separano gli uni

---

[3] Fonti Francescane, 221.

[4] 1Ts 5, 21.

[5] P. MARANESI, *Il sogno di Francesco. Rilettura storico-tematica della Regola dei Frati Minori alla ricerca della sua attualità*, Assisi 2011, 49.

dagli altri e così oseremo intraprendere progetti nuovi e innovativi.

Noi religiosi siamo chiamati decisamente a mettere Cristo al centro della nostra vita; e questo comporta di avere il coraggio di testimoniarlo apertamente. Non dobbiamo aver paura di dire che è per Lui e per Lui solo che abbiamo scelto di abbracciare la vita religiosa e di vivere in reciproca dipendenza in fraternità. Siamo invitati a dire che è da Lui che attendiamo la ricompensa per le nostre rinunce e che la parte migliore deve ancora venire. Grande è la tentazione di mettere al centro della nostra vita cose e attività e di dar ragione della nostra scelta di vita a partire da esse. Tendiamo a giustificare la nostra esistenza di religiosi ricorrendo al fatto che svolgiamo vari compiti come quello di vicario parrocchiale, di parroco, di insegnante di religione o universitario, di incaricato di centri di vario tipo e quant'altro.

Queste mansioni di per sé sono tutte utili e significative, ma se prese singolarmente non riescono a motivare sufficientemente una scelta di vita come la nostra. La sola ragione che tiene veramente è la scelta di una persona viva e reale, una persona che abbiamo imparato ad amare appassionatamente, come per l'appunto è Nostro Signore Gesù Cristo. Coloro che ci incontrano e ci frequentano, anzi il mondo intero, hanno il diritto di saperlo, e noi abbiamo il dovere di testimoniarlo.

Paolo Martinelli

NUOVA EVANGELIZZAZIONE NEL SOFFIO DELLO SPIRITO

Appunti di cronaca dal recente Sinodo dei Vescovi*

1. Introduzione

«*Anche se la Chiesa sente venti contrari, tuttavia sente soprattutto il vento dello Spirito Santo che ci aiuta, ci mostra la strada giusta; e così, con nuovo entusiasmo, mi sembra, siamo in cammino e ringraziamo il Signore perché ci ha dato questo incontro veramente cattolico*». Con queste parole papa Benedetto XVI ha concluso l'ultima congregazione della XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicata alla *Nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*. In effetti non c'è stato tempo per il pessimismo durante i lavori sinodali, svoltisi in Vaticano dal 7 al 28 ottobre 2012; è stata convinzione comune di tutti che le sfide del nostro tempo, anche quelle più avverse, sono in realtà opportunità per una riscoperta più profonda della nostra fede. Proprio in questo appare la vitalità della Chiesa, che non si concepisce al di fuori della storia e del mondo, ma piuttosto inviata da Cristo a portare il vangelo e ad essere davvero "sacramento" di unità di tutto il genere umano con Dio (LG 1). La realtà umana con tutto il suo travaglio sta pertanto al cuore dell'esperienza ecclesiale. La buona

* Paolo Martinelli, OFMCap, ha partecipato in qualità di "esperto" alla XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicata alla *Nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*.

novella è *pro nobis*, per noi, per la vita del mondo. Gesù Cristo, infatti è venuto perché abbiamo vita in abbondanza, e di ciò dobbiamo essere innanzitutto testimoni.

2. Come si è arrivati al Sinodo?

Proviamo rapsodicamente a tracciare una cronaca di quanto è accaduto durante le tre settimane di lavoro sinodale. Innanzitutto come si è arrivati alla XIII Assemblea Ordinaria? Papa Benedetto XVI aveva annunciato al termine dell'Assemblea Speciale del Sinodo per il Medio Oriente, 24 ottobre 2010, la decisione di dedicare la prossima assemblea al tema della Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede. Come ricorda il Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi, S.Ecc. Mons. Eterović, dalla consueta indagine previa che viene svolta dalla segreteria del sinodo tra i capi dei 13 Sinodi dei Vescovi delle Chiese Orientali Cattoliche *sui iuris*, i presidenti delle 113 Conferenze Episcopali, i capi dei 25 Dicasteri della Curia Romana e il Presidente dell'Unione dei Superiori Generali, era emerso come tema più segnalato la questione della *trasmissione della fede*; processo che conosce non poche difficoltà dovute ai grandi cambiamenti di ordine religioso, sociale e culturale attualmente in atto a livello planetario[1]. Nel frattempo il Santo Padre maturava la decisione di erigere un nuovo Pontificio Consiglio dedicato alla promozione della Nuova Evangelizzazione, con il Motu Proprio *Ubiqumque et semper* del 21 settembre 2010. In tal modo l'unità tematica dell'assise sinodale viene a formarsi dal sapiente accostamento del tema della *trasmissione della fede* con quello della *Nuova Evangelizzazione*. La tematica relativa al credere ha trovato poi ulteriore conferma nella decisione di Benedetto XVI di indire l'Anno della fede, con la Lettera Apostolica *Porta fidei* dell'11 ottobre 2011, dall'11 ottobre 2012 fino al 24 novembre 2013, solennità di Nostro Signore Gesù Cristo, Re dell'Universo. Lo scopo dichiarato dal Santo Padre è quello di commemorare degnamente con un tale anno il 50° anniversario dell'inizio del Concilio Ecumenico Vaticano II e il 20° della pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*[2].

---

[1] Cf. per quanto segue N. Eterović, *Il significato della XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, in P. Martinelli (ed.), *Nuova evangelizzazione e carisma francescano. Prospettive e testimonianze*, EDB, Bologna 2012, 31-53.

[2] Il lavoro della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi si è poi espresso nella elaborazione dei *Lineamenta*, pubblicati il 4 marzo 2011 in 8 lingue, contenenti oltre alle riflessioni sulla unità tematica, anche una serie articolata di domande, 71 in tutto, per facilitare il confronto sulla questione proposta. Recepen-

3. Cronaca del Sinodo

Arriviamo così a ricordare alcuni significativi passaggi di cronaca del lavori. Innanzitutto, chi sono stati i partecipanti al Sinodo? Ecco alcune cifre significative: 262 Padri sinodali, venuti da tutti i cinque continenti (50 dall'Africa, 63 dall'America, 39 dall'Asia, 103 dall'Europa e 7 dall'Oceania) insieme a 45 Esperti e 49 Uditori, uomini e donne[3]. Occorre anche ricordare alcuni delegati fraterni, appartenenti a Chiese e comunità ecclesiali non in piena comunione con la Chiesa Cattolica, e gli invitati speciali che hanno qualificato l'assise vaticana. Meritano di essere ricordati in questo contesto l'allora primate della Chiesa Anglicana, S.Ecc. Rowan Williams, intervenuto durante i lavori in plenaria sull'importanza della comunione e dell'ecumenismo per la nuova evangelizzazione, e S.S. Bartolomeo I, che ha pronunciato un discorso assai significativo sul valore ecumenico del Concilio Vaticano II, nella celebrazione liturgica dell'11 ottobre. Vorrei anche ricordare il prof. Werner Arber, protestante, professore di Microbiologia nel Biozentrum dell'Università di Basilea, Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze, che è intervenuto su un tema di grande attualità per la nuova evangelizzazione: "Riflessione sulle relazioni tra le scienze e la fede religiosa".

La prassi consolidata del Sinodo ha permesso un lavoro serrato e fecondo lungo le tre settimane. Un contributo fondamentale al lavoro è stato dato da Benedetto XVI con un'articolata meditazione a commento della lettura breve dell'ora media, durante la prima congregazione. Il Papa ha posto subito la drammatica domanda dell'uomo contemporaneo: «dietro il silenzio dell'universo, dietro le nuvole della storia c'è un Dio o non c'è? E, se c'è questo Dio, ci conosce, ha a che fare con noi? Questo Dio è buono, e la realtà del bene ha potere nel mondo o no? […]. Tanta gente si domanda: Dio è una ipotesi o no? È una realtà o no? Perché non si fa sentire?». Ciascuno di noi, ogni uomo, si sente in qualche modo rappresentato in queste domande. Da qui la questione chiave della nuova evangelizzazione: «Dio ha parlato, ha veramente rotto il grande silenzio, si è mostrato, ma come possiamo far arrivare questa realtà all'uomo di oggi, affinché diventi salvezza?». Sarebbe del tutto sbagliato se pensassimo di porre la nostra speranza in una nostra azione, in un nostro programma pastorale: «La Chiesa – ha affermato Benedetto XVI – non comincia con il «fare» nostro, ma con il «fare» e il «parlare» di

---

do le risposte pervenute al documento preparatorio, la Segreteria ha elaborato l'*Instrumentum Laboris*, pubblicato il 27 maggio 2012, che ha di fatto dettato poi il ritmo dei lavori sinodali.

[3] Per questi dati si veda la *Relatio Secretarii Generali* pronunciata al Sinodo.

Dio. Così gli Apostoli non hanno detto, dopo alcune assemblee: adesso vogliamo creare una Chiesa, e con la forma di una costituente avrebbero elaborato una costituzione. No, hanno pregato e in preghiera hanno aspettato, perché sapevano che solo Dio stesso può creare la sua Chiesa, che Dio è il primo agente: se Dio non agisce, le nostre cose sono solo le nostre e sono insufficienti; solo Dio può testimoniare che è Lui che parla e ha parlato». Sono espressioni che segnano profondamente l'assemblea sinodale, che pertanto diviene essa stessa luogo di preghiera, di domanda a Dio, di rinnovare in noi il dono dello Spirito. Pertanto, aggiunge in modo accorato il Santo Padre, «quando facciamo noi la nuova evangelizzazione è sempre cooperazione con Dio, sta nell'insieme con Dio, è fondata sulla preghiera e sulla sua presenza reale». In conclusione papa Ratzinger richiama due parole chiave per tutto il lavoro dell'Assemblea del Sinodo: la *confessio* della fede e la *caritas* come forma concreta in cui la *confessio* prende forma nel tempo e nello spazio.

Illuminati da queste considerazioni i lavori procedono successivamente con la relazione del Segretario Generale, S.Ecc. Mons. Nikola Eterović, che informa sul periodo preparatorio del Sinodo e sulla sua strutturazione, e con la *Relatio ante Disceptationem,* tenuta dal Card. Donald Wuerl. In sette punti l'arcivescovo di Washington richiama il cuore dei lavori sinodali: 1) Cosa e Chi noi proclamiamo – la Parola di Dio; 2) le recenti risorse per aiutarci nel nostro compito; 3) particolari circostanze del nostro tempo che rendono questo Sinodo necessario; 4) elementi della nuova evangelizzazione; 5) alcuni principi teologici per la nuova evangelizzazione; 6) qualità dei nuovi evangelizzatori e, infine, 7) carismi della Chiesa di oggi che assistono nel compito della nuova evangelizzazione. Particolarmente stimolante risultano essere i principi teologici affermati nel punto 5: essi vengono presentati nel loro carattere antropologico, cristologico, ecclesiologico e soteriologico.

Particolarmente utili sono le *Relazioni Continentali* sulla situazione della Chiesa riguardo alla condizione della vita di fede. Per la situazione in Europa interviene il cardinale di Budapest, Peter Erdö, che esordisce nel modo più chiaro: «L'Europa dev'essere evangelizzata. Ne ha bisogno». Individua le risorse positive nel contributo dei movimenti di spiritualità. Descrive il processo di scristianizzazione con espressioni severe, non come qualche cosa di ineluttabile ma come realtà spesso indotta culturalmente, socialmente e giuridicamente. C'è in sintesi un vero problema di libertà religiosa anche in Europa. La fede che non vuole rimanere rinchiusa nelle sacrestie è non di rado combattuta esplicitamente.

Per l'Africa interviene S.Em. Card. Polycarp Pengo, Arcivescovo di Dar-es-Salaam. Viene descritta una Chiesa viva nel continente africano, con tradizioni cristiane antichissime e al contempo recenti. Si riconosce

tuttavia anche l'attuale grande travaglio: la fede trova i grandi problemi posti dal processo rapidissimo di globalizzazione, da una parte, e quelli posti dal fondamentalismo islamico, dall'altra. In tal modo la prima e la nuova evangelizzazione sembrano inesorabilmente intrecciarsi.

Per l'America interviene S.Ecc. Mons. Carlos Aguiar Retes, Arcivescovo di Tlalnepantla. Nella relazione si esprime la consapevolezza della transizione sociale e culturale in atto. Lo stile proposto è quello di una Chiesa che si riscopre comunione e che ha il coraggio di guardarsi dentro per ritrovare l'autentica spiritualità e proporre itinerari di conversione.

Per l'Asia interviene S. Em. Card. Oswald Gracias, Arcivescovo di Bombay: «L'Asia è un continente che sta vivendo le speranze e le gioie di una costante rinascita nello Spirito». Si esprime in tal modo la consapevolezza di una Chiesa giovane e piena di energie che guarda al futuro. L'intervento mette in evidenza i fermenti spesso contradditori esistenti in questo enorme continente, terra di grandi spiritualità, ma anche di forti tendenze al materialismo; terra in cui si cerca la pace e la comunione, ma dove non manca l'intolleranza religiosa. Grande è poi il campo delle nuove comunicazioni. Da qui il grande compito educativo della Chiesa.

Per l'Oceania interviene S.Ecc. Mons. John Atcherley Dew, Arcivescovo di Wellington, che ricorda la felice descrizione di questa terra fatta da Timothy Radcliffe: *isole di umanità*. In ciò ci sta la bellezza di una terra piena di tradizioni sane e differenziate, una terra di santità e di frutti provenienti da una vita di fede autentica. Dall'altra parte non ci si nasconde le difficoltà, a volte assai dure e dolorose che fanno di questa terra anche *isole di disumanità*, a causa dei processi di trasformazione in atto, non privi di tensioni violente. Il popolo di Dio – si conclude – deve trovare nuovo vigore per comunicare efficacemente il vangelo oggi in questa terra. Ciò non può avvenire se non attraverso la formazione di nuovi evangelizzatori.

Il dibattito nella plenaria del Sinodo che segue alle relazioni iniziali è assai diversificato. Oltre alle acute analisi che sono state proposte sulla situazione mondiale, segnata da tensioni diverse che vanno dalla secolarizzazione alle questioni relative alla libertà religiosa, soprattutto in rapporto all'Islam, particolarmente intense sono state le testimonianze di fede viva di chi non teme il confronto con la modernità. Gli interventi si concentrano soprattutto sulla necessità di vivere intensamente la Chiesa, mistero di comunione, come il vero soggetto della nuova evangelizzazione. Al centro non stanno le strategie ma la vita della Chiesa, il cammino di conversione richiesto a ciascuno personalmente e come comunità ecclesiali. Questo vuol dire innanzitutto la riscoperta del nucleo centrale del cristianesimo che non consiste in una dottrina ma nella persona di Cristo, riconosciuto presente oggi come nostro contemporaneo, interlocutore della nostra liber-

tà e del nostro desiderio di felicità. La nuova evangelizzazione riparte da Cristo, colui che è in se stesso la buona novella di Dio per tutta l'umanità.

Una parola a parte si deve dire sull'inizio dell'*Anno della fede* voluto da papa Benedetto XVI e sull'incidenza di tale evento nel Sinodo. Il papa ricorda in modo commosso durante la celebrazione commemorativa dell'11 ottobre quanto dominava nei cuore dei padri conciliari 50 anni fa: «*una tensione commovente nei confronti del comune compito di far risplendere la verità e la bellezza della fede nell'oggi del nostro tempo, senza sacrificarla alle esigenze del presente né tenerla legata al passato*». Credo si possa dire che il Sinodo sulla nuova evangelizzazione è divenuto in se stesso un atto di ricezione del Concilio Vaticano II. Più ancora si potrebbe dire che lo scopo stesso del Concilio è stato in realtà lo stesso scopo del Sinodo sulla nuova evangelizzazione. È questo ardore che occorre ritrovare anche oggi. Il cristiano non è militante di un partito, ma testimone di un evento che cambia la vita. Da qui la persuasione unanime del Sinodo che la nuova evangelizzazione sia innanzitutto un evento spirituale; solo chi fa esperienza di Dio può annunciare credibilmente nella forza dello Spirito che Gesù è il centro del cosmo e della storia. Occorre, hanno detto molti padri sinodali, mostrare la capacità umanizzante del vangelo e la pienezza di vita che scaturisce dall'incontro con Cristo, vivo oggi nella Chiesa, popolo di Dio che cammina nella storia.

Il grande lavoro e gli stimoli emersi nel primi dieci giorni di lavoro sinodale vengono riassunti dalla *Relatio post Disceptationem* offerta dal Cardinale Donald Wuerl. Vengono riassunte le considerazioni circa la natura cristologica e trinitaria della nuova evangelizzazione, si descrivono i contesti del servizio della Chiesa oggi, le questioni pastorali chiave emerse, in particolare circa l'iniziazione cristiana e nuovi modelli di catechesi, per arrivare infine alla questione decisiva circa gli agenti propri della nuova evangelizzazione, in cui emergono le figure vocazionali fondamentali della Chiesa: sacerdoti, consacrati e laici. Solo la loro reciprocità fa della Chiesa un soggetto vivo capace di efficace nuova evangelizzazione. In definitiva, occorre ripartire dai fondamentali della fede e mettere al centro la vita cristiana nelle sue forme proprie: la famiglia innanzitutto, i giovani, i consacrati e le consacrate, i catechisti, i sacerdoti, le parrocchie, che costituiscono la struttura più elementare della Chiesa sul territorio. Per tutti occorre una formazione adeguata che faccia gustare e vedere anche oggi come è buono il Signore. La Chiesa come comunione è dunque il soggetto della nuova evangelizzazione, che riguarda tutti i continenti, come ha affermato chiaramente il *Messaggio* al Popolo di Dio: «*Condurre gli uomini e le donne del nostro tempo a Gesù, all'incontro con lui, è un'urgenza che tocca tutte le regioni del mondo, di antica e di recente evangelizzazione*». Giacché Gesù Cristo è la perenne novità di Dio per noi.

4. Suggerimenti dalle "Propositiones"

Il dibattito nei circoli minori ed il successivo confronto ha infine prodotto le 58 *Proposizioni* offerte al santo Padre con la richiesta che tutto questo lavoro trovi conferma ed approfondimento autorevole in una esortazione apostolica postsinodale prossima. Come noto, il tempo di redazione di questi testi è assai ridotto e la loro importanza sta soprattutto nei temi che vengono evidenziati, più che nella concreta formulazione approvata.

Vale la pena ricordare qualche contenuto particolarmente intenso[4]. Si afferma innanzitutto il carattere trinitario e cristologico della nuova evangelizzazione (n. 4); essa parte dal cuore di Dio ed arriva nel cuore delle culture (n. 5). In concreto la Chiesa riafferma il diritto ed il dovere di proclamare il vangelo in ogni circostanza (nn. 6,10,13). Si precisa l'identità specifica della nuova evangelizzazione, per coloro che si sono allontanati dalla fede, rispetto alla *missio ad gentes* e alla vita ordinaria della Chiesa, nella consapevolezza che tutti hanno bisogno della perenne novità del vangelo (nn. 7-9). In tal modo si approfondisce il richiamo fatto da Benedetto XVI nell'omelia di apertura del lavoro sinodale: il dinamismo dell'evangelizzazione «produce un benefico influsso sui due "rami" specifici che da essa si sviluppano, vale a dire, da una parte, la *missio ad gentes*, cioè l'annuncio del vangelo a coloro che ancora non conoscono Gesù Cristo e il suo messaggio di salvezza; e, dall'altra parte, la *nuova evangelizzazione*, orientata principalmente alle persone che, pur essendo battezzate, si sono allontanate dalla Chiesa, e vivono senza fare riferimento alla prassi cristiana». La Chiesa infatti è evangelizzatrice per sua natura; la vita della fede si esprime essenzialmente nella sua comunicazione e trasmissione. Essa è definita dal vivere il vangelo fino alla testimonianza della vita.

Nella consapevolezza della situazione di forte secolarizzazione che caratterizza interi settori della società, in particolare in Occidente, il Sinodo vede nella chiara testimonianza della vita l'autentica risposta (nn. 8,13,25). Non poche proposizioni insistono sul carattere di evento spirituale come vera anima della nuova evangelizzazione, come del resto avevano già affermato i *Lineamenta* e l'*Instrumentum Laboris*: si ricorda l'importanza che il popolo di Dio si nutra di una sana vita sacramentale e della lettura orante della Parola di Dio (nn. 11,22,34-39). Particolare insistenza viene posto al sacramento della riconciliazione, come sacramento specifico della nuova evangelizzazione, del ritorno al vangelo (nn. 14,22,33). A ciò l'impegno pastorale deve dedicare particolare attenzione alla formazione in tutti i

[4] Facciamo riferimento alla versione ufficiosa in lingua inglese delle *Propositiones* resa nota dalla Segreteria generale del Sinodo.

suoi livelli (n. 42). Con ciò si ribadisce il cuore della dimensione spirituale e contemplativa della nuova evangelizzazione (n. 36), che sta nella conversione (n. 22), alimentata attraverso la vita liturgica del popolo di Dio (n. 35) e dalla sana devozione popolare (n. 39). In tale prospettiva la vita dei santi risplende come autentico punto di riferimento per l'annuncio del vangelo e per la testimonianza della fede (n. 23).

Non mancano anche indicazioni operative riguardanti la formazione dei nuovi evangelizzatori per la nuova evangelizzazione (nn. 46-51), la catechesi (nn. 28-29), la vita delle comunità parrocchiali (nn. 26.44), l'uso dei mezzi di comunicazione (n. 18), il dialogo con il mondo della cultura ed in particolare dell'arte, affermando l'importanza della *via pulchritudinis* (n. 20). La nuova evangelizzazione trova nel terreno della bellezza la sua via maestra. Non la paura fa tornare alla fede, ma la riscoperta del fascino dell'incontro con Cristo, epifania di Dio, manifestazione della sua gloria.

In questa prospettiva si comprendono anche le proposizioni che raccomandano una robusta teologia, fedele al magistero della Chiesa e capace di sviluppare una adeguata riflessione sulla credibilità dell'annuncio cristiano (nn. 17,30).

5. Messaggio al Popolo di Dio

Accanto alle *Propositiones* va considerato il *Messaggio al Popolo di Dio*. Un testo abbondante e denso, che riflette sul significato della nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede a partire dalla icona fondamentale utilizzata: *l'incontro di Gesù con la samaritana* (n. 1). È un testo particolarmente solare e positivo, che, riconoscendo le fatiche della vita della fede oggi, punta tutto sulla presenza efficace di Cristo nella Chiesa e sulla potenza dello Spirito Santo. È essenzialmente un invito a ritrovare le sorgenti della vita di grazia, a lasciarsi di nuovo evangelizzare per essere a nostra volta credibili evangelizzatori.

Particolarmente sottolineata è la relazione tra vangelo e vita quotidiana, tra grazia ed esperienza umana elementare, tra fede e cultura. Si tratta, infine, di un testo che esprime profonda gratitudine a Dio e agli uomini per la storia di grazia che dagli inizi del cristianesimo arriva fino a noi e della quale occorre ritrovare memoria feconda.

Consapevoli del travaglio del nostro tempo si è anche certi della compagnia dei santi, in particolare della Madre di Dio: «come nella notte del deserto le stelle si fanno più luminose, così nel cielo del nostro cammino risplende con vigore la luce di Maria, la Stella della nuova evangelizzazione, a cui fiduciosi ci affidiamo» (n. 14).

6. Alcune tematiche rilevanti

Concludo sottolineando alcuni punti contenuti nelle *Proposizioni*, come espressione del dibattito sinodale, che a mio parere appaiono particolarmente decisivi. A partire dalla netta riscoperta della Chiesa come mistero di comunione, quale soggetto di autentica evangelizzazione, decisivo appare *il tema della educazione* in tutti i suoi livelli (n. 27), come trasmissione della fede viva (n. 57), capace di incidere significativamente nella vita dell'uomo, mostrando la attitudine umanizzante del cristianesimo (nn. 15,19,24,31,56). La nuova evangelizzazione si deve tradurre in un impegno educativo a tutto campo, dalla famiglia alla scuola, dalla iniziazione cristiana alla formazione permanente degli adulti. Non si tratta solo di tramandare i contenuti di una dottrina, ma trasmettere la passione per l'umano che sgorga dalla passione per Cristo.

In questo impegno, che appare come il vero cuore della nuova evangelizzazione, emerge la necessità di coordinare in modo adeguato nella Chiesa i doni provenienti dallo Spirito, adatti a sostenere questo cammino ecclesiale. Il ricco dibattito sinodale ha trovato concretezza nell'invito ad un *fecondo dialogo tra doni gerarchici e doni carismatici nella vita e nella missione della Chiesa* (n. 43). Il Sinodo ha riconosciuto il dono dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità, come fonte di rinnovamento nella Chiesa nel tempo successivo al Concilio; realtà in cui sono maturate frequentemente, anche in circostanze di forte secolarizzazione, numerose vocazioni di speciale consacrazione. Proprio all'interno della dimensione carismatica, coessenziale alla vita della Chiesa in relazione alla istituzione, viene riconosciuta l'importanza singolare della vita consacrata (n. 50). Sebbene non siano mancati all'interno del Sinodo richiami al momento di travaglio di tanti istituti, dovuto non solo al calo numerico, ma spesso anche ad una certa confusione sulla propria identità ecclesiale, ne è stata ribadita l'importanza ed il valore profetico, soprattutto nella pratica gioiosa dei consigli evangelici e nella vita fraterna in comunità.

Infine mi sembra che un tema trasversale a tutto il Sinodo e ben presente nelle *Proposizioni* sia stato quello della *libertà religiosa* (n. 16). Il punto di partenza della riflessione sinodale è stata certamente la ripresa della dottrina del Vaticano II, espressa magistralmente nel documento *Dignitatis Humanae*. Le numerose testimonianze, anche drammatiche, sulla intolleranza presente in molte situazioni sociali, ha imposto una nuova consapevolezza su questo tema. È di tutta evidenza la problematica in molti paesi a maggioranza islamica, soprattutto in quelli in cui prevale una corrente fondamentalista. A tale proposito è stato affermato chiaramente che all'interno del dialogo interreligioso (n. 53) non si può fare a meno di mettere a tema la questione della libertà in materia di fede, la quale non è solo libertà di culto, ma anche libertà di conversione.

Tuttavia, il tema della libertà religiosa non è emerso unicamente in reazione ai paesi islamici o dove altri soggetti religiosi rendono socialmente difficile la vita dei cristiani. Essa deve essere riferita anche all'occidente. In che senso? In molte direzioni. Certamente non solo in riferimento al fatto che, a volte, la comunità islamica presente in occidente non tollera la libertà di conversione al cristianesimo dei suoi membri, esponendoli a discriminazioni incresciose. In realtà tale questione riguarda l'intero processo della modernità. Infatti, alla sacrosanta sottolineatura del valore del soggetto umano e della sua libertà, messo in atto lungo i secoli che ci hanno preceduto, corrisponde purtroppo anche il fatto che poteri politici e culturali del vecchio continente hanno di fatto e spesso anche di diritto relegato la fede alla sfera privata, impedendo la sua incidenza pubblica, in nome di un concetto erroneo di laicità.

Di fatto, impedire alla esperienza della fede di dare il proprio contributo al bene comune condividendo il proprio patrimonio di valori, costituisce un limite posto alla libertà religiosa, che non può evidentemente anche in questo caso essere ridotta alla libertà di culto. Ci si deve rendere conto che in effetti siamo in una società plurale, dove convivono fianco a fianco soggetti portatori di visioni del mondo assai diverse, le quali devono imparare a convivere e a condividere le proprie ricchezze. Le religioni non devono *mai imporsi*, ma devono *proporsi nella libertà e nel rispetto reciproco*.

Ciò non può avvenire quando si ritiene che per far convivere le differenze occorra di fatto renderle "indifferenti" dal punto di vista degli spazi pubblici; i quali a loro volta dovrebbero essere invece organizzati "come se Dio non ci fosse". In tal modo, in realtà, non si ha una sana *società plurale*, ma la pretesa di una irreale *società neutrale*. Di fatto una tale "laicità" non è neutrale, ma sposa una sola visione – quella secolarista – imponendola alle altre in nome della tolleranza, riducendo così la libertà religiosa, ossia la libertà di esprimere la propria esperienza di fede come proposta per l'edificazione del bene comune.

Pertanto la nuova evangelizzazione ha come sua esigenza la riscoperta della cittadinanza della fede e la fine della sua riduzione privata. Dal confronto tra soggetti liberi portatori di valori e tradizioni differenti può nascere l'autentico bene della società plurale.

7. Riflessione conclusiva

Concludo questa rapsodica riflessione sul Sinodo rifacendomi alla suggestiva omelia, tenuta da Benedetto XVI il 28 ottobre 2012 nella Basilica di San Pietro, al termine dei lavori. Egli commenta in modo singolare il vangelo di Marco che riporta la guarigione di Bartimeo, l'ultimo miracolo

di Gesù prima di arrivare a Gerusalemme in cui si compirà il mistero pasquale. L'insinuazione del Pontefice, che paragona quest'uomo alla nostra condizione postmoderna, è del tutto evidente: Bartimeo, ricorda il papa, «non è cieco dalla nascita, ma ha perso la vista: è l'uomo che ha perso la luce e ne è consapevole, ma non ha perso la speranza, sa cogliere la possibilità di incontro con Gesù e si affida a Lui per essere guarito».

Ma come mai di questo miracolato si ricorda il nome? Solitamente nel vangelo non veniamo a sapere il nome di coloro che Gesù guarisce. Il Papa propone la suggestiva ipotesi di sant'Agostino: «Bartimeo, figlio di Timeo, era un personaggio decaduto da prosperità molto grande, e la sua condizione di miseria doveva essere universalmente nota e di pubblico dominio in quanto non era soltanto cieco ma un mendicante che sedeva lungo la strada. Per questo motivo Marco volle ricordare lui solo, perché l'avere egli ricuperato la vista conferì al miracolo tanta risonanza quanto era grande la fama della sventura capitata al cieco»[5].

Da qui il suggestivo paragone di papa Benedetto: «Bartimeo potrebbe rappresentare quanti vivono in regioni di antica evangelizzazione, dove la luce della fede si è affievolita, e si sono allontanati da Dio, non lo ritengono più rilevante per la vita: persone che perciò hanno perso una grande ricchezza, sono "decadute" da un'alta dignità - non quella economica o di potere terreno, ma quella cristiana -, hanno perso l'orientamento sicuro e solido della vita e sono diventati, spesso inconsciamente, mendicanti del senso dell'esistenza». Questo ci fa capire come sia importante intercettare ed interpretare il desiderio presente nell'uomo contemporaneo per ritrovare la via della fede.

In realtà Bartimeo è stato fedele al proprio desiderio di guarigione ed ha riconosciuto chi avrebbe potuto salvarlo. L'esperienza dell'incontro risanante con Gesù sarà il caso serio della sua vita. Egli, guarito, si mette al seguito del Salvatore. Chi compie questa esperienza diviene un testimone: «Così sono i nuovi evangelizzatori – conclude Benedetto XVI: persone che hanno fatto l'esperienza di essere risanati da Dio, mediante Gesù Cristo. E la loro caratteristica è una gioia del cuore». La gioia per questo incontro con il Signore è, in definitiva, il segreto della nuova evangelizzazione.

[5] *Il consenso degli evangelisti*, 2, 65, 125: *PL* 34, 1138.

TESTIMONIANZE DAL SINODO DEI VESCOVI

a cura di
Paolo Martinelli e Angelo Borghino

Nei giorni 7-28 ottobre 2012 si è svolta in Vaticano la XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sul tema: *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*, in coincidenza con l'apertura dell'Anno delle fede e con il cinquantesimo anniversario dell'inizio del Concilio ecumenico Vaticano II.

Come affermato nel *Messaggio al popolo di Dio* consegnato dai Padri sinodali al termine di lavori, «condurre gli uomini e le donne del nostro tempo a Gesù, all'incontro con lui, è un'urgenza che tocca tutte le regioni del mondo, di antica e di recente evangelizzazione. Ovunque infatti si sente il bisogno di ravvivare una fede che rischia di oscurarsi in contesti culturali che ne ostacolano il radicamento personale e la presenza sociale, la chiarezza dei contenuti e i frutti coerenti» (n. 2). Su questa "urgenza" di (ri)evangelizzazione il confronto al Sinodo è stato ampio e senza sconti, a partire dagli interventi di papa Benedetto XVI nel corso della prima Congregazione generale (8 ottobre) e della Messa di apertura dell'Anno della fede (11 ottobre).

Alla discussione sinodale ha portato il proprio contributo anche la famiglia francescana, la cui partecipazione al Sinodo è stata significativa, con la presenza di un nutrito gruppo di vescovi di ogni continente (quindici) e dei Ministri generali del primo Ordine francescano, in qualità di Padri sinodali, e di fra Paolo Martinelli, OFM Cap, in qualità di 'esperto'.

A Sinodo appena concluso abbiamo intervistato 'a caldo' alcuni di questi Padri sinodali francescani: anzitutto i tre Ministri generali fra Mauro

Jöhri, OFM Cap, fra Marco Tasca, OFM Conv, fra José Rodriguez Carballo, OFM. Posizionati uno accanto all'altro all'interno dell'aula sinodale, costituivano una sorta di "club di Assisi" – come scherzosamente li apostrofava il Preposito generale dei Gesuiti. Insieme a loro, ha accettato di rispondere alle nostre domande anche S.E. Mons. John Corriveau, vescovo in Canada e già Ministro generale dei Cappuccini.

Le loro risposte, pur nei limiti oggettivi di una intervista, permettono di gettare uno sguardo all'interno dell'aula sinodale e dei suoi lavori con una prospettiva e una particolare sensibilità che deriva loro dalla comune appartenenza all'unica radice francescana.

Intervista a

fra Mauro Jöhri, OFM Cap
fra Marco Tasca, OFM Conv
fra José Rodriguez Carballo, OFM

Ministri generali

A Sinodo appena concluso, quale valutazione potete dare dell'andamento dei lavori sinodali?

Fra Mauro Jöhri. Posso parlare a partire da come io ho vissuto il Sinodo. Il Sinodo è un meccanismo abbastanza rodato e anche complesso, e quindi esige una grande capacità di ascolto, anche al di là dell'intervento in aula, per riuscire a cogliere attenzioni e preoccupazioni; in questo senso, nella fatica dell'ascolto mi pare che dal Sinodo siano emerse tante piste per un ulteriore approfondimento. Alcune di queste sono poi convogliate nelle *propositiones*, altre no purtroppo, almeno a mio modo di vedere. Penso in particolare alla questione su come avvicinare l'uomo d'oggi; si tratta di una preoccupazione che proveniva soprattutto da quei paesi dove la secolarizzazione è molto avanzata o che vivono in ambienti a stragrande maggioranza mussulmana; è emersa una sensibilità, una attenzione sul modo di avvicinare l'uomo che forse è andata un po' persa.

Complessivamente il Sinodo è stato positivo, soprattutto nel ribadire che dobbiamo fare bene le "nostre cose". Non mi pare che dal Sinodo siano venute proposte di particolare novità, però sicuramente c'è stata una presa di coscienza del valore del messaggio cristiano, vissuto nella liturgia, nella diaconia e nell'annuncio, che va rinvigorito, messo più a fuoco. Sostanzialmente il Sinodo viene a dirci di fare bene le cose che si fanno, credendo ed essendo coerenti con quello che si dice e si fa.

Fra Marco Tasca. Partecipare al Sinodo è stata una grazia; avere una visione globale di Chiesa è un dono di Dio, un'esperienza arricchente sia dal punto di vista umano che spirituale. Ciò che di significativo è emerso, a mio avviso, è che la nuova evangelizzazione riguarda l'intera Chiesa, non solo i cristiani che vivono nel cosiddetto "nord del mondo"; in tale ottica, il monito del papa riguardo al fatto che tanti nel mondo non conoscono ancora Gesù e il suo messaggio di vita, dice l'urgenza di una *missio ad gentes* che si adatti alle mutate circostanze di questi nostri tempi. Mi pare, poi, che sia emerso con decisione il fatto che il primo agente dell'evan-

gelizzazione è lo Spirito Santo: pertanto, la nuova evangelizzazione non può né deve ridursi a questione di tecniche, di metodi, ma deve partire dal suo primo agente, dal primo evangelizzatore che è lo Spirito Santo. Da parte nostra, dei padri sinodali, ritengo sia emersa una cosa importante: la richiesta della conversione. La conversione è un dono che il Signore ci fa come primo frutto della nuova evangelizzazione.

Fra José Carballo. Io ho partecipato a quattro Sinodi: quelli sull'Eucaristia, sulla Parola di Dio, sul Medio Oriente e ora a questo sulla *Nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*. Ogni volta che partecipo a questi eventi è per me un momento di grazia, anche se a volte può essere pure stancante. È momento di grazia perché nel Sinodo uno può contemplare lo specchio della Chiesa nel quale si possono vedere la sua unità nella pluralità di percezioni, la sua vitalità e la sua ricchezza, ma anche le sue debolezze e paure. Ma per me il Sinodo è soprattutto un evento ecclesiale importante in quanto è uno dei segni forti dell'unità dell' episcopato attorno al successore di Pietro. Per questo il Sinodo è un'esperienza unica di Chiesa.

In questo senso è interessante che la celebrazione del Sinodo sia coincisa con l'inizio dell'Anno della fede voluto da papa Benedetto XVI in occasione del 50° anniversario dell'apertura del Vaticano II. Quali suggestioni sorgono da questi tre momenti presi insieme?

Fra Mauro Jöhri. Personalmente ho vissuto da ragazzino, in seminario, l'evento del Concilio, da cui è scaturita profondamente l'esigenza di cambiare, di rinnovare, di vedere in modo nuovo. Il postconcilio è coinciso anche con un momento molto critico nei confronti di tutte le istituzioni, per cui questo "criticismo" – oggi me ne rendo conto più che mai - ha anche inciso su una modalità piuttosto distanziata di vivere le realtà della fede e della Chiesa. Il fatto che si ricordi il Concilio con un anno della fede, a me sembra molto importante, perché è soltanto con uno sguardo profondo di fede che posso sussistere nel mondo d'oggi e affrontare le sfide che tale mondo mi lancia. Il Sinodo non può chiaramente paragonarsi al Concilio, sia per la mancanza dei vescovi di tutto il mondo, sia per la brevità di tempo. Mi pare che il Sinodo sia una panoramica delle urgenze che oggi sono molto più avvertite di quanto non lo fossero al tempo del Vaticano II. Il Concilio è stato un rinnovamento della Chiesa in un periodo di profonda trasformazione della realtà; oggi ci rendiamo conto che questo mondo ci sta sfuggendo o ci è già sfuggito. Qualcuno usa l'immagine evangelica della pecorella smarrita per dire che prima si andava alla ricerca della centesima pecora, quella perduta, perché tornasse nell'ovile; oggi c'è da

preoccuparsi delle novantanove che si sono allontanate. Quindi in questo senso è giusto parlare del Vaticano II, ma occorre rendersi conto che oggi la situazione è molto cambiata rispetto ad allora.

Fra Marco Tasca. Si tratta di elementi tenuti uniti da un fattore importante: è la Chiesa che si interroga, che si ferma a riflettere, a pregare, a discernere. Una parola che non è risuonata più di tanto durante i lavori del Sinodo è la parola *discernimento*: credo sia un termine da tenere presente, perché questi elementi – Sinodo, anno della fede, cinquantesimo del Vaticano II – sono occasioni di discernimento e hanno un comune denominatore nell'invito a prendere sul serio la questione del discernimento.

Fra José Carballo. Il legame tra il Sinodo sulla Nuova Evangelizzazione e l'Anno della fede è chiaro. La Nuova Evangelizzazione, tra altri obiettivi, ha quello di far riscoprire la bellezza di essere credente, quindi la bellezza della fede. Se l'obiettivo della Nuova Evangelizzazione è quello di accogliere Cristo come Buona Notizia; se l'opera della Nuova Evangelizzazione consiste nel riproporre al cuore e alla mente degli uomini e delle donne del nostro tempo, e a noi stessi per primi, la bellezza e la novità perenne dell'incontro con Cristo, e se la fede, come ha riaffermato il Sinodo nel suo Messaggio finale, si decide tutta nel rapporto che instauriamo con la persona di Gesù, allora il rapporto tra il Sinodo e l'Anno della fede è evidente. D'altra parte, la Nuova Evangelizzazione ha bisogno, soprattutto, di uomini e donne credenti, che testimonino la loro fede in Colui che è il Vangelo del Padre all'umanità. È l'incontro personale con Cristo che ci fa diventare, come nel caso della Samaritana, apostoli, missionari del Vangelo, cioè, di Cristo stesso. Quindi, il legame tra il Sinodo sulla Nuova Evangelizzazione e l'Anno della fede è strettissimo: non c'è Nuova Evangelizzazione senza una fede rinnovata e forte.

Nella meditazione tenuta nel corso della prima Congregazione generale dell'otto ottobre, papa Benedetto XVI sottolinea due elementi dell'evangelizzazione: la* confessio*, cui accenna facendo riferimento anche alla dimensione martiriale, e la* caritas*, l'amore, l'ardore che infiamma. Quali indicazioni possono venire da questo suggestivo binomio?

Fra Mauro Jöhri. La meditazione del papa proposta nel primo giorno del Sinodo all'ora di terza, rifacendosi all'inno proprio di quell'ora, per me personalmente è stato il momento più forte e saliente di tutto il Sinodo; perché la prima cosa che il papa ha detto è che la nuova evangelizzazione è una causa che deve stare a cuore a Dio e che Dio la porta avanti e la realizza. Non dobbiamo illuderci di essere noi a farla; questo ha senso solo se ci inseriamo nell'atteggiamento e nell'azione di Dio. È stata bella

l'insistenza del papa circa il fatto che tutte le nostre azioni iniziano dalla preghiera; è un po' quello che dice il salmo: «Se il Signore non costruisce la casa, invano faticano i costruttori» (Sal 127,1). Mi è sembrato molto forte il fatto che il papa vede le urgenze di questo mondo e dice: stiamo attenti, *res sua agitur*, ossia la questione è di Dio! Poi, in quanto collaboratori ammessi a lavorare nel solco aperto da Lui, allora la testimonianza è veramente dire la nostra fede all'altro; ma questo deve sempre essere avallato dall'amore, dalla concretezza con cui mi avvicino all'altro e creo condizioni di vita positive, che permettono alla vita di svilupparsi, di donarsi. È la questione della credibilità del nostro annuncio, è una ortodossia che è accompagnata da una ortoprassi.

Fra Marco Tasca. Mi pare siano due elementi che devono camminare insieme: testimonianza e ardore sono due fattori che non possiamo disgiungere. Solo chi ha nel cuore una fiamma, un fuoco che lo illumina, che lo scalda, sarà capace di dare testimonianza in maniera credibile. Oggi il papa nella sua omelia (omelia conclusiva del Sinodo, *ndr*) parlava di questa brace che forse è un po' spenta e che siamo chiamati a ravvivare. Credo sia questo il messaggio che ci viene dato: ravvivare questa fiamma per essere testimoni autentici e credibili.

Fra José Carballo. La prima indicazione del binomio *confessio* e *caritas* è che non possiamo separare mai la fede in Cristo dall'amore per gli altri, particolarmente per i poveri. La carità fa credibile e leggibile l'annuncio. La seconda indicazione, conseguenza della prima, è che la fede, se è autentica, è sempre incarnata. Una fede che non trova il modo di incarnarsi, non è cristiana. La fede non è mai teorica, ma si concretizza nella carità.

La riflessione intorno alla vita consacrata al sinodo, partita un po' in sordina, ha poi trovato un certo spazio nelle* Propositiones *e anche nel Messaggio finale. Che cosa si può dire riguardo alla vita consacrata nel Sinodo?

Fra Mauro Jöhri. Mi ha fatto abbastanza impressione quando verso la fine degli interventi sinodali e durante la discussione libera, è intervenuto il cardinale di Parigi Vingt-Trois per ribadire che si era parlato poco dei religiosi. Anche noi religiosi abbiamo parlato poco di noi stessi, abbiamo parlato di più del dialogo con le culture, delle preoccupazioni del mondo dell'educazione, della preoccupazione di acquisire una buona conoscenza dei mezzi di comunicazione attuali per servircene per l'evangelizzazione. Il testo che emerge dalla proposizione che parla specificatamente dei religiosi, non dice cose nuovissime; però mette a fuoco alcuni aspetti che penso possano essere utilissimi per l'animazione delle nostre comunità e

fraternità. In primo luogo, l'esigenza del primato di Dio nella nostra vita, che non deve essere solo a livello di parole. Un altro aspetto che trovo molto significativo è quello relativo all'andare verso le frontiere dell'evangelizzazione; le frontiere sono certo quelle geografiche, con il conseguente invito a non avere paura ad andare in paesi sconosciuti, dove si fatica, dove si incontra un mondo completamente diverso. Però le frontiere sono anche quelle culturali, e ciò implica avere gente che si prepara, che è capace di sostenere un dialogo con l'uomo d'oggi, con la scienza, con la letteratura. Questi due aspetti per me sono molto forti.

Nel messaggio conclusivo, invece, emerge di più un'altra prospettiva, quella dell'escatologia; la scelta di vita dei religiosi è quella di dire che la parte migliore deve ancora venire, per cui noi religiosi volutamente rinunciamo a tante cose per dire che viviamo l'attesa viva che venga il Signore e dia compimento. Per quanto noi ci diamo da fare, questo mondo rimarrà frammentato, un mondo nel quale continua a regnare il male e il peccato; il compimento non ce lo diamo noi, ma ci sarà donato. Perciò l'anelito profondo verso questo dovrebbe essere il compito dei religiosi. Io non ho l'impressione che noi siamo sempre all'altezza di questa missione di ricordare che questo mondo è pur sempre un mondo che passa.

Fra José Carballo. Dal Sinodo ci arrivano diversi inviti alla vita religiosa. Il primo è a essere se stessa e a vivere la propria identità in radicalità evangelica. Un secondo invito è quello di avere il coraggio di andare dove altri non voglio andare, nei luoghi di frontiera. Un terzo invito riguarda la vita fraterna, che per noi continua ad essere il primo modo di evangelizzare. Dal *Nuntius* ci arriva un appello alla speranza in situazioni non facili; ci arriva una richiamo a essere testimoni e promotori di nuova evangelizzazione nei vari ambiti di vita in cui il proprio carisma ci colloca; giunge, infine, un invito a mantenere viva la dimensione escatologica che deve caratterizzare la vita religiosa. Essendo chiamata a partecipare in prima linea alla nuova evangelizzazione, un invito ulteriore fatto alla vita religiosa da tutta la riflessione sinodale è quello di guardare a se stessa per mantenersi in atteggiamento costante di conversione e mantenere viva la chiamata alla santità – due temi molto presenti nel Sinodo – e, allo stesso tempo, di guardare al mondo e alla Chiesa per rispondere, con creatività, alle loro attese.

Al Sinodo ha partecipato un certo numero di francescani, sia come vescovi sia come ministri generali dei vari ordini. Cosa ha significato tale presenza francescana e quale può essere il 'contributo' particolare che i francescani hanno dato alla discussione sinodale e in generale alla nuova evangelizzazione?

Fra Mauro Jöhri. La nostra presenza numerosa al Sinodo, sia come vescovi, che come ministri generali ed esperti, è anzitutto un riconoscimento della Chiesa che ci chiama per servizi e ci interpella anche nei momenti di riflessione e di approfondimento. Questo ci fa sicuramente onore; oltretutto, ai vescovi si chiedeva sempre la provenienza religiosa, per cui ci si poteva rendere conto che la nostra presenza è spesso nei posti più lontani e difficili. Perciò, quando la Chiesa ricerca dei vescovi, sa che chiedendo a noi ha persone da porre in posti difficili. Un aneddoto bello: vicino a noi sedeva padre Nicolas, Preposito generale dei Gesuiti, e lui ci chiamava il 'club di Assisi'. C'è stata la percezione di una presenza nostra, che poi io ho verificato spesso anche nei corridoi, nel momento in cui un vescovo ti interpella perché c'è una situazione difficile nella sua diocesi o perché vuole condividere con te un momento bello dei suoi frati. Non credo di poter dire che durante il Sinodo abbiamo "fatto passare" lo specifico dello spirito francescano. Però abbiamo dato un segno di presenza e abbiamo rafforzato amicizie e legami esistenti con le chiese locali.

Fra Marco Tasca. Rispondo con una battuta. Una volta incontrando un vescovo francescano mi sono rivolto a lui con il titolo di "Eccellenza"; e lui, per tutta risposta: "No, siamo tutti frati!". È la *fraternità* il fattore che ci caratterizza come religiosi appartenenti a un'unica grande famiglia: al di là dei contenuti e dei messaggi che possiamo dare, è proprio il nostro sentirci ed essere una fraternità a dare un segno carismatico significativo alla Chiesa e al mondo d'oggi.

Fra José Carballo. Effettivamente eravamo un buon gruppo di francescani tra Vescovi (una quindicina), i tre Ministri generali del Primo Ordine, e tre religiose della Famiglia Francescana di vita apostolica. Quindi la "voce francescana", in un modo o in un altro, si è fatta sentire. Come francescani credo che possiamo apportare, prima di tutto, la vitalità del carisma di Francesco, sempre attuale, perché consiste principalmente nel vivere il Vangelo. Possiamo anche offrire il nostro contributo attraverso la vita fraterna, prima forma di evangelizzazione, perché parabola vivente della comunione della Chiesa; attraverso la nostra minorità, oggi unico cammino per poter parlare al cuore dell'uomo; attraverso la nostra itineranza, che ci porta ad essere vicini a tutti, particolarmente ai più poveri. Possiamo dare un contributo anche mediante la nostra riflessione teologica che si basa sul nostro patrimonio filosofico, teologico e spirituale, nel quale, se attualizzato convenientemente, si possono trovare tante risposte alle domande esistenziali dell'uomo di oggi. Infine, possiamo portare la nostra esperienza di secoli nell'opera di evangelizzazione *inter gentes* e *ad gentes*.

La problematica della nuova evangelizzazione è certamente acuta e per certi aspetti 'drammatica' soprattutto nel cosiddetto mondo occidentale, in particolare Europa e Nord America. Quale sfida essa può porre ai francescani, la cui presenza proprio in tali contesti è oltretutto contrassegnata dalla contrazione numerica?

Fra Mauro Jöhri. Partirei di nuovo da un aneddoto. Quando abbiamo incontrato Mons. Fisichella a più riprese, lui diceva: datemi cento frati e io opero la nuova evangelizzazione dell'Europa, volendo con ciò dire che il frate ha quel qualcosa di diverso per cui ha una facilità maggiore ad avvicinare la gente, a portare un messaggio. Certamente, l'appello è molto forte a rivedere le nostre presenze e attività e a vedere che nella nuova evangelizzazione c'è una nuova urgenza, per cui dobbiamo essere disposti a partire per queste urgenze. Mi sembra che stia nascendo, proprio in Italia, una certa attenzione al fatto di non lasciar morire la presenza cappuccina nel Nord Europa. Sono convinto che se sono i frati delle province italiane a muoversi, anche a motivo dell'appartenenza all'unione europea, esistono facilitazioni per potersi inserire in altri paesi, con qualche piccola fraternità, che potrebbe diventare una presenza che dà speranza, dà fiducia, un segno anche di una fraternità vissuta, rompendo i limiti un po' stretti del nostro provincialismo. In questo senso, la nuova evangelizzazione pretende una disponibilità a muoversi, a partire, a osare qualcosa, a rischiare, altrimenti ci occupiamo della pecorella che è rimasta!

Fra Marco Tasca. Credo che la testimonianza più propria del nostro carisma sia, come ho detto prima, quella di vivere il vangelo in fraternità e in minorità. Nelle mie visite ai frati sparsi per il mondo vedo che dove i nostri religiosi tentano di vivere in pienezza il nostro carisma si raccolgono i frutti di quest'opera dello Spirito. Da qui scaturisce l'invito a vivere più profondamente il nostro carisma, senza inseguire modelli che – pur validissimi – sono estranei alla nostra tradizione e al dono che Dio ha fatto alla sua Chiesa attraverso Francesco d'Assisi. Vivere il vangelo in fraternità e minorità è ciò che ci contraddistingue e può segnare la rinascita di tante realtà attualmente in crisi di vocazioni.

Fra José Carballo. In questi contesti, dove il calo delle vocazioni è acuto, la grande sfida è di continuare a vivere la nostra vocazione con radicalità, in modo da poter dire con convinzione e legittimità: "Venite e vedrete". Si deve anche lavorare di più nell'ambito della pastorale vocazionale, proponendo chiaramente la via francescana come una possibilità per la vita di un giovane. Per questo si deve intensificare il lavoro con i giovani, e non con i giovani ideali, che forse non esistono, ma con i giovani del nostro tempo, con le loro possibilità e con le loro debolezze. Tutto questo va accompagnato con una grande "sim-patia" per loro. Non basta parlare di

loro, bisogna parlare con loro, camminare con loro, essere disposti ad imparare da loro. Come ci ricorda il Messaggio finale del Sinodo, non basta avere uno sguardo preoccupato per i giovani, si devono scoprire i giovani come agenti di evangelizzazione, soprattutto verso il loro mondo.

Una domanda per fra Mauro Jöhri. Nel suo intervento al Sinodo, ha detto che noi religiosi potremo diventare protagonisti nel campo della nuova evangelizzazione se, come Francesco, ci accosteremo a Cristo per lasciarci trasformare dalla sua presenza d'amore. Il suo intervento ha colpito parecchi proprio perché ha messo l'accento sul rapporto con Cristo come caratteristica propria dei religiosi. Può esplicitare o declinare questa affermazione?

Fra Mauro Jöhri. Il mio intervento è nato a seguito del Capitolo generale e anche dell'omelia proposta ad Assisi. Cercando di capire un po' la figura di Francesco e come essa è stata caratterizzata, mi sono imbattuto in quella affermazione del Celano che parla di lui come di uomo veramente "nuovo". Leggendo poi gli studi di Andrè Vauchez, si rifletteva sul senso della "novità" nel XII e XIII secolo. La novità non era vista tanto come qualcosa di assolutamente inedito, ma come la capacità di riproporre qualcosa di valido ed esistente. La grande forza di Francesco è stata di aver fatto questa scelta radicale del Cristo e di avere coltivato la relazione con lui nella preghiera, come anche nella "sacra rappresentazione", cioè nel prendere letteralmente la parola del vangelo. Personalmente vedo un grandissimo rischio: di preoccuparci molto di essere efficienti, performanti in quello che facciamo, ma di preoccuparci molto meno di questa relazione viva. Se noi siamo uomini profondamente spirituali, che si lasciano permeare dalla figura di Cristo tramite l'azione dello Spirito, allora la nostra vita ha senso e potrà dire qualcosa agli altri, senza fare grandi discorsi. Ciò che attrae nei nostri frati e nei nostri santi anche più recenti (come un padre Pio da Pietrelcina) è l'essere pieni della presenza di Cristo, il lasciarsi trasformare da questa presenza per essere a sua volta presenza significativa. Giustamente abbiamo insistito in questi anni sulla fraternità; ma deve essere una fraternità di uomini che tendono alla santità, di uomini che sono riuniti nel nome di Gesù Cristo. Questa è una dimensione che occorre recuperare per poter dire: Tu sei tutta la nostra ricchezza! E ciò deve potersi vedere dal concreto di una vita. In questo senso ho fatto il mio intervento, per dire che Francesco ha vissuto questo e ciò non gli ha impedito di essere un uomo del suo tempo, anzi, è stato capace di cogliere le grandi innovazioni, che già si avvertivano, e le ha fatte proprie. La fedeltà a Cristo gli ha permesso di essere un uomo del suo

tempo fino in fondo. Credo che oggi non saremo capaci di rispondere alle esigenza del nostro tempo, se siamo sganciati da questo legame profondo con Lui. Questo era il senso del mio intervento.

Fra Marco Tasca, intervenendo al Sinodo, si è soffermato in particolare sullo scenario comunicativo come uno degli scenari da leggere e interpretare e ha evidenziato rischi e opportunità. Quale profilo può assumere la presenza cristiana (e francescana) nell'ambito della comunicazione?

Fra Marco Tasca. La grande sfida che possiamo lanciare come francescani è quella di mostrare che le diversità possono convivere. Credo che in questo mondo della comunicazione, in cui si cerca di uniformare tutto e tutti, la nostra vita fraterna può testimoniare che le differenze possono vivere insieme e vivere bene, trasformandosi in fonte di arricchimento reciproco. È l'invito a far emergere le nostre diversità e differenze, a trovare occasioni per metterle insieme e dire che è possibile che tali differenze convivano in maniera serena, felice, per un progetto di vita evangelica.

Un'ultima domanda per fra Josè Rodriguez Carballo. Nuovi evangelizzatori per una nuova evangelizzazione; così potremmo tradurre in slogan il contenuto del suo intervento al Sinodo, che ha posto l'accento sull'importanza di una formazione degli evangelizzatori. Come valuta, dal punto di vista di questa urgenza educativa, la realtà francescana?

Fra José Carballo. Nel campo della formazione dei nuovi evangelizzatori, dovremo prestare più attenzione all'esperienza di fede, dell'incontro personale con Cristo, nella preghiera personale e fraterna, nella celebrazione dei sacramenti, nella lettura orante della Parola, nella vita quotidiana. La nostra formazione dovrà anche essere umanamente più ricca e evangelicamente più esigente, puntando alla piena maturità umana, ma anche alla radicalità evangelica e alla santità. I nuovi evangelizzatori dovranno avere una più profonda preparazione intellettuale e una più approfondita conoscenza del nostro patrimonio filosofico, teologico e spirituale, per poter essere interlocutori preparati per il dialogo con la cultura attuale, oltre ad avere una preparazione in alcuni campi particolari, come quello dei mezzi di comunicazione e delle scienze umane. In questo contesto dobbiamo ricordare sempre quanto scriveva Eccleston: «l'edificio dell'Ordine dei frati minori si deve costruire su due pilastri, cioè, sulla santità di vita e sulla scienza», in *sanctitate et doctrina.* Questo è tutto un programma per la formazione dei nuovi evangelizzatori.

Dialogo

con S.E. Mons. John Corriveau vescovo di Nelson

A Sinodo in via di conclusione, quale valutazione può dare dell'andamento dei lavori sinodali?

Guardando indietro, mi sembra che il Sinodo abbia vissuto una certa difficoltà a restringere il campo delle tematiche e a focalizzare i contenuti dando una prospettiva chiara; in qualche modo ha affrontato tutta la vita della Chiesa, così si è avuto difficoltà a scegliere piste chiare. Ciò che riconosco importante è la riflessione sulla nuova evangelizzazione che nasce dalla conversione, sulla fede che si trasmette da una persona ad un'altra e non è un programma, ma un'esperienza vitale con Gesù. Rilevanti sono state anche altre tematiche: la formazione delle persone, la famiglia, la centralità della Parola di Dio nella vita dei cristiani, l'importanza della liturgia nel comunicare vita, l'attenzione alla parrocchia. Prendendo a prestito l'icona biblica della samaritana utilizzata nel Messaggio finale del Sinodo, la Chiesa è come quel pozzo in cui sperimentare la presenza vitale di Cristo. Non si tratta di novità, ma possono aiutare a mettere un nuovo focus nella vita della Chiesa.

Nel Sinodo si è data importanza alla conversione dell'individuo, meno al discorso della comunione. Forse è questo uno dei motivi per cui non si è parlato sufficientemente della vita consacrata. Per questo motivo sono d'accordo con chi ha detto che il tema del prossimo Sinodo potrebbe forse essere quello della comunione, perché questo è un fattore fondamentale.

Quale fecondo legame intravede tra Sinodo sulla nuova evangelizzazione e Anno della fede voluto da papa Benedetto XVI in occasione del 50° anniversario dell'apertura del Vaticano II?

Mi sembra che il nesso tra queste realtà, che si rimandano e si illuminano a vicenda, pur chiaramente presente sullo sfondo della discussione sinodale, sia stato di fatto piuttosto estrinseco e non esplicitato nelle sue possibilità.

Una delle proposizioni finali richiama comunque l'interpretazione del Concilio.

Certamente, è stata ribadita la sottolineatura fatta dal santo Padre circa l'interpretazione del Concilio, ossia che esso va visto all'interno della storia e della tradizione della Chiesa. Una ermeneutica di riforma nella continuità. Detto questo, non ho avuto l'impressione che il Sinodo abbia apportato qualche novità in rapporto all'interpretazione del Concilio Vaticano II.

Pensando al Concilio Vaticano II in se stesso, per noi quale provocazione può venire dalla celebrazione del cinquantesimo anniversario della sua apertura?

Per me fondamentale è il valore della comunione. Mi colpisce il fatto che di fronte all'affermazione di una mentalità individualistica nella nostra società, a partire proprio dal tempo del Vaticano II, la Chiesa sia andata in senso opposto sottolineando il valore della comunione. Credo che dobbiamo ancora scoprire fino in fondo il valore di questo elemento, che rappresenta per noi una grande sfida. Il mistero della santissima Trinità è una realtà che deve entrare nella 'carne' della Chiesa, perché questa è la forza della comunione: Gesù che ci porta al Padre nella forza dello Spirito. Mi ricordo un testo su san Francesco che mi ha colpito molto; quando Francesco parla dell'imitare Gesù, non si tratta tanto di fare quello che ha fatto o detto Gesù, ma di entrare nello stesso rapporto con il Padre come avveniva per Gesù, entrare in un rapporto trinitario. Questo è davvero incredibile. Francesco aveva il senso di cosa significa essere figlio di Dio.

Al Sinodo si è parlato di diritti umani, di dignità della persona; i miei fedeli cristiani capiscono ciò come dignità dell'individuo, in una comprensione individualistica della questione. Ciò rafforza l'individualismo. I nostri cattolici sono spesso confusi; essi ascoltano l'insegnamento della Chiesa, ma, mancando di questo fondamento, non riescono più a capire le indicazioni che la Chiesa dà, ad esempio circa il matrimonio omosessuale, proprio perché tutto è fondato sull'individuo e sui suoi diritti. Se vogliamo cambiare, dobbiamo insegnare cosa significa appartenere a un Dio che è relazione. Mi sembra urgente che la Chiesa debba impegnarsi in un nuovo insegnamento su questo punto fondamentale. Nelle catechesi sui primi capitoli del libro della Genesi, papa Giovanni Paolo II parlava dell'uomo creato a immagine di Dio e del fatto che è creato come tale in quanto uomo e donna. Questo è essenziale; noi siamo a immagine di Dio nella relazione. Questo è il nostro fondamento, non l'individualismo. Ri-

conosco in ciò una grande sfida della vita consacrata, ma è la grande sfida della Chiesa. Questa è la vera risposta al mondo dell'individualismo.

Al Sinodo ha partecipato un certo numero di francescani, sia come vescovi sia come generali dei vari ordini. Cosa ha significato tale presenza francescana e quale può essere il 'contributo' particolare che i francescani hanno dato alla discussione sinodale?

Il contributo francescano alla nuova evangelizzazione mi sembra stia proprio in quello che ho appena detto circa il valore della comunione. Come Ministro generale dei Cappuccini ho parlato molto di questo e del fatto di riscoprire la fraternità. Ora dopo qualche anno comincio a capire cosa implichi, quale conversione sia necessaria per scoprire la fraternità. La fraternità non è soltanto un rapporto di amicizia, è realtà molto più profonda, che richiede una conversione totale, soprattutto in rapporto a cosa significhi libertà, cosa significhi essere persona. Ciò è fondamentale per il nostro mondo e se noi viviamo questo tipo di conversione nei nostri rapporti, allora la nostra fraternità diviene 'pozzo' per scoprire un Dio relazionale e ciò attira la gente a Dio. Questo mi sembra importante anche per rafforzare la vita dell'Ordine.

Vorrei aggiungere un'altra cosa. Una spiritualità di tipo ascetico, propria di un certo passato, e una spiritualità di comunione, riscoperta oggi, non sono l'una contro l'altra, ma vanno insieme completandosi a vicenda. Non si può vivere una vera spiritualità di comunione senza una dimensione ascetica; ma una spiritualità dell'ascetismo senza la dimensione comunionale è come morta. Questa dimensione comunionale (condivisione, solidarietà, mutua dipendenza) va sviluppata maggiormente nell'Ordine. Personalmente vedo questo come grande sfida per la nostra spiritualità e come nostro particolare contributo per l'evangelizzazione del mondo.

Paolo Martinelli

NUOVA EVANGELIZZAZIONE: UNA "QUESTIONE DI FEDE"*

Introduzione

Il fatto che sua santità, il papa Benedetto XVI, abbia deciso di dedicare la XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi alla *nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede* e di indire al contempo l'*Anno della fede*, ricordando il 50° anniversario dell'inizio del Concilio Vaticano II e il 20° anniversario della promulgazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, fa capire quanto la *questione della fede* oggi costituisca un tema fondamentale per l'autenticità dell'esperienza cristiana. La nuova evangelizzazione, in effetti, costituisce l'orizzonte riflessivo pastorale della Chiesa, al cui centro sta la trasmissione della fede cristiana. Potremmo dire, sinteticamente, che il travaglio della fede si mostra con evidenza in relazione alla sua trasmissione. In tal senso il tema della nuova evangelizzazione si pone come orizzonte per ripensare in termini più efficaci la trasmissione della fede tra le generazioni.

È bene a questo proposito sottolineare l'importanza del fatto che questa tematica venga affrontata all'interno del Sinodo dei Vescovi,

* Questi appunti riportano le riflessioni preparate per un ciclo di conferenze tenute all'isola di Syros (30 gennaio – 1 febbraio 2012) per il clero della diocesi e per laici impegnati in vista del Sinodo sulla *nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede.*

ossia ad uno dei livelli più espressivi della collegialità episcopale. Il Sinodo, come noto, fu istituito da Papa Paolo VI con la Lettera Apostolica *Apostolica sollicitudo* il 15 settembre 1965, proprio sul finire della celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II e può essere giustamente considerato come «consiglio permanente dei vescovi per la Chiesa universale»[1]. Del resto, i temi che sono stati affrontati in questi decenni dalle assemblee sinodali rappresentano veramente il cuore della preoccupazione e dell'azione pastorale di tutta la Chiesa[2]. Ricordiamo ad esempio i numerosi incontri sinodali sul tema delle diverse vocazioni e stati di vita: dalla famiglia (1980) ai laici (1987), dal sacerdozio ministeriale (1971, 1990) alla vita consacrata (1994) e all'episcopato (2001). Inoltre si pensi alle ultime due assemblee sinodali, sull'Eucaristia (2005) e sulla Parola di Dio (2008). In tal senso, la scelta del papa di trattare nel sinodo del 2012 il tema della nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede è un segno della importanza vitale di questo tema per il momento storico che la Chiesa sta affrontando.

Volendo baricentrare la nostra riflessione sull'Anno della fede, mettiamo a tema la nuova evangelizzazione come lo strumento che ci permette di capire quali siano le sfide proprie a cui l'esperienza cristiana ecclesiale deve far fronte per sapere anche oggi rendere ragione del proprio credere. Innanzitutto (1) elaboriamo una specie di *status quaestionis* intorno al tema della nuova evangelizzazione, per tematizzare successivamente (2) gli scenari attuali dell'azione pastorale della Chiesa, arrivando infine a delineare (3) i temi fondamentali intorno al credere cristiano, in vista dell'anno della fede.

---

[1] A questo proposito il Codice di Diritto Canonico vigente ai nn. 342-348, ne descrive queste caratteristiche e funzioni: 1) promuovere la comunione episcopale, cioè favorire una stretta unione tra il Romano Pontefice e i Vescovi stessi; 2) fornire al Vescovo di Roma l'aiuto nella difficile missione di Pastore Universale della Chiesa nella salvaguardia e nell'incremento della fede e dei costumi, come pure nell'osservanza e nel consolidamento della disciplina ecclesiastica; 3) offrire al Romano Pontefice un valido contributo nello studio dei problemi riguardanti l'attività della Chiesa nel mondo.

[2] Per comprendere l'ampiezza del dibattito che avviene nel Sinodo basti ricordare che esso funziona attraverso una segreteria generale del Sinodo dei Vescovi, in questo momento guidata da S.E. Mons. Eterović, un Consiglio generale composto da vescovi eletti nel Sinodo. Partecipano all'Assemblea sinodale i Delegati delle conferenze episcopali di tutto il mondo, capi di dicastero vaticani e delegati USG e UISG, alcuni membri scelti direttamente dal Papa, invitati (*auditores*) ed esperti (*adiutores*).

1. Il tema della nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede

1.1 *I temi in questione*

La XIII Assemblea sinodale risulta avere come tema l'incontro fecondo di due problematiche vitali per la Chiesa. Credo che si possa notare nella stessa formulazione del tema l'intrecciarsi di due coordinate fondamentali: il tema della *trasmissione della fede*, che era emerso come possibile argomento da trattare già nelle assemblee sinodali precedenti (a partire dal Sinodo sulla catechesi), e quello della *evangelizzazione* nel nostro tempo, tenuto conto del Sinodo svoltosi già nel 1974, cui aveva fatto seguito la celeberrima esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii Nuntiandi* (1975)[3].

L'annuncio da parte di Benedetto XVI della istituzione del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, il 29 giugno 2010, ed il successivo atto di promulgazione con il Motu Proprio "*Ubicumque et Semper*"[4], il 21 settembre 2010 hanno dato definitiva conferma dell'importanza del tema. Da questo documento emerge un certo intendimento riguardo alla comprensione della nuova evangelizzazione legato sia alla consapevolezza missionaria che ha sempre caratterizzato la Chiesa, sia alle mutate condizioni culturali in cui vivono le comunità cristiane.

A tale proposito Benedetto XVI nel Motu Proprio ricorda che la missione della Chiesa di annunciare il Vangelo a tutti i popoli «ha assunto nella storia forme e modalità sempre nuove a seconda dei luoghi, delle situazioni e dei momenti storici». Di conseguenza, afferma ancora papa Ratzinger, «facendomi dunque carico della preoccupazione dei miei venerati Predecessori, ritengo opportuno offrire delle risposte adeguate perché la Chiesa intera, lasciandosi rigenerare dalla forza dello Spirito Santo, si presenti al mondo contemporaneo con uno slancio missionario in grado di promuovere una nuova evangelizzazione».

Il santo Padre è ben consapevole che tale bisogno si riferisce innanzitutto «alle Chiese di antica fondazione, che pure vivono realtà assai differenziate, a cui corrispondono bisogni diversi». Segue a questo proposito una interessante descrizione delle realtà ecclesiali in rapporto alla nuova evangelizzazione:

---

[3] Sulla formazione del tema dell'assemblea sinodale sulla nuova evangelizzazione, si veda la relazione di N. Eterović, *Il significato della XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, in P. Martinelli (ed.), *Nuova evangelizzazione e carisma francescano. Prospettive e testimonianze*, EDB, Bologna 2012, 31-53.

[4] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_benxvi_apl_20100921_ubicum que-et-semper_it.html (Internet: 22/07/2012).

> Nel nostro tempo, uno dei suoi tratti singolari è stato il misurarsi con il fenomeno del distacco dalla fede, che si è progressivamente manifestato presso società e culture che da secoli apparivano impregnate dal Vangelo. In alcuni territori, infatti, pur nel progredire del fenomeno della *secolarizzazione*, la pratica cristiana manifesta ancora una buona vitalità e un profondo radicamento nell'animo di intere popolazioni; […] in altre regioni, invece, si nota una più chiara *presa di distanza della società nel suo insieme dalla fede*, con un tessuto ecclesiale più debole, anche se non privo di elementi di vivacità, che lo Spirito Santo non manca di suscitare; conosciamo poi, purtroppo, delle *zone che appaiono pressoché completamente scristianizzate*, in cui la luce della fede è affidata alla testimonianza di piccole comunità: queste terre, che avrebbero bisogno di *un rinnovato primo annuncio del Vangelo*, appaiono essere particolarmente refrattarie a molti aspetti del messaggio cristiano.

La consapevolezza del diverso stato della fede nelle differenti zone non significa, infatti, dover elaborare un'unica formula di evangelizzazione uguale per tutte le circostanze. Certamente, «ciò di cui hanno bisogno tutte le Chiese che vivono in territori tradizionalmente cristiani» è «un rinnovato slancio missionario, espressione di una nuova generosa apertura al dono della grazia».

1.2 *Il soggetto della nuova evangelizzazione: la Chiesa missionaria*

È interessante notare come nei *Lineamenta* (= L) preparati dalla Segreteria del Sinodo si ponga un chiaro criterio di lettura della problematica: la nuova evangelizzazione è «la via per interrogarci oggi sulla qualità della nostra fede, sul nostro modo di sentirci e di essere cristiani, discepoli di Gesù Cristo inviati ad annunciarlo al mondo, ad essere testimoni pieni di Spirito Santo (cf. *Lc* 24,48s; *At* 1,8) chiamati a fare discepoli gli uomini di tutte le nazioni (cf. *Mt* 28,19s)» (L 2). Pertanto, la trasmissione della fede nella prospettiva della nuova evangelizzazione diviene essenziale verifica intorno alla vita della fede stessa. Infatti, la comunicazione del vangelo non può mai essere considerato elemento parallelo nei confronti della identità della Chiesa. La missione è il cuore e la sostanza della Chiesa.

La questione della trasmissione della fede diviene così domanda sulla identità della Chiesa stessa. L'essere cristiano e la Chiesa sono missionari o non sono: «Chi ama la propria fede si preoccuperà anche di testimoniarla e portarla ad altri e permettere ad altri di parteciparvi. La mancanza di zelo missionario è mancanza di zelo per la fede. Al contrario, la fede si irrobustisce trasmettendola» (L 10).

Di conseguenza, «la domanda circa il trasmettere la fede […] non deve indirizzare le risposte nel senso della ricerca di strategie comunicative efficaci e neppure incentrarsi analiticamente sui destinatari, per esempio i

giovani, ma deve essere declinata come domanda che riguarda il soggetto incaricato di questa operazione spirituale. Deve divenire una domanda della Chiesa su di sé» (L 2).

1.3 *La "nuova evangelizzazione": storia di una espressione*

Può essere utile, nel cercare di precisare il contesto della nuova evangelizzazione, renderci conto brevemente della storia di questa espressione[5].

Da un punto di vista strettamente cronologico l'espressione è introdotta da Giovanni Paolo II il 9 giugno 1979 durante l'omelia nel Santuario di Santa Croce a Mogila, in Polonia, quando, prendendo spunto dalla nuova croce di legno che vi era stata innalzata durante le celebrazioni del millennio del cristianesimo della Polonia, il Vescovo di Roma ha sottolineato che con la croce «abbiamo ricevuto un segno, che cioè alla soglia del nuovo millennio – in questi nuovi tempi, in queste nuove condizioni di vita – torna ad essere annunziato il Vangelo. È iniziata una *nuova evangelizzazione*, quasi si trattasse di un secondo annuncio, anche se in realtà è sempre lo stesso»[6].

Il tema viene ripreso più articolatamente durante il discorso alla XIX Assemblea del Celam nel 1984. Ai Vescovi dell'America Latina così il beato Giovanni Paolo II si rivolgeva: «La commemorazione del mezzo millennio di evangelizzazione avrà il suo pieno significato se sarà un impegno vostro come Vescovi, assieme al vostro Presbiterio e ai vostri fedeli; impegno non certo di rievangelizzazione, bensì di una nuova evangelizzazione. *Nuova nel suo ardore, nei suoi metodi, nelle sue espressioni*»[7].

Questo brano risulta essere quello in seguito più citato: il papa, pensando all'anniversario dei cinque secoli di evangelizzazione dell'America latina, presentava la necessità di leggere l'evangelizzazione come un evento che non deve smettere di accadere, ed ogni volta in modo nuovo. Da qui si comprende perché la nuova evangelizzazione non sia essenzialmente una "rievangelizzazione", ma l'evento del vangelo che riaccade oggi nuovamente. La verità è sempre la stessa, ma essa riaccade nel tempo, poiché la verità non è innanzitutto un concetto, ma l'evento della per-

---

[5] Particolarmente utile alla ricerca sul senso della nuova evangelizzazione è il volume Pontificio Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione, *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare 1939-2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

[6] Giovanni Paolo II, *Omelia* tenuta durante la s. Messa nel Santuario di S. Croce, Mogila (9 giugno 1979), 1: *AAS* 71 (1979), 865.

[7] *Discorso alla XIX Assemblea del CELAM* (Port au Prince, 9 marzo 1983).

sona di Cristo. Egli è sempre lo stesso ed è sempre nuovo.[8] Pertanto la novità della evangelizzazione deve potersi verificare nell'ardore, nei metodi e nelle espressioni.

Il tema si approfondisce e si sistematizza in molti altri successivi interventi. Qui mi limito a richiamare ancora due interventi. Innanzitutto il tema acquista speciale visibilità nel *Sinodo dei Vescovi sui Laici* (1987). Così nella esortazione apostolica *Christifideles Laici* si sintetizza il senso della nuova evangelizzazione:

> La Chiesa deve fare oggi un grande passo in avanti nella sua evangelizzazione, deve entrare in una nuova tappa storica del suo dinamismo missionario. In un mondo che con il crollare delle distanze si fa sempre più piccolo, le comunità ecclesiali devono collegarsi tra loro, scambiarsi energie e mezzi, impegnarsi insieme nell'unica e comune missione di annunciare e di vivere il Vangelo. "Le chiese cosiddette più giovani – hanno detto i padri sinodali – abbisognano della forza di quelle antiche, mentre queste hanno bisogno della testimonianza e della spinta delle più giovani, in modo che le singole chiese attingano dalle ricchezze delle altre chiese"[9].

Questo passaggio è illuminante perché introduce l'idea della globalizzazione come contesto della nuova evangelizzazione e la necessità di una relazione nuova tra le diverse Chiese locali in vista di una efficace reciprocità missionaria. Chiese giovani e Chiese antiche costituiscono un unico e complesso soggetto di trasmissione della fede. Questa consapevolezza introduce nei processi di evangelizzazione una dinamica nuova.

L'esortazione *Redemptoris Missio* (1990) va ricordata non solo per l'invito pressante all'annuncio del vangelo anche nel nostro tempo e per la lettura teologica profonda della missione cristiana, ma anche perché troviamo in questo testo una differenziazione significativa dell'attività evangelizzatrice, ricordando innanzitutto che «le differenze nell'attività all'interno dell'unica missione della Chiesa nascono non da ragioni intrinseche alla missione stessa, ma dalle diverse circostanze in cui essa si svolge».

---

[8] A questo proposito è interessante l'affermazione di Giovanni Paolo II per la Chiesa in Europa: «è emersa l'urgenza e la necessità della "nuova evangelizzazione", nella consapevolezza che l'Europa non deve oggi semplicemente fare appello alla sua precedente eredità cristiana: occorre infatti che sia messa in grado di decidere nuovamente del suo futuro nell'incontro con la persona e il messaggio di Gesù Cristo», Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), n. 2: *AAS* 95 (2003), 650.

[9] Esortazione apostolica *Christifideles Laici* (30 dicembre 1988), n. 35: *AAS* 81 (1989), 458.

a) Osservando «popoli, gruppi umani, contesti socio-culturali in cui Cristo e il suo vangelo non sono conosciuti, o in cui mancano comunità cristiane abbastanza mature da poter incarnare la fede nel proprio ambiente e annunziarla ad altri gruppi», si tratterà di vivere e promuovere la insostituibile "missione *ad gentes*".

b) Di fronte a «comunità cristiane che hanno adeguate e solide strutture ecclesiali, sono ferventi di fede e di vita, irradiano la testimonianza del vangelo nel loro ambiente e sentono l'impegno della missione universale», si tratterà di proseguire con la "cura pastorale della Chiesa", nella sua modalità ordinaria.

c) «Esiste, - osserva infine il beato Giovanni Paolo II - una situazione intermedia, specie nei paesi di antica cristianità, ma a volte anche nelle chiese più giovani, dove interi gruppi di battezzati hanno perduto il senso vivo della fede, o addirittura non si riconoscono più come membri della chiesa, conducendo un'esistenza lontana da Cristo e dal suo vangelo. In questo caso c'è bisogno di una "nuova evangelizzazione"» (*Redemptoris Missio*, n. 33).

In sintesi

Da questa breve analisi si potrebbe forse identificare una sorta di duplice significato della nuova evangelizzazione; un primo da rinvenire in senso tecnico come quel processo di proposta di riscoperta del Vangelo e della vita della fede là dove tale annuncio è stato rifiutato o messo nell'oblio. Dall'altra parte il termine può indicare l'orizzonte ampio che a cerchi concentrici riguarda tutta la Chiesa e sotto il quale si gioca la sfida della fede oggi.

Tutto questo potrebbe anche rispondere a delle più o meno velate obiezioni che a volte vengono sollevate intorno al tema della nuova evangelizzazione, come ad esempio quelle che vedono in un tale processo da una parte una «sconfessione e una rimozione di alcune pagine del passato recente della vita delle Chiese locali», oppure che dall'altra parte «copra o nasconda l'intenzione di nuove azioni di proselitismo da parte della Chiesa, soprattutto nei confronti delle altre confessioni cristiane» (L 5).

Si dovrà mostrare sul campo della vita quotidiana come la nuova evangelizzazione esprima indivisibilmente, invece, *la passione per Cristo e la passione per l'uomo*. Poiché in effetti, solo quando l'uomo incontra Cristo perviene finalmente anche a se stesso (cf. GS 22). E ciò è urgente da riscoprire soprattutto per noi oggi.

2. Gli scenari della nuova evangelizzazione

Nella prospettiva che abbiamo delineato finora dovrebbe essere chiaro come la vita della fede e il compito della nuova evangelizzazione chiedano una profonda esperienza spirituale che sappia "dire" Dio all'uomo di oggi ed annunciare il vangelo, rispondendo agli scenari che caratterizzano il nostro tempo. Seguo essenzialmente quelli indicati dai *Lineamenta* preparati dalla segreteria del Sinodo dei Vescovi e poi ripresi anche dall'*Instrumentum Laboris* (= IL) in vista dello svolgimento dell'Assemblea Sinodale dell'ottobre 2012.

2.1 *Scenario culturale*

2.1.1 La secolarizzazione e le sue forme

Il primo nuovo scenario in cui siamo chiamati a vivere la fede e annunciare il Vangelo è quello culturale. I documenti preparatori del Sinodo mettono in rilievo innanzitutto il fenomeno della *secolarizzazione*, caratterizzante in modo prevalente l'area euroatlantica, ma che di fatto, grazie alla globalizzazione, ai mezzi di comunicazione e al movimento migratorio, acquista un carattere interculturale: «Ci troviamo in un'epoca di profonda secolarizzazione, che ha perso la capacità di ascoltare e di comprendere la parola evangelica come un messaggio vivo e vivificante. Radicata in modo particolare nel mondo occidentale, frutto di episodi e movimenti sociali e di pensiero che ne hanno segnato in profondità la storia e l'identità, la secolarizzazione si presenta oggi nelle nostre culture attraverso l'immagine positiva della liberazione, della possibilità di immaginare la vita del mondo e dell'umanità senza riferimento alla trascendenza» (L 6; cf. IL 52). Con queste parole vengono sintetizzate le caratteristiche, per così dire, "finali" della secolarizzazione.

A questo proposito ritengo utile proporre una riflessione del filosofo cattolico canadese Charles Taylor, nel suo monumentale volume *The Secular age* (2007)[10], che descrive tre forme o fasi del processo di secolarizzazione. La prima è quella connotata dalla secolarizzazione degli spazi pubblici che si sono «svuotati di Dio o di qualsiasi riferimento alla realtà ultima». Pertanto, si osserva, «le norme e i principi che seguiamo, le deliberazioni in cui ci impegniamo allorché operiamo all'interno delle diverse sfere di attività – economica, politica, culturale, educativa, professionale, ricreativa – in genere non [fanno] riferimento a Dio o alle credenze religiose». In un secondo aspetto – assai evidente sotto gli occhi di tutti - «la secolarizzazione consiste nella diminuzione della credenza e della pratica

[10] Ch. Taylor, *L'età secolare*, Milano 2009, 12-14.

religiosa, nell'allontanamento delle persone da Dio e dalla Chiesa». Infine Taylor ricorda un'ultima forma, quella a suo dire meno considerata ma forse più importante ed attuale: il nucleo della secolarizzazione delle odierne società euroatlantiche consisterebbe ora nel considerare la fede in Dio come un'opzione tra le altre. Siamo passati da una società in cui era «virtualmente impossibile non credere in Dio, ad una in cui anche per il credente più devoto questa è solo una possibilità umana tra le altre».

2.1.2 La secolarizzazione e la fede: i processi storici

Se questa è la condizione della fede nelle forme di secolarizzazione, è necessario ora vedere qualche possibile approfondimento sul processo storico che lo ha reso possibile. Non si potrà che fare dei brevi accenni.

Il primo aspetto della secolarizzazione, come abbiamo visto, è la privatizzazione della fede e la sua esclusione dall'ambito pubblico. Attualmente ci sono forme diverse di relazione tra religione e società anche nella società occidentale. Si pensi ad esempio alla questione dei crocifissi appesi in locali pubblici oppure a tutta la battaglia relativa al riconoscimento delle radici cristiane dell'Europa. Da dove nasce tutta questa resistenza a riconoscere la valenza pubblica e la cittadinanza piena della fede?

Le cause sono indubbiamente molteplici ed affondano le radici nel passaggio tra il medioevo e la modernità. Solo per fermarci ad un elenco importante di questioni, andrebbe ricordato dal punto di vista filosofico, innanzitutto, il ruolo giocato dalla cosiddetta crisi degli "universali" che ricade in teologia con l'affermazione della *potentia Dei absoluta*. Il carattere incondizionato dell'autorità divina e di quella umana che ne custodisce il deposito dava origine ad una decisa reazione da parte soprattutto dei filosofi del deismo per stabilire in qualche modo un controllo della religione da parte della "ragione naturale"[11].

Dal punto di vista sociale e culturale l'emarginazione della fede dalla società ha la sua radice nello scontro tra la riforma luterana e la Chiesa cattolica con conseguente destabilizzazione politica europea, fino alle guerre di religione che insanguinano l'Europa per circa un secolo. L'ideale sociale di fronte ad una fede internamente in conflitto sarà quella codificata soprattutto dai giusnaturalisti: vivere ed organizzare la società «come se Dio non ci fosse», *etsi Deus non daretur*. Mentre nel medioevo la fede cattolica rappresenta il collante sociale naturale in cui le differenze sono chiamate a ritrovarsi, nella modernità la stessa fede è causa di con-

[11] Cf. M. Seckler – M. Kessler, *La critica della rivelazione*, in W. Kern – H.J. Pottmeyer – M. Seckler (edd.), *Corso di teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione,* Brescia 1990, 28-65.

flitto e la società ha bisogno di trovare piani di universalità sociale e culturale che prescindano dalla professione della fede[12]. Il pensiero laicista nasce così dalla convinzione che la religione sia causa di conflitti tra le persone (le diverse confessioni) e di alienazione nella persona (autorità ecclesiastica). Pertanto la vita pubblica deve essere separata dalla religione. La quale deve limitarsi ad essere fatto privato della coscienza individuale. Qui sorge il carattere privato della fede, come evidenziato da Charles Taylor.

Si potrebbe rilevare come successivamente il pensiero illuminista, soprattutto con Immanuel Kant, cerchi non solo di limitare la fede a fatto privato, ma di rileggere la stessa fede in termini laici e razionalistici, ossia di riscrivere «La religione nei limiti della sola ragione» (XVIII sec.)[13]. Si propone così di passare da una "fede ecclesiastica esteriore" ad "una fede razionale interiore". La religione viene così essenzialmente desopprannaturalizzata e ridotta ad asserti morali che corrispondono all'imperativo "morale" proprio della coscienza autonoma. La fede è in tal modo essenzialmente ridotta ad atto morale, privata di valore dogmatico.

Arriviamo, infine, ai progetti di autoredenzione che caratterizzano l'epoca dell'idealismo e delle grandi stagioni ideologiche (XIX-XX sec.), che portano in sé l'idea di un superamento definitivo della fede e della stessa idea di Dio. Le grandi ideologie del '900 saranno perlopiù caratterizzate dall'idea della fede e della credenza in Dio come realtà ormai antropologicamente superate. L'idea di uomo chiederebbe in tal modo la "morte di Dio", ossia il superamento della sua idea e di ogni altra tutela ed inferiorità. In tal senso la fede verrebbe privata di ogni umana significatività[14].

2.1.3 Il postmoderno e la fede

Proprio evocando l'idea di Nietzsche circa l' "oltre-uomo" (*Übermensch*), emerge un nuovo tema di confronto per la vita della fede. L'autore dell'*Anticristo* è giustamente evocato oggi come il tragico profeta della postmodernità, ossia del nostro tempo, in cui il pensiero ideologico e utopico che ha caratterizzato il XIX e XX secolo trova la sua sostanziale fine con il fallimento dei progetti umani di autoredenzione, sia dal

---

[12] Cf. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Milano 1968; W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia 1990.

[13] Cf. I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Milano 1996. Il testo è originariamente del 1793.

[14] Cf. R. SCHÄFFLER, *La critica della religione*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale. I: Trattato sulla religione*, Brescia 1990, 134-156.

punto di vista del mito della "razza pura", naufragato nel delirio nazista, sia del materialismo dialettico di stampo marxista e leninista, in cui la promessa di una società giusta e senza classi naufraga con la fine della Unione Sovietica, simbolicamente rappresentato dal crollo del muro di Berlino (1989).

La fine della stagione utopica e del pensiero "forte" apre, forse, una nuova possibilità per la fede? Certamente non in modo automatico. Più immediatamente sotto gli occhi di tutti abbiamo il cosiddetto ritorno del sacro, spesso un "sacro selvaggio", una ricerca di spiritualità che ha degli aspetti positivi, ma che ha bisogno di attento discernimento. C'è oggi indubbiamente una forte emozionalizzazione dell'esperienza del sacro ed una graduale presa di distanza dalle tradizionali forme istituzionali di religione.

In questo contesto possiamo trovare una sincera ricerca di spiritualità che si mischia con la ricerca di benessere, più ripiegata su di sé che sulla ricerca dell'alterità e di Dio. Spesso si assiste oggi ad un «ritorno degli dei», dopo la loro preannunciata "caduta". In questa prospettiva la fede cristiana deve fare i conti con il successo di un certo "neopaganesimo" che propone emozioni forti, senza appartenenza istituzionale e senza obblighi morali[15].

Tale fenomeno, che ad esempio si esprime nella *New Age* e *Next Age*, veicola con sé anche tendenze e derive pericolose, come la diffusione delle sette e della superstizione (cf. IL 63-67). Qui al posto dell'istituzione delle religioni classiche, con norme e leggi pubbliche, troviamo autorità occulte che condizionano, con tecniche di varia natura, le persone che vi aderiscono.

Qui è possibile collegarsi alla seconda fase della secolarizzazione messa in evidenza dallo studio di Taylor. L'erosione del consenso alla fede cristiana non avviene solo in forza di una laicizzazione della società, o della diffusione in occidente di antiche tradizioni religiose, ma anche perché nel "supermercato delle religioni" si trovano concorrenti che sostengono un forte proselitismo soprattutto a livello della emozione religiosa, priva di responsabilità morale. In tal senso, come ricorda l'*Instrumentum Laboris*, il nuovo scenario culturale comporta indubbiamente anche un nuovo scenario religioso (cf. IL 63-67).

È necessario, a questo punto, chiederci in sintesi quali siano le questio-

---

[15] Cf. F. Botturi, *Secolarizzazione e nichilismo*, in *Vita e Pensiero* 80 (1997) 22-32: Id., *Le tappe della secolarizzazione*, in Aa.Vv., *La chiesa del concilio*, Milano 1985, 153-164; Id., *Desiderio e verità. Per un'antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Massimo, Milano 1985.

ni che il nostro tempo, cosiddetto "postmoderno", pone alla vita della fede, perché essa possa rafforzarsi ed arrivare ad annunciare in modo persuasivo il vangelo, la buona novella di Cristo.

Rispetto alla stagione ideologica, certamente la postmodernità non si pone in termini pregiudizialmente negativi nei confronti della religione e della fede. In questo senso l'attuale fase di secolarizzazione conosce una certa formale tolleranza nei confronti delle religioni e delle spiritualità. Tuttavia questa tolleranza ha un prezzo da pagare: *il relativismo*.

Come abbiamo visto in precedenza, l'ultima fase della secolarizzazione secondo Taylor è caratterizzata socialmente dal fatto che la credenza è comunque una "opzione" tra altre. La cittadinanza della fede viene ricuperata essenzialmente a discapito della propria pretesa di "verità". La tolleranza tra le diversità avrebbe bisogno di destituire la ricerca religiosa della verità.

In tal senso, alla "dittatura del relativismo" (Benedetto XVI) sul piano sociale, che proibisce di affermare come una realtà o una esperienza sia vera, corrisponde il "nichilismo", soprattutto nel suo aspetto gnoseologico. La fine della metafisica, proclamata da Nietzsche e Heidegger, implica anche la dissoluzione del realismo classico. Cosicché le cose di cui facciamo esperienza quotidianamente non avrebbero più una loro essenza da conoscere e rispettare, ma sarebbero materia da manipolare.

Arriviamo così ad un aspetto decisivo che interroga profondamente l'esperienza della fede: la fine della modernità ha portato con sé anche una certa debolezza della razionalità e della ragione che cercava il fondamento delle cose[16].

Da qui si può notare la *rinuncia alla conoscenza della verità,* sentita, da una parte, come realtà "irraggiungibile" all'uomo, ma dall'altra parte percepita come "ingombrante" nei confronti della libertà che si vuole emancipare da tutte le tutele autoritarie e metafisiche. Siamo così passati da una stagione culturale che voleva difendere la autonomia della ragione nei confronti della fede e della religione, ad un tempo che afferma la libertà come unico criterio di pensiero e di azione. La libertà sembra essere il grande tribunale davanti al quale ogni realtà deve essere sottoposta. In particolare la libertà sembra oggi essere baricentrata meno sul concetto di autonomia del soggetto e più sull'idea della *soddisfazione dei desideri*.

Se nell'illuminismo l'uomo si sentiva libero quando poteva sottoporsi solo alla sua ragione autonoma e non all'autorità esterna, l'uomo postmoderno si sente libero quando può piegare la realtà al proprio desiderio. La

[16] G. VATTIMO, *Fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura moderna*, Milano 1987; G. VATTIMO – P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano 1983.

ragione appare così non più fondativa ma strumentale al proprio desiderio/bisogno. Del resto, lo sviluppo straordinario della tecnoscienza sembra quasi suggerire all'uomo di oggi una percezione onnipotente della propria libertà.

Certamente nella riscoperta della libertà e del desiderio sta anche una realtà assai interessante per la fede cristiana, cui spetta il compito di mostrare come *verità* e *libertà* non siano in contrapposizione ma si implichino vicendevolmente. In effetti la fede ci insegna che la verità è la migliore amica della libertà in cammino, alla ricerca del proprio compimento ultimo e non solo della soddisfazione dei propri bisogni immediati.

2.1.4 Interpretazioni teologiche della secolarizzazione

In tal senso siamo posti di fronte ad una questione importante: come si è posta (e come si pone oggi) la fede cristiana (e la teologia) di fronte al percorso impervio della secolarizzazione? Anche qui ci è impossibile entrare in dettaglio. Possiamo dire che ci sono stati lungo gli ultimi cinque secoli alcune fasi di risposta della vita di fede alla secolarizzazione.

a) Una *prima fase* è quella degli inizi, dopo il concilio di Trento (XVI sec.), in confronto serrato con Lutero, in cui essenzialmente vi è un tentativo di rispondere alla secolarizzazione delimitando la sua pretesa, oppure arrivando, a volte, ad una vera contrapposizione. Da ciò sorgono le grandi separazioni che domineranno il sapere teologico fino al XX secolo, tra fede e ragione, tra natura e grazia, tra mondo e Chiesa, tra religiosi-clero e laici. Per il tema della fede particolarmente importante è il punto di equilibrio posto dal Concilio Vaticano I (1870): *la fede* è vista qui né come atto cieco dell'anima (fideismo), né come atto meramente razionale (razionalismo), ma come atto profondamente umano, libero e ragionevole, reso possibile dalla grazia.
b) Una *seconda fase* è riscontrabile in un'opera di dialogo tra la fede e la secolarizzazione. Nell'ambito *protestante* assistiamo ad un tentativo, proprio degli anni '50-60, di leggere il fenomeno della secolarizzazione come fatto ultimamente interno al cristianesimo, legittimato dal concetto ebraico cristiano di "creazione" e dal fatto della incarnazione stessa, in cui la realtà umana viene riconosciuta nella sua relazione ma anche nella sua distinzione da Dio. In questa prospettiva, il compito dei cristiani sarebbe quello di assecondare fondamentalmente tale processo, andando verso una fede "non religiosa", più dedita all'impegno sociale e caritativo che al culto[17].

[17] Qui gli autori di riferimento sono soprattutto F. Gogarten, P. Van Buren, H. Cox ed altri.

Questa posizione verrà ripresa con molte varianti anche nella *teologia cattolica*, sotto forma di "teologia delle realtà terrestri", "teologia del mondo" e "teologia politica"[18]. Anche la stessa "teologia della liberazione" potrebbe essere considerata come una ricezione in ambito cattolico di questo pensiero, che assume, almeno in alcune sue forme, l'analisi e la prassi marxista come criterio ermeneutico della rivelazione cristiana.

c) In realtà un vero e proprio confronto dialogico tra fede e secolarizzazione avviene con il Concilio Vaticano II, in particolare con il documento *Gaudium et spes*. Qui non troviamo mai un'accoglienza del fenomeno della secolarizzazione come tale. Piuttosto si mettono in evidenza le giuste istanze di tale processo, ma mostrandone anche le chiare degenerazioni. È soprattutto il caso in cui la Costituzione pastorale riconosce la *giusta autonomia delle realtà terrestri* e al contempo la loro *dipendenza da Dio* e la loro ricapitolazione in Cristo (GS 36; cf. anche GS 22).

Con ciò siamo già entrati in una *terza e ultima fase* di confronto. Certamente il processo della modernità possiede delle grandi *chances* per il cristianesimo, soprattutto in relazione alla realtà dell'uomo come libertà e come desiderio di felicità. La giusta autonomia della realtà creata, infatti, non è data perché la realtà rimanga ripiegata su di sé, ma perché nella fede si apra al progetto del Creatore che si è rivelato in Cristo come un progetto di bontà e di amore, in cui sta la stessa riuscita dell'umano. Come afferma l'*Instrumentum Laboris*: «Il *saeculum* in cui convivono credenti e non credenti presenta qualcosa che li accomuna: l'umano. Proprio questo elemento dell'umano, che è il punto naturale di inserzione della fede, può diventare il luogo privilegiato dell'evangelizzazione» (n. 54).

Ovviamente la secolarizzazione non può essere assunta come criterio quando nega il riferimento a Dio della realtà; piuttosto qui permane come sfida provocatoria alla fede stessa. Benedetto XVI ha recentemente sottolineato il carattere provvidenziale che lo stesso fenomeno della secolarizzazione rappresenta, non perché ci si debba piegare acriticamente ad esso, ma perché esso permette una riscoperta del cristianesimo stesso nella sua originalità ed un ricupero della sua essenza:

> Per corrispondere al suo vero compito, la Chiesa deve sempre di nuovo fare lo sforzo di distaccarsi da questa sua secolarizzazione e diventare nuovamente aperta verso Dio. Con ciò essa segue le parole di Gesù: "Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo" (***Gv*** 17,16), ed è proprio così che Lui si dona al mondo. In un certo senso, la storia viene in aiuto alla Chiesa attraverso le diverse epoche di secolarizzazione, che hanno contribuito in modo essenziale alla sua purificazione e riforma interiore (Freiburg, 25 settembre 2011).

[18] Il riferimento obbligato è soprattutto a J.B. Metz.

In sintesi

Arriviamo così ad indentificare il compito della nuova evangelizzazione di fronte ai grandi mutamenti culturali del nostro tempo. Si tratta innanzitutto di passare *da un cristianesimo di convenzione ad un cristianesimo di convinzione*. Ossia, non basta più una fede trasmessa per mera tradizione formale. Essa non è più in grado di fare fronte alle sfide del nostro tempo. Potrà attecchire e crescere solo quella fede che sa dare le sue ragioni. Non si tratterà innanzitutto di dare ragione concettualisticamente alla fede, ma di mostrare come essa sia in grado di ridare senso pieno alla vita, alla morale e ai desideri. La fede più che mai oggi ha la possibilità di mostrarsi come rapporto della libertà nella storia con la verità trascendente, ossia con il Dio che si è rivelato in Cristo: «la verità vi farà liberi»; «se il figlio vi farà liberi sarete liberi davvero» (Gv 8,32.36). Il cammino della fede, in questo senso, è un cammino di libertà e di liberazione integrale.

2.2 Gli altri scenari della nuova evangelizzazione

Molto più velocemente percorriamo gli altri scenari presentati dai *Lineamenta* e dall'*Instrumentum Laboris.* Il percorso, in fondo, è il medesimo. La condizione attuale presenta sempre un carattere di ambivalenza, di sfida e di opportunità per la fede.

2.2.1 I movimenti migratori

Siamo posti innanzitutto di fronte «al grande fenomeno migratorio che spinge sempre di più le persone a lasciare il loro paese di origine e vivere in contesti urbanizzati, modificando la geografia etnica delle nostre città, delle nostre nazioni e dei nostri continenti. Da esso deriva un incontro e un mescolamento delle culture che le nostre società non conoscevano da secoli. L'esito culturale di questi processi è un clima di estrema fluidità e "liquidità" dentro il quale c'è sempre meno spazio per le grandi tradizioni, comprese quelle religiose, e per il loro compito di strutturare in modo oggettivo il senso della storia e le identità dei soggetti» (L 6; IL 55).

Si tratta di un processo che può avere tratti anche dolorosi di confronto tra differenze culturali e sociali. Di fatto, siamo una società sempre più plurale dove devono imparare a convivere persone portatrici di visioni del mondo diverse.

Si deve sicuramente andare oltre l'idea della assimilazione del diverso, che impone all'immigrato la rinuncia alla propria cultura, ma si deve anche rifiutare l'idea multiculturalista di una essenziale equivalenza di tutte

le espressioni culturali, che tende ad isolarle in se stesse, rinunciando alla loro interazione.

La fede è chiamata a dare prova di una accoglienza che vada oltre il basso profilo della mera tolleranza e sopportazione dell'altro. La fede è chiamata a mostrare che l'esperienza autenticamente religiosa ha capacità di incontrare e valorizzare l'altro nella sua differenza. Ciò può avvenire soprattutto mettendo in risalto *l'esperienza elementare*, di cui ogni persona è portatrice, fatta di affetti, di lavoro e di riposo, che lo dispone al riconoscimento dell'umano comune.

Per la fede il carattere plurale della società non è un invito al relativismo ma all'amore per la libertà dell'altro a cui ci si propone – non si impone - nella forma della testimonianza e della condivisione. Una fede capace di testimonianza nella società plurale è certamente una fede credibile.

2.2.2 Lo scenario economico e politico

Legato a quanto detto sui movimenti migratori, la fede si trova inoltre a fare i conti con gli enormi cambiamenti economici e politici degli ultimi decenni. La vita della fede come anche l'annuncio del vangelo non possono rimanere in alcun modo estranei alle problematiche connesse con il mondo politico e finanziario. I *Lineamenta* a questo proposito affermano: «È giunta la fine della divisione del mondo occidentale in due blocchi con la crisi dell'ideologia comunista. Ciò ha favorito la libertà religiosa e la possibilità di riorganizzazione delle Chiese storiche. L'emergere sulla scena mondiale di nuovi attori economici, politici e religiosi, come il mondo islamico, mondo asiatico, ha creato una situazione inedita e totalmente sconosciuta, ricca di potenzialità, ma anche piena di rischi e di nuove tentazioni di dominio e di potere» (L6).

In questa dimensione emerge uno degli elementi chiave della secolarizzazione. Infatti, anche la politica e l'economia si caratterizzano come zone particolarmente segnate dal processo di secolarizzazione, soprattutto in Occidente. La privatizzazione della fede e la sua esclusione dagli ambiti della sfera pubblica ricadono in particolare su questi settori.

Tuttavia, i grandi cambiamenti in atto stanno rimescolando potentemente le carte. Soprattutto il movimento immigratorio che ha portato ad un incontro con l'islam ha rivelato l'incapacità della società occidentale, particolarmente europea, di relazionare società e religione. Occorre superare sia la separazione che racchiude la religione a fattore privato, sia l'idea di un intervento fondamentalista della religione nell'ambito politico.

La figura del laico cristiano gioca qui un ruolo decisivo: mostrare come una visione di fede renda capaci di valorizzare le differenze per il bene comune.

Qui anche il dialogo ecumenico e interreligioso manifesta tutto il suo significato sociale e politico, ossia la necessità di lavorare tutti insieme per la vita buona, come bene comune di tutti i popoli. Eventi come quello di Assisi nel 1986 e del 2011 indicano una prospettiva dialogica irrinunciabile.

2.2.3 Ricerca scientifica e tecnologica

Inoltre, un contesto assai importante messo a tema dai documenti preparatori del Sinodo riguarda lo scenario relativo alla ricerca scientifica e alla diffusione della tecnologia a tutti i livelli della vita. Abbiamo già accennato alla tecnoscienza, come ad un elemento che si intreccia, da una parte, con la crisi delle ideologie e, dall'altra, con la dinamica del desiderio che si trova al centro del dibattito sulla libertà: «Viviamo in un'epoca ancora presa dalla meraviglia suscitata dai continui traguardi che la ricerca in questi campi ha saputo superare. Tutti possiamo sperimentare nella vita quotidiana i benefici arrecati da questi progressi. Tutti siamo sempre più dipendenti da essi» (IL 58).

I documenti denunciano anche un certo carattere idolatrico che può caratterizzare il rapporto dell'uomo con tali scenari: «È facile in un contesto digitalizzato e globalizzato fare della scienza la nostra nuova religione, alla quale rivolgere domande di verità e attese di senso, sapendo di ricevere solo risposte parziali e inadeguate. Ci troviamo di fronte al sorgere di nuove forme di gnosi, che assumono la tecnica come forma di saggezza, alla ricerca di una organizzazione magica della vita che funzioni come sapere e come senso. Assistiamo all'affermarsi di nuovi culti. Essi finalizzano in modo terapeutico le pratiche religiose che gli uomini sono disposti a vivere, strutturandosi come religioni della prosperità e della gratificazione istantanea» (L6; IL 58).

L'apporto della fede di fronte a queste inedite possibilità che si spalancano davanti a noi non sta certo nel porre un freno moralistico all'utilizzo di tali scoperte. Una tale visione della fede sarebbe assolutamente perdente. Si deve con sincerità e gratitudine riconoscere il valore benefico di tante scoperte. Alla fede sta il compito di mostrare come tali scoperte debbano essere per l'uomo e non contro di lui. Infatti, è evidente che l'uomo rischia di diventare in tale situazione l'«esperimento di se stesso». Il tema appare antropologico: il percorso della modernità parte di fatto dalla esigenza di affermazione della soggettività umana, ora l'uomo si espone al rischio di diventare oggetto egli stesso di manipolazione.

Sovviene la frase del vangelo di Gesù: «quale vantaggio avrà un uomo se guadagnerà il mondo intero, ma perderà la propria vita? O che

cosa un uomo potrà dare in cambio della propria vita?» (Mt 16,26). Mai come oggi sembra che l'uomo può guadagnare il mondo intero; mai come oggi, però, l'uomo rischia di perdere semplicemente se stesso, la propria realtà personale. Da qui sorge la responsabilità della fede di fronte all'uomo di oggi.

2.2.4 I mezzi di comunicazione sociale, tra apparenza e bellezza

Ovviamente molto rilievo viene dato, tra i nuovi scenari della nuova evangelizzazione, alla comunicazione sociale e ai suoi nuovi e potenti mezzi: «Agli inizi caratteristico del solo mondo industrializzato, lo scenario che stiamo presentando è in grado oggi di influenzare anche vaste porzioni dei paesi in via di sviluppo. Non c'è luogo al mondo che oggi non possa essere raggiunto e quindi non essere soggetto all'influsso della cultura mediatica e digitale che si struttura sempre più come il "luogo" della vita pubblica e della esperienza sociale» (L 6).

Certamente la diffusione di questi mezzi possiede indubbi benefici che stanno sotto gli occhi di tutti: «Il diffondersi di questa cultura infatti porta con sé indubbi benefici: maggiore accesso alle informazioni, maggiore possibilità di conoscenza, di scambio, di forme nuove di solidarietà, di capacità di promuovere una cultura sempre più a dimensione mondiale, rendendo i valori e i migliori sviluppi del pensiero e dell'attività umana patrimonio di tutti» (IL 62).

Tuttavia, numerosi sono le implicazioni e i rischi: »Il punto finale a cui si possono condurre questi rischi è quello che viene chiamato la cultura dell'effimero, dell'immediato, dell'apparenza, ovvero una società incapace di memoria e di futuro. In un simile contesto, la nuova evangelizzazione chiede ai cristiani l'audacia di abitare questi "nuovi aeropaghi", trovando gli strumenti e i percorsi per rendere udibile anche in questi luoghi ultramoderni il patrimonio educativo e di sapienza custodito dalla tradizione cristiana» (L 6; cf. IL 62).

Al tema del mondo virtuale e dell'apparenza si connettono numerosi temi di carattere antropologico che la vita di fede è chiamata ad affrontare. In questa circostanza vorrei solo richiamare il *tema della bellezza*, di fronte al quale il postmoderno appare molto sensibile. Il tema del *pulchrum* è certamente uno di quelli che ha sempre attraversato l'antropologia e intercettato il desiderio di felicità dell'uomo. Il mondo virtuale esalta questo elemento, esponendosi tuttavia al rischio che questa tematica si areni nella deriva del mero estetismo. La tradizione del pensiero cristiano ha sempre riconosciuto nella bellezza lo "splendore della verità" e non una sua alternativa o un suo succedaneo. In tal senso il tema della bellezza può davvero essere elemento di profondo dialogo tra la fede e la postmodernità. In effetti la fede di fronte al mistero dell'incarnazione ac-

quista in un certo senso una capacità visiva: sant'Agostino parlava di *occhi della fede*.

Certo, la bellezza di cui parla la fede non è quella della seduzione «che ridesta la brama, la volontà di potere, di possesso, di sopraffazione sull'altro e che si trasforma, ben presto, nel suo contrario, assumendo i volti dell'oscenità, della trasgressione o della provocazione fine a se stessa. L'autentica bellezza, invece, schiude il cuore umano alla nostalgia, al desiderio profondo di conoscere, di amare, di andare verso l'Altro, verso l'Oltre da sé» (Benedetto XVI, *Incontro con gli artisti*, 21 novembre 2009).

Si può dire dunque con Fëdor Michajlović Dostoevskij che "la bellezza salverà il mondo"? La fede, in effetti, comprende un percorso pienamente estetico, esiste una vera *via pulchritudinis*. La bellezza vera, capace di dialogare con ogni autentico desiderio che alberga nel cuore dell'uomo, è quella del mistero dell'amore di Dio che affascina e attrae, che purifica il cuore, fino a rapire l'uomo in forza della gloria di Dio che si manifesta nel mistero della morte e della risurrezione di Cristo. È certamente compito della teologia portare avanti concretamente questa via alla fede che passa attraverso l'estetica[19].

In sintesi

Come stare da cristiani di fronte alla mutazione di questi scenari? «La nuova evangelizzazione ci chiede di confrontarci con questi scenari non restando chiusi nei recinti delle nostre comunità e delle nostre istituzioni, ma accettando la sfida di entrare dentro questi fenomeni, per prendere la parola e portare la nostra testimonianza dal di dentro. Questa è la forma che la *martyria* cristiana assume nel mondo d'oggi, accettando il confronto anche con quelle recenti forme di ateismo aggressivo o di secolarizzazione estrema, il cui scopo è l'eclissi della questione di Dio dalla vita dell'uomo»(L 7). Da qui sorge la necessità di riappropriarsi del dono della fede, come risposta alla domanda di senso e di significato per l'uomo del nostro tempo. La nuova evangelizzazione chiede un'autentica esperienza di fede capace di rinnovare l'uomo, dal suo livello più intimo fino alle espressioni sociali.

[19] Nella teologia cattolica, il tentativo insuperato di considerare la rivelazione e la fede in chiave estetica è quello di H.U. von Balthasar espresso nella sua opera in sette volumi, *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik*, I-VII, Einsiedeln 1961-1969.

3. La "quaestio fidei" e l'Anno della fede

È in questo orizzonte, tratteggiato nelle riflessioni precedenti, che si pone la questione della fede[20]. Per questo non è possibile isolare la questione della nuova evangelizzazione dalla questione della fede oggi.

Pertanto è necessario ora richiamare alcuni punti essenziali del Motu Proprio *Porta fidei* (= PF), promulgato l'11 ottobre 2011, con il quale il santo Padre Benedetto XVI ha indetto l'Anno della fede, in analogia all'Anno della fede proclamato da Paolo VI nel 1967 ricordando il martirio degli apostoli Pietro e Paolo, conclusosi poi con la celeberrima e indimenticata *Professione di fede del popolo di Dio*.

3.1 *Una constatazione: la fede è data per scontata*

Innanzitutto occorre richiamare l'attenzione su quello che il santo Padre ritiene essere la questione fondamentale della vita cristiana oggi: «Capita ormai non di rado che i cristiani si diano maggior preoccupazione per le conseguenze sociali, culturali e politiche del loro impegno, continuando a pensare alla fede come un presupposto ovvio del vivere comune. In effetti, questo presupposto non solo non è più tale, ma spesso viene perfino negato» (PF 2).

Questa affermazione può sembrare sorprendente. Infatti, il problema della fede sembra consistere nel fatto che l'attenzione nella vita cristiana venga spostato altrove, sulle conseguenze perlopiù morali: «Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone» (PF 2).

In un certo senso si potrebbe dire che la crisi più grave della fede è la sua scontatezza, il suo essere data come presupposta, una realtà alla quale

---

[20] Per una bibliografia sulla fede si veda P. Martinelli, *Fede e ragione tra testimonianza della verità e umana libertà*, in *Frontiere. Rivista di Filosofia e Teologia* 5 (2008) 169-194; S. Pié-y-Ninot, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (1Pt 3,15)*, Brescia 2002; P. Sequeri, *Il Dio Affidabile. Saggio di teologia fondamentale. Presentazione di Giuseppe Colombo*, Brescia 1996; J. Werbick, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002; Aa.Vv., *L'evidenza e la fede*, Milano 1988; Aa.Vv., *La trasmissione della fede* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Brescia 2007; A. Bellandi, *Fede cristiana come «stare e comprendere». La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1998; A. Dulles, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Brescia 1997; R. Fisichella (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993; K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma ^{4}1984; J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969; H.U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. I: Percezione della forma*, Milano 1975.

non si dovrebbe dare particolarmente peso. Il problema sembrerebbe piuttosto l'insistere sulle conseguenze, la coerenza morale, le opere, etc. Tuttavia, in tal modo non ci si accorge che è la fonte che rischia di inaridirsi nel nostro tempo. Così l'attenzione alle conseguenze della fede rischia di essere sostitutiva e non espressiva di una autentica esperienza spirituale.

Il carattere meramente "convenzionale" della fede, di fronte ai processi di secolarizzazione, ha esaurito il suo corso. Essa non è più capace di trasmettersi in modo vitale alle nuove generazioni. La crisi a cui il papa fa riferimento, pertanto, non è innanzitutto crisi di coerenza morale con i valori che scaturiscono dalla fede, ma propriamente crisi che si riferisce alla esperienza cristiana nel suo intimo, in riferimento a Dio e alla sua rivelazione. Pertanto, la risposta ad un tale momento non può essere ridotta ad una revisione generica delle attività della comunità cristiana, ma deve essere condotta alla sua radice, ossia al senso profondo della fede.

3.2 *Elementi costitutivi della vita della fede*

Benedetto XVI esprime nel Motu Proprio quanto auspicato per questo anno della fede nei seguenti termini: «Desideriamo che questo *Anno* susciti in ogni credente l'aspirazione a *confessare la fede* in pienezza e con rinnovata convinzione, con fiducia e speranza. Sarà un'occasione propizia anche per intensificare la *celebrazione della fede nella liturgia*, e in particolare nell'Eucaristia, che è "il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e insieme la fonte da cui promana tutta la sua energia" (SC 10) . Nel contempo, auspichiamo che la testimonianza di vita dei credenti cresca nella sua credibilità. Riscoprire i contenuti della fede professata, celebrata, vissuta e pregata, e riflettere sullo stesso atto con cui si crede, è un impegno che ogni credente deve fare proprio, soprattutto in questo *Anno*» (PF 9). Cerchiamo di evidenziare gli elementi fondamentali contenuti in questo passaggio.

3.2.1 La fede confessata, celebrata e testimoniata

Innanzitutto si esprimono i tre elementi fondamentali della vita della fede di cui si auspica l'incremento in questo anno:

a) *Confessione della fede*: si tratta della espressione originaria della fede, non solo come fatto interno e privato della coscienza, ma come dichiarazione pubblica del proprio credo. La fede è tale solo se è confessata. Tale confessione è possibile solo se avviene nella vita del cristiano il fenomeno della convinzione che scaturisce da una verifica della fede stessa, da una scoperta delle sue ragioni e del suo senso per la vita dell'uomo e della società. In tale dimensione la fede afferma anche la sua piena cittadinanza.

b) Celebrazione della fede: il carattere confessante della fede ha la sua radice nel "mistero della fede", ossia nella sua celebrazione. La fede non è costituita innanzitutto da un insieme di asserti, ma è essenzialmente "mistero", il quale è celebrato nella Chiesa nella sua azione liturgica. La celebrazione della fede indica che essa possiede una struttura intimamente relazionale: fede è sempre fede in Dio che si è rivelato in Gesù Cristo, il quale rimane presente misteriosamente nella Chiesa, suo sposa e suo corpo. La vita della fede indica il rapporto che i credenti, personalmente e comunitariamente, hanno con Cristo, ed in Cristo con Dio Trinità. In tal senso la celebrazione della fede, in particolare nella Eucaristia, indica che il mistero creduto è celebrato come presente e non come notizia storica proveniente da un passato difficilmente attingibile. Al cuore della fede c'è la persona di Cristo rivelatore del Padre nello Spirito Santo che bussa oggi alle porte della umana libertà.

c) Testimonianza della vita: la fede trova la sua forma compiuta nella testimonianza. Confessione e celebrazione formano l'uomo nuovo in Cristo, capace di dare testimonianza della verità della fede vissuta. Come sappiano, nel vangelo di Giovanni la parola "testimonianza" ha la stessa valenza della parola "rivelazione": Dio si comunica all'uomo per rivelazione/testimonianza. Pertanto la fede stessa ha una struttura testimoniale: essa prende le mosse dall'autotestimonianza di Dio in Cristo, nella sua rivelazione, e permane nel tempo attraverso la testimonianza dei cristiani nella società.
Fede e testimonianza, pertanto, si appartengono vicendevolmente in un movimento circolare. Esse crescono insieme o vanno in crisi insieme. Testimonianza qui non è innanzitutto coerenza con la fede professata, ma forma stessa di rivelazione e di comunicazione, come anche segno di credibilità della rivelazione stessa[21].

3.2.2 L'atto e il contenuto della fede

Inoltre, al fine di comprendere bene e vivere adeguatamente quanto è richiesto nell'Anno della fede, si deve attirare l'attenzione sul binomio ri-

---

[21] Cf. J. PRADES LÓPEZ, *La dimensión epistemólogica del testimonio cristiano*, in G. RICHI ALBERTI (ed.), *Dios en la socieded postsecular* (Collectanea Matritensia, 8), Madrid 2011, 249-276. G. ANGELINI – S. UBBIALI (edd.), *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, Glossa, Milano 2009; P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e Verità. Un approccio interdisciplnare*. Prefazione di Piero Coda, Città Nuova, Roma 2000; P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002; ID., *La testimonianza cristiana come linguaggio per la missione evangelizzatrice della Chiesa oggi*, in *Communio* 232 (2012) 19-32.

chiamato dal papa stesso nella sua lettera *Porta Fidei*: la fede va compresa come *atto* e come *contenuto*. Si tratta di due dimensioni imprescindibili che devono essere tematizzate convenientemente nella loro specificità e interazione. «Esiste, infatti, un'unità profonda tra l'atto con cui si crede e i contenuti a cui diamo il nostro assenso» (PF 10).

Con tutta probabilità, uno degli elementi che ha indebolito la vita della fede lungo il percorso della modernità è stata una eccessiva separazione di queste due dimensioni fondamentali del credere: *l'atto in cui si crede*, ossia ciò che la teologia classica chiama *fides qua creditur*, è *il contenuto creduto*, ossia la *fides quae creditur*.

Infatti, la fede è costituita dall'atto libero e ragionevole con il quale la persona si affida alla testimonianza che Dio dà nella sua rivelazione; ma ciò implica inseparabilmente anche l'accogliere quanto questa testimonianza comunica circa la vita di Dio e la vita dell'uomo. Non avrebbe senso infatti affermare di credere in Dio e in Cristo se poi non vi fosse effettivamente l'assenso a quanto Dio ha rivelato nella storia. La fede diventerebbe atto puramente formale: infatti, «la conoscenza dei contenuti di fede è essenziale per dare il proprio assenso, cioè per aderire pienamente con l'intelligenza e la volontà a quanto viene proposto dalla Chiesa» (PF 10).

Come si afferma nella *Dei Verbum*, «a Dio che rivela è dovuta «l'obbedienza della fede» (Rm 16,26; cfr. Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6), con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero e liberamente prestandogli "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà" e assentendo volontariamente alla Rivelazione che egli fa» (DV 5).

Possiamo dire che il travaglio della fede oggi riguarda entrambe le dimensioni ed il loro rapporto: atto e contenuto. Per questo entrambe vanno riprese nel loro significato e nella loro relazione. Infatti l'atto fiduciale proprio del credere è stato spesso delegittimato dalla cultura moderna, ossia è stato ritenuto un atto di conoscenza inferiore (di "seconda mano") rispetto alla evidenza immediata dell'asserto dimostrativo, come proposto soprattutto nell'ambito delle scienze empiriche. Tale squalifica è essenzialmente un equivoco epistemologico. Infatti, come ha mostrato persuasivamente Giovanni Paolo II in *Fides et Ratio*, la fede è forma peculiare di conoscenza, che peraltro, anche dal punto di vista antropologico implica, più che in altre forme di conoscenza, il coinvolgimento di tutte le facoltà della persona, l'intelligenza e l'affetto, la ragione e la libertà come anche la moralità del soggetto. Emettere un giudizio di credibilità nei confronti di un'altra persona che testimonia una verità altrimenti inaccessibile implica un coinvolgimento di tutta la realtà personale. Cosa che invece non avviene nel caso della dimostrazione empirica, in cui il soggetto appare quasi neutrale di fronte al dato in questione.

Pertanto occorre riscoprire la profonda legittimità antropologica del credere, come atto profondamente umano in cui veniamo introdotti ad una conoscenza nuova attraverso la fiducia che si ripone in una persona ritenuta ragionevolmente affidabile. La fede nel suo carattere soprannaturale non fa che portare a compimento la struttura fiduciale propria della umana libertà nei confronti del mistero ultimo dell'esistenza.

Al contempo, hanno bisogno di una chiarificazione e una ricomprensione anche *i contenuti stessi della fede*. Qui si scopre una triste ignoranza del popolo cristiano: spesso non sappiamo i contenuti della nostra fede! Sappiamo, forse, recitare il credo apostolico o la formula niceno-costantinopolitana, ma non sappiamo darne le ragioni, mostrarne la profonda intelligenza interna; soprattutto non sappiamo mostrare la profonda convenienza dei misteri rivelati alla ragione e alla libertà dell'uomo.

Parlare di Dio uno e trino, delle due nature di Cristo, come anche del fatto che nel *Credo* affermiamo che il Figlio è "generato e non creato", sembra qualche cosa di superfluo rispetto alla vita quotidiana e ai problemi del vivere comune; appaiono realtà astratte o di accademia.

Qual è il valore esistenziale del mistero di Dio come Trinità? Quanti cristiani sono capaci di rendere conto, per esempio di fronte ai fedeli dell'islam, del senso profondo della Trinità? E l'affermazione di Cristo come Figlio unigenito del Padre? In ciò sta evidentemente il cuore della fede cristiana e il centro della nostra identità religiosa.

Ecco il grande compito che ci spetta in questo anno della fede: riscoprire il gusto per le cose di Dio, ritrovare l'entusiasmo per la vita della fede, rinnovare la fiducia nel Dio che si è rivelato in Gesù Cristo, mostrare come la fede in Dio possa veramente trasformare anche oggi la vita dell'uomo: «La fede è decidere di stare con il Signore per vivere con Lui. E questo "stare con Lui" introduce alla comprensione delle ragioni per cui si crede. La fede, proprio perché è atto della libertà, esige anche la responsabilità sociale di ciò che si crede» (PF 10).

3.2.3 La fede e i suoi "preamboli": il senso religioso

Infine, è necessario richiamare l'attenzione anche su un ulteriore aspetto messo in evidenza dal papa in relazione a coloro che non credono, ma che cercano sinceramente la verità: «Nel nostro contesto culturale tante persone, pur non riconoscendo in sé il dono della fede, sono comunque in una sincera ricerca del senso ultimo e della verità definitiva sulla loro esistenza e sul mondo. Questa ricerca è un autentico "preambolo" alla fede, perché muove le persone sulla strada che conduce al mistero di Dio. La stessa ragione dell'uomo, infatti, porta insita l'esigenza di ciò che vale e permane sempre» (PF 10).

Tale sottolineatura risulta essere particolarmente importante anche per la fede stessa. Anzi si può dire che l'impostazione voluta da Benedetto

XVI per questo anno della fede non riguarda solo i credenti, ma anche tutti gli uomini che sono sinceramente alla ricerca della verità e del senso ultimo della vita.

Tutti i cercatori di Dio sono nostri compagni di cammino. Infatti, quei "preamboli della fede" che la loro sincera ricerca della verità rappresenta, non riguarda solo qualche cosa di previo che poi scompare con l'atto della fede: come ci insegna sant'Agostino, il "*quaerere*" è proprio della fede. L'incontro con Cristo nella forma della fede non fa cessare la ricerca, piuttosto la dinamizza e la orienta in modo definitivo. Infatti, il mistero di Dio è infinito: *ut inventus quaeratur, immensus est*[22]. Proprio perché trovato è cercato, giacché egli è immenso ed inesauribile nel suo eterno amore.

L'implicazione pastorale più concreta di questo recupero dei *preamboli della fede* sta nel fatto che non si può vivere un'autentica vita di fede se non si recupera pienamente anche la dimensione religiosa della ricerca e della domanda, ultimamente della mendicanza del divino che caratterizza l'uomo nella storia. In sintesi, si può dire che la fede diventa convenzionale quando perde la vibrante percezione della domanda dell'uomo, il suo inestirpabile *senso religioso*[23].

Si può qui citare opportunamente il teologo americano R. Niebuhr che a proposito del rifiuto della fede da parte della cultura moderna afferma: «Niente è più incredibile di una risposta a una domanda che non si pone. Mezzo mondo ha considerato la risposta cristiana al problema della vita e della storia come «follia», perché *non aveva domande* a cui la rivelazione cristiana fosse la risposta e *non aveva desideri e speranze* che tale rivelazione potesse realizzare»[24]. In tal senso i "preambula fidei", ossia la percezione chiara del senso religioso dell'uomo come domanda ultima ed insaziabile di senso, è condizione per una concreta verifica della fede. Non si può riscoprire la fede senza riprendere anche l'umano nelle sue domande più profonde e desideri più veri.

3.3 *La questione fondamentale oggi: la fede e l'umana libertà*

3.3.1 Il lavoro per l'Anno della fede

Se queste sono le preoccupazioni che guidano l'Anno della fede, ci si deve chiedere giustamente quali sono le vie che devono essere percorse.

---

[22] "Quaerite Deum, et vivet anima vestra. Quaeramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est": AGOSTINO, *In Johann.*, tract. 63,1.

[23] Su questo si veda L. GIUSSANI, *Il senso religioso.* Volume primo del percorso, Milano 1997.

[24] R. NIEBUHR, *The nature and destiny of man*, vol. II: *Human Destiny*, London 1943, 6.

La Congregazione per la dottrina della fede ha pubblicato una *Nota* con indicazioni pastorali per l'Anno della fede (5 gennaio 2012). Qui si ricorda innanzitutto il contesto dell'Anno della fede e l'importanza di attingere in modo particolare in quest'anno dal grande patrimonio dottrinale che ha trovato la sua sintesi nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* e prima ancora nel grande evento del Concilio Vaticano II, i cui testi vanno attentamente ripresi e studiati, nell'ottica della interpretazione della "riforma" e della "continuità" e non della "rottura", come raccomandato dal santo Padre stesso[25].

In tal senso, la lettura dei testi del Concilio, soprattutto le quattro grandi Costituzioni fondamentali[26], e del *Catechismo della Chiesa cattolica*, sono strumenti fondamentali per questo Anno della fede. La *Nota* prosegue poi declinando e suggerendo le iniziative possibili, di studio, di preghiera e di testimonianza a livello della Chiesa universale, di conferenze episcopali, di singole diocesi, di parrocchie, movimenti e associazioni.

3.3.2 Accettare la sfida

In questa circostanza mi preme soprattutto richiamare l'atteggiamento di fondo che deve stare al cuore dei credenti. Trovo significativa la prospettiva proposta da Benedetto XVI nel suo viaggio in Germania nel settembre 2011, quando in riferimento alla fede nel mondo secolarizzato ha richiamato la vita giusta e stigmatizzato ogni possibile deviazione. La sfida fondamentale per la fede, ha affermato, è il «contesto del mondo secolarizzato, nel quale dobbiamo vivere e testimoniare oggi la nostra fede. L'assenza di Dio nella nostra società si fa più pesante, la storia della sua rivelazione, di cui ci parla la Scrittura, sembra collocata in un passato che si allontana sempre di più».

Dopo questa constatazione il santo Padre rileva una possibile tentazione: «Occorre forse cedere alla pressione della secolarizzazione, diventare moderni mediante un annacquamento della fede? Naturalmente, la fede deve essere ripensata e soprattutto rivissuta oggi in modo nuovo per diventare una cosa che appartiene al presente. Ma non è l'annacquamento

---

[25] Nel suo intervento alla curia romana, il 22 dicembre 2005, Benedetto XVI ha affermato che la difficoltà più forte che impedisce la ricezione autentica del Concilio Vaticano II è stata il prevalere finora di una ermeneutica della rottura che ha interpretato il Concilio come una specie di cesura tra una Chiesa prima del Concilio e una Chiesa dopo il Concilio. La fecondità del Concilio chiede, invece, una ermeneutica della riforma e della continuità che legga l'evento conciliare all'interno dell'unico soggetto ecclesiale nella storia.

[26] Cf. *Sacrosanctum Concilium* sulla divina liturgia; la *Dei Verbum* sulla divina rivelazione; la *Lumen Gentium* sulla Chiesa e la *Gaudium et spes* sul rapporto tra Chiesa e mondo.

della fede che aiuta, bensì solo il viverla interamente nel nostro oggi. Questo è un compito ecumenico centrale nel quale dobbiamo aiutarci a vicenda: a credere in modo più profondo e più vivo. Non saranno le tattiche a salvarci, a salvare il cristianesimo, ma una fede ripensata e rivissuta in modo nuovo, mediante la quale Cristo, e con Lui il Dio vivente, entri in questo nostro mondo» (Erfurt, 23 settembre 2011).

Con ciò si affermano gli elementi costitutivi di un cammino di autentica riscoperta della fede: non si tratta di "ridurre" la fede per renderla accettabile oggi. La fede è tale se permane nel suo carattere dirompente e indomabile che esige conversione e cambiamento. Tuttavia essa non è statica, è realtà viva e dinamica, è evento che deve riaccadere ogni giorno. Occorre riscoprire la fede in Cristo come un atto che riguarda il presente della vita e non un passato sempre più lontano.

3.3.3 La fede cristiana per l'uomo

Il punto di ripensamento fondamentale della fede mi sembra sia ben rappresentato da un'altra recente affermazione dello stesso pontefice, che troviamo nella esortazione apostolica *Verbum Domini*, intorno al carattere significativo della fede e della rivelazione cristiana: «La Parola di Dio, infatti, non si contrappone all'uomo, non mortifica i suoi desideri autentici, anzi li illumina, purificandoli e portandoli a compimento. Come è importante per il nostro tempo scoprire che *solo Dio risponde alla sete che sta nel cuore di ogni uomo*! Nella nostra epoca purtroppo si è diffusa, soprattutto in Occidente, l'idea che Dio sia estraneo alla vita ed ai problemi dell'uomo e che, anzi, la sua presenza possa essere una minaccia alla sua autonomia. In realtà, tutta l'economia della salvezza ci mostra che Dio parla ed interviene nella storia a favore dell'uomo e della sua salvezza integrale. Quindi è decisivo, dal punto di vista pastorale, presentare la Parola di Dio nella sua capacità di dialogare con i problemi che l'uomo deve affrontare nella vita quotidiana. Proprio Gesù si presenta a noi come colui che è venuto perché possiamo avere la vita in abbondanza (cfr *Gv* 10,10). Per questo, dobbiamo impiegare ogni sforzo per mostrare la Parola di Dio come apertura ai propri problemi, come risposta alle proprie domande, un allargamento dei propri valori ed insieme come una soddisfazione alle proprie aspirazioni. La pastorale della Chiesa deve illustrare bene come Dio ascolti il bisogno dell'uomo ed il suo grido» (n. 23).

In queste parole credo si giochi il cuore della nuova evangelizzazione e la possibilità di una nuova stagione di fecondità per la fede. La verifica della fede, necessaria per passare dalla convenzione alla convinzione, deve portare l'uomo a toccare con mano la straordinaria capacità umanizzante dell'esperienza cristiana. Se nel percorso della modernità si è potuto sentire Dio e Gesù Cristo come una alternativa all'umano ed una minaccia

alla propria libertà, il cristianesimo del III millennio ha come compito quello di mostrare come la sequela di Cristo sia capace di liberare l'uomo, di farlo vivere all'altezza dei propri desideri profondi, di vivere intensamente la realtà, accogliendola come dono e come compito, che da Dio viene e a lui ritorna. Nell'incontro con Cristo di fronte alla persona umana si apre così la possibilità di essere finalmente liberata dagli idoli vecchi e nuovi. Cristo, verità di Dio, è la possibilità concreta della umana libertà di muoversi e di realizzarsi in pienezza.

Si tratta di riscoprire, attraverso percorsi concreti di formazione, la capacità del cristianesimo di rendere la vita compiuta, libera dai condizionamenti perché radicata nella verità amorosa di Dio. Come ha affermato Papa Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est*, «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (n. 1).

3.4 Alcuni punti particolari di approfondimento

Un'ultima questione ci rimane ancora da toccare. In quali ambiti è bene investire le nostre energie in questo Anno della fede e nei prossimi anni perché avvenga questa verifica del cristianesimo come evento persuasivo? Su questi temi i *Lineamenta* e l'*Instrumentum Laboris* hanno già evidenziato alcuni punti su cui prestare particolare attenzione. Li riprendiamo sinteticamente.

a) Un elemento fondamentale sarà la cura per *il primo annuncio*, ossia l'annuncio della buona novella per coloro che non hanno mai avuto contatto con l'esperienza cristiana, perché possano attraverso l'incontro con la Chiesa viva riconoscere nella fede la possibilità della redenzione, della riconciliazione e trovare finalmente un senso da dare alla vita, al lavoro e agli affetti (IL 138-146). A questo proposito occorre che «le nostre comunità nell'annuncio del Vangelo sappiano suscitare l'attenzione degli adulti di oggi, interpretando le loro domande e la loro sete di felicità. In una società che ha espulso molte forme del discorso su Dio, il bisogno che le nostre istituzioni assumano senza paura anche un'attitudine apologetica, vivano con serenità forme di affermazione pubblica della propria fede, è sentito come una chiara urgenza pastorale» (IL 38).

b) I documenti della Chiesa spingono anche per una riflessione profonda sul percorso di *iniziazione cristiana* nel suo complesso affinché sia realmente un cammino di introduzione ai misteri cristiani, non solo intellettuale ma pienamente esistenziale (IL 131-137). In un contesto di nuova evangelizzazione, l'iniziazione cristiana diviene una que-

stione decisiva, sia in riferimento a coloro che ricevono il battesimo da bambini, sia per coloro che in modo crescente fanno domanda di ricevere il battesimo da adolescenti o da adulti. Per coloro poi che, pur avendo ricevuto il battesimo da piccoli, hanno successivamente abbandonato la vita di fede o smarrito il suo significato, sarà necessario un percorso *di catecumenato postbattesimale*.
Intorno alla iniziazione cristiana si pongono anche alcune questioni urgenti come ad esempio *l'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*. Qui la prassi ecclesiale non è univoca; se è chiaro che il Battesimo è la porta di ingresso della vita della fede e che l'Eucaristia indica la pienezza della partecipazione sacramentale alla vita della Chiesa, il senso della Cresima, come anche il tempo della sua amministrazione non sono ancora adeguatamente presi in considerazione, come anche la catechesi ad essa riferita. Tutto ciò in un tempo di nuova evangelizzazione necessita di un ripensamento: «Bisogna comprendere meglio, dal punto di vista teologico, la sequenza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana che culmina nell'Eucaristia, e riflettere su modelli per tradurre nella prassi l'approfondimento auspicato» (IL 137).

c) Un ulteriore elemento sottolineato dai recenti documenti sulla nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede è il fatto che il percorso catechetico deve entrare in relazione con il tema emergente della *educazione*. In effetti, c'è un profondo legame tra l'iniziazione cristiana e l'educazione (IL 147). Trasmettere la fede implica sempre anche l'educazione dell'umano. In tal senso c'è una responsabilità educativa della Chiesa in riferimento alla fede. Infatti, trasmettere la fede vuole sempre dire anche educare l'uomo ad una vita buona secondo il Vangelo. Se è vero che l'educazione come valore oggi è fortemente compromesso in una società di rapporti liquidi ed essenzialmente individualista, con scarso senso del rapporto tra le generazioni, tuttavia occorre riconoscere che la grande tradizione ecclesiale possiede un grande patrimonio pedagogico che va adeguatamente riscoperto. Proprio nel rapporto tra catechesi, iniziazione ed educazione si mostra la capacità umanizzante del cristianesimo.

d) Infine occorre esplicitare il segno distintivo della fede che cresce e matura. Catechesi, iniziazione ed educazione sono adeguate ad affrontare le sfide del nostro tempo se rendono la persona capace di testimonianza in ogni dimensione dell'esistenza. La fede giunge a maturità solo quando assume piena *forma testimoniale*. Pertanto si dovranno evitare percorsi di iniziazione che ripieghino la fede su una visione privata e intimistica. L'intimità con Cristo, prodotta da un autentico cammino di iniziazione, deve sfociare nel desiderio di rendere ragione della propria speranza davanti a chiunque.

Conclusione

Arrivando a toccare l'aspetto testimoniale della vita cristiana siamo anche arrivati alla fine di queste considerazioni. La fede inizia dalla testimonianza, originariamente da quella di Cristo, il testimone fedele e verace, e ad essa ritorna. La fede mostra la sua maturità nel farsi a propria volta testimonianza del vangelo, in parole ed in opere.

Infatti, la testimonianza appare all'uomo contemporaneo come una forma di comunicazione particolarmente significativa. Oggi, nel tempo della comunicazione selvaggia, nell'era digitale, *la testimonianza appare come il caso serio del linguaggio umano*, in cui l'uomo si rivolge liberamente ad un altro uomo, facendo appello alla sua libertà perché si apra alla verità donata da Dio.

Particolarmente significative sono le parole con le quali Benedetto XVI nella *Sacramentum caritatis* ha definito questa forma umile e potente di comunicazione: «Diveniamo testimoni quando, attraverso le nostre azioni, parole e modo di essere, un Altro appare e si comunica. Si può dire che la testimonianza è il mezzo con cui la verità dell'amore di Dio raggiunge l'uomo nella storia, invitandolo ad accogliere liberamente questa novità radicale. Nella testimonianza Dio si espone, per così dire, al rischio della libertà dell'uomo» (n. 85).

La fede, dunque, fa ritorno anche nell'epoca della postmodernità, proprio attraverso la testimonianza, poiché è Dio stesso che in essa ritorna e si rende nuovamente presente.

In particolare questa dinamica comunicativa mostra la sua incisività nella forma suprema della testimonianza, quella del *martirio*. In ciò si mostra la potenza trasfigurante della fede. Tanti sono coloro che nel XX e XXI secolo hanno offerto questa estrema testimonianza della verità di Dio.

La fede appare in tal modo all'uomo come pienezza di senso per cui vivere e, se necessario, anche morire. In realtà, se l'uomo non ha un motivo per il quale vale la pena morire, dare la vita, vuol dire che non ha nemmeno un motivo per il quale vivere.

Per questo la fede è la vittoria sul nichilismo, sul nulla che tende ad appiattire ogni cosa, svuotando il cuore dell'uomo ed inibendo i suoi desideri più profondi. La fede in Cristo restituisce invece l'uomo a se stesso mostrandogli tutta la propria dignità.

Vorrei concludere ricordando le parole dell'allora Cardinale Joseph Ratzinger, quando nel 1996 in un celeberrimo intervento sulla situazione della fede oggi ebbe a domandarsi, dopo la constatazione realistica dei mutamenti in atto nella modernità:

Come mai la fede ha ancora in assoluto una possibilità di successo? Direi perché essa trova corrispondenza nella natura dell'uomo. […] Nell'uomo vi è un'inestinguibile aspirazione nostalgica verso l'infinito. Nessuna

delle risposte che si sono cercate è sufficiente; solo il Dio che si è reso finito, per lacerare la nostra finitezza e condurla nell'ampiezza della sua infinità è in grado di venire incontro alle domande del nostro essere. Perciò anche oggi la fede cristiana tornerà a trovare l'uomo. Il nostro compito è quello di servire a lui con umile coraggio, con tutta la forza del nostro cuore[27].

Sommario

A partire dall'occasione dell'Anno della fede e del Sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede, l'Autore mette a tema la nuova evangelizzazione come luogo per capire le sfide proprie a cui l'esperienza cristiana ecclesiale deve far fronte per rendere ragione anche oggi della propria fede. Innanzitutto si elabora uno *status quaestionis* intorno al tema della nuova evangelizzazione, per individuarne i diversi significati nell'unica passione per Cristo e per l'uomo. Poi l'attenzione è rivolta agli scenari attuali dell'azione pastorale della Chiesa, anzitutto il fenomeno della secolarizzazione, ma anche i movimenti migratori, lo scenario economico e politico, la ricerca scientifica e tecnologica, i mezzi di comunicazione. In terzo luogo l'autore giunge a delineare i temi fondamentali intorno al credere cristiano (forme della fede, atto e contenuto della fede, fede e la libertà, ecc.).

The considerations in this abstract take their impetus from the Year of Faith recently proclaimed by Pope Benedict, as also from the conclusions reached at the Bishops' Synod on the subject of the transmission of the faith to the new generations. The writer views the problem of evangelising today's world as a chance to understand the challenges which the Christian churches must face in witnessing to their credo. Firstly, one has to establish just what the status quaestionis is, regarding the challenge of new evangelization, in order to pinpoint the differing significance of the unique passion for Christ and for man. Secondly, attention is given to the way in which pastoral activity is staged today in the face of secularization, but also bearing in mind the ever-present migratory flux, the political and economic situation, research both scientific and technical, and modern methods of communication. Thirdly, the writer outlines the basic precepts of Christian belief, the form these take, the practice and contents of the faith, faith and liberty, etc.

[27] J. Ratzinger, *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 142s.

Antonio Belpiede

LA FERITA DEL COSTATO: VISIONE E LINGUAGGIO PER RIEVANGELIZZARE L'OCCIDENTE

"Irriga, o Padre buono, i deserti dell'anima
Coi fiumi d'acqua viva che sgorgano dal Cristo".
(Liturgia delle Ore)

"Regarde où nous risquons d'aller
Tournant le dos
A la cité
De ta souffrance!
Ta Pâque est lente aux yeux de chair
De tes bourreaux :
Explique-nous le livre ouvert
A coups de lance !".
(D. Rimaud, Liturgie des heures)

"Aprimi la ferita del costato
Che fu porta diletta di Francesco".
(A.B.)

ITALIA FRANCESCANA 87 (2012) 425-455

Visione*

L'icona giovannea del Cristo crocifisso, morto e in piedi, che il simbolo dell'Agnello, sgozzato e ritto, conferma nell'*Apocalisse* (5,6-14)[1], fluì fin dai primi secoli in produzione artistica. Il Cristo di San Damiano appartiene a questa diffusa scuola[2]. Il Cristo è eretto, non abbandonato al peso del corpo sofferente nelle contrazioni che precedono la morte, il capo e il collo sono dritti, come in un uomo vivo e sano. Il costato aperto e grondante, tuttavia, toglie ogni dubbio: il Cristo era già morto quando la lancia romana gli aprì il fianco «e subito ne uscì sangue ed acqua» (Gv 19,34). L'icona non fotografa la realtà medico – legale, ma rappresenta la teologia giovannea: il Cristo regna dall'alto della croce. Gesù aveva detto: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Egli vive nei secoli. Le stimmate e il fianco squarciato non sono segni di vergogna e sconfitta, ma di onore e gloria. Sono segni di vita e segni mistici: di vita, perché da essi colano i *sacramenta maiora,* l'acqua del battesimo e il sangue dell'eucaristia[3]; mistici, perché incontrandoli l'uomo può penetrare misteriosamente, con tutto il suo essere nel Dio – Uomo, che si è fatto uccidere per amor suo.

Il valore eterno di questi segni è ben evidente nella prima apparizione di Gesù risorto ai suoi, nel Cenacolo. «Mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli gioirono al vedere il Signore» (Gv 20,20). «Dalle sue piaghe siamo stati guariti» (Is 53,12). Non solo guariti, ma riempiti di gioia, di vita, di amore, di passione, di "eros" che unisce terra e cielo in Colui che "piegando il cielo" (cfr. Sal 143,5; Is 63,1) e scendendo più leggero che la rugiada sul vello di Gedeone (Gdc 6,38) si è fatto carne amante e amata nel grembo di terra della Vergine, più fumante del roveto ardente dell'Esodo, ben più sacro che il terreno sul quale Mosè si scalzò (Es 3,1-15).

---

* *Questa "visione" comincia alle 5.45 di un giorno feriale della Quaresima 2012, nella cappella del convento di Bouar, Repubblica Centrafricana. I frati sono in silenzio per la meditazione. Il cielo d'Africa scolora, il crocifisso di San Damiano sul muro si tinge di sfumature, il giorno arriva.*

[1] Trovandoci in Africa, abbiamo potuto utilizzare il testo sacro della Conferenza episcopale italiana del 1974, in *La Bibbia,* a cura dei Gesuiti della *Civiltà Cattolica* e di San Fedele - Milano, Milano 1983[3].

[2] «Il Crocefisso è stato dipinto nel secolo XII da un artista umbro ignoto, in stile romanico, sotto un chiaro influsso orientale-siriano» ci dice fr. Optatus Van Asseldonk, citando diversi studi più antichi: O. Van Asseldonk, *Il Crocifisso di San Damiano visto e vissuto da San Francesco,* in *La lettera e lo spirito, tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi,* Roma 1985, 631-656. Lo studio costituisce un approfondimento di alta qualità.

[3] Y. Congar, *L'idea dei sacramenti maggiori o principali,* in *Concilium* 1 (1968) 35 - 47; T. Schneider, *Segni della vicinanza di Dio, compendio di teologia dei sacramenti,* Brescia 1983, 44-46.

L'incredulo Tommaso-Didimo ben rappresenta la ricerca razionale dell'uomo d'Occidente, sempre ansioso di prove corrispondenti ai suoi angusti canoni culturali, persuaso da qualche secolo di razionalismo filosofico e di positivismo scientifico che è vero solo ciò che si verifica sperimentalmente. Negli ultimi anni, tuttavia, gli stessi dogmi della cultura scientista dominante hanno ceduto. Alle spalle delle false sicurezze, del mito del progresso inarrestabile e della tecnologia, la tela del palco della vita si è squarciata per rivelare il nulla[4]. Il nichilismo si affianca, esangue e distruttivo, al relativismo etico e all'utilitarismo. L'Occidente è in crisi. Quella economica non è la più profonda.

Non sarà con armi esclusivamente intellettuali che potremo ri-annunciare agli uomini e alle donne d'Occidente che c'è un «solo nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale possono essere salvati» (cfr. At 4,12). Otto giorni dopo la prima apparizione, Gesù non prova a convincere Tommaso. Gli mostra le mani e il costato e gli dice: «Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente» (Gv 20,27). L'udito, la vista, il tatto, il cuore e la mente dell'apostolo sono stimolati potentemente da Gesù, Tommaso è avvolto e penetrato dalla realtà dell'incontro col Cristo Risorto.

L'icona giovannea del Cristo morto e vivente parlò a Francesco tra le rovine di San Damiano. Commenta il Celano: «Da quel momento si fissò nella sua anima santa la compassione del Crocifisso e, come si può piamente ritenere, le venerande stimmate della Passione, quantunque non ancora nella carne, gli si impressero profondamente nel cuore»[5].

L'Europa credette a Francesco perché il linguaggio suo e dei Frati Minori era quello delle piaghe del Signore. La teologia francescana, da Antonio di Padova a Bonaventura e nei secoli successivi, ne fu profondamente influenzata. L'iconografia, l'arte, la letteratura, Giotto e la pittura nuova ne furono toccati. La mistica francescana non si è mai staccata dalle stimmate del Signore, ripresentate nel fondatore.

Conosciuta ancora poco, se si guarda alla sua grandezza, a cavallo tra '600 e '700, la clarissa Veronica Giuliani ripresentò ancora, in un corpo di donna, i segni vivi e sanguinanti della passione di Gesù e della sua gloria.

---

[4] «All the world's a stage,/And all the men and women merely players», «Il mondo intero è un palco/ e tutti gli uomini e le donne sono soltanto attori», dice nel suo monologo il malinconico Jaques nel dramma di W. SHAKESPEARE, *As you like it (Come ti piace),* Atto II, scena VII.

[5] *2 Cel* 10: *FF* 593-594. I testi tratti da *Fonti Francescane,* Padova 1983[3], sono citati con le sigle abituali degli autori e il numero del documento e col numero marginale delle Fonti.

Il *secolo breve*, infine, avrebbe visto un altro figlio illustre di Francesco confitto in croce come su un altare sacrificale e sull'altare quotidiano come sulla croce: Pio da Pietrelcina, unico sacerdote stimmatizzato nella storia della Chiesa.

Il filo rosso della contemplazione francescana delle stimmate, in particolare della ferita del costato, "porta del Paradiso" secondo Sant'Antonio, continua a proporre la sua efficacia all'uomo sperduto nell'Occidente all'inizio del terzo millennio. Il Santo Padre Benedetto XVI ha richiamato i vescovi e la Chiesa tutta all'impegno di una Nuova Evangelizzazione[6]. Il Padre serafico, Francesco, i suoi fratelli e sorelle, sono chiamati ancora dalla Chiesa ad augurare al mondo "il Signore ti dia pace!", come Gesù fece quella sera nel Cenacolo: «Pace a voi!» (Gv 20,19-21); ancora sono esortati a ostendere al mondo le mani e il costato del crocifisso. Tommaso Didimo esclamerà ancora: «Mio Signore e mio Dio!». E sarà felice. E sarà salvo e vivo.

1. L'icona giovannea (Gv 19,32-34)

Giovanni è il testimone (v. 35) dell'evento. Quel petto adorabile su cui si era chinato poche ore prima è stato aperto violentemente. Il colpo di lancia è interpretato come un evento importante, che adempie le Scritture: «Non gli sarà spezzato alcun osso» (v. 36) è citazione di *Esodo* 12,46. Gesù è l'agnello di Dio, il vero Agnello che toglie il peccato del mondo, che libera il popolo dalla schiavitù. Egli è il giusto, che Dio custodisce nella sventura "preservando le sue ossa", "neppure uno sarà spezzato" (Sal 33,21). I credenti, che come "il testimone" Giovanni si sottopongono al lavacro di sangue (segno dell'amore versato) e di acqua (segno dello Spirito donato), potranno "rinascere dall'alto" (Gv 3,3) e nutrirsi del vero Agnello, il "pane vivo disceso dal cielo che dà la vita al mondo" (Gv 6,51). La seconda citazione è tratta da *Zaccaria* 12,10: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto» (v. 37). La figura sfumata e storicamente non accertata d'un eroe, che viene sacrificato ingiustamente, è interpretata dal quarto evangelista come profezia sul Signore crocifisso. Lo Spirito di consolazione, nella visione profetica, si riversa sulla casa di Davide e su Gerusalemme. Il testo è in relazione con "quel giorno" (Zc 12,11; 13,1), il "giorno del Signore" (Zc 14,1). Mateos e Barreto vedono tra gli eventi del giorno del Signore la connessione con la «sorgente zampillante, per lavare il peccato e l'impurità» (Zc 13,1); «in quel giorno acque vive sgorgheranno da Gerusalemme e scenderanno parte verso il mare orientale, parte verso

[6] Benedetto XVI, «Motu Proprio» *Ubicumque et semper,* 21 settembre 2010.

il mar Mediterraneo, sempre, estate e inverno. Il Signore sarà re di tutta la terra e ci sarà il Signore soltanto, e soltanto il suo nome» (Zc 14,8). Nel Cristo innalzato sulla croce che attira tutti a sé (Gv 12,32), Giovanni vede il tempio nuovo, aperto dalla lancia, da cui sgorga il fiume che dona la vita al mondo intero (cfr. Ez 47,1-12). Lo Spirito comunica l'amore di Gesù, purifica dai peccati e permette di "rinascere dall'alto"[7].

Il tema dell'acqua e del sangue è ricorrente in Giovanni: nel Vangelo, nella sua prima Lettera, nell'Apocalisse.

Gv 7,37-38: Gesù esclama ad alta voce: «Chi ha sete venga a me e beva, chi crede in me. Come dice la Scrittura, fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno». Il Signore è la fonte dell'acqua viva. I Padri della Chiesa hanno visto la Chiesa nascere come nuova Eva dal costato aperto del nuovo Adamo "dormiente", il Cristo. Il credente, nato nelle acque battesimali e nutrito dal sangue eucaristico, diventa sorgente d'acqua viva nella testimonianza della sua fede in Gesù.

1 Gv 5,6-8: «Questi è colui che è venuto con acqua e con sangue, Gesù Cristo; non con acqua soltanto, ma con l'acqua e con il sangue. Ed è lo Spirito che rende testimonianza perché lo Spirito è la verità. Poiché tre sono quelli che rendono testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi». L'acqua e il sangue non sono per Giovanni un accidente, una piccola cosa. Con quanta insistenza sottolinea i due elementi e li accosta allo Spirito. Lo Spirito di consolazione e di purificazione esce in acqua e sangue dal Signore trafitto. Il tempio è aperto, l'effusione è iniziata: non avrà fine. Continua nella Chiesa, nella testimonianza del Vangelo, nella celebrazione dei sacramenti.

Ap 5,6: «Vidi ritto in mezzo al trono circondato dai quattro esseri viventi e dai vegliardi un Agnello, come immolato». L'Agnello immolato è "ritto". È stato ucciso ma è vivo. L'aggettivo ricorda la postura ieratica delle icone del crocifisso che si richiamano a Giovanni. Il collo del crocifisso morto è ben steso, in posa regale.

Il tema dell'acqua viva torna, nello stesso libro, in due citazioni: «Io sono l'Alfa e l'Omega, il principio e la fine. A colui che ha sete darò gratuitamente acqua della fonte della vita» (Ap 21,6); «Mi mostrò poi un fiume d'acqua viva limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dall'Agnello» (Ap 22,1).

La prima citazione ricorda Gv 7,37: «Chi ha sete venga a me …»; la seconda richiama la visione di Ez 47,1-12. Il tempio definitivo è il trono di Dio. Il fiume che sgorga da Dio e dall'Agnello è lo Spirito. Il tempio trinitario è stato aperto dal colpo di lancia. La cattiveria umana è stata

---

[7] J. Mateos – J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni, analisi linguistica e commento esegetico,* Assisi 1982, 780-782.

sommersa dal perdono del Cristo (Lc 23,34), dall'amore di Dio.

La roccia percossa da Mosè diede acqua (Nm 20,8-11). San Paolo commenta in 1 Cor 10,1-4: «I nostri padri bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo»[8]. Gesù, tempio vivo, già si offriva alla samaritana per dissetarla nella sua sete d'infinito. Dopo la risurrezione, la missione della Chiesa è portare a tutti gli uomini, presso ogni cisterna screpolata e presso ogni pozzo dove bevono per sopravvivere, il Cristo che si offre a tutti come il tempio-sorgente delle acque della vita eterna.

I testi giovannei paiono caratterizzati da un *imprinting* originario. La visione del Signore trafitto sembra aver attraversato l'anima del discepolo che abbracciava la *Mater dolorosa* e contemplava, affranto, Gesù. La teologia del "Corpo mistico" è in San Paolo lo sviluppo della rivelazione traumatica sulla via di Damasco: «Io sono Gesù che tu perseguiti» (At 9,5). Ci sembra possibile pensare che la scena del Calvario costituisca la chiave di volta della testimonianza del quarto evangelista. I numerosi testi che abbiamo citato sembrano tutti ad essa connessi e da essa dipendenti, come in un polittico. Gli occhi, accanto al cuore, sono necessari per comprendere la teologia di Giovanni. L'uso del verbo "vedere" è per lui importante. Chiudendo il racconto della morte del Signore dice di sé: "Chi ha *visto* ne dà testimonianza" (Gv 19,35); entrando nel sepolcro vuoto, dopo Pietro, Giovanni «*vide* e credette» (Gv 20,8). *L'incipit* della *Prima Lettera* è strutturato solennemente sul prologo del Vangelo: «Ciò che era fin da principio, che abbiamo udito, lo abbiamo *veduto con i nostri occhi*». Il Verbo eterno è visibile perché si è fatto carne. «Poiché la *vita si è fatta visibile,* noi l'abbiamo *veduta* e di ciò rendiamo testimonianza». L'apostolo è colui che «ha udito e *veduto* e annunzia la vita eterna che si è fatta *visibile*» (1 Gv 1,1-2). Ascoltare, vedere e annunciare sono strettamente connessi. La testimonianza della Chiesa sull'insegnamento dell'apostolo non può ridursi ad un solo senso, sacrificando gli altri. L'intera liturgia cristiana è festa di Dio e festa dell'uomo. Di fronte al Dio visibile in Gesù Cristo (cfr. Gv 14,9), che si lascia toccare da Tommaso-Didimo, che c'invita a mangiare il suo corpo (Gv 6,48-58) tutti i sensi dell'uomo, risanati dalla Pasqua, sono coinvolti.

Derivata da questa *Visione del Calvario,* la teologia giovannea ha prodotto nel tempo della Chiesa innumerevoli sviluppi estetici, sia nell'arte pittorica che nella letteratura. Attraverso il crocifisso di San Damiano si è riversata nel cuore di Francesco.

---

[8] «Secondo tradizioni care ai rabbini, la roccia colpita da Mosè seguiva gli ebrei per procurare loro l'acqua; Paolo si serve di questa interpretazione per dire che, dai tempi dell'Esodo, è Cristo che conduce il popolo»: *La Bibbia,* commento a *1 Cor* 10,1-13, p. 2228.

2. Francesco a San Damiano: icona, sigillo, missione

La vita di Francesco fu totalmente illuminata dall'ombra della croce. Come San Paolo riceve il primo, incancellabile sigillo del Signore sulla via di Damasco (At 9,1-9), come nel cuore del giovane Isaia rimane scolpita a fuoco la visione del Dio Altissimo e trascendente che dominerà tutta la sua teologia (Is 6,1-8), così in Francesco si stampa nell'incontro col crocifisso a San Damiano la cifra della sua relazione d'amore con Gesù. In quel primo bacio di fuoco è contenuta la sua successiva conoscenza, l'incontro con Chiara, la fondazione dei tre Ordini, la sua morte santa, la particolare coloritura carismatica del legame ontologico battesimale dei fratelli e sorelle della sua "famiglia spirituale" (*Reg Ofs* 1) col Cristo crocifisso e risorto. È il crocifisso vivente, *coi fiumi d'acqua viva che sgorgano dal suo fianco* a dare a Francesco la sua missione: «Francesco, va' e ripara la mia casa, che come vedi va tutta in rovina»[9]. La missione dei francescani di ogni tempo può solo sviluppare quest'icona dinamica, non prescinderne[10].

La vita nuova del santo si dipana nell'inclusione tra questo primo bacio sull'anima e il bacio del Serafino sul monte della Verna, che dissigilla il libro del suo corpo e lo apre come le mani, i piedi, il fianco del Signore crocifisso. Tutti potranno leggere nella sua vita svelata in carne e sangue il mistero dell'amore del Cristo effuso per noi.

Van Asseldonk distingue tra il crocifisso "vissuto da Francesco" e l'immagine del Cristo crocifisso che prevalse nella storia dell'Ordine e della Chiesa, molto diversa da quella di San Damiano: «È un'immagine, quella tradizionale e universale, che si presenta in forma più umana, addolorata e occidentale, come si vede p. e. nel famoso crocifisso del Pisano, dell'anno 1235, fatto per la chiesa della Porziuncola». Attraverso l'analisi degli scritti e della vita di Francesco, egli mostra invece: «Come il santo abbia visto e vissuto il nostro Signore Gesù Cristo crocefisso, per concludere che questo Cristo vissuto sembra molto simile o vicino all'immagine dipinta nel Crocefisso di San Damiano»[11].

---

[9] *2 Cel* 10: *FF* 693.

[10] Il crocifisso si trova, come è noto, nella basilica di Santa Chiara. Le Clarisse custodiscono l'icona fontale della famiglia spirituale di Francesco e Chiara, memoria perenne della loro missione. In ogni chiesa o cappella francescana nel mondo, copie piccole e grandi del crocifisso richiamano dolcemente il senso d'identità carismatica. Qui a Bouar, nella Repubblica Centrafricana, da dove scriviamo, ce ne sono nella cappella del nostro convento Saint Laurent, in quella delle suore Francescane missionarie del Sacro Cuore e presso le religiose polacche Serve della Madre del Buon Pastore, infine, il più grande, nella chiesa delle Clarisse.

[11] O. Van Asseldonk, *Il Crocifisso,* 645.

Nella sua ricerca di Dio, già prima dell'incontro di San Damiano, Francesco aveva preso l'abitudine di entrare in una grotta per pregare, gemere, lottare[12]. Poeta e uomo "simbolico", egli sente più agevolmente la comunione col Signore della vita immergendo i suoi sensi nel creato. Francesco ascolta la terra e il linguaggio dell'essere che canta in sinfonia sempre nuova dalle cose. S'immerge nella realtà delle creature, rese vive e continuamente vivificate dallo Spirito di Dio[13]. Messosi alla sequela del Cristo, continua a pregare in grotte e fenditure di roccia[14]. Il Celano ce ne dà una prima interpretazione teologica:

> Si rendeva insensibile a tutti i clamori esterni e, raccogliendo tutti i suoi sensi esteriori e dominando ogni movimento dell'anima, viveva assorto nel solo Signore. Come è detto della sposa nel *Cantico dei Cantici: nelle fenditure della roccia e nei nascondigli dei dirupi era la sua abitazione.* Veramente con gioiosa devozione egli s'aggirava tra le dimore celesti, e in completo annientamento di sé, dimorava a lungo come nascosto nelle piaghe del Salvatore. Perciò cercava luoghi solitari per poter lanciare completamente la sua anima in Dio[15].

Non solo Francesco fa della croce il suo vessillo, alla croce conforma l'abito suo e dei fratelli, si firma abitualmente col Tau e ne segna i luoghi[16], ma ancora tende a nascondere la sua vita nel Cristo (cfr. Col 3,3). Il suo spirito, già trafitto dal Signore elevato, ricerca nella terra luoghi che appaghino l'attrazione di tutto il suo essere verso quel corpo glorioso e crocifisso. Egli tende come l'apostolo a "dissolversi ed essere con Cristo" (Fil 1,23).

---

[12] *Tre Comp.* 12: *FF* 1409; *1 Cel* 10: *FF* 336.

[13] «Molti spiriti religiosi e pensatori 'spirituali' hanno esaltato la Trascendenza divina frapponendo una certa distanza nei confronti del creato, soprattutto per quanto concerne la concezione materiale [...] Radicalmente diverso è l'atteggiamento di Francesco che nel suo corso permane interamente nel segno della simpatia. [...]. La mediazione cercata da Francesco nelle creature non va disgiunta da una profonda comunione con queste ultime [...] comunione fraterna ed una cosmica fusione affettiva»: E. LECLERC, *Il Cantico delle Creature, ovvero i simboli dell'unione,* Torino 1971, 67-69.

[14] Così a Fontecolombo, *Clar.* II,12: *FF* 2179; Nella *Seconda considerazione delle sacre sante istimate,* l'autore dei *Fioretti* propone un'accattivante, per quanto "semplice", lettura teologica "delle grandissime fessure e aperture di sassi grandissimi" del monte della Verna, predisposte da Dio nell'ora della passione di Gesù, come preludio della terra madre ad accogliere Francesco «perché quivi si doveva rinnovare la passione del nostro Signore Gesù Cristo»: *FF* 1906.

[15] *1 Cel* 71: *FF* 444-445.

[16] Si legga la bella sintesi di I. OMAECHEVARRIA, *Croce,* in *Dizionario Francescano,* Padova 1984, 301-312.

L'assimilazione al Cristo crocifisso è progressiva. Sulla Verna il piccolo Francesco che si chiude nelle piaghe del Salvatore sarà mostrato al mondo come il *Patriarca Serafico*[17], confitto alla croce col Cristo, uno con Lui, con Lui aperto nel fianco, per rigenerare ancora la Chiesa che da quel costato è nata come novella Eva. San Giovanni Crisostomo afferma al riguardo: «Dal fianco di Cristo fu formata la Chiesa, come dal fianco di Adamo fu formata Eva. [...] E come allora prese dal fianco durante il sonno, mentre Adamo dormiva, così ora, dopo la sua morte, diede il sangue e l'acqua»[18].

La massima espressione della missione ricevuta a San Damiano: «Francesco, va' e ripara la mia Chiesa!» si realizza nel dono delle stimmate. Francesco è chiamato a generare in Cristo le sue membra, «quella Chiesa che *Cristo acquistò col suo sangue*»[19].

L'influsso giovanneo è evidente nel crocifisso di San Damiano come negli scritti di Francesco. Icone come *il Buon pastore* (Gv 10,11) e *l'Agnello* immolato ed esaltato (Ap 5,6) ritornano nelle parole lasciate dal santo e anche nei suoi gesti di vita: si pensi alla sua devozione per gli agnelli, come immagine del Cristo[20]. Nella sua morte, ancor più, Van Asseldonk coglie una vera "celebrazione, in unione con l'Agnello, il Cristo Crocifisso-Risorto". Egli commenta due testi celeberrimi di *Prima Celano*. Ne riportiamo uno stralcio:

> Veramente in Francesco appariva l'immagine della croce e della Passione dell'*Agnello immacolato* (*1 Pt* 1,19) che lavò i peccati del mondo: sembrava appena deposto dal patibolo, con le mani e i piedi trafitti dai chiodi e *il lato destro ferito dalla lancia* (*Gv* 19,34). Vedevano infine la sua carne, che prima era bruna, risplendere ora di un bel candore, una bellezza sovrumana, che comprovava in lui il premio della beata risurrezione. Ammiravano infine *il suo volto simile a quello di un angelo,* quasi fosse vivo e non morto, e le altre sue membra divenute morbide e flessibili come quelle di un bimbo.
>
> I suoi frati e figli accorrevano solleciti e piangendo baciavano le mani e i piedi del padre amoroso che li aveva lasciati e anche quel lato destro sanguinante, ricordo di Colui che versando *sangue e acqua* (*Gv* 19,34) dal suo petto aveva riconciliato il mondo con il Padre.
>
> O dono davvero speciale e testimonianza di predilezione, che il soldato sia onorato con quelle stesse armi gloriose che si addicono al solo re! O prodigio

---

[17] Titolo scelto da Paolo VI per la lettera apostolica di approvazione della nuova Regola dell'OFS, 24 giugno 1978.

[18] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catechesi battesimali,* 7, 17-18, citato in R. CANTALAMESSA, *Amare la Chiesa*, Milano 2003, 54.

[19] *Leg mag.,* II,1: *FF* 1038. Cf. 1 Cor 4,15: «Sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo».

[20] *2 Cel* 201: *FF* 789; O. VAN ASSELDONK, *Il Crocifisso,* 652-653.

> degno di memoria eterna, o sacramento meraviglioso, degno di perenne e devoto rispetto, poiché esso rappresenta in maniera visibile alla nostra fede l'ineffabile mistero per il quale *il sangue dell'Agnello immacolato, sgorgando a fiotti da cinque ferite,* lavò i peccati del mondo! O eccelso splendore di quella croce che è fonte di vita e dà la vita ai morti![21].

Fra Optatus conclude: «Sembra superfluo accennare alla somiglianza di Francesco morto con quella del Crocifisso di San Damiano» e si chiede ancora cosa Celano avesse «davanti agli occhi quando scriveva queste pagine: il corpo morto del Santo o piuttosto il Crocifisso di S. Damiano?»[22].

A nostro avviso il *sensus fidelium* dell'intera famiglia spirituale francescana fu profeticamente espresso dalle Clarisse, quando trasferendosi da San Damiano al nuovo monastero, dopo la morte di Chiara, portarono con loro "anzitutto" il crocifisso, che fu «gelosamente custodito entro il coro monastico, situato nell'ambiente ch'era già chiesa di San Giorgio»[23]. Il crocifisso che parlò a Francesco è collocato accanto al corpo di Chiara e alla sua Regola. Le radici della vocazione francescana e d'ogni suo sviluppo nel tempo sono nutrite nel grembo verginale di Chiara. Van Asseldonk ci ricorda che il grande culto universale cominciò all'inizio del '900, quando il crocifisso venne esposto alla venerazione dei fedeli. «Ed ora questo Crocefisso sembra il più conosciuto e venerato in tutto il mondo»[24].

La paternità e "maternità" del Cristo che genera la Chiesa dal suo fianco aperto restò scolpita nel corpo di Francesco morto. L'Ordine e la Chiesa lo contemplarono come un evento straordinario, "inaudito"[25]. Le stimmate furono comprese come il sigillo definitivo di Dio sul ruolo di Francesco nella Chiesa. Il patriarca stimmatizzato resta, allo stesso tempo, la colomba rinchiusa nelle fenditure della roccia, nel costato del suo Signore.

Tommaso da Eccleston riporta un testo bellissimo, una delle storie che i frati inglesi narravano la sera, nel momento della ricreazione, quando il ricordo del fondatore rendeva più gradevole il sorso di birra di scarsa qualità che condividevano. Il papa Gregorio IX aveva testimoniato la conversione di due eretici:

> Questi eretici avevano visto una notte, alla stessa ora, Nostro Signore Gesù Cristo in atteggiamento di giudice, seduto con i suoi apostoli e i rappresentanti

---

[21] *1 Cel* 112-114: *FF* 516-519.

[22] O. Van Asseldonk, *Il Crocifisso,* 656.

[23] L. Bracaloni, *Il prodigioso Crocefisso che parlò a San Francesco nella Basilica di S. Chiara,* Assisi 1958, 15: citato in O. Van Asseldonk, *Il Crocifisso,* 644.

[24] *Ibidem,* 644-645.

[25] Cf. *Lettera di frate Elia,* 5: *FF* 309.

> di tutti gli Ordini del mondo, ma non avevano visto nessun frate minore e neppure San Francesco, che uno dei Legati aveva proclamato in una predica più grande di San Giovanni l'Evangelista a causa delle stimmate. Avevano visto poi il Signore Gesù chinarsi sul petto di Giovanni e questi a sua volta su quello di Gesù. Ma mentre essi ne prendevano motivo di conferma alla loro opinione, ecco che il dolce Gesù aprì con le sue stesse mani la ferita del costato e vi apparve perfettamente visibile san Francesco, all'interno del petto di nostro Signore; poi il dolce Gesù chiuse la sua ferita e vi rinchiuse san Francesco[26].

Eccleston è cronista puntuale, che fornisce indicazioni preziose. Nella sua introduzione alla terza sezione delle Fonti Francescane, Luigi Pellegrini ci avvisa, peraltro, che «la figura di Francesco appare ormai tutta soffusa di un alone sacrale e trasognato, oggetto di visioni e sogni, operatore di prodigi, oggetto di predicazione». L'episodio citato appare «emblematico in proposito, in quanto predicazione, visione e prodigio vi appaiono fusi in un solo racconto»[27]. E tuttavia, proprio perché narrato attorno al fuoco dei frati e riportato da un cronista fedele, l'episodio è importante. A circa trent'anni dalla morte del santo[28], la *traditio* dei Frati Minori ripete e amplifica la prima descrizione del Celano: Francesco rinchiuso nelle fenditure della roccia - Cristo, come la sposa del *Cantico dei Cantici*. Risulta interessante vedere come la stessa sensibilità, lo stesso linguaggio simbolico, fosse stato già racchiuso nei Sermoni dal primo maestro di teologia dell'Ordine, frate Antonio di Padova. Un linguaggio che continua e si sviluppa nelle meditazioni dell'altro grande dottore, Bonaventura: nel *Lignum Vitae,* il 1260 e, poco dopo, in *Vitis Mystica*.

3. Antonio e Bonaventura: dottori della bellezza crocifissa

Nei *Sermoni* di Sant'Antonio[29], alcuni testi si fermano sulle piaghe del Signore. Commentando il testo di Gv 20,19-20, l'apparizione del giorno di Pasqua nel Cenacolo, il santo commenta:

---

[26] T. Da Eccleston, *L'insediamento dei Frati Minori in Inghilterra,* n. 115: *FF* 2547.

[27] L. Pellegrini, *Introduzione alla sezione terza, Cronache e altre testimonianze,* in *Fonti Francescane*, 1874.

[28] *Ibidem,* nota 38, p. 1867: l'opera è stata redatta con tutta probabilità nel 1258.

[29] Scritti nel terzo decennio del XIII secolo, non sono una raccolta di prediche, anche se riportano riccamente l'esperienza di predicatore itinerante del santo, ma sono destinati direttamente ai confratelli, per formarli all'apostolato. Si veda la prefazione di Giordano Tollardo a Sant'Antonio di Padova, *I Sermoni,* traduzione di P. G. Tollardo, Padova 1996², 6-15.

> A mio parere, il Signore mostrò agli apostoli le mani, il costato e i piedi per quattro ragioni. Primo, per dimostrare che era veramente risorto e toglierci così ogni dubbio. Secondo, perché la colomba, cioè la Chiesa o anche *l'anima fedele,* facesse il suo nido nelle sue piaghe, quasi come in profonde aperture, e così potesse nascondersi alla vista dello sparviero che trama insidie per rapirla. Terzo, per *imprimere nei nostri cuori i segni straordinari della sua passione.* Quarto, li mostrò perché anche noi, partecipando alla sua passione, non lo inchiodiamo più alla croce con i chiodi dei peccati[30].

Conosceva Antonio l'espressione del Celano attribuita a Francesco? Tale ricerca esula dai limiti di questo lavoro. Sapeva frate Antonio che Francesco amava pregare in grotte e anfratti? Ci sarebbe da stupirsi del contrario. Antonio è stato contemporaneo del fondatore. Venne dai canonici di Sant'Agostino ai Frati Minori, affascinato dal sangue dei primi martiri e dalla fama di Francesco, lo conobbe, lo vide più volte, ne ebbe stima profonda, tanto da esser "nominato" primo *magister theologiae* dell'Ordine e chiamato "mio vescovo"[31]. Antonio amava la natura e ne coglieva il canto del Creatore: a Montepaolo, come Francesco, abita una grotta come cella solitaria[32], a Camposampiero, poco prima della morte, s'innalza verso Dio da una cella di stuoie costruita su un possente noce[33]. Certo è che il tema della colomba chiusa nelle fenditure della roccia-costato del Cristo torna.

Antonio va oltre. Egli associa il tema del costato all'autodefinizione di Gesù "Io sono la porta!" (Gv 10,9). Ecco il testo:

> Gesù stesso, nel vangelo di Giovanni, dice: 'Se uno entra attraverso di me, sarà salvo; entrerà e uscirà e troverà pascolo'. Se uno entra attraverso di me, vale a dire *attraverso il mio costato aperto dalla lancia*, se entra con la fede, la passione e la compassione, sarà salvo, come *la colomba che si rifugia nella fenditura della roccia* (cfr. *Ct* 2,14) per sfuggire allo sparviero che le dà a caccia; e così entrerà per controllare, per discutere ed esaminare se stesso, e poi uscirà per considerare, calpestare, disprezzare e fuggire la vanità del mondo[34].

---

[30] *Sermone nell'ottava di Pasqua,* in SANT'ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni,* 231; il corsivo è nostro.

[31] *Lettera a frate Antonio: FF* 251-252.

[32] V. GAMBOSO, *Antonio di Padova, vita e spiritualità,* Padova 1995, 74.

[33] *Vita prima di Sant'Antonio o "Assidua",* a cura di V. Gamboso, 15, 3-6, cit. in V. GAMBOSO, *Antonio di Padova,* 221.

[34] *Sermone nella Domenica XV dopo Pentecoste,* in SANT'ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni,* 703; corsivo nostro.

Al tema della ferita-rifugio dell'anima fedele, che per la seconda volta è paragonata alla colomba, vale a dire la sposa del *Cantico dei Cantici*, si sovrappone, nel ricco simbolismo del maestro portoghese, il predicato nominale di Gesù: "Io sono la porta". La porta sembra, nella descrizione di Antonio, aprire alla cella dove pregare il Padre nel segreto (Mt 6,6). I tessuti interni del fianco di Gesù, quelli che si avvicinano alla zona cardiaca, costituiscono il luogo eletto per il fedele-colomba che sfugge alle insidie del demonio-sparviero ed esamina se stesso. Esce per tornare nel mondo con occhi diversi, che ne scorgono la vanità.

In un terzo testo, tuttavia, il santo va ancora più in là. La porta aperta nel corpo di Gesù non mena solo a una cella segreta vicina al cuore del Signore, ma costituisce passaggio dimensionale, varco pasquale attraverso il quale si accede al paradiso. Antonio sta commentando il vangelo di Lc 21,25: «Vi saranno segni nel sole, nella luna e nelle stelle».

> La piaga del costato è la città del sole. *Con l'apertura del costato del Signore venne aperta la porta del paradiso, dalla quale rifulse a noi lo splendore della luce eterna.* Si legge nella storia naturale che 'il sangue estratto dal fianco della colomba toglie le macchie dagli occhi'; così il sangue estratto dal costato di Cristo con la lancia del soldato, illuminò gli occhi del cieco nato, cioè del genere umano[35].

Si può forse sentire l'eco del primo maestro di Antonio, sant'Agostino autore de *La città di Dio*. Ancor più facile è scorgere l'icona della Gerusalemme celeste, che non ha bisogno di luce di sole o di luna, perché è illuminata da Dio e dall'Agnello (Ap 21,1-4.22-23). Antonio, come Francesco e Chiara, come Bonaventura, è un grande contemplativo. La sua azione pastorale e intellettuale, la sua predicazione e la redazione dei Sermoni nascono dalle intimità col Kyrios crocifisso e col Bambino di Betlemme. Nella contemplazione accade di essere circondati dai simboli e dalle immagini. Le visioni si sovrappongono nella libertà suprema del donante celeste, le parole della Scrittura manifestano connessioni impensate e svelano un senso recondito, il liquore della grazia cola dai lati della bocca piena e scivola sul mento. Si realizza quanto dice il salmo: «Alle spalle e di fronte mi circondi. Stupenda per me la tua grazia, troppo alta e io non la comprendo». E il Signore ripete alla creatura affamata di Lui: «Apri la tua bocca, la voglio riempire» (Sal 81,11). Nei testi di Antonio Gesù-Signore che regna dall'alto della croce è il rifugio offerto alla Chiesa e all'anima fedele e la porta pasquale tra la terra e il cielo. Egli è simultaneamente il

---

[35] *Sermone nella Domenica prima di Avvento,* in SANT'ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni,* 885; corsivo nostro.

tempio e la sua porta aperta, da cui fluisce il fiume della vita (cf. Ez 47,1-12; Ap 22,1-5). Entrare in lui significa comunicare con la Trinità, accedere al Dio trascendente di Isaia, che in lui si è fatto carne; significa aprirsi all'effusione dello Spirito Santo ed alla gioia del Padre, che ripete per ogni uomo o donna che rinasce nel suo Figlio: "Questi è il mio figlio/figlia prediletto!" (cf. Mc 1,11).

Una trentina d'anni dopo la morte di sant'Antonio, il 1260, san Bonaventura scrive un breve trattato di mistica, *Lignum vitae.* Quarantotto meditazioni cristologiche sono suddivise con precisione aritmetica sui rami dell'*albero della vita*: la croce. Le prime parole dell'opera sono citazione di Gal 2,12: «Sono stato crocifisso con Cristo»[36]. Nel prologo l'autore spiega che il vero adoratore, il discepolo di Cristo deve contemplare la passione del Signore con memoria calda, intelligenza raffinata, volontà così amorosa da poter far sue le parole della sposa del *Cantico dei Cantici*: «Il mio amato è un sacchetto di mirra, riposa sul mio petto» (Ct 1,13)[37]. Il testo che ci attrae è il n. 30:

> Inoltre, perché dal costato del Cristo morente sulla croce sorgesse la Chiesa e si compisse la parola della Scrittura: guarderanno a colui che hanno trafitto (Gv 19,37), la disposizione divina permise che un soldato aprisse con un colpo di lancia il costato sacro: il sangue colò con l'acqua, fu effuso così il prezzo della nostra salvezza. Sgorgato dalla sua fonte, vale a dire dal più profondo del cuore, questo sangue ha donato forza ai sacramenti della Chiesa, per conferire la vita di grazia e, per quelli che vivono nel Cristo, offre da bere quest'acqua viva che sgorga per la vita eterna. Ecco che ora la lancia di Saul, cioè la perfidia del rigettato popolo ebreo, che aveva colpito il muro senza crearvi foro[38], aprì la pietra della divina misericordia e preparò una fenditura nel muro, come un nido di colomba.
>
> In piedi, amica di Cristo, sii come *la colomba che nidifica nella parte più alta della gola* (Ger 48,28), lì dove *il passero trova la sua casa* (Sal 129,7), non smettere di vigilare, come la *tortora* che nasconde i piccoli di un amore casto, qui avvicina la tua bocca *per attingere con gioia acqua alla sorgente del Salvatore* (Is 12,3). È qui infatti *il fiume che esce dal centro del paradiso,* che, *diviso in quattro corsi* (Gen 2,10) e diffuso nei cuori devoti, feconda e irriga la terra intera[39].

---

[36] Nel preparare il testo si è potuto consultare solo un'edizione francese con testo bilingue: SAINT BONAVENTURE, *L'arbre de vie,* texte latin – français, Introduction et traduction par J. G. Bougerol, Paris 1996. L'opera segue il testo latino di Quaracchi e la sua numerazione.

[37] *Ibidem,* nn. 1-2.

[38] In *1 Sam* 19,10 il re Saul cerca di uccidere Davide, che nella reggia, in pace, suona la cetra, scagliandogli contro la sua lancia. Davide si scansa e la lancia colpisce il muro.

[39] SAINT BONAVENTURE, *L'arbre de vie*, n. 30; i corsivi e le citazioni bibliche sono

Il tema della colomba, citato dal Celano, ribadito più volte da Sant'Antonio, viene sottolineato ancora da Bonaventura. Non si tratta solo di citare un'espressione di delicato lirismo amoroso del *Cantico dei Cantici*. Nella spiritualità francescana si è ormai radicata una lettura cristologica particolare che si lega all'eredità del fondatore e all'esperienza mistica dei suoi figli. Il sigillo di fuoco impresso da Dio nel corpo di Francesco viene affondato pure nel cuore di Antonio e Bonaventura, come di altri figli e figlie in seguito. La missione dei francescani in ogni tempo non può prescindere dall'immersione nel costato del Cristo. Di là si esce per "riparare la Chiesa" dalle sue rovine. A quella fonte perenne la predicazione dei Frati Minori vuole avvicinare tutti gli assetati della terra. Di là, ripetiamo col dottore serafico, sgorgano i fiumi del paradiso; di là, con movimento opposto, insieme a sant'Antonio, si passa per accedere alla Gerusalemme celeste, alla città del sole.

La sistematica, pur sobria, del trattato *Lignum Vitae,* cede in *Vitis Mystica* a un lirismo spirituale di rara bellezza. Qui il dottore, il controversista della *Sorbonne*, l'ecclesiastico uomo di governo, cede totalmente il passo al discepolo fedele innamorato come un adolescente, come il suo fondatore, come sorella Chiara e il grande dottore Evangelico del Signore crocifisso. La poesia bonaventuriana lascia a bocca aperta[40]:

> Anima mia, […] preparati il miele della devozione, imitando la diligente ape. Sali verso il paradiso dell'amore, sali, dico, verso questo cuore che è innalzato, perché colui che tu cerchi è stato innalzato (sulla croce).
>
> Riconosci dalle sue braccia stese l'amore di colui che qui soffre e si offre per abbracciarti e t'invita ad abbracciarlo.
>
> Ma non abbracciare brevemente questo paradiso. Vola su ciascuno dei suoi fiori, suggi ciascuno dei suoi petali. A destra come a sinistra dobbiamo avvicinarci più intimamente ai ruscelli di sangue che scorrono[41].

Dopo aver esortato "l'anima sua" ad avvicinarsi al Signore elevato da terra e averla fatta volare come ape innamorata sulle sue piaghe, sulle vene rotte nelle sue mani forate, sui piedi, Bonaventura giunge al centro della sua contemplazione:

---

nel testo latino di Quaracchi. Traduzione nostra.

[40] SAINT BONAVENTURE, *La vigne mystique,* in *Œuvres spirituelles de Saint Bonaventure,* Introduction, traduction et notes du P. Jean de Dieu, Paris – Gembloux 1932. Il testo latino originario è sempre quello di Quaracchi (1898). La citazione segue i Capitoli e i paragrafi dell'originale. La traduzione dal francese è nostra.

[41] *Ibidem,* XXIV.1-2.

Penetra, infine, *per la porta del costato che la lancia ha aperto, nel cuore umilissimo dell'Altissimo Gesù*. Là certamente si nasconde il tesoro ineffabile dell'ineffabile amore.

Là troverai, soprattutto, 'un cuore affranto e umiliato' (*Sal* 50,19). Così grande, così buono egli desidera i tuoi abbracci; così buono, ti aspetta per invitarti al bacio di pace, per abbracciarti. Egli inclina verso di te la testa fiorita, forata da tante punte di spine e sembra dire: '[…] Anche tu, lasciati muovere a compassione per le mie ferite. Mettimi, come tu mi vedi, come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio (Ct 8,6), perché tutti i pensieri del tuo cuore e tutte le azioni del tuo braccio io possa trovare somiglianti a me, che porto i sigilli che tu vedi'[42].

4. Veronica Giuliani: il costato, il liquore, il cuore

Se con fatica si riesce a evitare di ricopiare interamente, quasi esercizio ascetico-penitenziale, l'intero testo di *Vitis Mystica,* ancor più difficile risulta districarsi tra i copiosi doni mistici ricevuti da Santa Veronica Giuliani, clarissa cappuccina, vissuta tra il 1660 e il 1727.

Il padre Lazaro Iriarte nella cronologia della vita di Veronica li enumera in dettaglio. Ne selezioniamo i principali: 1678, abbraccio del crocifisso; venerdì santo 1681, Gesù le pone la corona di spine; 1683-1690, il nome di Gesù inciso nel petto, la croce sulle spalle, una croce piantata nel cuore; Pasqua 1694, lo sposalizio mistico; Natale 1696, Gesù le ferisce il cuore con una freccia, dalla ferita spesso sgorga sangue; 5 aprile 1697, venerdì santo, impressione delle stigmate; 7 aprile 1697, Pasqua, il "vero" sposalizio; 12 agosto 1697, gusta il liquore dal costato di Gesù; 8-12 dicembre 1702, i cinque dardi nel cuore; 6 febbraio 1703, gli strumenti della passione infissi nel cuore; 1710, le sette spade dei dolori di Maria nel cuore[43].

Nell'aprile 1693, per ordine del padre Bastianelli comincia a scrivere il suo diario, circa ventiduemila pagine che illuminano la ricchezza mistica della sua vita[44].

Veronica è afferrata dall'amore crocifisso, come Francesco, Antonio e Bonaventura. Come il fondatore, inoltre, lei donna, viene segnata a fuoco nella carne e nel sangue dallo sposo. Benedetto XVI ha voluto dedicarle

---

[42] *Ibidem,* XXIV.3. Corsivo nostro.

[43] S. Veronica Giuliani, *Esperienza e dottrina mistica,* pagine scelte a cura di P. Lazaro Iriarte, Roma 1981, 76-77.

[44] Tra le numerose edizioni del *Diario,* Iriarte accredita *Un tesoro nascosto, ossia Diario …,* pubblicato da P. Pizzicaria. Nuova Edizione a cura di O. Fiorucci, 5 voll., Città di Castello, 1969-1974, citato col numero del volume e la pagina.

una catechesi, il 15 dicembre 2010: «Veronica significa 'Vera immagine'. E, in effetti, ella diventerà una vera immagine di Cristo crocifisso»[45].

Veronica prega continuamente per la conversione dei peccatori. Gesù l'attira al suo costato:

> Ed esso si staccò il braccio dalla croce; facevami cenno che io mi accostassi al suo santissimo costato. In questo mentre non so come fosse, mi trovai abbracciata con detto crocefisso, ed Esso mi disse: 'Tutto questo che ora faccio con te, lo faccio acciò tu veda quanto mi son grate le tue preghiere'. […] *Avrei voluto stare sempre nel suo santissimo costato* e come mi ricordavo di questo fatto, mi si imprimevano in modo le pene e i dolori della sua passione[46].

Le preghiere per la conversione dei peccatori sono causa del gesto tenero di Gesù. L'avvicinamento al suo costato e l'assimilazione progressiva della sposa alla sua passione sono dono e impegno, collegato alla presenza bruciante nel cuore di Veronica dell'ansia del Buon Pastore per le pecore smarrite. L'esperienza mistica della clarissa cappuccina non è solipsistica, ma sempre collegata all'apostolato. Il suo ministero è d'essere "mezzana" tra Dio e le anime: peccatrice tra i peccatori, chiede di «riparare per i peccatori, patire per loro e a nome loro»[47].

Il costato di Gesù non è soltanto rifugio della colomba innamorata, ma sorgente di luce e fontana zampillante a cui dissetarsi. Iriarte ha studiato con scrupolo le letture di Veronica. Tra esse non risultano i *Sermoni* di frate Antonio di Padova[48]. Eppure, nello sposalizio mistico del giorno di Pasqua 1694, Veronica descrive il costato del Signore in termini vicini a quelli del santo.

> Tutta fissa stavo nel Signore. In esso parevami di veder tutto. Esso era così bello che dire non posso. […] Le mani, i piedi ed il costato, cioè le sue piaghe, erano così risplendenti, da sembrarmi che invece di piaghe, vi fosse un bellissimo gioiello. Solo *la piaga del costato mi parve aperta, e da essa uscivano raggi come di sole*. Ciascuno di questi dava più lume del sole che noi vediamo; anzi questo sembra come tenebre al pari di questi che io vedevo[49].

---

[45] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_benxvi_aud_20101215_it.html.

[46] *Diario,* I, 36, citato in S. VERONICA GIULIANI, *Esperienza e dottrina mistica,* 124. Corsivo nostro.

[47] L. IRIARTE, *Introduzione,* S. VERONICA GIULIANI, *Esperienza e dottrina mistica,* 58-59.

[48] *Ibidem*, 27-38.

[49] *Diario,* I, 302-309, citato in S. VERONICA GIULIANI, *Esperienza e dottrina mistica,* 144. Corsivo nostro.

In numerosi altri testi del *Diario* si parla di luce e raggi luminosi che escono dalle piaghe.

Il 5 aprile 1697, venerdì santo, Veronica riceve le stimmate. Il 7 aprile, Pasqua di Risurrezione, celebra col Cristo "il vero sposalizio". Gesù le dice che gli altri fatti in precedenza erano solo "mezzi per arrivare a questo". Il Signore le chiede da cosa può riconoscerla come sua sposa. Veronica risponde: «[Dalle] vostre sante piaghe che avete posto in me indegnissima. Queste son quelle che mi fanno dire che sono vostra sposa». Gesù la dona come figlia alla Beata Vergine. «La Beata Vergine mi accettò, e, rivolta al Signore gli disse: 'Le vostre sante piaghe siano la sua abitazione'. Il Signore mi mostrò le sue piaghe e mi disse: *'Qui devi stare'. Cioè nel suo santo Costato*»[50].

L'intimità di Gesù con Veronica apre a un nuovo dono. La stessa santa racconta nel Diario che il Signore nove volte le ha fatto accostare la bocca alla piaga del costato e cinque volte le ha lasciato gustare il liquore che da esso usciva[51]. La notte tra l'otto e il 9 agosto 1697 la santa è in preghiera. Gesù le fa apprendere «che la nuova grazia era il volermi dare a gustare il liquore del suo santissimo costato. In questo punto, con lucente splendore, vedevo uscirne il detto liquore, come *acqua e sangue mescolati*»[52]. Tre giorni dopo Veronica vede il Signore glorioso che le mostra la croce:

> [La piaga] del costato pareva che, come voce, mi andasse invitando che io mi accostassi a lei. […] In questo punto io vidi le sue santissime piaghe tanto risplendenti e parevami che gli angeli, con calici d'oro raccogliessero questo liquore. […] Il Signore mi fece vedere che dava da gustare questo liquore celeste a più anime sue care […] Alla fine, si accostò a me e mi fece tal grazia. Io non so raccontare né la soavità né l'odore né il vigore e la forza che mi diede. […] Sapore e liquore di Paradiso io gustai.

E Veronica aggiunge:

> "Nel gustare che facevo ciò, mi assisteva, appresso di me, la Madre S. Chiara con molte altre sante"[53].

L'icona delle labbra di Veronica che suggono il costato sanguinante richiama naturalmente la visione di Chiara narrata nel processo di cano-

---

[50] *Diario,* I, 908, citato in S. VERONICA GIULIANI, *Esperienza e dottrina mistica,* 153-154. Corsivo nostro.

[51] *Diario,* II, 961, citato in S. VERONICA GIULIANI, *Esperienza e dottrina mistica,* 472.

[52] *Diario,* II, 211- 213, citato in S. VERONICA GIULIANI, *Esperienza e dottrina mistica,* 479. Corsivo nostro.

[53] *Diario,* II, 218, citato in S. VERONICA GIULIANI, *Esperienza e dottrina mistica,* 480.

nizzazione. Chiara sale su un'alta scala e Francesco le offre la mammella del petto da succhiare. Ne esce latte dolcissimo che resta nella bocca della santa e poi ne esce come oro così chiaro ch'ella può specchiarvisi[54].

Questa "sensitività" francescana aveva trovato meno di trent'anni prima un'espressione estetica preziosa nel *San Francesco che abbraccia il crocifisso,* che il maestro sivigliano Bartolomé Esteban Murillo aveva realizzato su commissione dei Frati Cappuccini della città andalusa. Francesco fa del globo terrestre il suo sgabello per slanciarsi verso il costato aperto del Cristo, che si china verso di lui. Le sue labbra sono a pochi centimetri da quel petto adorato[55].

In tutto ciò ritorna incessantemente l'icona giovannea. Nell'esperienza francescana i temi della teologia e della vita intima dell'apostolo "che Egli amava" col Signore si srotolano progressivamente come il libro a cui l'Agnello ha sciolto i sigilli.

Il Cristo che offre il costato a Veronica è glorioso. La vista delle sue piaghe suscita gioia, come nel cuore degli apostoli la sera del giorno di Pasqua (Gv 20,20). Le ferite sono risplendenti, luminose, come la "porta della città del sole" della contemplazione di Antonio. Da quella porta sgorga il liquore prezioso fatto di sangue ed acqua (1 Gv 5,6). «Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno» (Gv 7,37). Così dice Gesù: e Veronica beve al costato del Cristo; e Chiara beve al costato del servo crocifisso, Francesco, il cui petto è stato aperto e reso fonte viva dal sigillo divino. La porta del tempio è stata spalancata dalla lancia (cfr. Ez 47,1-5; Gv 2,19-22. 19,34), il fiume della vita scorre sul mondo.

L'ultimo accostamento riguarda proprio l'esperienza di san Giovanni, celebrata nell'arte cristiana, di poggiare il capo sul petto del Signore[56]. Nella vigilia della sua passione «egli, reclinandosi sul petto di Gesù gli chiese chi fosse il traditore: 'Signore, chi è?'» (Gv 13,25). In un Convegno internazionale su Santa Veronica del 1982, Raymond Darricau ha propo-

---

[54] *Processo di canonizzazione, terza testimonia,* 4: *FF* 2995.

[55] L'opera celeberrima è conservata al Museo de Bellas Artes di Siviglia. Vi si trovano numerose opere di soggetto francescano, tra cui un raro "Sant'Antonio di Padova con Bambino" dalla barba rada e giovanile (in genere il santo è rappresentato rasato), commissionate dai Frati Minori Cappuccini. Nel convento cappuccino di Ronda de Capuciños si conserva la stanza dove il pittore lavorò per circa due anni.

[56] Dice Sant'Agostino: «Guardate come Giovanni resta umile. Questo giusto, quest'uomo eminente che beveva al cuore di Gesù i segreti dei misteri, lui che, dopo essersi abbeverato al cuore del Signore ne ha ritrasmesso la divinità»: SAINT AUGUSTIN, *Commente la première lettre de Jean,* Paris 1986, I, 8. Nostra traduzione dal francese.

sto un interessante studio sulle relazioni tra Santa Margherita-Maria Alacoque e santa Veronica riguardo al Cuore di Gesù[57]. Sia Francesco che san Giovanni vi sono citati.

La visitandina Margherita-Maria è stata introdotta nella conoscenza del Sacro Cuore dal padre della famiglia serafica: San Francesco d'Assisi (4 ottobre 1673):

> Il giorno di san Francesco, durante la preghiera, Nostro Signore mi fece vedere questo grande santo rivestito d'una luce e uno splendore incomprensibile, elevato a un grado di gloria eminente, sopra gli altri santi, a causa della conformità ch'egli ha avuto alla vita sofferente del nostro divino Salvatore e dell'amore ch'egli aveva portato alla sua santa Passione, che aveva attratto questo divino Amante crocifisso a stamparsi in lui per l'impressione delle sue sacre piaghe, cosa che l'aveva reso *uno dei più grandi favoriti del suo Sacro Cuore,* il quale gli ha donato un *grande potere per ottenere l'applicazione efficace dei meriti del suo sangue prezioso, rendendolo in qualche modo il distributore di questo divino tesoro* [...] Il Divino sposo dell'anima mia *me l'ha donato come condottiero*, come pegno del suo amore divino, per condurmi attraverso le pene e le sofferenze che mi arriveranno[58].

Il 1697, l'anno dell'impressione delle stimmate e del "vero sposalizio", dopo avervi bevuto il liquore, il 12 agosto, anche Veronica è condotta dal fondatore, nel giorno della sua solennità, al costato del Cristo:

> Il Padre San Francesco mi faceva cenno che io andassi alle ferite di Gesù, e m'insegnava il suo santo costato. [...] E mentre io vedevo il santo prostrato davanti al Crocefisso, il detto Crocefisso è divenuto tutto come una splendente luce, con uscire dalle sue mani e piedi e Costato raggi […] In questo punto io sentii dolore, come mi fosse aperto il cuore colla lancia; e passate le mani e i piedi con i chiodi[59].

---

[57] R. DARRICAU, *Le coeur de Jésus dans la doctrine spirituelle de sainte Marguerite-Marie* (1647-1690) *et sainte Veronica Giuliani* (1660-1727), in *Testimonianza e messaggio di Santa Veronica Giuliani,* Atti del Congresso internazionale di studi su santa Veronica Giuliani, Roma, Pontificio Ateneo Antonianum, 27-31 ottobre 1982, a cura di Lazaro Iriarte OFM Cap, vol. I, Roma, 1983, 395. L'autore cita i testi del Diario dalla stessa edizione usata dall'Iriarte, cf. supra, nota 25. Per Santa Margherita-Maria le citazioni sono tratte da *Vie et oeuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque … ,* par MGR. GAUTHEY, Archevêque de Besançon, Paris 1920, 3 vol. Per tutti i testi tratti da questo studio la traduzione dal francese è nostra.

[58] *Œuvres,* I, 240, citato in R. DARRICAU, *Le cœur,* 395-396. Corsivo nostro.

[59] Il racconto, tratto da *Diario,* II, 264, è riportato in R. DARRICAU, *Le cœur,* nota 24, p. 396.

La seconda considerazione riguarda l'apostolo Giovanni. Nella sua festa, il 27 dicembre 1673, Margherita-Maria si trova abbandonata allo Spirito di Dio. «Egli mi ha fatto riposare sul suo petto divino, dove mi ha svelato le meraviglie del suo amore e i segreti inesplicabili del suo Sacro Cuore»[60]. Esattamente vent'anni dopo, il 27 dicembre 1693, Veronica riceve la stessa grazia: «Anche lei riposa sul Cuore di Gesù»[61].

È il caso di notare che Orsola Giuliani era nata … il 27 dicembre 1660. Benedetto XVI fa notare che «i momenti forti dell'esperienza mistica di Veronica non sono mai separati dagli eventi salvifici celebrati nella liturgia»[62]. I momenti liturgici hanno ritmato le esperienze mistiche della santa: il venerdì santo viene stigmatizzata, il giorno di Pasqua sposata dal Cristo. La festa di San Giovanni s'inserisce, nella fantasia simbolica del Creatore, in questa lettura sapida del tempo.

L'adesione di Francesco al crocifisso di San Damiano si sviluppa nei suoi figli e figlie nella storia. I parallelismi e le somiglianze tra la santa delle rivelazioni del Sacro Cuore, Marguerite-Marie, e Veronica attestano una profonda vicinanza della spiritualità francescana e dell'esperienza mistica dei discepoli di Francesco e Chiara al Cuore del Signore. Lo esprime con la consueta eleganza e sintesi il Santo Padre: «Veronica grida: 'O peccatori, o peccatrici… tutti e tutte venite al cuore di Gesù; venite alla lavanda del suo preziosissimo sangue… Egli vi aspetta con le braccia aperte per abbracciarvi'»[63].

5. Padre Pio: la croce, la gloria, l'annuncio

Padre Pio da Pietrelcina è l'unico sacerdote stimmatizzato nella storia della Chiesa. Giovanni Paolo II lo ha proclamato santo il 16 giugno 2002[64].

---

[60] *Œuvres,* I, 121-123, citato in R. Darricau, *Le cœur,* 407.

[61] R. Darricau, *Le cœur,* 407, che cita *Diario,* I, 189-191, 397.

[62] Benedetto XVI, *Catechesi 15 dicembre 2010.*

[63] *Ibidem,* citazione di *Diario,* II, 16-17.

[64] Richiamiamo alcune delle principali biografie e studi. A. Da Ripabottoni, *Padre Pio da Pietrelcina, "il cireneo di tutti",* San Giovanni Rotondo 1998[4]; F. Da Riese Pio X, *Padre Pio da Pietrelcina, Crocifisso senza croce,* San Giovanni Rotondo 2007[8]; P. Agostino da S. Marco In Lamis, *Diario,* San Giovanni Rotondo 2003[3]. Una sintesi ricca e articolata in *Atti del 1° Convegno di studio sulla spiritualità di Padre Pio,* San Giovanni Rotondo 1- 6 maggio 1972, a cura di P. Gerardo Di Flumeri, San Giovanni Rotondo 1973. Per una conoscenza del santo dai suoi scritti, Padre Pio Da Pietrelcina, *Epistolario,* a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, 4 voll., quarta edizione, riveduta e corretta

Il dono delle stimmate fatto al fondatore amato, San Francesco, ripetuto nella sorella Veronica, in lui ha aderito totalmente non solo alla vita personale e all'unione intima con Dio, ma al ministero di presbitero.

La contemplazione della *kenosis* del Signore è sgorgata in canto dal cuore di Francesco: «Ogni giorno egli si umilia, come quando dalla sede regale discese nel grembo della Vergine, ogni giorno viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre sopra l'altare nelle mani del sacerdote»[65].

Già abituato al dolore dalla malattia comparsa in giovinezza, fra Pio viene ordinato sacerdote a Benevento il 10 agosto 1910. Un mese dopo, all'inizio di settembre, riceve le prime stimmate, cosiddette "invisibili"[66]. Il 20 settembre 1918, nel coro di San Giovanni Rotondo, riceverà quelle definitive. Per cinquant'anni celebrerà l'eucaristia unito all'offerta sacrificale del Signore non solo nello spirito, come accade a ogni buon sacerdote, ma nel suo stesso corpo. La parola dell'apostolo, «sono stato crocifisso con Cristo» (Gal 2,20), sussurrata dalle labbra di Francesco tra i bagliori della Verna e poi da quelle di Veronica, sposa crocifissa, cola dalle mani di Padre Pio in gocce di sangue vero che si mescolano al sangue sacramentale sull'altare. Quelle mani sanguinanti sono state stese innumerevoli volte sul capo dei penitenti per rendere effettivo il potere di guarigione del fiume che sgorga dal costato del Signore crocifisso.

Negli ultimi tempi della sua vita, quando si avviava serenamente alla patria celeste, le stimmate iniziarono a chiudersi. L'ultima escara scomparve poche ore prima della morte. Dio, datore di ogni dono, che lasciò i sigilli sul corpo morto di Francesco e di Veronica, volle chiuderli su quello del suo sacerdote. Dopo cinquant'anni di ferite aperte e

---

da padre Gerardo Di Flumeri, San Giovanni Rotondo 2002. Sulle stimmate e i doni mistici, cf. P. GERARDO DI FLUMERI (ed.), *Le stigmate di Padre Pio da Pietrelcina, testimonianze, relazioni,* San Giovanni Rotondo 1995[2] (il volume contiene anche interessante documentazione fotografica); *Atti del Convegno di studio sulle stimmate del servo di Dio Padre Pio da Pietrelcina,* (San Giovanni Rotondo, 16 - 20 settembre 1987), a cura di Padre Gerardo Di Flumeri, San Giovani Rotondo 1988; G. DI FLUMERI, *Il mistero della croce in Padre Pio da Pietrelcina,* San Giovanni Rotondo 1985[2]; G. DI FLUMERI, *La transverberazione di Padre Pio da Pietrelcina,* San Giovanni Rotondo 1985.

[65] SAN FRANCESCO D'ASSISI, *Ammonizioni,* I: *FF* 144.

[66] Padre Pio descrive il fenomeno dopo circa un anno al padre Benedetto. Più che "invisibili", stando alla descrizione del santo, mi sembrerebbe possibile chiamarle "intermittenti": esse appaiono e scompaiono, ma quando ci sono restano ben visibili, oltre a provocare dolore. PADRE PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario*, Vol. I, let. 44, p. 234. Citiamo il volume e il numero progressivo della lettera, più la pagina dell'edizione usata.

sanguinanti, la pelle di Padre Pio appena morto non presentava alcuna cicatrice[67].

Padre Pio aveva ricevuto dal Signore più segni dolorosi nel suo corpo. Prima delle stimmate ricordiamo la trasverberazione (5-7 agosto 1918)[68]. Un'altra ferita, meno nota, di cui egli parla al padre Benedetto, fu prodotta tre mesi dopo la stimmatizzazione: andava dalla parte bassa del cuore fin sotto la spalla destra, in linea trasversale[69].

Cinquantotto anni[70]di dolore associati al suo ministero di sacerdote, di *vicario del Cristo sofferente*, che guarisce con le stesse piaghe (cfr. Is 53,12), terminano con la scomparsa totale dei segni. La medicina non ha potuto spiegare come delle ferite "lacero-contuse" possano sanguinare per mezzo secolo senza produrre infezione e cancrena, o senza guarire, lasciando esito cicatriziale. Nemmeno può spiegare come questi segni antichi scavati nella carne possano scomparire, infine, senza lasciare traccia alcuna. La teologia è chiamata a parlare quando la medicina tace. L'ipotesi che si fa, di fronte alla scomparsa delle stimmate, è l'inizio della glorificazione del sacerdote santo[71]. E tuttavia il Signore mostra gloriosamente le piaghe ai suoi nel Cenacolo. Perché toglie i sigilli a Padre Pio? Forse perché il lavoro del sacerdote e della vittima era terminato. Dopo l'ultima Messa celebrata con fatica il 22 settembre, la sua missione di sacerdote santo si conclude. Padre Pio non deve più offrire il suo sangue da quelle mani forate assieme a quello sacramentale, non deve più pagare «il costo pauroso/ di quella (tua) pace/ che tutti prendevano [...]/ Tutti prendevano/ un brandello di carne»[72].

La gloria, in ogni caso, deve essere decretata dalla Chiesa. Il *decernimus* del Santo Padre che proclama un nuovo santo, viene pronunciato dopo un processo canonico che ausculta il senso dei fedeli e ne raccoglie

---

[67] P. Gerardo Di Flumeri (ed.), *Le stigmate di Padre Pio*, 23.

[68] *Epistolario,* I, 504, 1072 s.

[69] *Epistolario,* I, 515, 1106.

[70] Evidentemente calcolando gli otto anni delle stimmate "invisibili" o "intermittenti". Il Padre Gerardo Di Flumeri le chiama "invisibili" poiché sottolinea la presenza del dolore anche quando scompaiono esternamente: cfr. *Le stigmate*, 6.

[71] P. Gerardo Di Flumeri (ed.), *Le stigmate*, 24-25; P. M. Marianeschi, *La scomparsa delle stimmate di Padre Pio,* in *Atti del Convegno di studio sulle stimmate*, 225 - 247; G. Di Flumeri, *Ipotesi teologiche sulla scomparsa delle stimmate di Padre Pio,* in *Atti del Convegno di studio sulle stimmate*, 319-342.

[72] M. Grifa, *Padre! Colloqui intimi d'un autunno,* Foggia 1971. Se "molti hanno scritto di lui", come è titolata una pubblicazione di Padre Alessandro da Ripabottoni, pochi, anche tra i suoi frati, hanno espresso versi. Questa poco conosciuta raccolta di Padre Matteo Grifa, generata nell'emozione della morte di Padre Pio, possiede accenti lirici di rara bellezza di fronte all'ineffabile mistero della presenza del Cristo nel suo sacerdote crocifisso.

la testimonianza. È la comunità cristiana, guidata con amore autorevole dalla gerarchia, che respira e canta la santità dei suoi figli. La letteratura, la pittura, la musica fanno parte delle espressioni del popolo di Dio, rappresentano i cembali della Chiesa sposa che canta al suo Signore, rivisto in un aspetto particolare in un suo figlio o figlia[73].

Così la comunità dei Frati Minori, dopo la morte di Francesco, fece decorare, anno dopo anno, la basilica inferiore e quella superiore di Assisi. Giotto, Cimabue, Simone Martini, il maestro di San Francesco, altri numerosi artisti trasfondono in catechesi e memoria visiva il mistero del Cristo vissuto da Francesco. Nel transetto della basilica inferiore l'allegoria dei tre voti, obbedienza, povertà, castità, si unisce sul fondo dell'abside alla celebrazione di *Francesco glorioso*. Il santo è rappresentato assiso su un trono magnifico, rivestito di sontuose vesti di oro, in posizione regale, circondato da angeli con chiarine squillanti. L'antifona della Liturgia del quattro ottobre è stata ben resa dal "Maestro delle vele": *Francesco, povero e umile in terra, entra ricco di gloria nel cielo, coronato con inni celesti.*

La comunità dei Frati Minori Cappuccini di Sant'Angelo e Padre Pio – Foggia, custode del corpo di san Pio, si è mossa con la stessa sensibilità per celebrare la sua gloria.

Il Signore ha riempito Francesco di un carisma tracimante, «un serbatoio ampio come il mare» (Sir 50,3). Il carisma del fondatore, continuando nei suoi figli, si è amplificato nella storia. Il serbatoio chiuso nel cuore di Francesco è stato aperto sulla Verna, con la ferita nel suo fianco, poi in Veronica e padre Pio. La croce va cantata e celebrata nel suo aspetto glorioso. La luce vista da Antonio di Padova e Veronica Giuliani, lo splendore del crocifisso Signore va annunciato. Quest'idea devota i frati hanno affidato al maestro gesuita Marco Ivan Rupnik e alla sua scuola.

Il *cammino dell'uomo nuovo*[74] parte con richiami paolini alla vita nuova del battezzato, poi con i mosaici che annunziano i misteri fondamentali della nostra fede: l'Incarnazione, il Natale, la Pasqua del Signore. Subito dopo comincia a sinistra il ciclo di San Francesco e, due passi dopo, a destra, quello di Padre Pio. Il fondatore è rappresentato come catecumeno adulto, vestito di vesti bianche, che esce dal battesimo con la decorazione delle stimmate. Il riferimento non è storico ma teologico: nel battesimo il Signore contrae alleanza con la sua creatura. I doni che vorrà darle nella sua vita sono già presenti al suo cuore. Il resto del cammino passa tra gli eventi della vita di Francesco e quelli di Padre Pio, sottoposti alla "Signoria del Cristo", nell'obbedienza al Padre.

---

[73] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium,* n. 50.

[74] M. I. RUPNIK, *Il cammino dell'uomo nuovo, con san Francesco e san Pio da Pietrelcina*, Roma – San Giovanni Rotondo 2009, corredato di belle foto dell'opera.

Il percorso termina in un baluginio di luce nella cripta. Attorno ci sono i misteri della vita del Cristo, in fondo, nell'enorme pilastro centrale che sorregge staticamente tutta la grande chiesa, una *fenditura è stata scavata nella roccia*, per deporvi il corpo di san Pio. Il santo è nascosto in Cristo: quando si manifesterà Cristo, nel giudizio finale, anch'egli sarà manifestato (cf. Col 3, 3-4). Ora il suo corpo riposa, il suo spirito agisce, nel mistero della comunione dei santi, per attirare uomini e donne a quel costato.

6. Missione: il linguaggio e l'elegia

Il 21 giugno 2009 il santo Padre Benedetto XVI andò a San Giovanni Rotondo, pellegrino alla tomba di San Pio. Dopo aver ammirato con volto luminoso i duemilacinquecento metri quadri di mosaici, disse sorridendo a padre Rupnik: «La sua opera è non solo un capolavoro di arte, ma costituisce una lezione di Teologia magistrale»[75].

Il centro teologico di questa lezione è rappresentato dal corpo del santo, inserito simbolicamente nella ferita del costato di Cristo – Pietra angolare.

La spiritualità d'Israele antico era basata sull'ascolto: "Scemà, Israel" – "Ascolta, Israele" (Dt 6,4). Quella del Protestantesimo resta ancorata alla Parola, "Sola scriptura". La spiritualità cristiana, come la custodisce la tradizione della Chiesa Cattolica, vive il respiro profondo dell'apostolo Giovanni: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita […] noi lo annunziamo anche a voi» (1 Gv 1, 1-3).

Da questa tradizione viene tutta l'arte cristiana, la bellezza che resiste nei secoli alla follia degli iconoclasti, la "migrazione" storica di tante icone mariane dalla Grecia all'Italia. Da qui Francesco ebbe la geniale intuizione del presepe a Greccio. Dal tredicesimo secolo la predicazione dei Frati Minori contamina di vita nuova la poesia e la letteratura, la pittura e la musica[76]. L'idea della collocazione delle spoglie di Padre Pio è figlia di

---

[75] Questa frase non si trova negli atti ufficiali, ma già pochi minuti dopo la partenza del Papa la comunicai personalmente, in quanto *portavoce dei Frati Cappuccini,* agli organi d'informazione. Eravamo lì e lo attestiamo.

[76] H. Thode, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, a cura di Luciano Bollosi, Donzelli, Roma 1993; l'originale tedesco *Franz von Assisi und die Anfange der Kunst der Rennaissance in Italien*, pubblicato a Berlin nel 1885, è stato tradotto in Italia solo nel 1993. Si veda in particolare il cap. V. *I Francescani*, 305-356. Fra Prospero Rivi, segretario del Movimento Francescano d'Italia, ribadisce questa teologia francescana della bellezza: «Nel genio di fede di Francesco contempliamo una santità nuova ispiratrice di un'arte nuova»; P. Rivi, *Francesco e*

questa ispirazione. Il popolo di Dio ha bisogno di ascoltare, vedere, contemplare, toccare … fino a gustare, nell'eucaristia, *culmen et fons.*

L'Europa attuale ci appare smarrita. Al desiderio di pace dei De Gasperi, Adenauer, Schumann e Spaak sulle macerie della guerra, si è sostituito il vangelo massonico dell'Euro. L'Europa ha il cuore freddo, è afflitta dal "nulla", nega le sue radici, abolisce i suoi simboli, sostituisce il Bambino con le renne, il Natale con la festa pagana dell'Inverno[77]. Quest'Europa non viene in chiesa, dove spesso le nostre omelie sono recitate in linguaggi stanchi e senza cuore[78], eppure è assetata del Cristo, come la samaritana ignara che incontra Gesù al pozzo di Sicar (Gv 4,1-30).

Il Papa ha richiamato i vescovi e tutta la Chiesa a una Nuova Evangelizzazione, con il «Motu proprio» *Ubicumque et semper*. Le chiese antiche – dice il pontefice – hanno bisogno di essere rievangelizzate: «Non è difficile scorgere come ciò di cui hanno bisogno tutte le Chiese che vivono in territori tradizionalmente cristiani sia un rinnovato slancio missionario, espressione di una nuova generosa apertura al dono della grazia».

Non è più possibile attendere i fedeli tra le mura del tempio, né possono ammettersi chierici che celebrino una stanca eucaristia feriale per attendere alle proprie cose nel resto della giornata.

Allo zelo missionario vanno uniti linguaggi nuovi, liberati dalla schiavitù razionalista e intellettualista. La scissione operata da Descartes e proseguita con l'idealismo è giunta nel ventre dell'essere umano occidentale. Occorre ripresentare il mistero dell'essere nella sua integralità. L'Essere che dà la vita a tutto ciò che esiste si è fatto uccidere sulla croce. Dal suo fianco squarciato sgorga la vita insopprimibile del suo cuore divino-umano. La teologia scolastica lo diceva con chiarezza: l'Essere è uno, vero e buono; la sintesi di questi "trascendentali" è bellezza[79]. Chi partecipa della bellezza alla

---

il genio della fede: una santità nuova ispiratrice di un'arte nuova, Conferenza all'Associazione Scrittori Reggiani, Reggio Emilia 19.XII.2009, *pro manuscripto*.

[77] Il Santo Padre, nel suo discorso alle autorità inglesi a Westminster hall, il 17 settembre 2010 ha detto: «Vi sono alcuni che sostengono che la celebrazione pubblica di festività come il Natale andrebbe scoraggiata, secondo la discutibile convinzione che essa potrebbe in qualche modo offendere coloro che appartengono ad altre religioni o a nessuna».

[78] *L'Osservatore romano* del 31 dicembre 2009 riportò le dichiarazioni di Mons. Mariano Crociata, segretario della Conferenza Episcopale italiana, a un convegno sulla Liturgia nei giorni precedenti. Il prelato definì certe omelie «poltiglia insulsa e pietanza immangiabile», e comunque «ben poco nutriente». I Media hanno citato anche una battuta attribuita al Cardinal Ratzinger: «Il miracolo della Chiesa è sopravvivere ogni domenica a milioni di pessime omelie». Chiaramente, non c'è conferma ufficiale.

[79] «In un mondo che non si crede più capace d'affermare il bello, le prove della verità hanno perduto il loro carattere conclusivo. I sillogismi funzionano corretta-

sua fonte, Gesù, il più bello tra i figli dell'uomo, è chiamato a trasmetterla con un linguaggio trasparente e accattivante, che non opacizzi la bellezza di Dio. Per questo Francesco cantava a Dio "Trino e uno": «Tu sei bellezza, tu sei sicurezza, tu sei la pace. […]Tu sei ogni nostra ricchezza. Tu sei bellezza […] », con insistenza e rapimento[80]. Per questo la gente lo ascoltava.

Dall'alto della torre dell'orologio, a Piazza del Campo a Siena, il monogramma di San Bernardino ricorda il genio di un uomo, anch'egli figlio di Francesco. Lo zelo del cuore degli apostoli va tradotto anche oggi in simboli, in una ricerca mistica e apostolica di bellezza. Mistica, perché non può non partire dalla contemplazione, dal creato, dalla liturgia, dal mistero dunque della libertà dello Spirito, che si riversa su chi vuole e come vuole; apostolica, perché rivolta all'annuncio per il quale siamo stati inviati.

Non si tratta d'inventare una formula valida per tutti, per ogni latitudine e cultura, quanto di partire tutti dalla stessa celebrazione per tradurla nella lingua di ogni uomo. Mettiamo la mano ancora, con Tommaso Didimo, nella ferita del costato, che dona pace e gioia: Mio Signore e mio Dio! Restiamo ancora, con le donne e con Giovanni, sotto la croce a bagnarci, arrampichiamoci con Francesco e Veronica fin dentro la ferita e sostiamo-

---

mente come delle macchine rotative […] ma è un meccanismo che non affascina più. […] Se San Tommaso poteva considerare l'essere come "una certa luce" per l'esistente, questa luce non dovrebbe spegnersi là dove si è disimparata la stessa lingua della luce e s'impedisce al mistero dell'essere di esprimere se stesso? […] La testimonianza dell'essere perde ogni credibilità per chi non sa più discernere il bello»: H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la croix, les aspects esthétiques de la révélation, I. Apparition,* traduit de l'allemand par Robert Givord, Paris 1965, 17. Nostra traduzione dal francese. Originale: *Herrlichkeit, eine theologishe ästhetik,* Einsiedeln 1961. L'opera comprende tre tomi.

[80] SAN FRANCESCO, *Lodi di Dio Altissimo: FF* 261. Secondo il teologo di Montreal Charles Taylor la "grande catena dell'essere", l'arte come comunione estetica e mimesi della bellezza di Dio e del creato si è interrotta nell'Ottocento. Dai grandi poeti romantici, Wordsworth, Holderlin, Leopardi, a noi si coglie il tentativo di articolare nuovi significati morali in natura, di recuperare una visione di qualcosa di più profondo. Se i linguaggi teologici e metafisici del passato definivano con sicurezza l'ambito del profondo, dell'invisibile, il simbolo è componente costitutiva del "linguaggio più sottile". È questo tipo di linguaggio che può rioffrire un senso all'uomo moderno nella vasta zona pedonale tra le due strade dell'impegno religioso e del materialismo. C. TAYLOR, *A secular age*, Cambridge, Massachusetts – London, England 2007; Edizione italiana: *L'età secolare*, Milano 2009, 443-456. La crescita economica del gigante Cina pone nuovi problemi all'umanità, nuovi attentati industriali alla bellezza del pianeta che si sommano alle ottusità e ai guasti dell'uomo d'Occidente. È estremamente interessante, per cercare un linguaggio comune alle due grandi tradizioni culturali che possa guarire il pianeta, il cammino sapienziale, nella contemplazione della bellezza, del franco-cinese François Cheng, de l'Academie française. Si consiglia il bellissimo F. CHENG, *Cinques méditations sur la beauté*, Paris 2006.

ci a lungo, chiudiamo gli occhi con Antonio e sorridiamo, bagnati dalla luce del Paradiso, suggiamo, come l'ape con Bonaventura, il miele delle piaghe di Gesù. Come presbiteri offriamo il nostro cuore come Padre Pio, perché il cuore del Signore possa occuparlo totalmente e riempirlo del suo zelo per l'umanità.

Nella cappella dei Frati Cappuccini, "Notre Dame de paix" a Paris – Montparnasse, è stato collocato un nuovo crocifisso, del maestro italiano Paolo Orlando. La tradizione è quella del Cristo glorioso di San Damiano. Il sangue del Cristo che regna dalla croce cola dal costato e dalle piaghe sulla città di Parigi. La cattedrale di Notre Dame e la basilica del Sacro Cuore sono visibili nella cinta muraria. Dal suo punto più alto, Montmartre, "il monte dei martiri", la città sembra prostrarsi come la Maddalena il mattino del giorno di Pasqua e cingere i piedi del Signore (cf. Mt 28,9), che le offre il suo cuore aperto. Il sangue dal costato scorre abbondante per terminare nella Senna. Il fiume circonda *l'Ile de la Cité,* su cui sorge la cattedrale della Vergine, dividendosi in due braccia, come fossero l'arteria *aorta* e la vena *porta* attorno al cuore di *Lutetia*. Il sangue del Cristo cola su Parigi, nel Tamigi a Londra, nella Sprea a Berlino, nel Manzanarre a Madrid, nel porto di Amsterdam, nel Navigli a Milano e nel Tevere a Roma, su tutte le città d'Europa e dell'Occidente.

L'Ordine nostro sta chiudendo conventi. Forse è grazia di Dio. Non siamo chiamati a pensare alla morte, come Abramo vecchio e senza figli, ma a scendere per le strade d'Europa, ad allargare il chiostro alle piazze, come Francesco in Piazza Maggiore, che incantava la dotta Bologna col suo linguaggio semplice e bello[81], come Antonio, con le rotule ingrossate per il lungo cammino, da Rimini a Vercelli, dalla Provenza a Padova, che predicava all'aperto a migliaia di persone mute e attente[82], come Bernardino, che infiammava l'Italia con la teologia iscritta nel Nome di Gesù.

Forse stiamo scendendo dalle città d'Europa verso Emmaus, come Cleopa e il suo compagno, depressi e "tardi di cuore" (Lc 24,25). Ma Lui viene, ci brucia il cuore, e noi siamo riempiti di calore e ripartiamo. Ripartiamo fratelli e sorelle in Francesco e Chiara, in Elisabetta e Ludovico, con cuore ardente, per offrire all'Europa rifugio e gioia, nutrimento e senso in

---

[81] Tommaso da Spalato ne fu testimone. Il futuro vescovo della città dalmata afferma di Francesco: «Egli non aveva lo stile di un *predicatore*, ma piuttosto quasi di un *concionatore*»: *FF* 2252. Il suo linguaggio è simile a quello di un oratore laico, eppure parla di Dio e a Lui attrae.

[82] Dice il Thode: «Quando venivano a sapere che Antonio avrebbe predicato, già la notte precedente uomini e donne arrivavano in folla e alla luce delle torce si dirigevano verso un campo vicino a Padova dove il santo aveva l'abitudine di predicare. Si potevano vedere anche trentamila uomini riuniti laggiù»; H. THODE, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, 235-236.

quel cuore divino che si apre a noi dalla ferita del costato. Dal protomonastero di Assisi, con voce suadente, amplificata dai milioni di copie che sono in tutte le case francescane del pianeta, il crocifisso di San Damiano ci chiama a lasciarci rigenerare, uomini e donne nuovi, "in un lavacro di rinnovamento nello Spirito Santo" che lui effonde su di noi con abbondanza (Tt 3,5-6). L'uomo nuovo canta il *canto nuovo*, come il *Magnificat*, come il canto della Maddalena che pervade di fremiti la veglia pasquale e la illumina col volto del Cristo che le sorride, un *canto dolce*, che scioglie i cuori induriti, *bello*, che attrae al Creatore e Redentore tutte le creature assetate per accostarle a quella bocca nel suo corpo, gorgogliante di vita.

La croce aveva un linguaggio di dolore e di morte. Il Signore risorto le ha dato una grammatica di gioia e speranza, l'alfabeto dell'amore che sconfigge la morte. L'alfabeto della croce gloriosa fa fatica a restare nei sillogismi, né l'uomo d'Occidente li comprende oggi. È di testimoni ch'egli ha bisogno, più che di sottili ragionatori[83]. Tre sono i testimoni: *lo Spirito, l'acqua e il sangue* (1 Gv 5,7-8). Lo Spirito che cola dalla croce impasta l'acqua e il sangue di bellezza, nel pennello devoto dell'iconografo, nelle dita frementi del musicista, nella lingua del poeta che indugia sulle labbra che annunciano il nome di Gesù, come Francesco a Greccio, che si beava dicendo Beeetleeemme[84]. Il canto della "casa del pane"- Betlemme si satura del pane spezzato e del vino versato da Gesù nell'ultima cena, s'impasta con l'ultimo respiro del Signore crocifisso e col canto gioioso del risorto, col giubilo della sua Chiesa, che offre col vangelo il corpo e il sangue del Signore a ogni povero della terra.

Questo scritto non può terminare che in canto, o sarebbe incoerente!

Il sangue e l'acqua che sgorgano
Dalla ferita del costato
Mi lavino, Signore, da tutte le mie colpe
L'acqua che cola dalla porta aperta del tempio
Mi sommerga di vita per rinascere
Il sangue stilli sulle mie labbra spalancate
Di pellicano piccolo affamato di Te, mio Dio
Benedetta la lancia di Roma
Che ti ha aperto il fianco

---

[83] Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi,* 8 dicembre 1975, n. 41.

[84] «Quel nome 'Betlemme' lo pronunciava riempiendosi la bocca di voce e ancor più di tenero affetto, producendo un suono come belato di pecora. E ogni volta che diceva 'Bambino di Betlemme' o 'Gesù', passava la lingua sulle labbra, quasi a gustare e trattenere tutta la dolcezza di quelle parole»: TOMMASO DA CELANO, *Vita Prima,* 86: *FF* 470.

E le ginocchia piegate del soldato
Veramente tu sei il Figlio di Dio
Figlio dell'uomo
Inondaci di vita
Coi fiumi del tuo cuore
Tu sei la porta
Che unisce cielo e terra
In te troviamo il senso del cammino
E il respiro perduto d'infinito

Amen!

Sommario

A partire dalla visione del Crocifisso di san Damiano in terra d'Africa, l'Autore volge lo sguardo alla ferita del costato di Cristo in croce, segno glorioso di vittoria di un amore che si dona, il cui valore rimane per sempre e che ancora oggi si offre come proposta di vita e di salvezza ad un Occidente che, dopo l'ubriacatura razionalista e scientista, si ritrova a fare i conti con un nichilismo e un relativismo distruttivi. Da questo sguardo nasce lo sviluppo del testo, cominciando dall'icona giovannea di Cristo in croce dal cui fianco sgorgano sangue e acqua, per poi concentrarsi sull'icona del Cristo morto e vivente che a san Damiano parlò a Francesco, definendo totalmente tutta la sua vita fino al dono delle Stimmate. Da Francesco l'occhio dell'Autore si volge poi a chi, sulle orme del Padre serafico, nella teologia o nell'esperienza mistica ha rivissuto e ha pensato il mistero delle ferite del costato di Cristo: Antonio di Padova e Bonaventura da Bagnoregio nel XIII secolo, la clarissa Veronica Giuliani a cavallo tra '600 e '700, Padre Pio nel *secolo breve*. Il filo rosso della contemplazione francescana delle stimmate continua così a proporre la sua efficacia all'uomo sperduto nell'Occidente all'inizio del terzo millennio.

A vision of the St. Damian Crucifix in the land of Africa: from this starting point the author turns his eyes to the wound in the side of the crucified Christ: glorious and victorious sign of a love which is pure donation, witness to all ages, and still today offers itself as life and salvation to the Western world which, after its rationalistic and scientistic intoxication, is brought up short in the face of the destructive forces of nihilism and relativism. From this first glance contemplation grows: it touches on the Johannine icon of Christ crucified, from whose side blood and water flow, and then travels on to focus on the icon of Christ, dead but yet so alive, which spoke to Francis in the Church of St. Damien, thus shaping

and preparing his whole life to receive the incommensurable gift of the Stigmata. From Francis, the eye of the author then turns to contemplate those who, in the steps of the Seraphic Father, be it though the study of theology or through mystical experience, relived and pondered on the mystery of that pierced side: St. Anthony of Padua and St. Bonaventure of Bagnoregio in the XIII century, the Poor Clare Veronica Giuliani on the cusp of the seventeenth and eighteenth centuries, and nearer to us in time - Padre Pio - in the so-called brief century The unbroken line of Franciscan contemplation of the Stigmata continues to offer light and direction to disorientated Western man at the start of the third millennium.

Luigi Di Palma

IL CAPITOLO LOCALE COME LUOGO DEL DIALOGO FRATERNO*

E ovunque sono e si troveranno i frati,
si mostrino familiari tra loro.
E ciascuno manifesti all'altro le sue necessità.

Regola bollata, VI

Premessa

È noto quanto le relazioni costituiscano per la persona l'ambito in cui maturare la sua identità e vivere esperienze - compresa quella con Dio - che recano profondo significato alla sua vita. Di conseguenza le relazioni che vanno a buon fine procurano una viva soddisfazione e un forte slancio esistenziale; diversamente comportano solitudine e tristezza. Questo attesta l'importanza di aver particolare cura di esse.

Per conseguire l'obiettivo di buone relazioni occorre innanzitutto tenere presente il valore della diversità dell'altro e al tempo stesso promuovere tutte le condizioni necessarie per creare vera comunione e contribuire alla realizzazione dei comuni ideali di vita. Il taglio pedagogico di questo lavoro intende offrire un contributo in questo senso, approfondendo quello che per la fraternità francescana rappresenta un utile strumento di crescita alla relazione: il capitolo locale.

---

* Il testo riprende la relazione presentata ad Assisi il 18 novembre 2010 in occasione del Corso di formazione per superiori della CECOC, organizzato dal Segretariato Generale della Formazione dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini.

Nella vita religiosa la dedizione a Dio si manifesta e trova la sua concreta realizzazione proprio nella comunione tra i fratelli, che costituisce secondo lo spirito evangelico il risultato quanto mai indicativo dell'esercizio dell'amore divino.

San Francesco scoprì questo importante rapporto proprio nel vedersi avvicinare dei fratelli da parte di Dio, insieme ai quali avrebbe dovuto condividere ed annunciare al mondo - soprattutto attraverso la testimonianza della *fraternità* - la sua appartenenza a Cristo. Questa consapevolezza gli impose di crescere giorno dopo giorno verso relazioni umanamente aperte e spiritualmente intense che fossero in grado di sottoscrivere l'autenticità della sua esperienza di culto a Dio e servizio all'uomo.

Ancora oggi nella vita fraterna si avverte la necessità di accordare, da una parte, l'ideale evangelico con la concretezza delle situazioni e delle attività; dall'altra le esigenze comunitarie con quelle della singola persona. Questo richiede dialogo sereno e partecipe a cui soprattutto i superiori, in quanto animatori e coordinatori della fraternità, devono contribuire facendo in modo che i frati vi si sentano attivamente coinvolti.

Tra gli strumenti che consentono di facilitare e formare al dialogo fraterno in modo efficace va particolarmente indicato il capitolo locale[1].

Il contributo che qui proponiamo può essere utile per coglierne i criteri e le condizioni cui occorre ispirarsi per permettere di aprirsi alla condivisione, all'ascolto e alla definizione di scelte importanti per la vita di fraternità.

A tal proposito presenteremo all'inizio un *excursus* storico sul capitolo della fraternità, per riscoprire lo spirito e gli intendimenti originari con cui esso si affermò con lo sviluppo dell'Ordine francescano.

Proseguiremo il discorso indicando, a partire dalle nostre attuali *Costituzioni*, una definizione del capitolo locale e dei compiti che gli sono propri, tra cui particolarmente quello del dialogo.

Cercheremo quindi di chiarire in che cosa consista il dialogo e quanto una sua particolare componente - l'ascolto - condizioni la possibilità che i fratelli condividano sugli ambiti della loro vita in comune, specie durante il capitolo locale. Approfondiremo pertanto la dinamica dell'ascolto in senso generale, considerando a quali condizioni e con quali effetti esso possa intervenire nella costruzione di veri rapporti.

A questo punto entreremo nel merito della dinamica del capitolo locale, quale luogo del dialogo fraterno. Non potendo essere inteso come un semplice e informale incontro tra persone, il capitolo non va improvvisato nella sua conduzione. Per questo ogni superiore deve aver chiaro

[1] Cf. IV CPO, 74 e 75.

attraverso quali significativi passaggi (fasi) tale riunione debba procedere, affinché il dialogo abbia inizio e termini in vista di almeno due convenienti risultati: una maggiore vicinanza affettiva e la ricerca di scelte condivise.

1. Cenni storici sul Capitolo francescano[2]

Nell'ambito della vita religiosa il termine «capitolo» (generale, provinciale, conventuale) indicava quella riunione o assemblea della comunità, che venne considerata fin dagl'inizi uno degli strumenti più favorevoli per approfondire e promuovere i valori propri di un certo carisma spirituale. Essa rappresentava inoltre l'occasione più opportuna affinché i membri di una comunità, o di un intero ordine religioso, si ritrovassero a dialogare su temi inerenti la loro forma di vita.

Per l'Ordine dei Frati Minori (XIII sec.), la cui esperienza era fortemente caratterizzata dalla dimensione della vita fraterna, il capitolo assumeva un'importanza del tutto particolare in senso spirituale, comunionale e giuridico.

San Francesco e i suoi frati avvertirono immediatamente l'esigenza di stabilire momenti d'incontro fraterno. A tal riguardo la prima biografia redatta da Tommaso da Celano sul fondatore registra due famose riunioni della primigenia fraternità francescana[3], destinate da quel momento a rappresentare per così dire una sorta di modello delle successive assemblee capitolari.

La prima riunione avvenne allorché la fraternità era costituita da appena otto frati. San Francesco li convocò per istruirli lungamente e assegnar loro il mandato di recarsi a due a due ad annunciare l'avvento del Regno.

La seconda riunione si verificò allorché lo stesso san Francesco, desideroso di potersi ritrovare di nuovo con i suoi frati, pregò il Signore che li radunasse presto. Essi convennero con gioia presso di lui, presero cibo e raccontarono (condivisione) dei benefici di cui la loro missione era stata resa degna da Dio, chiedendo d'altra parte di essere corretti (verifica) per le negligenze e le ingratitudini provocate.

Ritrovarsi fraternamente, formarsi spiritualmente, stabilire punti fermi nella forma di vita e nella conduzione del lavoro apostolico costituirono subito gli obiettivi privilegiati delle prime riunioni dei frati. Per questi ultimi lo stare insieme con tutto l'affetto del cuore rappresentava motivo di supe-

---

[2] Cf. A. Sanna, «Capitoli», in E. Caroli (a cura di), *Dizionario Francescano. Spiritualità*, Edizioni Messaggero, Padova 1995, 150-175.

[3] Cf. *1 Cel* 29: FF 366; 30: FF369-370.

ramento delle ristrettezze causate dall'amore egoistico, di disprezzo delle cose terrene e di incitamento a donarsi ai fratelli in letizia e generosità.

A maggior ragione fu proprio la forma di vita itinerante dei frati, i quali vivevano spostandosi di luogo in luogo, a rendere assai desiderabile la possibilità di riunirsi al fine di consolidare lo spirito di comunione e di sequela. Per questo il capitolo acquistò fin dal principio un carattere fraterno e spirituale.

Non solo, ma con l'aumento progressivo dei frati sorse l'esigenza di stabilire assemblee periodiche convocate soprattutto per favorire, oltre all'incontro, anche il confronto in vista della definizione di norme organizzative per il governo dell'Ordine[4].

1.1 *Il Capitolo generale*[5]

La crescita numerica dei Frati Minori sollecitò presto la necessità di indire assemblee a scadenza fissa denominate «Capitoli della fraternità», a noi attualmente noti con il termine di «Capitoli generali». Nel 1212 Francesco prese la decisione di celebrare il capitolo generale due volte l'anno, a Pentecoste e alla festa di san Michele a settembre[6].

Nel 1216 Giacomo da Vitry riporta che i frati si riunivano in capitolo generale una volta all'anno: così avvenne dal 1212 al 1217. Tutto l'Ordine si ritrovava nel suo insieme intorno al Ministro generale, il quale ne indicava simbolicamente l'unità, per discutere su essenziali questioni d'interesse comune.

Durante il Capitolo di Pentecoste del 1217, considerando l'ulteriore aumento di numero dei frati, si ritenne necessario attuare la suddivisione dell'Ordine in province per facilitarne i compiti di governo. Si passò quindi dal Capitolo di tutta la Fraternità al Capitolo di tutti i Ministri, da tenersi ogni anno per i provinciali dell'Italia e ogni tre anni per quelli appartenenti a tutto l'Ordine[7].

---

[4] Nell'ambito monastico benedettino prese rilievo soprattutto l'assemblea della singola comunità, che viveva in piena autonomia dalle altre. Essa poteva essere di due tipi. Un'assemblea era indetta per discutere di qualche importante questione (Capitolo di partecipazione al governo). Un'altra aveva la funzione di animazione spirituale; essa comprendeva la lettura, la spiegazione, la *collatio* (condivisione spirituale) in comune su un capitolo - da cui appunto il termine «Capitolo» - della Regola e la correzione fraterna (Capitolo di formazione spirituale). Successivamente vennero indette anche assemblee annuali riguardanti i soli superiori dei vari monasteri per ragioni di uniformità tra le varie comunità. Cf. A. SANNA, «Capitoli», 152-153.

[5] Cf. A. SANNA, «Capitoli», 154.

[6] Cf. *Tre Comp* 57: FF 1466.

[7] Cf. *Regola non bollata* (*Rnb*), XVIII.

Nel 1223 la *Regola bollata* (*Rb*) stabiliva, al capitolo VIII, un solo Capitolo di tutti i Ministri dell'Ordine da celebrare ogni tre anni a Pentecoste.

Nel Capitolo generale del 1239, quand'era Ministro generale uscente Elia, all'atto della promulgazione delle Costituzioni dell'Ordine fu deciso che il Capitolo generale fosse celebrato per obbligo ogni tre anni, cosa che non sempre era avvenuta in precedenza. Questa decisione venne poi confermata nelle Costituzioni di Narbona del 1260. Al Capitolo generale erano ammessi a partecipare, oltre i Ministri, anche i Custodi e altri frati[8].

1.2 *Il Capitolo provinciale*

L'esigenza d'istituire il Capitolo provinciale, a seguito della suddivisione dell'Ordine in Province, venne concepita durante la celebrazione del Capitolo generale del 1217, secondo le prime indicazioni date dalla *Rnb* e dalla *Rb*[9]. Tale Capitolo era convocato ogni anno[10] in prossimità della festa di San Michele e riuniva intorno al Ministro tutti i frati della Provincia.

Secondo la *Leggenda Maggiore*[11] di Bonaventura da Bagnoregio, san Francesco lo considerò molto importante per la vita e lo sviluppo dell'Ordine.

Fino alle Costituzioni di Narbona (1260) la partecipazione al Capitolo provinciale fu limitata al Ministro provinciale, ai frati dei conventi vicini alla sede capitolare, ai *seniores*, ai Custodi, ai guardiani, ai predicatori. In seguito vi prenderanno parte anche i rappresentanti di ciascun convento, eletti dalla comunità.

Con la divisione dell'Ordine, le Costituzioni delle singole Famiglie francescane stabiliranno a modo proprio le norme e la frequenza dei Capitoli provinciali.

1.3 *Il Capitolo conventuale*

Nelle due Regole (*Rnb*; *Rb*) non è fatto alcun accenno al Capitolo conventuale. Appare infatti evidente che fino alla stesura della *Rb* i frati non conducevano ancora del tutto la loro vita presso fisse dimore (*eremi* o *luoghi*), nonostante che il processo di stanziamento fosse già iniziato gradualmente a partire dal 1217.

---

[8] Dopo la divisione dell'Ordine nelle varie Famiglie francescane, le rispettive Costituzioni sceglieranno di portare la frequenza del Capitolo generale a sei anni.

[9] Cf. *Rnb*, XVIII e *Rb*, VIII.

[10] Per la *Rb* si può celebrare il Capitolo provinciale solo dopo quello generale, nel caso capitino nello stesso anno.

[11] Cf. *LegM* 4,10: FF 1081.

Con il consolidarsi delle realtà fraterne locali, in seno alle singole Province, i frati iniziano ad avvertire il bisogno di discutere sull'ordinamento da dare alla loro vita in comune[12]. Mutuarono pertanto dal modello benedettino le riunioni capitolari per convenire a decisioni in merito alla vita di preghiera, alla celebrazione dell'Eucarestia, ad una gestione partecipativa del governo interno, all'esercizio della correzione e confessione delle colpe (già utilizzato da san Francesco), alla lettura della Regola e alla *collatio* (condivisione) spirituale.

Probabilmente fin dal 1230 il Capitolo conventuale risulta già introdotto nella vita comunitaria, secondo quanto testimonia ad esempio la Legenda *Assidua* sulla vita di sant'Antonio da Padova[13].

Esso fu tuttavia effettivamente codificato nelle Costituzioni del 1260[14] assumendo due principali funzioni. La prima funzione riguardava l'aspetto formativo-spirituale della confessione e correzione delle colpe. La seconda funzione comprendeva la partecipazione al governo della fraternità[15].

Le varie fonti storiche dicono appunto che, relativamente alla sua funzione formativa-spirituale, il capitolo garantiva ai frati di poter apprezzare alcuni momenti assai utili alla loro crescita personale. Tra questi ricordiamo l'incontro fraterno, la confessione-correzione delle colpe, la conversazione spirituale (*collatio*).

Durante lo svolgimento del capitolo l'incontro fraterno, favorito per se stesso e per la realizzazione di obiettivi pratici, contribuiva allo sviluppo dell'identità soprannaturale del gruppo. Inoltre dava adito alla creazione di un clima di rapporto fraterno, in ragione del quale diveniva possibile perseguire ordinariamente gli altri obiettivi propri della vita comune francescana.

La confessione-correzione delle colpe comunitaria offriva l'opportunità della revisione di vita in quanto ausilio - a carattere penitenziale - per la chiarificazione, il rinnovamento e il consolidamento della natura spirituale dei rapporti fraterni.

---

[12] Anche nell'ambito del Secondo Ordine sorge il Capitolo della fraternità. Santa Chiara ritiene essenziale per le sue figlie che si ritrovino in Capitolo per la confessione-correzione spirituale e per favorire la partecipazione al governo della comunità.

[13] La Legenda *Assidua* riporta che nell'eremo dove risiedeva sant'Antonio si tenevano il *capitulum matutinale*, una riunione mattutina non meglio specificata, e la *collatio*, un momento di lettura ed esortazione spirituale serale destinata a divenire poi insieme al Capitolo delle colpe parte integrante del Capitolo conventuale. Così anche lo storico Tommaso da Eccleston indica a sostegno dei rapporti interpersonali nelle fraternità l'utilità della *collatio* e del Capitolo delle colpe, secondo la consuetudine dei frati in Inghilterra tra il 1224 e il 1259.

[14] Tali Costituzioni riprendono in materia quelle del 1239.

[15] Cf. A. SANNA, «Capitoli», 170-173.

La *collatio* interveniva poi come momento di approfondimento spirituale sia secondo la modalità della conversazione fraterna sia secondo quella dell'istruzione rivolta alla fraternità in ascolto. Al centro del comune interesse spirituale era posta la lettura della Sacra Scrittura e della Regola, che lo stesso san Francesco considerava capace di indurre una forte azione formativa.

Per quanto invece riguardava la partecipazione al governo della fraternità, il Capitolo conventuale acquisì nel tempo la funzione di attivare da parte di tutti i membri della fraternità un ruolo non solo consultivo (di consiglio) ma anche deliberativo (di decisione) su alcune questioni specifiche di comune interesse, a tal punto da condizionare talvolta la stessa autorità del superiore locale. In tal modo il Capitolo conventuale lasciava intravvedere una certa corresponsabilità nella guida della fraternità, che nel trattare determinate e delicate questioni diveniva in qualche caso una vera e propria «autorità collegiale».

Le due funzioni qui delineate saranno confermate e regolate dalle Costituzioni delle Famiglie francescane definendo ancora meglio il valore giuridico del Capitolo conventuale, sebbene con una notevole differenziazione.

Attualmente il Capitolo conventuale si avvale delle ispirazioni offerte dai documenti del Concilio Vaticano II, dall'approfondimento della Regola e dall'aggiornamento delle Costituzioni nel costante tentativo di recuperare lo spirito delle origini.

Concludendo questa prima parte, ricordiamo ancora una volta che il carisma francescano guarda alla vita di fraternità come a quella dimensione fondamentale da cui ogni frate trae ispirazione e guida per proseguire nella scelta evangelica[16].

Nell'ambito di questa dimensione il Capitolo, in quanto riunione particolare della fraternità, ben rappresenta il desiderio dei frati di ritrovarsi e condividere reciprocamente l'esperienza di comunione nel Signore.

Così le funzioni di formazione spirituale, di confessione-correzione e di governo del Capitolo si trovano raccordate da un medesimo spirito fraterno che, in virtù di quella carica affettiva in esso custodita, costituisce l'elemento portante del convenire insieme secondo quell'esperienza originaria a cui san Francesco, come ministro, e i primi suoi compagni seppero attingere.

Proprio per questo, ad esempio, la *Rnb* pone già in particolare rilievo la figura del Ministro come colui che è incaricato di esortare, ammonire, decidere sempre per il bene dei singoli fratelli e per il progresso dell'intera fraternità[17]. Egli assume la funzione di essere la coscienza rappresentativa

[16] Cf. A. Sanna, «Capitoli», 162-165.
[17] Cf. *Rnb*, IV.

dei fratelli che lo scelgono come custode, guida e servo della fraternità. Ora, mentre il Ministro incarna l'unità dell'Ordine costituita attorno all'autorità della sua persona, il Capitolo incarna l'unità del medesimo costituita attorno all'autorità della fraternità[18].

Comunque sia, il fatto che nell'Ordine minoritico il capitolo fosse percepito fin dall'inizio a servizio della vita fraterna dei frati rese chiara la differenza rispetto alla funzione, per lo più amministrativa, che esso aveva invece assunto negli altri Ordini monastici.

2. Il dialogo, strumento d'incontro fraterno

Prima di approfondire la dinamica del capitolo locale ci sembra opportuno darne una definizione e specificarne i compiti, specie in merito a quello del dialogo.

Il capitolo locale è la riunione periodica dei membri di una fraternità, sotto la guida del superiore. Secondo le attuali *Costituzioni* dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini i compiti del capitolo possono essere così indicati[19]: confermare lo spirito fraterno (secondo i valori assunti in virtù del carisma); promuovere nei confratelli la coscienza di dover crescere verso il bene comune, umano e spirituale[20]; aprire un dialogo sui vari aspetti della vita fraterna.

Come si può vedere, il dialogo è indicato come una specifica finalità del capitolo locale. Contemporaneamente dobbiamo considerarlo anche come uno strumento attraverso cui raggiungere gli altri principali obiettivi. Risulta dunque chiaro che ogni capitolo locale rappresenta prima di tutto e soprattutto per i fratelli una preziosa occasione per dialogare.

Proprio su questa dimensione intendiamo ora soffermarci, cominciando a porci una domanda: cosa si vuole intendere con la parola «dialogo»?

---

[18] Anche se di fatto solo il capitolo conventuale riesce ad assolvere la funzione di riunire tutti i frati di un luogo attorno al proprio ministro, lo spirito di partecipazione di tutta la fraternità resta garantito, nei Capitoli provinciali e generali, dalla presenza di superiori e rappresentanti eletti secondo fiducia dai frati.

[19] Cf. *Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini e Ordinazioni dei Capitoli Generali*, Roma 2002, 142,2; 84,2 [Abbreviato: *Cost.*].

[20] Lo sviluppo del comune bene, umano e spirituale, della fraternità si realizza in concreto attraverso la cura dei seguenti ambiti della vita francescano-cappuccina: definizione dei tempi di preghiera e del lavoro (*Cost*. 50,4); vita di povertà (*Cost*. 60,1) e retto uso dei beni (*Cost*. 67,4-5); distribuzione dei compiti comunitari (*Cost*. 146,4); correzione e ricerca di soluzioni a questioni d'interesse fraterno (*Cost*. 160,4); rendiconto della situazione economica e di eventuali lavori (*Cost*. 71,4; 69,2); conduzione dei rapporti con l'esterno (*Cost*. 89,3).

Con questa parola le *Costituzioni* indicano a loro volta tre funzioni di carattere relazionale: condividere con confidenza esperienze e necessità; comprendere e stimare gli altri; assumere insieme decisioni[21].

Potersi esprimere (condivisione), essere resi degni di attenzione e comprensione (ascolto), essere stimati presuppone che - nonostante la diversità - nella relazione ognuno senta di avere pari dignità rispetto agli altri e di doversi al tempo stesso impegnare nella comune realizzazione di valori e obiettivi condivisi. Tutto ciò rappresenta un compito del dialogo fraterno.

Ora, in qualità di guide ed animatori della fraternità, i superiori sono tra l'altro chiamati a favorire il dialogo per promuovere la comunione tra i fratelli[22]. Infatti quanto più esiste dialogo tanto più esistono relazioni stabili e ricche; tanto più cresce lo spirito d'intesa. Sia a livello individuale che comunitario il dialogo va coltivato con cura e continuità.

Esso nasce dalla coscienza che la vita in comune richiede ogni giorno l'impegno a sapersi relazionare, a costruire rapporti che durino nel tempo e che siano adeguati a realizzare i motivi che rendono ragione del vivere insieme. Quindi lo scopo principale del dialogo consiste alla fine nel creare relazioni in vista di un obiettivo comune[23]. Ciò vuol dire permettere ad un io di avvicinarsi ad un tu disponibile all'incontro, sapendo di essere reciprocamente congiunti da uno stesso orizzonte di valore. Per un frate questo orizzonte è l'esperienza di Dio.

Un'affermazione che resta d'importanza fondamentale nel lungo e laborioso esercizio del dialogo è innanzitutto questa: riconoscere che le persone, per quanto siano accomunate dagli stessi valori e obiettivi, sono innanzitutto diverse tra loro nel modo di sentire emotivamente, immaginare, pensare, volere ed agire. Accettare e considerare sempre questa verità costituisce una base sicura per non cadere nell'illusione che dialogare sia facile e che tutti in fondo sappiano farlo. In realtà le cose che differenziano le persone sono più numerose di quelle che le pongono in accordo. Per

---

[21] Cf. *Cost*. 84,2; 142,5.

[22] Cf. *Cost*. 157,4.

[23] A questo riguardo può essere utile ricordare, secondo il *Progetto Formativo dei Frati Minori Cappuccini Italiani*, che per il carisma francescano-cappuccino la fraternità evangelica costituisce il luogo elettivo per la crescita umana e spirituale della persona, che continua a definire e a maturare la sua identità nel variegato ambito delle relazioni. Nella fraternità si rende presente il dono dell'essere fratelli e si profila il compito di condurre ogni rapporto verso un più alto grado di espressione nell'amore. Il capitolo locale acquista il carattere di vero momento formativo che concorre alla costruzione della fraternità e alla diffusione della comunione fraterna. Cf. Conferenza Italiana Ministri Provinciali Cappuccini, *Progetto Formativo dei Frati Minori Cappuccini Italiani*. Nuova edizione, EDB, Bologna 2011, art. 3,3; 2,1; 103,1 e 3.

questo il dialogo trae più beneficio dal tener conto delle differenze che dal minimizzarle.

Che il dialogo non sia facile, che avvenga tra persone innanzitutto diverse nella loro singolarità, che sia necessario per la vita in comune (a livello di coppia, di famiglia, di ambiente di lavoro e, tra l'altro, di comunità religiosa) lo dimostra il continuo verificarsi di conflitti in ogni tipo di relazione. Il conflitto nasce proprio dal bisogno di creare accordo tra persone, le quali nel tentativo di incontrarsi pongono naturalmente in gioco il loro diverso modo di vedere e volere le cose. Il fatto è che, pur essendo espressione della loro unicità ed originalità, questo diverso modo non è immediatamente riconosciuto e condiviso.

Oltre ad avere posizioni diverse da considerare e da porre in rapporto, esiste poi anche un altro motivo che favorisce fin dall'inizio contrasti in ambito comunitario. Esso consiste nel non potersi esprimere e, contemporaneamente, nel non poter trovare vera accoglienza da parte dell'altro.

Pertanto, prima di ogni altra cosa, un superiore dovrebbe prestare molta attenzione a garantire in fraternità la soddisfazione di questo importante bisogno di ogni persona: ricevere attenzione mentre esprime qualcosa di se stessa.

La via utile per superare gli inevitabili conflitti della vita fraterna e, soprattutto, per evitare di disattendere questo importante bisogno resta il dialogo. Esprimersi (condividere), trovare accoglienza nell'altro (ascolto), puntare sulla comune realizzazione di obiettivi condivisi ne costituiscono i punti sostanziali.

Durante lo svolgimento del capitolo locale il superiore assume il ruolo di chi deve facilitare l'espressione di questi aspetti propri del dialogo. Egli avrà dunque cura di far presente che ognuno dei membri della sua comunità ha una sua personale prospettiva nel modo di vedere le cose e di privilegiarne questa o quell'altra. Dovrà poi garantire che tutti si esprimano e che tutti ascoltino. Cercherà inoltre di suscitare in ciascuno il desiderio di collaborare per la comune realizzazione degli obiettivi su cui si fonda la vita e l'attività della fraternità.

Allora, come si può notare, dialogare non sarà semplicemente sinonimo di conversazione (parlare tra persone), di discussione accesa (il parlare su questa o su quella cosa, talvolta facendo prevalere la propria convinzione) oppure di reciproco scambio di esperienze, riflessioni e ricordi senza precisa finalità. Il dialogo, tanto in riferimento al capitolo locale quanto al quotidiano rapporto tra i singoli membri della fraternità, costituirà l'occasione per creare e mantenere legami.

A questo proposito vale la pena soffermarsi sulla dimensione dell'ascolto, da cui dipende particolarmente l'esito del dialogo fraterno.

3. L'ascolto e le sue condizioni

Nel suo libro *La vita comune* Dietrich Bonhöeffer afferma: «Il primo servizio che si deve al prossimo è quello di ascoltarlo»[24].

Questa espressione intende affermare che l'ascolto costituisce la prima fondamentale condizione per creare relazioni di disponibilità verso gli altri. Infatti, chi si sente ascoltato riceve una forma di attenzione capace non solo di dare valore alla sua persona ma anche di suscitare un vivo senso di gratitudine e disponibilità verso chi ascolta. Questi a sua volta si libera dal dominio che esercita su se stesso in quanto padrone assoluto del suo tempo e curatore dei suoi personali intendimenti, che lo tengono prigioniero del privilegio di sé. L'ascolto è il primo modo per uscire fuori dalla propria solitudine e autosufficienza per portarsi verso l'altro.

Al contrario la mancanza di ascolto è in genere legata a mancanza di interesse e quindi di impegno nei riguardi dell'altro. Questo atteggiamento conduce l'altro in una direzione diversa dall'incontro vero, dove egli perde dignità e libertà. La mancanza di ascolto sincero può nascondere il proposito di servirsi dell'altro semplicemente come di un mezzo per raggiungere degli scopi; oppure può creare distanza da lui che, con il suo modo di essere e le sue richieste, pone in discussione le nostre sicurezze.

Quando dunque noi ci misuriamo con la nostra capacità di ascoltare gli altri cominciamo a valutare senza saperlo la nostra capacità di amare le persone.

Vediamo ora a quali condizioni si può realizzare quell'ascolto che conduce a creare rapporti veri. Per realizzare un tale ascolto - denominato *ascolto efficace* - occorre osservare le seguenti condizioni[25].

3.1 *Avere un motivo per ascoltare*

Generalmente chi fa una cosa è sempre indotto da un motivo. Allo stesso modo chi ascolta dovrebbe aver chiaro il motivo per cui decide di farlo: dovrebbe sapere bene perché ascolta.

Intanto bisogna perlomeno ricordare che ascoltare l'altro è innanzitutto un suo diritto, perché attraverso l'ascolto viene offerto valore alla sua presenza. Una seconda ragione è che quanto ascoltiamo costituisce in qualche modo un elemento di novità capace di arricchire la nostra esperienza di vita.

Il primo nemico dell'ascolto è proprio la mancanza di considerazione per l'altro, da cui proviene il disinteresse e il senso di inutilità nell'accogliere le sue parole. Purtroppo noi tendiamo ad ignorare subito quello che

---

[24] D. Bonhöffer, *La vita comune*, Queriniana, Brescia 1969, 124.
[25] Cf. R. Carkhuff, *L'arte di aiutare*, Erickson, Trento 1988.

non ci interessa: ma così facendo ci priviamo di un'opportunità utile anche per noi. Per questo la mancanza di motivazione all'ascolto rappresenta una prima seria difficoltà nelle relazioni comunitarie.

Bisogna poi tener presente che, per quanto sembri difficile avere valide ragioni per ascoltare, ve ne sono alcune già sufficienti per indurci a prestare attenzione a chi ci parla. Si ascolta l'altro perché ha qualcosa d'importante da comunicare a favore di tutti; ha un suo urgente bisogno da manifestare oppure ci vuole semplicemente informare di qualche cosa. In ogni caso quello che conta è che egli abbia deciso di rivolgersi a noi.

Nella vita religiosa esistono profondi valori che sostengono le ragioni dell'impegno all'ascolto.

3.2 *Resistere alle distrazioni*

Donare tempo e ascolto comporta talvolta un grande sacrificio. Infatti mentre ascoltiamo siamo impegnati costantemente a vincere le distrazioni, soprattutto interne, che intervengono in modo del tutto spontaneo. Le parole, le emozioni, i bisogni, le reazioni dell'altro attivano in noi altrettanti pensieri, emozioni, bisogni e reazioni che vanno gestite e ordinate nel complesso mondo della nostra interiorità. Ascoltare l'altro può suscitare simpatia, antipatia, paura, rifiuto, compassione, senso di colpa, impotenza, entusiasmo, accordo, fiducia... Alcuni tra questi stati d'animo ci dispongono a chiuderci in difesa, facendoci prendere le dovute distanze, oppure ci inducono a partecipare talvolta esageratamente a quanto ci viene detto disturbando l'equilibrio del rapporto.

3.3 *Non interrompere, saper aspettare*

Dare tempo all'altro affinché completi il suo discorso è molto importante. Questo gli dimostrerà che lo stiamo seguendo con interesse e che desideriamo veramente comprenderlo. Aspettare può sembrare per certe persone molto faticoso; in realtà dopo ci si accorgerà che una tale attesa è stata molto utile. Lo dimostra il fatto che le risposte date prima che l'altro termini il suo discorso sono meno convenienti di quelle offerte in un secondo tempo. Infatti chi parla ricava l'impressione che non vogliamo dedicargli tempo e che abbiamo già la soluzione in tasca. Le risposte sbrigative non sono mai gradite.

3.4 *Non esprimere immediatamente giudizi*

I giudizi immediati possono essere considerati una particolare forma di distrazione. Meglio sarebbe chiamarli pregiudizi. Essi rendono insufficiente l'ascolto, che ha sempre bisogno di tempo e di quante più informa-

zioni sia possibile; disturbano e interrompono l'altro creandogli disagio; impoveriscono e rendono inefficace il dialogo.

Mentre l'altra persona parla emergono spontaneamente in noi tante diverse considerazioni: esse sono il frutto dei nostri principi, della nostra sensibilità affettiva, dei nostri bisogni, delle nostre problematiche, della nostra formazione, del contesto culturale cui apparteniamo, delle esperienze compiute e, soprattutto, di tutto ciò che consideriamo "essere vero per noi" e che molto spesso diamo per scontato.

Anche se durante l'ascolto cominciamo già a venire influenzati dall'idea che abbiamo della persona che ci sta parlando e dell'argomento che ci porta, è necessario resistere al desiderio di comunicarle subito il nostro pensiero prima di averlo ben ponderato. Il pregiudizio, oltre a rallentare l'ascolto, colpisce non solo il valore di quello che ci viene comunicato ma soprattutto di chi sta comunicando.

Dare subito giudizi, ossia usare immediatamente pregiudizi, può significare avere una qualche nostra verità (che forse non saremmo facilmente disposti a mettere in discussione): a questa verità l'altro dovrebbe solo cercare di adeguarsi. In ogni caso bisogna avere rispetto per quello che l'altro dice e di come lo dice, anche se scoprissimo di non poter essere d'accordo con lui. Infatti non dobbiamo sentirci obbligati a condividere quanto ci è stato detto.

Ma anche se non potessimo in tutto o in parte condividere quanto ci viene riferito, ascoltare l'altro non toglie nulla a quello che pensiamo noi. L'altro deve cogliere dal nostro atteggiamento che, per quanto la sua posizione sia diversa dalla nostra, c'è sempre un motivo valido per entrare nel suo mondo interiore ed accoglierlo nella sua particolarità. L'ascolto è prima di ogni altra cosa un atto di rispettosa accoglienza dell'altro nella sua diversità. In seguito avremo modo di considerare quali positive conseguenze può aver provocato nell'altro il nostro sforzo di mettere da parte le nostre opinioni in merito a quello che egli è e dice. Non dare subito giudizi rimanda all'altro e a noi stessi l'idea che egli, con il suo parlare, in qualche modo può porre le premesse per una nuova e più ampia verità.

Interrompere, togliere la parola, giudicare affrettatamente, accusare, nel peggiore dei casi deridere e scontrarsi, sono atteggiamenti che provocano nell'altro chiusura, rabbia e sofferenza. Solo l'accettazione incondizionata riesce a creare un clima di reciproca fiducia e stima nel rispetto delle differenze.

3.5 *Ripetere il contenuto a se stessi e all'altro*

Mentre si ascolta sarebbe opportuno di tanto in tanto ripetere a se stessi e all'altro quanto si è ascoltato, quasi facendo una sorta di riassunto.

Questo atto ha una duplice utilità. In primo luogo permette a noi stessi di sapere se abbiamo effettivamente compreso quello che l'altro ha voluto comunicarci (contenuto); in secondo luogo offre a questi la possibilità di essere sicuro che ci stiamo impegnando a seguirlo (relazione).

D'altronde è opportuno chiedere subito all'altro di spiegarsi meglio qualora non fossimo stati in grado di recepire il suo discorso. Infatti non è possibile dialogare senza aver chiaramente capito le parole di chi ci sta di fronte.

3.6 *Ricercare i temi ricorrenti*

Nell'ascolto bisogna essere selettivi. Bisogna cioè riuscire a cogliere le cose che per l'altro sono importanti. Come si può individuarle? Basta semplicemente vedere quali argomenti ricorrono più volte nel suo discorso e con quale intensità emotiva. Che ne sia o no consapevole, sono proprio questi argomenti ad indicare che cosa la persona sta cercando di dire riguardo a se stessa e quanto le interessi che un'altra accolga le sue parole.

3.7 *Non basta ascoltare, bisogna "sentire"*

Il vero ascolto porta ad immedesimarsi (*sentire*) con i vissuti di chi parla, cercando di comprendere che cosa avviene nel suo mondo interiore. Per fare questo non basta solo essere attenti al contenuto di quanto ci viene detto ma, anche e soprattutto, il modo con cui ci viene detto.

Spesso nel dialogo ciò che conta è *come* le cose vengono comunicate (con quale tono di voce, con quale ritmo, con quale espressione del volto, con che tipo di gesti e posizioni del corpo). È proprio attraverso questo linguaggio, detto non-verbale, che risulta possibile cogliere la carica emotiva, le disposizioni verso gli altri e gli eventi, i temi di interesse o i nodi problematici di una persona. Tale linguaggio costituisce una sottolineatura della capacità di comunicazione, della qualità della relazione tra due persone (fiducia o chiusura) e in un certo senso del valore di verità di quanto viene condiviso.

Se l'altro coglie che lo stiamo ascoltando con interesse e partecipazione, è abbastanza sicuro che vi saranno positive conseguenze nella relazione con lui. Questo è definito ascolto attivo (o *empatico*). Esso serve a rendere consapevole l'altro che ci stiamo impegnando a conoscere cosa egli sente, vive emotivamente, fantastica, pensa su di sé, sugli altri, sul mondo, su Dio. In fondo l'ascolto vero è un continuo «andare oltre le parole».

3.8 *Esercitarsi regolarmente nell'ascolto*

Forse la maggior parte delle persone è convinta che ascoltare sia facile. Ascoltare è invece un'arte difficile. È forse più vero che siamo abituati a non

ascoltare, a non sentire (ossia a non partecipare). Spesso arriviamo ad essere distratti o indifferenti perché l'ascolto dell'altro può costituire un appello troppo esigente fatto alla nostra vita. In definitiva non abbiamo veramente ascoltato o "sentito con..." l'altro se qualcosa in noi non si è davvero mosso a suo favore. Ascoltare è il primo modo per costruire buone relazioni. Ma per fare questo bisogna esercitarsi continuamente all'ascolto.

A questo punto, dopo aver approfondito le principali condizioni dell'ascolto, vale la pena chiedersi quali effetti è possibile attendersi da esso quando viene praticato in un modo attento e ricco di partecipazione.

Considerata l'importanza che assume nell'ambito del dialogo tra le persone, l'ascolto attivo produce alcuni effetti particolarmente significativi[26].

L'ascolto partecipe ed interessato ha come primo effetto quello di permettere a colui che lo riceve di non sentirsi una persona «diversa», offrendo un senso alla sua apparente stranezza e confusione. Questi, avvertendo di essere compreso, non sarà portato a giudicarsi come una persona anormale né a ritenersi un isolato.

In secondo luogo l'ascolto consente di recuperare fiducia in se stessi. Chi è oggetto di ascolto tende ad apprezzarsi più facilmente e a prendersi maggiormente cura di se stesso.

In terzo luogo l'ascolto empatico pone la persona in condizione di attribuirsi una maggiore stima e dignità. Essa ottiene da chi la comprende una maggiore conferma della sua unicità, ritenendosi capace di poter stare a buon diritto con gli altri senza mettere da parte se stessa.

Chi riceve ascolto si sente inoltre incoraggiato a manifestare ciò che pensa e vive. Maturando sempre più fiducia nell'altro che si dimostra interessato nei suoi confronti, la persona giunge ad affidarsi a lui. Nel rapporto con l'altro potrà scoprire aspetti nuovi di sé e renderlo partecipe di cose difficili da condividere.

A questo aggiungiamo ancora che l'ascolto favorisce nella persona una maggiore consapevolezza della sua varia esperienza interna, facendole acquistare anche una maggiore libertà e padronanza nel portare avanti la propria vita.

4. Il capitolo locale come luogo del dialogo fraterno

Ogni gruppo sociale (famiglia, scuola, associazione, azienda, comunità religiosa) avverte la necessità di stabilire dei momenti di riflessione nel flusso continuo del suo quotidiano procedere.

---

[26] Cf. G. Ariano, *La terapia centrata sulla persona. Prospettive critiche*, Giuffré, Milano 1990, 184-186.

Riassumiamo brevemente i motivi che in genere sollecitano le persone a ritrovarsi insieme: essi entrano a pieno titolo nel merito del capitolo locale.

Abbiamo visto che le persone s'incontrano fondamentalmente per dialogare: vale a dire per condividere, ascoltare, decidere. In maniera più particolare questo si specifica nelle seguenti opportunità:

- favorire l'approfondimento della reciproca conoscenza, lo scambio delle esperienze, la coesione dei rapporti, il rinnovarsi del senso di appartenenza;
- motivarsi nuovamente alla considerazione dei valori e degli obiettivi della comune scelta di vita;
- riflettere e confrontarsi su temi di specifica natura[27];
- affrontare problemi e conflitti inerenti la vita comunitaria, in modo da arrivare ad una intesa condivisa;
- verificare l'esito di decisioni prese in precedenza; fare revisione di vita e apportare correzioni all'andamento dei rapporti.

Insomma, riunirsi per dialogare costituisce un'importante occasione per porsi di fronte a se stessi, agli altri e al valore proprio della scelta di vita.

Non va trascurato come il capitolo locale conduca ad una riflessione capace di farci uscire dal ristretto ambito del pensiero personale. Questa possibilità assicura a ciascuno una più completa visione dei temi e delle questioni fondata sull'apporto creativo delle diverse posizioni. Pertanto si può dire con una certa sicurezza che in fondo la verità è il risultato di una ricerca comune.

Se è vero che non risulti sempre facile fermarsi a condividere, ascoltare, riflettere e deliberare, in questo anche il numero dei componenti di una fraternità sembra avere un certo peso. Fraternità troppo ristrette di numero (3-4 persone) oppure troppo numerose (10 elementi) pongono un duplice problema da risolvere. L'eccessiva vicinanza delle persone e lo scambio informale farebbe ritenere superflua la necessità di riunirsi. Mentre invece in un gruppo numeroso di persone sembrerebbe alquanto difficile permettere a tutti di partecipare attivamente al dialogo.

Comunque il capitolo locale resta uno strumento imprescindibile di dialogo che non può essere concepito in termini d'incontro spontaneo né può essere affidato al caso e all'improvvisazione. Per questo va soprattutto chiarito il modo con cui esso deve essere condotto affinché svolga con-

---

[27] Per noi valgano i temi indicati dalle *Costituzioni* in merito al capitolo locale, che rientrano nell'ambito della formazione permanente e dell'attività della fraternità.

venientemente la sua funzione. A tal proposito va detto che la principale condizione da stabilire affinché il capitolo raggiunga i suoi obiettivi - vale a dire sia «efficace» - resta il coinvolgimento attivo di tutti i partecipanti.

Ora, per fare in modo che una riunione risulti efficace, bisogna tener presente che esistono delle fasi[28] attraverso le quali il dialogo prende avvio, matura il suo corso e termina con i suoi risultati. Queste fasi rappresentano una guida da seguire per poter condurre al meglio l'esperienza dell'incontro, anche se non vanno applicate in modo meccanico. Passiamo ora a presentare ciascuna di queste fasi[29].

4.1 *La fase di preparazione*

Nel decidere di convocare la riunione del capitolo è necessario che il superiore lo prepari opportunamente. Due sono le cose iniziali da fare: preparare l'ordine del giorno e i partecipanti.

L'ordine del giorno è lo schema che presenta la successione degli argomenti (e se si vuole dei momenti) su cui verterà il capitolo, mai prescindendo da un approfondimento spirituale. Si può stabilire di prendere in considerazione anche un solo tema. Nella scelta bisogna essere equilibrati: infatti troppi punti di discussione rendono pesante e infruttuoso il dialogo. Bisogna anche tener in conto quali possono essere i temi d'interesse della fraternità: pertanto varrebbe la pena chiedere se ci sono delle preferenze da parte dei membri, lasciando a questi la possibilità di indicarle. L'ordine del giorno va presentato in anticipo ai partecipanti: due o tre giorni prima del capitolo.

Dopo avere reso noto l'ordine del giorno è bene che i partecipanti comincino a riflettere e a preparare personalmente le considerazioni che vorranno esprimere riguardo agli argomenti proposti. A questo si possono aggiungere altre due cose di una certa importanza. Bisogna indicare la lettura di testi scritti da impiegare nella discussione (ad esempio un brano evangelico, un capitolo della Regola o delle Costituzioni, un documento o un articolo di interesse spirituale, etc.). In secondo luogo sarebbe anche opportuno che ciascuno preparasse un commento scritto per essere approfonditi e guadagnare chiarezza nel dibattito. Va ricordato che la riunione non dovrebbe superare le 2 ore.

---

[28] Le fasi che riguardano lo svolgimento del capitolo locale possono essere così elencate: a) fase di preparazione; b) fase di accoglienza e d'introduzione; c) fase di confronto e discussione; d) fase di decisione; e) fase di conclusione.

[29] Cf. sull'argomento: P. GRIEGER, *Comunicazione e informazione. Al servizio della comunità*, Edizioni Paoline, Alba 1976, 27-43; G. SALONIA, *Kairos. Direzione spirituale e animazione comunitaria*, EDB, Bologna 1994, 119-134.

4.2 *La fase di accoglienza e di introduzione*

È la fase con cui prende avvio la riunione del capitolo locale. Presupponiamo che in una comunità religiosa si cominci con un momento di preghiera. Dopo il saluto e qualche parola di benvenuto il moderatore (che in genere è il superiore) crea un clima di distensione e di apertura, utile a favorire la partecipazione di tutti i membri della fraternità.

A questo punto ripresenta l'ordine del giorno previsto per l'incontro. In questa fase egli deve fare in modo che ciascuno dei membri compia interventi liberi, vale a dire possa parlare del più e del meno, anche se non direttamente riguardanti i temi presentati per l'incontro. Questo favorisce una graduale introduzione all'argomento senza costringere la spontaneità del ritrovarsi insieme.

Sembra opportuno dunque che il moderatore non intervenga in modo tale da bloccare subito questa condizione del gruppo, ma pensi invece a condurlo gradualmente alla fase successiva, dandogli tempo per concentrarsi sull'impegno che lo attende. L'accoglienza e l'accettazione iniziale del moderatore è utile per predisporre positivamente gli animi ad accettare la fatica che il dialogo comporta.

Prima che inizi l'ascolto e la discussione, il moderatore deve ricordare a tutti i membri che essi sono chiamati ad esprimere gli uni verso gli altri fiducia e stima sincera, aggiungendovi la necessaria disponibilità a saper tener conto delle idee altrui e a saper osservare il segreto su quanto viene rivelato.

4.3 *La fase di confronto e discussione*

Dopo la presentazione dell'ordine del giorno e i primi interventi piuttosto liberi, il moderatore orienta il gruppo verso il tema o le tematiche principali dell'incontro. Il tema può essere presentato (con una meditazione o una relazione) dallo stesso moderatore oppure da un altro membro a cui è stato preventivamente richiesto[30].

Dopo l'approfondimento del tema si può passare ad una sua esplorazione. Si chiede pertanto ai membri d'intervenire a turno. Essi mettono in risalto gli stimoli ricevuti dall'approfondimento e vi aggiungono la pro-

---

[30] In una comunità religiosa la riunione deve far sempre scaturire la discussione a partire da un approfondimento biblico o spirituale che costituisce sorgente d'ispirazione. Non va mai dimenticato che una comunità di religiosi non dialoga semplicemente tra i suoi membri ma innanzitutto con Dio, da cui attinge quel senso di fede che è capace di portare senso e forza trasformatrice nello specifico del percorso di vita evangelica.

pria personale riflessione previa, svolta prima dell'incontro con l'anticipazione del tema di discussione.

In questa fase, che segna l'inizio del reciproco ascolto, il compito del moderatore deve essere quello di favorire alcuni atteggiamenti importanti per il gruppo. Innanzitutto egli deve saper aspettare che gli interventi comincino a farsi strada. Per questo è necessario che sia in grado di tollerare il silenzio venutosi eventualmente a creare tra i partecipanti.

In secondo luogo egli deve incoraggiare ciascuno di essi ad esprimere il proprio pensiero. A tutti va offerta la possibilità di parlare. Chi non interviene si nega il diritto di esserci e trattiene per sé riflessioni che possono essere preziose: ognuno ha un contributo da offrire agli altri. Conviene però limitare chi interviene spesso o si prolunga troppo.

Oltre a questo va favorito l'ascolto da parte di tutti. Ciascuno dei membri infatti ha il diritto di essere ascoltato. Bisogna pertanto evitare le distrazioni, il disinteresse e l'eventualità che altri s'inseriscano contemporaneamente nel discorso della persona. Il moderatore deve invitare alla pazienza e al rispetto delle considerazioni degli altri.

Quando il discorso non risultasse chiaro vale la pena chiedere spiegazioni alla persona su quello che vuole dire (Es. «Puoi spiegare che cosa intendi con questo?»). È anche importante saperle riassumere il contenuto dell'intervento per dimostrarle che c'è attenzione nei suoi riguardi (Es. «Allora se ho ben capito vuoi dire che...»).

Risulta assai gradito dare un giusto rilievo all'intervento ascoltato (rinforzare) sottolineandolo con un apprezzamento o un ringraziamento (Es. «Credo che quanto dici sia da prendere in considerazione...»; «Ti ringraziamo per il tuo intervento»).

Con la manifestazione dei vari punti di vista da parte dei partecipanti sulle specifiche questioni presentate, risulta naturale che comincino ad emergere posizioni diverse e contrastanti. In tal caso bisogna saper gestire i punti di vista differenti.

La gestione dei vari punti di vista prevede che si lascino esprimere le differenti posizioni senza che nessuno le giudichi in maniera sconveniente. In ognuna di esse bisogna sapervi cogliere tutto il positivo possibile. Non si dialoga per cambiare le idee all'altro né per squalificarlo. L'obiettivo dell'incontro è quello di mantenere la discussione coerente con il tema e di non lasciarsi prendere dalla fretta, oppure dalla preoccupazione, di arrivare a comporre il naturale disaccordo. Certo, alla fine bisognerà pur definire una proposta risolutiva, ma tale obiettivo va raggiunto con gradualità.

Dopo essersi evidenziati i primi punti di vista contrastanti bisogna invitare i partecipanti a chiarirne quanto più è possibile le ragioni. Questo è il momento della discussione vera e propria.

A questo punto bisogna far convergere tutti i punti di vista verso il tema centrale della riunione, guardando se risultano pertinenti con esso. Solo dopo si passerà a creare una sintesi degli interventi utilizzando quanto più è possibile tutti quelli che sono stati fatti.

Dunque, dopo un primo giro di ascolto degli interventi e di discussione è ora necessario passare ad un secondo giro, per cominciare ad orientarsi verso la decisione finale. È quanto avviene nella prossima fase.

4.4 *La fase della decisione*

A questa fase si giunge quando dalla discussione comincia ad emergere un certo accordo su qualche punto di vista, che sembra rappresentare mediamente le opinioni espresse dal gruppo in merito al tema affrontato. Quando questo punto di vista viene individuato, il moderatore lo definisce a parole, lo presenta al gruppo e chiede se il gruppo è convinto a volerlo assumere come decisione-guida del tema discusso.

Prima che questo sia fatto si accolgono ancora altri pareri sulla proposta e alla fine si decide se assumerla definitivamente o meno. Se ciò avviene si può dire di essere giunti ad una decisione condivisa. È ovvio però che una decisione, per quanto trovi d'accordo quasi tutti, non costituisce la soluzione ideale di una questione ma semplicemente un'ipotesi di lavoro per cercare di affrontarla.

Ora in base alla decisione presa bisogna poter stabilire un programma che permetta di attuarla e per questo assegnare ai partecipanti compiti specifici, altrimenti si rischia di rimanere nel vago e di non portare nessun risultato. Decisione e programma devono essere chiari per tutti; così come immediata e concreta deve essere la sua attuazione. In un momento successivo, sarà opportuno che la comunità verifichi fino a che punto la decisione è stata effettivamente attuata e quali risultati ha prodotto. Ogni riunione dovrebbe aprirsi con la lettura del resoconto di quella precedente, in modo tale da introdurre il gruppo anche ad una verifica del percorso compiuto fino a quel momento, in merito ad un determinato tema trattato, per ripartire quindi con una nuova discussione.

Quello che conta nell'adoperare lo strumento del dialogo, in occasione della riunione comunitaria come in tutte le altre occasioni d'incontro, è semplicemente questo: far emergere il gruppo. Il gruppo non emerge se si vuole puntare sulla ricerca della decisione ottimale. Il gruppo emerge quando la decisione migliore è semplicemente quella prodotta dalla condivisione di tutti i membri della fraternità. Dunque, quel che importa non è arrivare al meglio in assoluto ma al frutto di una aperta e attiva partecipazione di tutti. Quel che è importante è salvare lo spirito di comunione fraterna.

Supponiamo che un membro della comunità conosca la soluzione più adeguata per affrontare una determinata questione. Ci si può chiedere: è opportuno che il superiore la prenda in considerazione per risolversi subito il problema? A questa domanda bisogna rispondere: non sarebbe bene, per varie ragioni.

La prima ragione sta nel fatto che lo scopo della riunione non è semplicemente ricercare una decisione ma permettere il dialogo fraterno, vale a dire far incontrare le persone. In secondo luogo tutti i membri hanno il diritto e il dovere di partecipare alla costruzione della comunità. In terzo luogo non sempre le soluzioni proposte da una persona sono vere e convenienti, anche se possono sembrarlo: quante più persone discutono su una cosa e quanto più lungamente lo fanno tanto più è probabile arrivare ad una sua più completa comprensione. Abbiamo infatti già detto che la verità è sempre il frutto di una ricerca comune. In quarto luogo bisogna sottolineare che le soluzione ottimali hanno bisogno di tempi lunghi per essere comprese e accolte da tutti. Certo si può insistere per esse ma non si può imporle. Talvolta si deve essere pronti a mettere da parte le idee migliori pur di conservare la comunione fraterna. In ogni caso saper attendere rappresenta la cosa più adeguata da fare.

La condivisione e il raggiungimento di un accordo unanime è utile per garantire, oltre al mantenimento della comunione, anche la soddisfazione del gruppo. Un'altra cosa che il superiore avrà cura di rimandare ai confratelli è questa: se si giunge a condividere una determinata decisione, si resta di conseguenza obbligati in coscienza a doverla mettere in pratica. Ognuno dunque è tenuto ad assumersi la sua parte di responsabilità nel momento in cui la fraternità decide di muoversi in una certa direzione. Ovviamente si può dare il caso in cui l'accordo non è del tutto raggiunto da parte di tutti: allora è il superiore a doversi prendere il compito di decidere, quanto più convenientemente sia possibile, per i fratelli.

4.5 *La fase di chiusura*

A conclusione del capitolo locale il moderatore traccia un resoconto di quanto è avvenuto durante lo svolgimento della riunione fraterna e di ciò che è emerso dal dialogo tra i partecipanti. Riassumere serve ad avere un quadro sintetico dell'esperienza vissuta e a chiudere il dialogo delineando brevemente il percorso che dalle premesse ha condotto ai risultati. È di aiuto definire un'ultima volta le conclusioni a cui si è giunti e che sono state condivise in quanto alla loro applicazione. A questo punto, compatibilmente con il tempo rimasto a disposizione, il superiore lascia ancora un po' di spazio a qualche intervento.

Verso la chiusura egli può chiedere ai confratelli come hanno vissuto l'incontro, quali difficoltà o quali aiuti hanno sperimentato. Inoltre, non deve mancare di ringraziare tutti per l'impegno dimostrato nel partecipare alla riunione con reciproca attenzione e fiducia.

Conclusioni

Come abbiamo potuto considerare, al di là del raggiungimento di specifiche decisioni, lo scopo principale sotteso alla riunione del capitolo locale consiste nel far emergere lo spirito della fraternità. Attraverso il capitolo i confratelli possono ispirarsi ed essere ogni volta condotti all'assunzione di atteggiamenti decisivi nella comune vita di relazione. Questi atteggiamenti sono la disponibilità a partecipare al dialogo, il rispetto del punto di vista dell'altro, la rinuncia ad assumere una posizione d'influenza, la discussione aperta e la corresponsabilità per pervenire alla realizzazione dei comuni obiettivi del cammino fraterno.

Sommario

Nella vita di una fraternità francescana uno strumento quanto mai fecondo per il cammino comune è quello del capitolo locale, quando viene vissuto in modo adeguato. Il presente contributo intende aiutare a cogliere i criteri e le condizioni cui occorre ispirarsi per favorire il dialogo fraterno, senza del quale il capitolo non raggiunge la sua efficacia. Dopo una disanima del valore del dialogo e dell'ascolto, l'Autore entra nel merito della dinamica del capitolo locale segnalando alcuni passaggi utili affinché si giunga a risultati favorevoli a far crescere la fraternità, come una maggiore vicinanza affettiva e la ricerca di scelte condivise.

In the life of a Franciscan fraternity, one of the greatest aids to each member's progress in community life is the local Chapter, when this is experienced in an adequate manner. This present contribution aims at defining the criteria and the conditions which should be the springboard and inspiration in developing a fraternal exchange of views, without which no Chapter can ever meet its goal in a satisfactory way. After having examined the value of both dialogue and attentive listening, the Author then enters into the dynamics of the local Chapter, underlining some useful points which can be worked on. These provide practical guidance in how to achieve positive results and offer help in promoting community growth; amongst these, we would signal greater attention to affectionate relationships and that attention be paid to decisions being taken together.

CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI

vita e attività

IL SIGNORE MI DETTE DEI FRATELLI

XIV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani

23 – 28 luglio 2012

Per i primi francescani costituiva sempre motivo di grande gioia ritrovarsi periodicamente dai vari luoghi di evangelizzazione per scambiarsi esperienze ed affetto spirituale. In continuità ideale con questa gioia, si è svolta presso il Santuario della "Madonna del Sangue" a Re (Vb) dal 23 al 28 luglio 2012 la XIV Convocazione Fraterna Nazionale dei postnovizi e studenti cappuccini italiani. Tale raduno si svolge normalmente ogni due anni per una settimana circa. Il tema di riflessione e confronto di quest'anno è stato: «*Il Signore mi dette dei fratelli*»: l'espressione, tratta dal *Testamento* di san Francesco, esprime lo stupore del Poverello di fronte al grande dono di fratelli, inaspettatamente ricevuto dalle mani di Dio nei primi anni della sua conversione. Alla vigilia dell'Anno della fede, i giovani cappuccini italiani si sono ricaricati scambiandosi la luce della fede e la fiamma del carisma, pronti ad offrire a tutti la testimonianza e l'annuncio di pace.

1. Il percorso della Convocazione

1. La Convocazione ha avuto il suo inizio il pomeriggio del 23 luglio all'insegna della gioia e dell'accoglienza fraterna con la presentazione di ciascuna casa formativa attraverso simpatici e fantasiosi video, poi con il pellegrinaggio e la celebrazione eucaristica nella chiesa del Santuario mariano, infine con la tradizionale degustazione dei prodotti tipici, portati in

dono da ciascuna regione d'Italia. Nell'omelia pronunciata da fra Antonio Tomasoni, Ministro provinciale dei Cappuccini di Alessandria, subito il tema dell'incontro è stato messo a fuoco a partire dalla frase evangelica: «rimanete nel mio amore», declinandolo in tre punti: 1) sii realista: ama il fratello così com'è, non ne sognare uno ideale; 2) non essere menzognero, ma veritiero, poiché Dio è verità; 3) parliamoci: conosciamoci, perdoniamoci, cerchiamo il dialogo nell'umiltà. *In medias res*, subito!

I quattro giorni centrali della Convocazione fraterna (24-27 luglio) sono trascorsi tra incontri e dibattiti, testimonianze ed escursioni; il tutto intervallato dai momenti di preghiera, in particolare le celebrazioni eucaristiche presiedute da fra Mauro Jöhri, Ministro generale dei Cappuccini, da fra Marek Miszczynski, Vice-segretario generale della formazione, da p. Giancarlo Julita, Rettore del Santuario di Re, infine da fra Antonio M. Tofanelli, Ministro provinciale dei Cappuccini umbri e Presidente in carica della CimpCap.

2. Tre le relazioni fondamentali della Convocazione. Ad aprire i riflettori sul tema della fraternità è stato il Ministro generale, fra Mauro Jöhri, che con la relazione dal titolo: *Vita fraterna: tradizione, attualità e prospettive*, ha inserito la tematica della vita fraterna nel fecondo intreccio di passato, presente e futuro, provocando i giovani frati nella loro creatività e inventiva: «Forgiate da voi stessi progetti per il futuro, create collaborazione!».

Al "dove" e al "come" della fraternità è stata dedicata la seconda relazione dal titolo: *"Dove e come vivere la fraternità"*, svolta da fra Giovanni Salonia, psicologo e psicoterapeuta. Partendo dalla domanda che risuona agli inizi del libro della Genesi: «dov'è tuo fratello», con tutta la drammaticità che vi sta dietro, ossia la rilevazione di una modalità (il «come») violenta nel rapporto di fraternità, fra Giovanni ha delineato cosa può significare essere fratelli per chi vive la grazia del carisma di Francesco d'Assisi, la cui eredità è inesauribile.

Ad una prospettiva biblica sulla fraternità è stata improntata la terza relazione di fra Alfredo Marchello, dal titolo: *La dimensione originaria della vita fraterna: immagine di Dio, vocazione, sequela*, incentrata sul denso testo di Gv 15, che ha sollecitato a guardare all'origine della vita fraterna nel dono dell'amore trinitario comunicato agli uomini dal Figlio.

3. Non solo relazioni hanno impegnato i partecipanti alla Convocazione, ma anche testimonianze, vale a dire l'incontro con persone che in modo diverso testimoniano una comune passione per Cristo e per l'uomo. Il primo è avvenuto al "Villaggio Treno dei bimbi", un luogo autenticamente francescano, sorto nel 1966 per iniziativa del cappuccino p. Michelangelo, il quale, non avendo un soggiorno estivo per i suoi ragazzi ospiti

della "Casa del fanciullo", chiese all'allora ministro dei trasporti Oscar Luigi Scalfaro un treno per adibirlo a colonia. Ebbe così inizio una storia che continua oggi in modo rinnovato per accogliere famiglie e gruppi, sotto la guida della fraternità cappuccina di Domodossola. Certamente tale luogo non aveva mai visto un concentrato di frati cappuccini come in questa occasione!

Un secondo incontro è avvenuto con fra Rocco Timpano e fra Marek Miszczynski, responsabili del Segretario Generale della formazione dei Cappuccini. Una panoramica sulla formazione, dunque, in particolare quella iniziale, dato il contesto dell'uditorio; quella formazione che è oggetto particolare di cura e di 'preoccupazione' da parte dell'Ordine e del Definitorio generale, che all'inizio del sessennio 2006-2012 si è posta la domanda: «Di cosa ha bisogno oggi l'Ordine?», trovando la sua risposta nella urgenza della formazione. La Lettera del Ministro generale *"Ravviviamo la fiamma del nostro carisma!"* del 2008 è stata una prima risposta alla "emergenza educativa" all'interno del nostro Ordine. Fra Rocco e fra Marek hanno presentato il lavoro di animazione del Segretariato della Formazione durante questo sessennio, soprattutto in relazione alla visita da essi intrapresa a tutte le case formative italiane. La loro presenza alla Convocazione ha in un certo senso "coronato" il loro dialogo con tutti i frati in formazione iniziale e i formatori italiani di questi anni, senza sottacere difficoltà e incomprensioni. La Lettera del Ministro generale inviata alla Conferenza dei Cappuccini italiani sulla visita alle case formative d'Italia, consegnata da fra Rocco a ciascun partecipante al convegno, è stata oggetto, assieme agli stimoli offerti dalle varie relazioni, della condivisione nei gruppi di studio: 10 gruppi, più quello dei formatori. Un vero laboratorio di fraternità!

Dalla formazione alla carità: la terza testimonianza ha coinvolto i giovani frati cappuccini nell'esperienza di fra Paolo Corradi, della Provincia di Milano, Responsabile del Segretariato nazionale Carità e Profezia, che ha delineato alcuni tratti della sua esperienza nella Comunità "Il Molino", realtà di presenza tra i giovani tossicodipendenti alla porte della metropoli milanese: una forma di vita fraterna per certi tratti unica in Italia, che dimostra la possibilità di stare *con* i bisognosi e di vivere *per* loro come fraternità cappuccina. Con una modalità che non "si impone", come afferma fra Paolo: «Il semplice stare è una presenza debole, che non si impone, ma che dà testimonianza senza parole, con i fatti. Ci teniamo a questa normalità. È un modo per passare dall'ideale alla sua concretizzazione in modo realistico».

4. Come per ogni Convocazione fraterna che si rispetti, una giornata intera è stata vissuta all'insegna di escursioni fuori porta: occasione di condivisione e di conoscenza di luoghi del territorio che ospita il raduno. Tre le

escursioni proposte: la prima nella zona del Lago d'Orta, la seconda intorno al Lago Maggiore, la terza per i più coraggiosi scalando il monte Dovero.

Ad Orta è stato possibile visitare anzitutto il Sacro Monte, un complesso devozionale tipico del Piemonte e della Lombardia – il più famoso è il Sacro Monte di Varallo, dedicato ai Misteri di Cristo. Quello di Orta è tutto francescano e per di più originariamente abitato da una fraternità cappuccina: oggi il luogo è curato dai Frati Minori. Essendo al lago d'Orta, non poteva mancare una visita al monastero benedettino "*Mater Ecclesiae*" sulla minuscola Isola di S. Giulio con l'opportunità di incontrare la madre Abbadessa Anna Maria Canopi, testimone gioiosa di una vita donata totalmente a Dio e, perciò, feconda. Ricorrendo il suo onomastico, il gruppo dei frati le ha dedicato il canto "*Alto e glorioso Dio*", al termine del quale ha ringraziato con un po' di incoraggiante esagerazione: «Avete una grande forza, la forza dell'amore. Bastereste voi a salvare il mondo!».

La seconda escursione è cominciata a Domodossola, al Sacro Monte del Calvario: il Rettore rosminiano ha illustrato il luogo, anch'esso originariamente cappuccino, e la spiritualità del beato Antonio Rosmini. Subito dopo il gruppo si è imbarcato a Stresa per una lunga traversata del Lago Maggiore: tre ore di canti e letizia, circondati dallo splendido paesaggio montano e dalle Isole borromee. A Locarno, con la funicolare, è stato raggiunto il Santuario della Madonna del Sasso, dove il nostro Ministro generale ha svolto il servizio fraterno di guardiano. Al ritorno, è stato il treno delle Cento Valli a riportare tutti al Re.

La terza escursione, la scalata al monte Dovero, rimane nel cuore (e nelle gambe) di chi ha posto mano all'impresa!

2. Le relazioni

Le relazioni che hanno contrassegnato lo svolgersi della Convocazione fraterna hanno affrontato la vasta e intrigante tematica della vita fraterna da diversi punti di vista e sotto molteplici aspetti.

1/ *Vita fraterna: tradizione, attualità e prospettive*: questo il titolo della relazione tenuta da fra Mauro Jöhri, Ministro generale dei Cappuccini, nel primo giorno pieno della Convocazione. L'intervento - riportato su questo stesso numero – parte da una triplice domanda con cui fra Mauro tenta di rispondere alle tre parole scelte nel titolo in rapporto alla vita fraterna: Da dove viene la fraternità? Ci sono argomenti per viverla ancora oggi? In che direzione dobbiamo andare come Ordine per una fedeltà attiva, inventiva al carisma?

La vita fraterna viene a noi come dimensione riconosciuta e scelta da Francesco e da lui lasciata in eredità. Nasce da una intuizione, che Fran-

cesco legge come "rivelazione" (*Test* 14), da questi poi resa concreta attraverso relazioni circolari di comunione e di solidarietà, in cui anche il ruolo necessario dell'autorità è visto nella sua profonda valenza di "lavare i piedi" ai propri fratelli (*Adm* IV; *Rb* VI). La riforma cappuccina del XVI secolo – sottolinea fra Mauro - nel desiderio di ritorno radicale alla Regola di Francesco, assume in particolare il valore della povertà, senza tralasciare quello della vita fraterna nella sua valenza anche di 'ascesi'. Le Costituzioni cappuccine del 1968, con le revisioni del 1982 e i Consigli Plenari dell'Ordine, fissano la centralità della vita fraterna, come elemento primordiale della vocazione francescana e come punto fondamentale della formazione a tutti i livelli. La vita fraterna "occupa il primo posto" e attraversa tutta la vita dei frati in modo trasversale. La vita fraterna è una 'visione' sulla realtà che i cappuccini offrono al mondo, un invito a tutti perché si mettano sulla nostra stessa strada.

Venendo all'attualità, fra Mauro sottolinea come essa ci richiami ad un mondo che ha perso il valore della comunione come punto originante la possibilità di concepirsi in quanto fratelli. In questo senso la vita fraterna è per se stessa anche annuncio di un modo diverso di vivere le relazioni, è testimonianza e missione. La fraternità è il nostro segno profetico! (cfr. *Cost*. I, 11). Perché ciò non rimanga lettera morta, l'invito del Ministro generale è di passare dalla "vita comune" alla "comunione di vita". Ciò che per molto tempo si è definito "vita comune", era segnato dai tanti "atti" che ciascun frate era chiamato ad osservare simultaneamente. Non c'era forse scontro, ma il rischio è che non ci fosse neppure incontro. Anche oggi l'osservanza della Regola da sola non porta al miglioramento delle relazioni, non fa crescere la comunione, che ha sempre bisogno di un'apertura all'altro, che deve mettere in conto la vulnerabilità e la disponibilità a perdonarsi.

Quanto allo sguardo sul futuro, fra Mauro sollecita a formare fraternità che privilegino la vita semplice, il confronto con la Parola di Dio, la sobrietà di vita; fraternità che vivano l'unione tra fraternità e povertà come esigenza di verità, senza porsi in atteggiamento di giudizio; fraternità che vivano più vicine ai poveri, che facciano strada con loro; fraternità dedite in primo luogo alla vita di preghiera e all'iniziazione alla contemplazione. Guardando al nostro mondo globalizzato e dal suo particolare osservatorio, il Ministro generale pensa anche a fraternità interculturali, soprattutto nei grandi agglomerati urbani multiculturali, per portare aiuto ai "ghetti" etnici o nazionali e assumendo le diversità culturali, superando così anche provincialismo e immobilismo. Né manca lo sprone a essere presenti nei luoghi dove più forte è la secolarizzazione e in ambito islamico. Ciò implica, soprattutto per i cappuccini italiani, anche un ridimensionamento delle presenze e delle strutture.

2/ Dopo la prospettiva sulla vita fraterna nella sua articolazione tra passato, presente e futuro, la seconda relazione si è focalizzata sul vissuto fraterno: *Dove e come vivere la fraternità*. A fra Giovanni Salonia, frate cappuccino della Provincia di Siracusa universalmente noto ai frati italiani, il compito di sviscerarne le implicazioni.

Fra Giovanni è partito dal "dove" della fraternità ricollegandolo al "dove" che risuona sulle labbra di Dio nelle domande rivolte, in situazioni problematiche, prima ad Adamo: «dove sei?» (Gen 3,9), poi a Caino: «dov'è Abele, tuo fratello?» (Gen 4,9). Sapere il "dove" è l'inizio della saggezza biblica. In rapporto alla esperienza francescana, la domanda allora è sul "dove" Francesco colloca i fratelli. Se si sta al Testamento – afferma il relatore – i fratelli vengono ritrovati da Francesco anzitutto lungo la strada che è fuori dalla città, poi nell'eucaristia, infine in quei fratelli che il Signore gli dona come compagni al suo cammino.

Ma la domanda più costringente riguarda forse il "come" in rapporto ai fratelli, quale atteggiamento vivere nei loro confronti. La vicenda paradigmatica di Caino e Abele mette in luce la 'problematicità' del rapporto di fraternità. Il fratello, infatti, ti viene davanti senza chiedere il permesso, ti riporta a quella condizione creaturale, per cui siamo venuti al mondo senza deciderlo e senza che nessuno ce lo chiedesse. Il fratello ti provoca, domanda di essere accettato, e così ti 'costituisce' in quanto fratello. In questa dimensione di fraternità, la relazione tra fratello maggiore e fratello minore mostra già nel testo biblico la sua difficoltà: non accettare di essere l'unico, in quanto primo, genera in qualche modo violenza.

Ritornando all'esperienza di Francesco, fra Giovanni mette poi in luce il valore innovativo della *fraternitas* rispetto alla *communitas*, sottolineando la riscoperta recente della fraternità anche nei recenti documenti del Magistero, oltre che nei testi dell'Ordine cappuccino. Una fraternità, quella di Francesco, i cui assi portanti sono l'ecclesialità e la povertà (cf. *Testamento di Siena*): figli della madre Chiesa, in una condizione di povertà che nasce dallo stupore per la minorità, quella del Cristo kenotico.

Cosa significa allora, si chiede fra Giovanni, essere fratelli in un mondo che ha l'esigenza di rapporti fraterni, ma che rischia di appiattire la fraternità solo su un piano sociologico e orizzontale? I francescani hanno da questo punto di vista un tesoro che a volte è troppo nascosto persino a loro stessi, dimenticando che l'eredità di Francesco è ancora forse inesplorata.

La risposta a tale domanda viene declinata dal relatore in sette punti. 1) La fraternità va legata alla gratitudine per l'esistenza. Sono qui e posso rispondere o con la gratitudine o con la ribellione e il rifiuto; si perde la fraternità quando si perde la gratitudine per la vita. 2) La fraternità è una questione anzitutto teologale; Francesco lo ha insegnato con chiarezza.

Nell'Ammonizione VIII dice che il peccato d'invidia è un peccato di bestemmia. Caino è arrabbiato con Dio e uccide il fratello: in realtà vorrebbe uccidere Dio. 3) La fraternità è un problema anche di elaborazione della maternità: non siamo solo fratelli, dobbiamo anche essere madri l'uno per l'altro. 4) La fraternità è custodire il fratello: 1Pt 2 dice che siamo stati ricondotti a Colui che è custode delle nostre anime. 5) La fraternità è possibile se siamo capaci di stare soli. Essa è solitudine condivisa, non un modo per evitare la solitudine. Una fraternità che nega l'interiorità fallisce; la solitudine di fronte a Dio e a se stessi ci guarisce dalle pretese. 6) La fraternità è umiltà. L'umiltà non è sparire, ma è co-centralità: stai pure al centro, ma accogli nel centro anche gli altri, dai ad ognuno il suo centro, poiché il centro appartiene a tutti. La fraternità è allora la cura del narcisismo. 7) La fraternità è la mia pienezza. La pienezza sta nel consegnarsi, soprattutto alla persona che ti sembra più lontana: così scoprirai le parti più lontane di te. La fraternità ci rende *veri* e *pieni*, due aggettivi amati da Francesco.

3/ La terza relazione si radica nella prospettiva neotestamentaria per cogliere, come recita il titolo, *la dimensione originaria della vita fraterna: immagine di Dio, vocazione, sequela*. Tra i tanti testi offerti dal Nuovo Testamento, la dimensione originaria della vita fraterna viene individuata dal relatore, fra Alfredo Marchello, cappuccino pugliese, nel quindicesimo capitolo del vangelo di Giovanni. Il punto di partenza è il riconoscimento di "essere fratelli", dono che viene prima di ogni sua attuazione o attività. Se non si *è* fratelli, la vita fraterna diventa finzione e apparenza, sforzo frustrante. La sfida come cristiani e francescani, prima della vita fraterna con tutte le sue dinamiche e problematiche, è la consapevolezza del nostro essere fratelli, del dono ricevuto. Da ciò che siamo o pensiamo di essere dipende poi il modo di vivere.

Essere fratelli significa semplicemente che abbiamo tutti un solo Padre? si chiede poi il relatore. Questo è certamente vero, ma ciò va colto all'interno dello specifico della fede cristiana che è l'Incarnazione dell'unico Figlio di Dio, alla cui vita tutti partecipiamo in forza del dono dello Spirito (cf. Ef 4). La vita che il Padre ci dona risiede in Cristo: «Chi ha il Figlio ha la vita» (1Gv 5,11). Siamo fratelli perché la nostra nuova vita è la vita di Cristo dalla quale dipendiamo. È una vita che si comunica: dal Padre, che ne è la fonte, al Figlio, infine a noi per mezzo dello Spirito. Biologicamente ciascuno ha la propria vita, ma la "vita eterna" che Gesù dona è unica e condivisa da tutti. In questo senso siamo tutti fratelli.

Questa vita che ci è data – afferma fra Alfredo in un ulteriore passaggio – vuole svilupparsi in noi e desidera manifestarsi come immagine di Dio, meglio ancora come somiglianza di Cristo. In Gesù, Verbo incarnato, noi

abbiamo visto l'*uomo* come Dio lo intende. Il solo modo di esprimere il nostro essere a immagine e somiglianza di Dio è quello di somigliare all'uomo Gesù. È una vocazione, un dono gratuito, che si compie giorno per giorno in un percorso che chiamiamo sequela. La vocazione e il ministero sono modi in cui siamo introdotti in questo percorso di assimilazione a Cristo.

Entrando poi nel merito del ricco testo di Gv 15, fra Alfredo afferma che qui sono stabilite da Gesù le priorità della vita, un'urgenza per noi. Il punto focale è il rapporto tra credenti e Gesù (vv. 1-11). La formula fondamentale della vita cristiana è "rimanete in me e io in voi"; ossia, abitate in me, orientate la vostra volontà alla mia, e permettete a me di rimanere in voi. Tutto consegue da questo. Poi c'è la seconda priorità: la relazione con gli altri credenti: "amatevi gli uni gli altri" (vv. 12-17). Infine, la relazione con il mondo di fuori (la struttura fondamentale del mondo è l'egoismo): paziente testimonianza (vv. 18-26).

Analizzando poi l'immagine della vite e dei tralci, che costituisce la prima parte di Gv 15, il relatore ha fatto alcune osservazioni. Anzitutto, la radice della vita fraterna è la stessa vita trinitaria che ci è comunicata in Cristo; l'essere di Cristo nel Padre e del Padre in Cristo diventa fondamento del rimanere dei discepoli in Cristo e di Cristo nei discepoli. Inoltre, lo scopo della vite è portare frutto. Ma qual è questo frutto? Perché stiamo insieme? Qual è lo scopo della fraternità? Il frutto non è anzitutto nell'ambito del fare, del ministero. Lo scopo è la mia somiglianza a Cristo, il frutto è la personale assimilazione al carattere del Figlio di Dio. A questo serve la fraternità. Ancora, il Padre pota (in greco è lo stesso verbo che significa "purificare") quei germogli che dissipano la vita, gli spuntoni inutili e sfruttatori. Il Padre compie delle azioni purificatrici all'interno delle dinamiche spesso difficili della nostra vita fraterna. Esalta il bene e purifica il male: è questa la sua opera. Il nostro compito, allora, è quello di stare uniti alla vera vite. Al resto ci pensa il Padre, attraverso le circostanze per le quali ci fa passare.

La vocazione, afferma fra Alfredo, è per portare frutto, come dice Gv 15,16: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga». «Vi ho costituiti» in greco è "porre, collocare strategicamente". Come a dire: ti ho messo lì con uno scopo, affinché ci sia frutto. Non perché tu soffra o sconti i tuoi peccati. Ma per il frutto che io voglio. Sei lì perché ti ci ho messo io. E ti ci ho messo per il compimento della tua vita, perché tu mi somigli. Questo è il frutto. Un frutto stabile, duraturo, reso a noi connaturale. E infine – conclude il relatore con una provocazione che interpella - se stiamo dove lui ci ha messi e se assecondiamo il lavoro del Padre, abbiamo il diritto di chiedere a lui tutto ciò che ci serve. È l'esperienza di Gesù stesso. Egli la propone e la comunica a tutti noi.

Concludendo questa presentazione della XIV Convocazione fraterna nazionale, non si può non ringraziare chi nel triennio 2009-2012 ha coordinato il lavoro dei rappresentanti delle varie case di formazione dei Cappuccini italiani, fra Pietro Paolo Saracco e fra Francesco Bellaera, preparando in modo accurato una Convocazione che – a detta di molti intervenuti nella verifica finale – è stata veramente coinvolgente e proficua. Allo stesso tempo, un forte incoraggiamento e l'affetto fraterno di tutti i giovani frati italiani vanno al nuovo rappresentante nazionale, fra Mauro Scoccia, del postnoviziato di Spoleto, e al vice fra Alberto Lobba, del postnoviziato di Milano, con l'augurio che possano preparare con passione e gioia la prossima Convocazione fraterna del 2014.

a cura del Consiglio Nazionale
postnovizi e studenti cappuccini italiani

fra Mauro Jöhri
Ministro generale dei Cappuccini

Vita fraterna: tradizione, attualità, prospettive

Traccia per la relazione tenuta alla XIV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani

24 luglio 2012

Seguendo le parole chiave che mi avete suggerito per questo intervento, "Tradizione – attualità – prospettive", proverò a tracciare per sommi capi qual è stato lo sviluppo del valore della vita fraterna all'interno del nostro Ordine, a esporvi quali sono le sfide del momento attuale e ad accennare verso quale tipo di sfide siamo proiettati. Per forza di cosa procederò solo per accenni. Spero comunque che da ciò possa sorgere in seguito uno scambio di visioni e di esperienze che risulti essere arricchente per la nostra reale vita di fraternità. Inizio dalla tradizione. Intendo dire con ciò che il fatto di porre al centro della nostra vita la fraternità non è affatto casuale, ma che ciò si rifà a radici ben precise.

1. Tradizione

1.1 *La scelta di Francesco*

La visione medievale della società era di tipo eminentemente piramidale. Lo stesso valeva anche all'interno della vita monastica con l'abate eletto a vita. Il potere veniva esercitato dall'alto al basso, da un primo ad un secondo, da uno con più potere a uno con meno potere. Avendo lasciato dietro di sé quel tipo di mondo, Francesco scelse per sé e per i suoi frati il criterio della circolarità del servizio reciproco del fratello per i fratelli[1].

> E ovunque sono e si incontreranno i frati, si mostrino familiari tra loro reciprocamente. E ciascuno manifesti con fiducia all'altro le sue necessità, poi-

[1] Cf. P. Maranesi, *Il sogno di Francesco*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

ché se la madre nutre e ama il suo figlio carnale, quanto più premurosamente uno deve amare e nutrire il suo fratello spirituale?

E se uno di essi cadrà malato, gli altri frati lo devono servire come vorrebbero essere serviti essi stessi (*Rb* VI).

- Francesco usa una decina di volte il termine "fraternità", ma più di duecento volte parla dei "frati" o si rivolge direttamente ai "frati".
- Coloro che chiedono di abbracciare il suo stesso stile di vita vengono visti e chiamati "fratelli" che il Signore stesso gli ha dato.
- Il Cantico delle Creature rivela la visione di una fratellanza universale.

Tuttavia, anche Francesco deve prevedere che all'interno della sua "fraternitas" ci sia chi ha un compito di autorità. La nostra tradizione parlerà di ministri e di guardiani. È interessante vedere come Francesco imposti il discorso dell'esercizio dell'autorità e dell'obbedienza a partire dalla sua scelta di campo per una visione delle relazioni improntate alla fraternità. Francesco stabilisce lo stesso criterio sia per chi obbedisce che per chi è chiamato ad esercitare l'autorità: ambedue debbono attenersi alla regola. Vediamo dapprima la situazione del singolo frate:

I frati, poi, che sono sudditi, si ricordino che per Dio hanno rinnegato la propria volontà. Perciò comando loro fermamente di obbedire ai loro ministri in tutte quelle cose che promisero al Signore di osservare e non sono contrarie all'anima e alla nostra Regola (*Rb* X).

La stessa cosa vale anche per il ministro:

I frati, che sono ministri e servi degli altri frati, visitino ed ammoniscano i loro frati e li correggano con umiltà e carità, non comandando ad essi niente che sia contro alla loro anima e alla nostra Regola (*Rnb* X).

Il compito di autorità deve essere un servizio simile a quello di colui che lava i piedi ai fratelli (*Adm* IV). Ma è anche vero che invita i frati a lavarsi i piedi reciprocamente:

E nessuno sia chiamato priore, ma tutti siano chiamati semplicemente frati minori. E l'uno lavi i piedi all'altro (*Rnb* VI).

Con ciò intendo dire semplicemente che la vita fraterna per noi francescani non è un optional, essa fa parte dell'intuizione primordiale di Francesco. Fa parte di quanto lui afferma avere ricevuto direttamente da Dio

nel momento in cui arrivarono i primi frati e lui non sapeva come fare: «Lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo» (*Test* 14).

2. *La scelta dei Cappucini*

a) *Quali furono le scelte dei primi cappuccini in merito alla vita fraterna?*

- Oso dire che il loro proposito fu in primo luogo quello di un ritorno radicale alla Regola, sottolineando in particolar modo la sua osservanza senza deroghe. Oltre alla Regola molta importanza veniva data anche al Testamento. È interessante osservare come il Capitolo VI delle Costituzioni del 1536 non parli della fraternità, ma riprenda in primo luogo la questione di come praticare in concreto la povertà.
- I cappuccini sono sorti con una propensione molto forte per una vita penitenziale: si presentarono come un elemento di controcultura che tende a costituirsi in forme alternative. Sono previste regole assai precise per garantire un uso oltremodo parco delle cose e in questo senso l'enfasi viene messa in primo luogo sulla stretta osservanza delle regole.
- Della vita fraterna le Costituzioni di allora parlano in modo esplicito solo al Capitolo 12:

> Acciò che la purità de la regula con il debito ordine de le cose divine meglio se observi, insieme con l'altissima povertà, ordiniamo che ne li nostri lochi non stieno meno de sei frati, né più de dodici, li quali nel nome del dolce Jesù congregati, sia in loro un core e una anima, sempre sforzandosi de tendere ad maggiore perfezione.
>
> E acciò siano di esso Cristo veri discipuli, cordialmente se amino, supportando li difetti l'uno de l'altro, sempre esercitandosi nel divino amore e fraternal carità, sforzandosi sempre di dar ottimo esemplo l'uno a l'altro e ad ogni persona, etiam facendo continua violenza a le proprie passioni e inclinazioni viziose, perché, come dice il nostro Salvatore, il regno del cielo pate violenza e li violenti, cioè quelli che fanno forza e violenzia, cioè a se stessi, lo rapiscono.

b) *Le Costituzioni del 1968*

Il cambiamento si ha soprattutto a partire dalle Costituzioni del 1968 che sanzionano la centralità della vita fraterna **c**ome elemento primordiale della nostra vocazione. Il testo attuale lo testimonia in modo chiaro e inequivocabile:

- Vivere insieme tra noi come frati minori è l'elemento primordiale della vocazione francescana. Perciò la vita fraterna deve essere sempre e dovunque esigenza fondamentale del processo formativo (23.4).
- *Per il cammino formativo in genere si afferma*: Coltivino in modo particolare la vita fraterna sia nella comunità sia con le altre persone, alle cui necessità vadano incontro con sollecitudine, per imparare così a vivere sempre più perfettamente la solidarietà attiva con la Chiesa (25.6).
- *Per il noviziato si afferma*: Il ritmo del noviziato risponda alle esigenze fondamentali della nostra vita religiosa, specialmente attraverso una particolare esperienza di fede, di preghiera contemplativa, di vita fraterna, di incontro con i poveri e di lavoro (29.4).
- Dal momento che nella nostra vocazione la vita evangelica fraterna occupa il primo posto, anche durante il postnoviziato le deve essere data la priorità (30.2).
- *Il Capitolo V porta il titolo*: La nostra vita in fraternità e ha come primo articolo: L'impegno alla vita fraterna.
- La fraternità, sia provinciale che locale, promuova e coordini le varie iniziative apostoliche come espressione di tutta la fraternità (145.5).

Questa linea è stata portata avanti in maniera forte e consequenziale soprattutto dai vari *Consigli plenari dell'Ordine* (il primo del 1972 parlava esplicitamente della vita fraterna) e dai Ministri generali che mi hanno preceduto. Mi limito a citare qui quanto viene affermato nel testo del VII *CPO* al numero 7.

> Vivendo la nostra scelta di vita fraterna nella minorità come un dono di Dio, noi offriamo a tutta la Chiesa e al mondo l'annunzio di una essenziale proposta evangelica. Nella vita secondo la nostra identità fraterna e minoritica riconosciamo la base di ogni nostro apostolato e la prima forma di missione evangelica per una effettiva testimonianza di totale comunione nella diversità dei carismi e dei ministeri, vissuti nelle nostre fraternità.

2. Attualità

1. La testimonianza che noi frati siamo chiamati a dare oggi è una testimonianza legata alla reale appartenenza ad una fraternità viva e vera. Durante il seminario sul futuro della teologia della Vita Consacrata del mese di febbraio del 2011 José Maria Arnaiz ha affermato in modo molto forte: "La comunione è tutto!" In questo preciso momento della storia abbiamo più bisogno di fraternità che non di missione, perché dove c'è fraternità c'è vita. Siamo chiamati a fare della fraternità il contenuto stesso della

missione. Si tratta chiaramente di una vita fraterna che ha la sua prima fonte nella vita di comunione della Trinità. La vita di fraternità deve ispirare e permeare tutte le relazioni all'interno della nostra vita e portarci ad andare incontro all'umanità, nella consapevolezza di ricercare la vicinanza con gli uomini e le donne che Dio ha tanto amato, "da dare il suo unico Figlio, l'Unigenito, perché avessero la vita" e la vita in pienezza.

2. Chiamati a realizzare la vita fraterna all'interno di un mondo amato da Dio, dobbiamo renderci conto che esso è pure segnato da fenomeni fortemente contraddittori. Come risolvere in modo positivo il pluralismo, l'indifferenza, l'altro? Oggi ciò avviene per lo più facendo ricorso alla violenza, all'ostilità, alla volontà di escludere l'altro. Come frati vorremmo vedere il mondo come una comunità interconnessa, dove tutti aspirano e si impegnano a vivere relazioni redente. Sta di fatto che il mondo di oggi è frammentato dalla diversità, dai conflitti tra i diversi gruppi etnici e nazionalità, dalle diverse culture, religioni e filosofie di vita. Il fatto di affrontare la differenza in modo ostile e violento sta distruggendo le famiglie, le culture, le società e, indubbiamente, il pianeta stesso.

Viviamo in un mondo che ha compiuto passi da gigante quando si tratta di mettere mano alla materia e manipolarla. Di fatto siamo in grado di registrare un'infinità di dati su di un chip dalle dimensioni infinitamente minuscole e di intervenire sulla struttura delle cellule per modificarne il codice genetico. Non passa giorno che non sia immesso sul mercato un nuovo prodotto tecnologico più avanzato di quelli precedenti. Ma nonostante tutto ciò non si può affermare che sia cresciuta di pari passo la capacità di costruire un mondo di pace, di progredire verso un'equa distribuzione dei beni disponibili, di creare condizioni che garantiscano sicurezza e sviluppo per tutti e in uguale misura.

3. È importante avere presente questo scenario per compiere una scelta di campo radicale, per lasciarci afferrare dal Dio trinitario, che solo suscita la comunione di vita. Siamo chiamati a mettere al centro di ciò che intendiamo essere e fare l'impegno della e per la fraternità, senza dimenticare che essa è anzitutto dono proveniente dall'eterno scambio di vita e di amore che regna nella vita della Trinità. Nella tensione costante a vivere questa dimensione potremo affermare con tutta tranquillità che sta proprio qui il segno profetico di cui il mondo oggi ha maggiormente bisogno.

Le nostre *Costituzioni* sono coscienti di questa dimensione esemplare del nostro vivere in fraternità e lo affermano in modo chiaro al numero 11 del primo capitolo:

La nostra fraternità evangelica, quasi modello e fermento di vita sociale, invita gli uomini a promuovere tra loro relazioni fraterne e a unire le forze in vista dello sviluppo e della liberazione di tutta la persona nonché per l'autentico progresso sociale.

La nostra vita fraterna ha un'importanza particolare e acquista maggior forza di testimonianza nel processo di sana socializzazione e solidarietà, con il quale Dio ci chiama ad impegnarci nel realizzare e far crescere la fraternità nella giustizia e nella pace.

4. Giunti a questo punto della riflessione, dobbiamo chiederci cosa dobbiamo intraprendere per metterci a vivere questa dimensione con maggiore slancio. Per dirla con parole povere ci troviamo di fronte all'esigenza di passare continuamente dalla *vita comune* alla *comunione di vita*. Non è un semplice gioco di parole ed è necessario che mi spieghi. Quella che per molto tempo abbiamo chiamato la vita comune ha rischiato di essere intesa e vissuta alla stregua di una serie di atti, preghiere, pasti, lavoro manuale, ecc., che i singoli membri di una fraternità ponevano simultaneamente mantenendo tuttavia una distanza pressoché perfetta tra loro ed evitando di confrontarsi e, se necessario, di scontrarsi sulle questioni vitali e reali della vita comune. Qualcuno ha affermato che non è raro incontrare fraternità dove i frati pur partecipando alla stessa Eucaristia non si parlano.

Dove la vita di fraternità è concepita in questo modo è chiaro che l'osservanza delle regole è più importante che non l'incontro reale tra le persone. Da questa tentazione non andiamo esenti nemmeno noi frati di oggi con tutto il nostro gran parlare di fraternità. Io credo che ciascuno di noi aneli nel profondo di se stesso di poter instaurare con tutti i componenti della fraternità a cui è stato assegnato rapporti di profonda comunione. Ma non escludo nemmeno che vi sia una certa paura di fronte a relazioni interpersonali altamente esigenti. Queste potrebbero intaccare la nostra tranquillità e allora ricorriamo a qualche meccanismo di difesa, per lo più di tipo del tutto inconscio, per proteggerci.

5. Una delle premesse fondamentali perché diventi possibile vivere relazioni fraterne ricche e profonde nasce dalla disponibilità ad accogliere l'altro anche in ciò che lo rende diverso da me. In altre parole occorre la capacità e soprattutto la libertà di mettere al centro la persona più che la struttura. Il che mi porta subito a precisare che con ciò non intendo affermare che le regole non vanno osservate. La vita fraterna esige che ci si diano delle regole, essa prevede che vi siano dei momenti trascorsi in comune e se qualcuno si dispensa con troppa facilità dall'intervenirvi, mette in pericolo la comunione. Chi per esempio viene sempre in ritardo

alla preghiera manca chiaramente di rispetto nei confronti dei suoi fratelli. In fondo si tratta di una mancanza di amore. Ci possono essere delle eccezioni, ma queste non possono diventare la regola.

Come fare? Credo sia importante moltiplicare prima di tutto gli spazi di incontro e di dialogo come anche tutto quanto può favorire lo scambio fraterno. Con ciò non intendo affatto rompere una lancia a favore dell'uniformità. Non si tratta di rimpiazzare il formalismo degli atti comuni con quello dell'unico pensiero. Si tratta piuttosto di sviluppare la capacità di accogliersi l'un l'altro come dono di Dio, quindi anche nella diversità. In quest'ottica mi sembra importante avere un confronto regolare e fraterno con e sulla Parola di Dio. A motivo della fragilità che caratterizza ciascuno di noi è inevitabile che di tanto in tanto possiamo giungere a ferirci reciprocamente. Il confronto con la Parola di Dio ci porterà a chiedere reciprocamente perdono e a chiedere la grazia di essere rinnovati in un atteggiamento di ringraziamento al Padre che ha ci ha riconciliati a sé in Cristo. Il pericolo costante è quello di cadere in un formalismo che ci evita di affrontare non tanto l'altro quanto più quella parte di noi stessi che tutto sommato vuole essere lasciata in pace!

Memori di quanto dice San Francesco al cap. X della *Regola non bollata*: "Facciano attenzione che sopra ogni cosa devono desiderare avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione", voglio dire che la vita fraterna non potrà mai essere unicamente il risultato dei nostri sforzi, essa è in modo eminente dono di Dio. Senza la prospettiva di fede c'è il rischio di non andare da nessuna parte.

3. Prospettive

- Creare fraternità che privilegino la vita semplice, il confronto regolare con la Parola di Dio, che limitino l'uso di automobili e oggetti vari della comunicazione al necessario, che rinuncino all'impiego di dipendenti per cucina e pulizie. Fraternità dove si punta molto sulla coerenza di vita.
- Creare fraternità vicine al mondo dei più poveri, disposte a far strada con loro e a sostenerli nel loro cammino di scoperta della loro dignità e delle loro possibilità.
- Creare qua e là delle fraternità dedite in primo luogo ad un'intensa vita di preghiera, dove sia possibile condividerne l'esperienza nella ricerca di essere introdotti ad una vita di preghiera autentica e profonda.
- Favorire la nascita di fraternità interculturali negli agglomerati delle grandi metropoli per testimoniare che è possibile vivere insieme in

pace pur provenendo da contesti culturali molto diversi e che sostengano la loro gente nel difficile processo di integrazione.
- Favorire la nascita di una mentalità che superi il provincialismo per agevolare la formazione di fraternità interprovinciali al servizio di progetti di interesse comune.
- Favorire la presenza di fraternità nostre in ambienti fortemente segnati dalla secolarizzazione o dalla presenza massiccia di altre fedi religiose, in particolar modo dall'islam.
- Per garantire la creazione di fraternità come quelle cui ho appena accennato è importante avere il coraggio di ridimensionare le nostre presenze. Ciò esige che si promuova una mentalità che privilegi la fedeltà nei confronti del carisma più di quella nei confronti delle strutture.
- Ritengo si debba prestare molta attenzione anche al fatto che i membri di ogni fraternità abbiano l'opportunità di svolgere un lavoro che li impegni realmente e che li stimoli a dare il meglio di sé. Dipenderà dalla maturità della fraternità stessa come risolvere la tensione inevitabile tra vita fraterna e impegno di lavoro.

femminile, plurale

Festival Francescano 2012

Rimini, 28-30 settembre

Per il quarto anno consecutivo si è rinnovata l'esperienza del Festival Francescano, un evento caratteristico che vuole portare sulle piazze, tra la gente comune, la novità del Vangelo attraverso l'esperienza di Francesco d'Assisi. Nata dall'intuizione e dal cuore di alcuni membri del Movimento francescano dell'Emilia Romagna, tale manifestazione si è svolta negli anni scorsi nella città di Reggio Emilia, per proporsi per l'edizione 2012 in quella di Rimini.

Per coglierne il senso, riportiamo alcune parole di autopresentazione degli stessi organizzatori desunte dal sito www.festivalfrancescano.it:

> La figura di San Francesco d'Assisi continua ad attrarre credenti e non credenti, persone affascinate da quella cultura del rispetto (per gli altri, per se stessi, per il Creato) della quale il Santo Patrono d'Italia si fece incarnazione. Come far arrivare, anche ai più distanti, i valori francescani di fraternità, umiltà, carità, dialogo, pace? Quale nuova frontiera per l'evangelizzazione?
>
> Il Movimento Francescano ha scelto di affidarsi alla "formula festival": una manifestazione che permette di uscire nelle piazze, tra la gente per annunciare il Vangelo, incontrando e rimanendo aperti al dialogo. Non era forse questo lo stile di Francesco, quando andava a trovare le persone, arrivando sino al Sultano in Terra Santa? Non piaceva forse anche a Francesco mescolare la preghiera al canto, la Parola alla poesia? Questo cerca di fare il Festival Francescano, naturalmente in chiave contemporanea.

Quanto segue, più che resoconto del Festival, è una "testimonianza" offerta da Lucia Lafratta, giornalista di "Messaggero cappuccino", che ha vissuto l'esperienza del Festival standoci «dentro fino al collo»; un punto di vista, certamente, capace però di attrarre dentro ai fatti anche il lettore.

La redazione

Ci siamo dentro fino al collo, mio marito ed io, e anche nostro figlio, perciò è difficile uscirne e guardare il Festival Francescano dall'esterno, oggettivamente. Dunque, del tutto arbitrariamente, dico come l'ho visto, cosa ho visto, cosa avrei voluto e vorrei vedere.

Ho visto il resoconto economico, singole voci di entrata e di uscita, per la prima volta e ne sono rimasta piuttosto colpita. Perché pensavo che una tre giorni così densa di eventi, di mostre, di attività didattiche, di conferenze, di spettacoli, di stand da montare e smontare, e molto altro ancora, costasse molto di più. C'è da dire che nel resoconto non compare la voce "braccia, mente e cuore" di chi ci ha creduto e ci crede. E così, come sempre, come il famoso PIL non pesa la bellezza, l'intelligenza, la felicità, l'amore (d'accordo, non è fatto per questo, ma qualcuno comincia a capire che è un limite), il resoconto dei numeri – 478,89 Enel, 1.491 affissioni, 222,75 spese postali ecc. – non contempla alcune voci: fatica e sudore dei francescani secolari delle fraternità dell'Emilia-Romagna che hanno montato e smontato i gazebo, benzina e sabati e domeniche di chi ha percorso la via Emilia, su e giù, per incontrarsi e parlare e decidere chi invitare, quali cantanti, studiosi, docenti, politici, come e dove accoglierli, chi li va a prendere in stazione e chi a riaccompagnare, pennarelli e carta, idee pensate, poi raccontate e condivise tra insegnanti che d'estate (la famosa estate degli insegnanti) hanno preparato le attività didattiche per bambini e ragazzi. Lunga sarebbe la lista, ben più lunga di quella ufficiale, fatta di numeri, e persino molto più oggettiva e reale.

Consapevole di tralasciare la maggior parte delle voci, corro il rischio delle conseguenti proteste. Do per scontato che proteste, critiche, qualche gelosia, fraintendimenti – ma io non sapevo, nessuno me l'ha detto, se lo avessi saputo e via di seguito – facciano parte del gioco, che è quello della vita. Soprattutto se, nel gioco, ci si mette davvero tutti in gioco. Forse il Festival Francescano, giunto nel 2012 alla quarta edizione, è cominciato quasi per gioco, per scommessa, forse senza troppo pensare, valutare, esaminare tutte le implicazioni e conseguenze. Forse persone più riflessive avrebbero desistito prima di gettarcisi dentro a capofitto. Ma forse anche Abramo (lo so che può sembrare eccessivo, e anzi lo è, ma così c'intendiamo) è stato un bell'incosciente. Certo non aveva valutato bene le conseguenze di quel suo rispondere – a chi poi di preciso? – "sì". Gli è parso fosse una buona idea, ci ha provato. Dopo quasi 4000 anni siamo ancora qui che lo raccontiamo e diciamo, bella forza dirlo ora!, che ha fatto benissimo, che proprio come lui dovremmo fare, fidarci, buttarci, provare. Forse quelle persone, quando hanno iniziato, non avevano idea di dove sarebbero andati, ma ci hanno provato. E il Mo.Fra. dell'Emilia-Romagna, quel movimento che raccoglie

Ordini, Istituti, Congregazioni di ispirazione francescana ha detto "sì", ci proviamo tutti insieme, vale la pena provarci, anche se un po' c'è da discutere, anche se c'è, e ci sarà ancora, chi tira indietro. È così che va la vita, è così che si sta tra gli esseri umani, anche in famiglia. E, come in ogni famiglia, anche nella famiglia francescana, così grande e variegata, c'è un vivace scambio di opinioni. Grazie a Dio, che, se avesse voluto, lui, l'essere perfettissimo, creatore e signore, ci avrebbe potuto fare tutti uguali, e buoni e bravi.

Lo sforzo per arrivare a fine settembre al Festival Francescano è lungo, dura dodici mesi, le energie impegnate e impiegate davvero tante. Ne vale la pena? Me lo sono chiesta molte volte durante l'anno. Poi arriviamo a Rimini, venerdì 28 settembre 2012, siamo in piazza Tre Martiri, il cuore della città, di lì passano tutti in tre giorni, il sabato c'è il mercato, la scuola è iniziata e tutti sono rientrati dalle vacanze, il cielo è coperto e, la domenica, non invoglia ad andare in spiaggia, la gente è davvero tanta. Si ferma ad ascoltare Elsa Fornero e Susanna Camusso, forse per la prima volta insieme pacificamente in pubblico, e Alessandro D'Avenia assalito da una lunghissima fila di ragazze con i suoi romanzi da autografare; i biglietti per lo spettacolo *Chiara e Francesco il musical – L'amore quello vero* vengono venduti tutti e l'entusiasmo degli spettatori è uno spettacolo nello spettacolo; i genitori dei bambini che al mattino partecipano con la scuola ai laboratori didattici chiedono se ci sono anche al pomeriggio, piacerebbe anche a loro divertirsi con i figli; i momenti di preghiera in compagnia delle sorelle clarisse del monastero di San Bernardino sono partecipati da moltissime persone di ogni età tanto da cogliere di sorpresa anche gli organizzatori; Rita Borsellino, concluso il suo intervento, vorrebbe raggiungere gli amici che la accompagnano, ma non è così facile sottrarla all'affetto della gente, commossa al ricordo di suo fratello Paolo…

Il gioco vale la candela? Di certo se lo chiedono ogni anno e più volte all'anno (magari quando viene presentato il conto, e padri provinciali e madri generali ed economi vari devono aprire i cordoni della borsa) i responsabili del primo, secondo e terzo ordine e di tutti gli istituti, congregazioni, associazioni, gruppi che partecipano, in vario modo, al Festival. Forse sì. Perché si esce da conventi e chiese e sale riunioni e si resta in piazza esposti alla pioggia e al sole, e a ogni sorta di intemperie umane, domande, sguardi, occhiatacce, qualche insulto. Perché si sta insieme ai membri della numerosa famiglia francescana, quanto grande e quanto varia lo si capisce standoci in mezzo senza filtri. E, guardandosi in faccia, lavorando insieme per lo stesso scopo (il regno di Dio è simile a un festival vissuto per strada ecc. ecc.) e magari discutendo, perché no?, come in ogni famiglia, si affina la conoscenza, si cresce, si acquisisce il senso della appartenenza, si impara – tocca usare proprio questa espressione, ma non

ce n'è altra – ad amarsi. Perché si incrocia per tre giorni il vescovo di Rimini che, lasciati i panni dell'ufficialità, in verità vestiti con discrezione, passeggia nei luoghi del Festival come tanti incuriositi e interessati; e il segno di un pastore che si mescola alle pecore vale più di ponderosi volumi sull'essenza biblico-teologica dell'episcopato, che, peraltro, nessuna pecora comune può e vuole leggere.

E mi sarebbe piaciuto che il contrattempo dello spostamento della tenda della preghiera dal luogo stabilito ai giardinetti "peggio frequentati" della città, fosse accolto come un dono, anziché come un guaio. Non ci avevo pensato, ma un volontario, incontrato di recente in occasione di una riunione per organizzare il prossimo Festival, mi ci ha fatto riflettere: "Mi è dispiaciuto molto non avere avuto il tempo di fermarmi con quei ragazzi dei giardinetti, stare un po' lì con loro, parlare, ascoltare, perché so cosa significa essere in certe situazioni". Non so se l'anno prossimo per la tenda si troverà un posto "meglio frequentato", pulito e sgombro da lebbrosi, ma abbiamo ancora qualche mese davanti per ripensare la faccenda di Francesco che bacia il lebbroso. Che, oltre che un bellissimo affresco, una bellissima occasione per bravi predicatori, un'ottima lettura per incontri di gruppo, è una storia che si ripete; e, se crediamo (questo è l'anno della fede!) che il caso è la provvidenza che si avvicina sotto mentite spoglie, potrebbe essere una bella storia francescana. Allora, con maggior convinzione, potremo affermare che, sì, ne vale la pena.

Lucia Lafratta,
della redazione di "Messaggero Cappuccino"

Cesare Bissoli

Presentazione del volume

BIBBIA PER UNA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

di Michele Mazzeo*

1. Elementi di quadro

1. Il valore di un libro si misura dall'intreccio di almeno tre componenti: il contenuto, per cui parlare di cura dei tumori può dirsi più pertinente alla nostra condizione umana che non la ricostruzione storica della battaglia di Calatafimi; seconda componente, la qualità del contenuto espresso, ossia se regge nelle idee che propone e sviluppa, anzitutto a partire dalle fonti; tutto ciò rimanda al responsabile dell'opera che è l'autore, alla sua effettiva competenza nel trattare l'argomento. Si potrebbe aggiungere un quarto elemento qualificante: il motivo per cui si scrive: fare una introduzione alla Bibbia per il popolo di Dio ha un intrinseco valore pari al grande commento esegetico, anzi ancora più importante. Lo studio dell'esegeta infatti è sempre al servizio del pastore e non tanto viceversa.

---

* Michele Mazzeo, *Bibbia ed educazione. Per una nuova evangelizzazione*, Evangelizzare oggi 1, Paoline Edizioni, Milano 2011.

La presentazione si è tenuta il 24 aprile 2012 presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. Il relatore don Cesare Bissoli, sdb, è docente emerito della Pontificia Università Salesiana di Roma.

2. Ebbene credo che l'opera del prof. Mazzeo soddisfi pienamente queste esigenze: un contenuto che ha assunto il livello di una vera e propria emergenza secondo la Lettera di Benedetto XVI alla diocesi e alla città di Roma nello scorso 2008: l'educazione (non vi è bisogno di rimarcarlo)[1], tanto vasta e purtroppo spesso dolorosa è l'esperienza. Senza contare che la CEI dedica un decennio all'*Educare alla vita buona del Vangelo.*

La qualità del contenuto si manifesta - trattandosi di una visione cristiana di educazione - attingendo direttamente dalla fonte per eccellenza che è la Scrittura, la cui ampiezza di orizzonte è assai vasta, dalla Genesi all'Apocalisse. Alla Scrittura si collegano come fattori interpretativi l'attenzione alla vita della «Chiesa, luogo originario dell'ermeneutica della Bibbia» (cf. *Verbum Domini*, 29-30) ed anche, sia pur in termini più concisi, l'attenzione alle scienze dell'educazione e formazione. La bibliografia suddivisa in tre parti: area biblica e giudaica, documenti della Chiesa e area teologica, area psicopedagogica e filosofica, con rispettivamente 49, 26 e 44 citazioni, per un totale di 119, garantisce che, se forse non sono stati letti tutti i libri citati in egual misura, però sono almeno conosciuti. Come a dire: Mi sono documentato!

Quanto all'autore, le molteplici pubblicazioni attestano la sua validità di esegeta, ma anche la forte sensibilità pastorale che si esprime nell'attenzione al popolo di Dio cui dare la Parola come pane, come pure la sua anima di francescano ed infine l'attenzione a quanto le scienze umane dicono sull'educazione, con un certa simpatia per Paul Freire, così attento al mondo dei poveri e degli oppressi (v. p. 258s). Ma di tutto ciò parleremo più avanti.

3. Sempre in questa visione di quadro è importante mettere a fuoco quello che ha ragione di fine in questa pubblicazione del P. Michele. Egli non ha voluto realizzare una ricerca biblica sull'educazione a sé stante, avendo come orizzonte che cosa la 'nuova evangelizzazione' riceve da una lettura attenta ed esegeticamente fondata della Bibbia in quanto Parola di Dio. Non per nulla il libro appare non in una collana del Pontificio Istituto Biblico, ma nella collana "Evangelizzare oggi" diretta da lui e da O. Cavallo. E compare come libro di apertura della collana[2]. Proprio per la posta in gioco, era necessario un serio studio della Bibbia che l'Autore ha cercato di realizzare in modo adeguato, con la competenza di un biblista (si vede anche dagli opportuni richiami a termini ebraici e greci),

---

[1] *Lettera del Santo Padre Benedetto XVI alla diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21 gennaio 2008.

[2] Vedi esplicitamente l'affermazione di tale intento pastorale nelle pp. 142-147 e 201-212.

avvalendosi di tanti studi da lui pubblicati (v. p. 267, note 1-5), dandoci il meglio di quanto la ricerca dice sul rapporto Bibbia ed educazione, senza pretendere di esaurire tale componente[3].

E d'altra parte era necessario far ricadere, come fermento nella pasta, il dato biblico nella ideazione e azione pastorale attinente all'educazione. Di qui la vasta letteratura in proposito, segnalata, come abbiamo visto, nelle due aree magisteriale e teologica, e psicopedagogica e filosofica. La struttura che l'Autore ha dato al suo volume bene rispecchia questo dialogo biblico-pastorale ed insieme umanistico che possiamo ben qualificare come progetto, ossia il contrario di un coacervo di affermazioni sparse, bensì una costruzione ponderata e bene articolata, dove - giova notarlo - il pensiero pedagogico-pastorale attuale, sia di pensatori laici come di operatori pastorali, resta sempre connesso con il dato biblico. Lo vediamo subito dopo.

Intanto come ultimo tratto di quadro, sottolineiamo lo stile di scrittura: chiaro nell'espressione, logico nel procedimento del pensiero, con la continua dinamica di connettere dati esegetici con riflessi pedagogico-pastorali. Ogni capitolo è proposto con una visione dei contenuti prima di insieme e poi nelle successive articolazioni. Pregevoli per l'intenzionalità didattica sono i grafici che, mentre riassumono il pensiero, permettono al lettore (catechista, pastore) di poterlo dire in maniera più efficace. Soprattutto vanno considerate le conclusioni - che possiamo dire operative - che alla fine di ogni capitolo in certo modo permettono all'Autore di sintetizzare per la pratica i punti salienti che chiama «coordinate fondamentali, linee ecclesiali, elementi convergenti». Come dicevo, vi è una precisa architettura in questo libro.

2. La Strutturazione

1. Il quadro globale in cui si situa l'opera di P. Mazzeo viene ulteriormente arricchito e precisato dalla struttura del lavoro, che L'Autore presenta nell'Introduzione, in 4 capitoli che possiamo così riassumere. Anzitutto, sempre nella prospettiva della nuova evangelizzazione tramite l'educazione, la Sacra Scrittura propone Dio come "formatore di tutti" a partire dalla creazione dell'uomo e del popolo suo Israele (cap. 1); Gesù viene affermato quale "maestro ed educatore" in quanto è la mediazione storica imprescindibile di Dio educatore. A lui si attribuisce un "progetto

[3] Infatti andrebbero citati testi come W. Jäger, *Paidea. La formazione dell'uomo greco*, Milano 1983 [or. tedesco del 1934]; H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 2008 [or. del 1948]; le voci παιδεύω e παῖς a cura rispettivamente di G. Bertram e A. Oepke in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel – G. Friedrich, IX, Brescia 1974, 106-190; 223-276.

educativo" (cap. 2); questa evangelizzazione educante o educazione evangelizzante trova la sua attuazione permanente e sicura nella comunità dei cristiani o Chiesa, in quanto animata dallo Spirito di Gesù, dotata del suo progetto educativo (cap. 3); infine si arriva al profilo dell'educatore umano e ai progetti particolari attingendo da modelli che compaiono nel NT e giungendo ad individuare criteri didattici e metodologici così come si manifestano nella tradizione biblica (cap. 4). Una conclusione chiamata 'aperta' mette giustamente in rilievo che tematiche come le nostre così profondamente umane e legate al divenire dell'uomo nei vari contesti culturali richiedono da un pastore-educatore una continua fedeltà flessibile, non obbligati a sapere tutto del destino di una persona, sapendo fare fronte alle tante sfide che la coinvolgono, agendo nel nome e sulle orme di Gesù il Signore, evangelizzatore anche perché educatore, educatore per essere più compiutamente evangelizzatore.

2. Esaminando ora singolarmente i diversi capitoli, il primo fa da fondamento: "*Dio creatore e formatore di tutti*". Dio educa. Possiamo radunare quanto viene detto in tre grossi nuclei:

– con la sinfonia di entrata, che è Dt 32 (Dt è tipico testo sulla pedagogia di Dio), viene focalizzata la vocazione della persona a diventare immagine di Dio, secondo il racconto di Gen 1, accogliendo così il fine supremo di una pastorale educativa: essere come Dio vuole che siamo;

– secondo nucleo: si raccolgono termini e percorsi educativi affioranti nell'AT, in particolare attorno al lemma 'istruire', insegnare, da cui proviene la Torah, oggetto e simbolo dell'azione formativa nell'antico Israele;

– il terzo nucleo fissa bene - ed è alto merito dell' Autore averlo fatto - la spinta educante insita nella tradizione giudaica, che più avanti sarà detta rabbinica. Ivi traspare una relazione vitale del popolo di Dio con la Torah e la conseguente necessaria e vitale relazione tra maestri e discepoli che nella Torah si incontrano. Tutto ciò mette in rilievo il vasto campo educativo del popolo di Dio che continua nel NT. In questo intreccio appare nitido il collegamento tra vocazione e formazione o educazione. La parola di Dio che la Torah esprime e il maestro comunica è ben più che una informazione, è una chiamata, una vocazione ad una vita di alleanza. Ma tale chiamata si realizza appunto tramite un processo di formazione per cui il popolo possa corrispondere a ciò che Dio gli dona.

Di fatto il mondo biblico antico-testamentario è percorso da un ampio processo scolastico, in casa, nel tempio o sinagoga, allo scopo di far crescere e mantenere fin da bambini fedeli all'alleanza, il bene supremo del popolo. Nessun popolo del Medio Oriente Antico, neanche il greco e romano, ebbe una diffusione di scuole come la Palestina ai tempi di Gesù, tenuto conto delle proporzioni dei territori.

3. Se la pedagogia di Dio del primo capitolo fa da fondamento all'educazione biblica con la sua incidenza nella vita del popolo, il secondo capitolo, che si concentra sull'esperienza storica e l'insegnamento di *Gesù di Nazaret* fa da compimento e dona la pienezza di senso ed efficacia alla pedagogia di Dio, la traduce storicamente in uno stile di vita. Nel mistero dell'incarnazione di Gesù si incarna pure il progetto educativo di Dio. Ciò porta l'Autore a riflettere sul cammino educativo gesuano-evangelico, ossia legato alla sua stessa storia prepasquale.

– Nella parte iniziale del capitolo, facendo leva su parole chiave tipiche del processo formativo, cioè *imparare* e *insegnare*, l'Autore prima abbozza un quadro interessante di come Gesù ricevette una sua educazione, perché Lui pure ne ricevette una secondo l'uso del tempo, tra famiglia e sinagoga, non essendo miracolisticamente impregnato di scienza infusa (non conosceva la fisica atomica né che esistesse l'America e morì ignorando - per sua fortuna - la trama delle nostre operazioni finanziarie, anche se nella sua etica sociale ebbe a dare insegnamenti che andrebbero bene anche oggi!).

– Successivamente viene tracciato quello che è veramente un cammino formativo dei discepoli da parte di lui maestro, anzi unico maestro (cf. Mt 23,8). Tale cammino formativo viene dall'Autore articolato su quattro nuclei che corrispondono al messaggio di Gesù nella sua globalità.

– All'annuncio del vangelo del Regno di Dio corrisponde l'impegno alla conversione e alla fede; con la chiamata alla sequela, l'uditore riceve la vocazione a diventare progressivamente sempre più discepolo; tramite l'esperienza dell'incontro, perseguita da Gesù come stile specifico della sua missione, permette a lui di aprire alle persone che incontrava orizzonti nuovi; finalmente Pietro, l'amato apostolo di P. Michele su cui egli scrisse con dedizione del cuore, viene messo a fuoco analiticamente in modo originale un "modello di relazione formativa" (p. 116). Verrebbe da dire che il Papa rappresentato da Pietro, è stato veramente formato da Gesù, pazientemente perché possa Lui stesso formare altrettanto pazientemente noi suoi fratelli. Le coordinate formative finali del capitolo si concentrano nel binomio: educare evangelizzando ed evangelizzare educando attinto - non a caso in questo orizzonte pastorale - da un documento catechistico: il Direttorio Generale per la catechesi, n. 17 (p. 142s).

4. Dopo che la pedagogia di Dio ha in Cristo la pienezza di senso ed efficacia, viene *il grembo della Chiesa* come *luogo di attuazione* del progetto educativo di Dio in Cristo biblicamente ispirato. Ciò può avvenire non in forza delle capacità umane, che la Chiesa pur possiede nel tempo, ma anzitutto avendo in sé la forza trasformante dello Spirito di Gesù, resa per vocazione ed animazione dall'alto "discepola e maestra". È il contenuto

del terzo capitolo. È proprio questa sintesi tra gli orientamenti di grazia proposti dalla rivelazione e le esigenze ed insieme le risorse umane che mai come in ambito educativo propongono in misura invadente teorie e pratiche innumerevoli, tante volte accettabili e tante volte no; è questa sintesi che tocca all'educatore cristiano di assumere. È proprio ciò che compare nei testi del NT dopo Gesù, nell'età degli apostoli, di Paolo in particolare. Gesù stesso ha provocato e comandato un compito formativo con quell'invito ad insegnare e fare da maestri a tutti i popoli (cfr Mt 28,16-20). Ecco i nuclei di pensiero o dinamiche dell'azione educativa credente, ricavati dall'insuperabile pastore-educatore che è stato San Paolo.

– Primo nucleo: accogliere e lasciarsi trasformare dal Maestro interiore che è lo Spirito Santo, appropriandosi ed erigendo a principio pedagogico, riconosciuto dalla scienze dell'educazione, la trasformazione interiore dell'io.

– San Paolo rafforza questa trasformazione positiva contrapponendovi una negativa, la conformazione allo stile pagano di vita.

– Ma, soprattutto, nucleo base è la via dell'agape così come compare nel celebre inno all'agape di 1Cor 13. Tale visione trova pieno consenso in un'antropologia umanistica che nell'amore alla persona, con tutte le gradazioni necessarie, vede la crescita di una persona.

– Un ultimo nucleo che fa sintesi di azione di grazia ed impegno umano in prospettiva educante, il nostro Autore in maniera originale lo vede nell'atto liturgico eucaristico, ove la trasformazione, che fa crescere per la sua carica di agape, delinea una dinamica della vita che fa del presente il prolungamento del passato e l'anticipazione del futuro. Vi è in ciò una prospettiva di rilevante efficacia educativa, in quanto dona ad un trascorrere del tempo che appare così frammentato e privo di senso una ragione di fiducia sulle radici del passato e la sicura speranza del futuro.

Anche questo capitolo si conclude con le linee di un processo di evangelizzazione educante. Si tratterà di una educazione divino-umana, personale e comunitaria, graduale e progressiva, liturgica, sacramentale, catechetica.

È così tracciato il profilo della pastorale evangelizzatrice della Chiesa in chiave educante. E sempre con l'attenzione a dare concretezza a ciò che va affermando, l'Autore si spinge a ritrovare questa sintesi nell'impostazione sulla Nuova Evangelizzazione, tema del Sinodo, dando la parola al presidente del dicastero per la Nuova Evangelizzazione, Mons. Rino Fisichella (p. 207s).

5. Il quarto capitolo, proprio nel titolo: "*Profilo dell'educatore e progetti educativi per/ nel Terzo millennio. Identità del formatore*" manifesta la volontà di mirare alla pratica, parlando del 'protagonista' dell'azione forma-

tiva, l'educatore appunto. Ancora una volta l'Autore mira a fare sintesi di quanto propongono la Parola di Dio biblica e le istanze umane. Qui si noterà un richiamo maggiore ad autori moderni, in testa P. Freire. Vengono proposti quattro lineamenti dell'educatore cristiano attinti da testimonianze bibliche: l'episodio di Emmaus, tipico modello di relazione tra educatore ed educando (Lc 24-13-35); la lavanda dei piedi, che da parte di Gesù esprime l'esigenza di essere, come Gesù, credibili nel quotidiano, specie con la carità (Gv 13,1-15); il monito paolino che ricorda come la crescita del seme della Parola di Dio è del Signore (1Cor 3-4), da cui scaturisce l'esigenza di una sinergia divino-umana in ogni formazione, specie dei pastori, e da parte del pastore che opera; infine, il mettere i piedi sulle orme di Gesù che cammina davanti a noi, secondo 1Pt 2,21-25 diventa una icona tra le più feconde per trattare dell'educare cristiano. Non si dimentichi che proprio a questa prima lettera di Pietro si è ispirato il Convegno pastorale di Verona 2006.

Quanto mai espressiva è la nota conclusiva del capitolo dal titolo "*elementi convergenti tra 'progetto' di Dio e progetti educativi*"(p. 249) . Nella categoria di *mysterion*, ossia di piano di Dio tanto proteso sulla storia delle persone quanto intrinsecamente trascendente, appare che l'educazione umana vive di una sua intima relazione con l'educazione di Dio. L'educatore credente si trova così confrontato con vari indicatori per una sua valida arte educativa. L'Autore ne elenca dieci, tutti presenti nel mondo biblico dell'AT e del NT e nel mondo giudaico. Eccoli secondo una dicitura volutamente laica e biblicamente sostenuta: "essere umili; affrontare i conflitti in modo pedagogico costruttivo; rispettare sempre il ciclo gnoseologico: insegnare-imparare-ricercare; ascoltare per orientare, orientare, pregare e sviluppare; essere consapevoli; condividere; essere educatore coerente; educare all'autorità aiutando a riscoprire il disegno più grande, quello di Dio; scommettere sul quotidiano; promuovere". Entro questo quadro del divino progetto educativo sono citati 13 studiosi laici di pedagogia. Meriterebbe sviluppare questo decalogo educativo che fa sintesi di dati razionali e rivelati.

6. *La parte conclusiva* di una ricerca è sempre preziosa perché fa sintesi del lavoro compiuto e può registrare pensieri specifici dell'Autore, come un suo discorso di addio. Di fatto, come accenneremo più avanti, l'Autore esprime esplicitamente l'intento del suo lavoro e i mezzi usati. In particolare, ancora più di prima viene sottolineata la natura dialogica dell'educazione, per cui la pedagogia di Dio in Cristo e nella Chiesa si incontra con le scienze umane (sono citati oltre 20 autori) tramite il dialogo. Poiché l'uomo è in divenire e Dio in Cristo se ne fa accompagnatore, allora la conclusione - si legge nel testo - rimane "aperta", il cammino educativo cioè è chiamato a inculturarsi per essere all'altezza del compito. Adesso

la ricchezza della rivelazione sulla componente pedagogica è chiamata al vaglio della modernità attuale. Sono date anche qui delle indicazioni.

- In termini globali occorre tenere presente che sia dal punto di vista divino che umano l'educazione o formazione non finisce mai, si stabilisce un processo di educazione permanente verso un traguardo di trascendenza escatologica che la fede riconosce e fa proprio. Non saremo mai perfettamente cristiani educati, ma possiamo esserlo sempre di più.

– In secondo luogo, l'Autore ha netta la percezione che il Terzo millennio presenta una formidabile sfida formativa, articolabile in diversi aspetti. Raccogliere tale sfida è mettersi decisamente alla scuola di Gesù da cui attingere il compito di evangelizzazione della cultura, fare servizio alla vita, rendersi capaci della moderna forma di comunicazione. Figure come Don Alberione (p. 278) e P. Allegra, francescano nel mondo cinese (p. 279, nota 19), sono di chiara esemplarità.

– L'educazione ha una dialogicità intrinseca che ha la matrice nel mistero trinitario e si configura come accompagnamento, il quale trova nella figura del padre e della madre agenti indispensabili. Oggi si parla di generatività educante.

– L'educazione va pensata come un cammino fatto insieme tra educatore e persone adulte, avendo davanti agli occhi l'esemplarità di Gesù e della Chiesa del NT.

– Non si educa se non si dà speranza, e se non si realizza l'impegno che la speranza suscita.

– C'è da imparare per tutta la vita, nell'ordine delle conoscenze, ma anche delle risorse affettive, emozionali, estetiche, come attesta la figura di Francesco di Assisi ben citato (p. 295s).

– Finalmente, ultima nel testo, ma prima nella mente e nel cuore di P. Mazzeo, è la domanda che è anche risposta che egli si dà: "Come fare spazio oggi ad una formazione a partire dalla Bibbia?" (p. 298s). Si comprende la logica soggiacente che un amante della Bibbia non poteva non esplicitare: se la Bibbia ha tanto potere di dirci in maniera infallibile cosa significa educare secondo il piano di Dio (è stato il discorso condotto fino in ultimo), allora si può anche dire che un accostamento diretto ad essa è sorgente sovrana per "educare alla vita buona del Vangelo".

3. Pensieri di valutazione

Al termine della lettura del testo diversi pensieri vengono alla mente.

1. Si può dire che questo libro è apertamente autobiografico. Lo dice l'Autore stesso offrendoci una chiara sintesi dei suoi intenti e dei mezzi usati: «Questo testo mette a disposizione dei lettori italiani una solida e

agile proposta sul progetto formativo di Gesù a partire da Dio 'formatore di tutti' - assieme al profilo dell'educatore nella prospettiva del Terzo millennio. Nata dall'impegno pastorale nell'animazione biblico-educativa, dalla ricerca sulla sequela di Cristo e maturata come momento privilegiato con la biografia e le lettere di Pietro, essa è radicata nei vangeli sinottici, nell'opera giovannea, nella proposta globale e nuova della spiritualità del Nuovo Testamento. L'origine sta, dunque, nell'amore dell'animazione biblica nel campo educativo che per diversi anni ha accompagnato il servizio nella Chiesa sotto diverse forme» (p. 267).

2. Che si possa usare la categoria di amore per qualificare l'impegno che soggiace all'opera è una espressione vera e felice. Si nota ovunque uno stile animato dalla *caritas pastoralis*: si dicono pensieri maturati dentro di sé; frutto anzitutto di un *affectus* esegetico, cioè di amore genuino per la Parola di Dio nella Scrittura a favore del popolo di Dio, non dunque come una ricerca astratta per studiosi, ed insieme con una accuratezza esegetica che è attestazione di un amore serio; ma è anche testimonianza di sincero *affectus* pastorale, come dimostra l'ampia attenzione data alle pubblicazioni sul versante dell'evangelizzazione, delle scienze dell'educazione e più ampiamente delle istanze culturali del nostro tempo, come attesta la bibliografia finale. Vi è della passione francescana così vicina ed amica della gente in questo lavoro di P. Mazzeo.

3. Merita ancora notare – cosa già detta in antecedenza - che la collocazione dell'opera nel processo di nuova evangelizzazione con intento pratico operativo (cf. pp. 142-147; 201-212) ha fatto sì che non abbiamo in mano una teologia biblica compiuta sulla pedagogia e educazione; poiché si è voluto portare un contributo al processo di nuova evangelizzazione, di trasmissione della fede tramite la mediazione educativa, appunto dal punto di vista del dato biblico la Bibbia è fonte necessaria della Parola di Dio e in se stessa testimonianza indimenticabile di travaglio educativo all'interno del mondo biblico e nella stessa composizione dei suoi libri.

4. Va rimarcata la bontà dell'iniziativa e del frutto conseguiti con quest'opera: immettere nel circuito educativo di cui oggi si parla in ambito cristiano in termini di urgenza (emergenza) ai fini dell'evangelizzazione, quanto la Parola di Dio tramite il segno biblico ci dice sull'educazione. In verità molto riferimento al dato biblico viene fatto nelle molteplici produzioni catechistiche, ascetiche, spirituali e globalmente pastorali, ma vi è da discutere di quale Bibbia si tratta (accomodamenti, selezioni, frammentazione); soprattutto appare carente il quadro biblico nel suo insieme con gli orientamenti normativi che ne scaturiscono sempre in prospettiva

educante. Merito di P. Mazzeo è di aver tentato di offrirci una globalità di visione in cui è ricercata anche analiticamente la fedeltà al testo sacro.

Non va dimenticato, segno di genuino senso ecclesiale, il richiamo al contributo che viene dall'esperienza della storia della Chiesa sul versante educativo. I santi e maestri citati dall'Autore aprono un filone interessante di come la Parola si è inculturata e ha generato una pedagogia cristiana.

5. Entrando più direttamente nella riflessione sulla componente biblica del tema, si può notare facilmente che l'Autore ha scelto come criterio euristico o di reperimento del concetto di educazione, non un'analisi filologica sui termini *jasar-musar* per l' AT e *paideia e connessi* per l'AT (LXX), ma il filone che sottostà nei processi che sono naturalmente educativi sotto tutti i cieli, quelli dell'insegnare-apprendere, di maestro-discepolo, così onnipresenti nel mondo della Bibbia; ed ancora, è stata valorizzata in ottica educante la categoria dell'incontro e relazione fra persone e fra generazioni, nell'asimmetria che si crea fra il maggiore e il minore (in casa, a scuola, nella comunità, nel sociale). Il riferimento poi alla Torah nei due Testamenti dice molto bene la valenza educativa delle norme di vita. Ne nascono dei compiti e delle competenze che toccano la sfera dell'educare o più ampiamente formare (i due concetti sono usati piuttosto scambievolmente).

6. Continuo osservando la positività di porre i riferimenti ai dati delle scienze umane (pedagogiche) sull'educazione non all'ultimo capitolo, ma in ogni parte del libro, anche in quella più strettamente biblica, in modo che appaia quella correlazione ermeneutica perseguita dall'Autore - e così giusta e preziosa ed intrinseca al farsi della stessa Bibbia, e di ogni esercizio educativo - leggere cioè biblicamente l'esistenza e leggere esistenzialmente la Bibbia.

7. Nascono necessariamente delle domande che, più che obiezioni, intendono offrire delle integrazioni[4]. Eccole di seguito.

- Sarebbe opportuno partire fin dall'inizio dal concetto di educazione e di formazione (magari distinguendo questi due termini) per altro apparso a p. 268 dalla citazione di C. Nanni. In questo modo verrebbe a delinearsi un percorso entro cui poter meglio definire la pertinenza educativa in senso stretto e in senso lato. Se tutto ciò che si dice nella Bibbia è educativo, allora nulla lo è in termini rigorosi. Va però riconosciuto che, soprattutto nel primo capitolo, la categoria della docenza esprime bene una compo-

[4] Mi riferisco qui al mio libro *Bibbia e educazione. Contributo ad una teologia biblica dell'educazione*, LAS, Roma 1981 (citato in bibliografia).

nente educativa. Ma sono meno sviluppate la categoria parentale (educazione familiare) e la categoria scolastica dei saggi.

In questa ricerca filologicamente pertinente sarebbe stato opportuno seguire – come detto sopra - il vocabolario ebraico di educazione concentrato nel vocabolo ebraico *musa*r (educazione come correzione, educazione severa) e greco *paideia*, che ha spesso lo stesso senso ma con una connotazione più greca di formazione umana integrale, come appare nelle Lettere pastorali, dove le qualità della *kaloagathia* sono proposte al pastore come risorse formative.

– Ancora vedrei utile fare una distinzione che è nella realtà delle cose: esprimere ciò che nella Bibbia si dice di educazione a livello umano (come tra genitori e figli, ad es. nei Proverbi, nelle tavole domestiche come in Ef 6,1-4) ed educazione che ha per soggetto Dio, la *paedagogia Dei* che è un costrutto teologico elaborato dai Padri fino ai moderni (Lessing). Il senso di pedagogia di Dio e di Gesù stesso non sono pensabili e attuabili tal quali, come potessimo ricavare una sorta di metodologia educante rivelata[5].

– Ciò ci porta a chiarire alcuni concetti-chiave. Il primo è che Gesù non è un educatore, ma un salvatore. Lo scopo della sua missione è la salvezza dell'uomo, che non si identifica sempre in educazione (il buon ladrone salvato ne è la prova, testo citato anche da Mazzeo, lo stesso dicasi delle figure dei disabili totali), sicché l'educazione da sola non salva, ma nello sviluppo normale di una persona il processo della salvezza si avvale del processo educativo, che è lo sviluppo della libertà per corrispondere alla proposta del vangelo[6].

– In secondo luogo la richiesta dell'educazione umana in funzione della salvezza mette in primo piano l'esigenza di avvalersi delle scienze umane e dell'educazione e formazione in particolare, investigate secondo la loro autonomia e nelle forme più avanzate. Evangelizzare ed educare si correlano non secondo uno schema reciprocamente chiuso (altra evan-

---

[5] Il rischio di dedurre dalla pedagogia di Dio la pedagogia dell'uomo è seducente. Non è stato forse detto che il Discorso della Montagna è altamente educativo perché dice in breve tempo (15 minuti!) verità tanto importanti? O non si é fatto di Gesù ragazzo il patrono degli adolescenti mettendo tra parentesi la sua scappatella a Gerusalemme? Si può dire che se il figlio prodigo avesse avuto una madre invece che un padre non sarebbe scappato da casa?

[6] In verità, proprio dalle prime righe del primo capitolo (p. 17) l'A. elenca quelli che sono i tipici costrutti pedagogici accertabili primariamente nella Bibbia in cui salvezza ed educazione si intrecciano. Ma non li sviluppa. Poi con una affermazione troppo rapida riconosce che l'intenzione della Bibbia è «intrinsecamente soteriologica, ma anche pedagogica, perciò vogliamo considerare come Dio educa la persona chiamata a diventare» (p. 17). Insomma passa a lato. Meritava di più. Anche se nello sviluppo delle sue riflessioni giunge a risultati equivalenti a quanto viene qui detto.

gelizzazione, altra è educazione), né in forma deduttiva dall'alto o dal basso (l'educazione sgorga naturalmente dall'evangelizzazione, l'evangelizzazione è l'intrinseco prodotto di una buona educazione), ma in forma dialogica poggiando sulla stessa piattaforma di ricerca e sullo stesso scopo, cioè la cura dell'*humanum* su misura di Dio, quindi con operazioni religiose di fede e operazioni di maturazione umana, riconoscendo che le due parti hanno una loro specificità partecipativa, non sono simmetriche: gli autori umani non sono citati perché danno ragione alla Bibbia, ma in forza di una loro motivazione antropologica razionale, e, d'altra parte, la Parola di Dio non viene attinta ed elaborata per una perfetta coincidenza con il risultato umano, ma in forza della sua verità. Si incontrano, perché il nostro è un Dio per l'uomo e l'uomo riconosce di essere fatto per Dio.

8. In sintesi ultima, ritengo che dalla Bibbia a servizio dell'evangelizzazione si ricava non tanto come si educa, ma perché si educa, cioè nella logica dell'amore di Dio che salva, amore che poi si specifica in singoli aspetti ed esigenze sia nella vicenda biblica sia a livello umano. La qual cosa, ossia che solo "l'amore genera ed educa" (p. 11), fa da asse portante, da spina dorsale a tutto il lavoro di Michele Mazzeo.

Paolino Zilio

IL *MEMORIALE* DI FRA TOMMASO DA CELANO
A proposito di una nuova edizione critica

THOMAS DE CELANO, *Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscriptorum*, FELICE ACCROCCA - ALEXANDER HOROWSKI, edd., Subsidia Scientifica Franciscalia 12, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2011.

Il volume pubblicato dall'Istituto Storico dei Cappuccini a cura dei due eminenti francescanologi Felice Accrocca e Alexander Horowski contiene l'edizione critica di due redazioni del *Memoriale* di fra Tommaso da Celano. Il *Memoriale* è la parola iniziale del titolo dell'opera di Tommaso da Celano che ordinariamente è invece conosciuta come "*Vita secunda Sancti Francisci*" (o anche "*Vita altera*", "*Appendix ad vitam primam*", "*Tractatus secundus super vitam*", "*Legenda secunda*"), titolo, del resto, adottato dalla prima edizione latina a stampa nel 1806 a cura del frate conventuale Stefano Rinaldi[1]. A questo proposito, i due curatori, nella loro introduzione a p. CXXX, annotano: «Da alcuni anni, però, si è preso gradualmente coscienza della inadeguateza di questo titolo, pian piano sostituito con quello di "*Memoriale in desiderio animae*". Esso si basa sulla rubrica che si trova

[1] STEFANO RINALDI, *Seraphici viri s. Francisci Asisiatis vitae duo, auctore b. Thoma a Celano eius discipulo, quarum una ad fidem ms. recensita, altera nunc primum prodit*, Romae 1806.

nel manoscritto A (Assisi, Sacro Convento, ms 686) dopo il *Prologus* e che suona: "Incipit memoriale in desiderio anime de gestis et uerbis (!) sanctissimi patris nostri Francisci"». Va notato, di passaggio, che la redazione critica – come viene precisato nei criteri metodologici di pp. CXXXVI-CXXXVII – si attiene alla grafia delle parole latine dei copisti medievali che scrivono in questo caso "anime" invece di "animae", "uerbis" invece di "verbis", etc.[2].

Il volume risulta suddiviso in tre parti.

La prima parte (pp. I-CXC) è di carattere metodologico e contiene: 1) Sigle ed abbreviazioni (pp. V-VII). 2) L'Introduzione "Perché una nuova edizione?" (pp. IX-CXXXVII) di Felice Accrocca - Alexander Horowski, che sono anche i curatori di tutte le altre sezioni del volume. 3) Schemi grafici (pp. CXXXIX-CXLII). 4) Bibliografia (pp. CXLIV-CLXII). 5) Confronto fra i codici (pp. CLXIII-CLXXXVI). 6) Concordanza tra le edizioni (pp. CLXXXVII-CXC).

La seconda parte contiene l'edizione critica delle due redazioni denominate "redactio intermedia" e "redactio finalis" (pp. 1-357): THOMAS DE CELANO, *Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscriptorum*.

La terza parte raccoglie diversi accuratissimi *Indices*: 1) Thesaurus verborum (pp. 361-566). 2) Bibliotheca et manuscripta (pp. 567-568). 3) Auctoritates S. Scripturae (pp. 569-572). 4) Opuscula S. Francisci Assisiensis (p. 573). 5) Fontes bio-aghiographici sancti Francisci in "Memoriali" adhibiti (pp. 574-576). 6) Alia opera antiqua et medioaevalia in apparatu alligata (p. 577). 7) Vitae sancti Francisci posteriores a "Memoriali" dependentes (pp. 578-582). 8) Nomina locorum in "Memoriali" vel in apparatu memorata (pp. 583-584). 9) Nomina personarum aetatis mediae in "Memoriali" vel in apparatu memorata (p. 585). 10) Antiqui et medievales in introductione memorati (pp. 586-588). 11) Nomina modernorum in introductione et in apparatu editionis memorata (pp. 589-591). 12) Index generalis (p. 592-594).

1. LE DUE REDAZIONI DEL *MEMORIALE* AD UNA PRIMA LETTURA

Lasciando ad un secondo momento l'apprezzamento per la magistrale *Introduzione* a firma dei due curatori (pp. IX-CXXXVII), andiamo direttamente a sfogliare le due redazioni del *Memoriale* che occupano il centro del volume (pp. 1-357).

[2] Per questi ed altri termini latini citati in questo articolo dal testo del *Memoriale* ci atterremo alla forma scritta della edizione critica.

Le due redazioni sono opportunamente precedute dalle "*Tabulae capitulorum seu rubricae redactionis intermediae iuxta codicem assisiensem 686*" che offrono un prospetto generale del *Memoriale* non solo per quanto riguarda gli argomenti delle singole sezioni ("rubricae", qui denominate anche "capitula") ma anche per quanto riguarda la loro articolazione interna in capitoletti (qui propriamente chiamati "paragraphi").

La prima redazione si intitola: "*Memoriale in desiderio anime de gestis et virtutibus santissimi Patris nostri Francisci*". Il sottotitolo specifica: "*Redactio intermedia ex manuscriptis A et U*" indicando così che il testo è tratto dal codice manoscritto di Assisi, conservato nel Sacro Fondo Antico Comunale, ms 686, e dal codice manoscritto di Uppsala, conservato nella Universitetbibliotek, ms C.4. Il codice di Uppsala che «nelle intenzioni iniziali doveva svolgere funzione ausiliare per valutare la scelta dell'una e dell'altra variante, in realtà si è rivelato come una vera pietra di paragone, che ha permesso di porre solide basi alla tesi delle due redazioni e discernere elementi dovuti ai copisti dei singoli codici provenienti direttamente dal rimaneggiamento iniziale» (p. X).

La seconda redazione è intitolata "*Memoriale gestorum et virtutum sancti Francisci*". In sottotitolo si precisa: "*Redactio finalis ex manuscripto R*": si basa, dunque, sul codice manoscritto conservato a Roma nell'Archivio Generale OMCap, ms. AB-23 (f.1r-39v).

Le due redazioni sono stampate in sinossi: la "redactio intermedia" su pagine pari e la "redactio finalis" su pagine dispari. Entrambe si avvalgono del confronto con altri codici denominati "ausiliari". Per la "redactio intermedia", basata sui codici A e U già citati, si valorizzano i codici B (Bologna, Biblioteca Universitaria, ms. 2134), D (Dublin, Franciscan Library, ms. sine numero), W (Worcester, Cathedral Library, ms. f.75) e vengono indicate le varianti presenti nel codice Pp (Poppi, Biblioteca Comunale Rilliana, ms 13, f. I-III, quali "relicta redactionis primitivae") e nel codice Rm (Roma, Archivio Generale OFMCap, ms AB-23 limitatamente al *Tractatus de miracolis*, ff. 40r-73r). La "redactio finalis", basata sul citato codice R, si avvale anche dei seguenti codici: An (Roma, Antonianum, ms 1), C (Città del Vaticano, BAV, Chigi C.V. 136), F (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppressi C.9.2878), H (Fribourg, Suisse, Bibliothèque de Cordeliers, ms 23.J.60), N (Napoli Biblioteca Nazionale, ms VI.E.20), P (Perugia, Biblioteca Comunale Augusta, ms. 1046[M.69]) e Y (Roma, Collegio S. Isidoro, ms.1/73). Tutti questi codici sono ampiamente e dettagliatamente descritti nella introduzione (pp. XXV-CIV).

Sfogliando le pagine delle due redazioni in sinossi, la prima impressione è che entrambe - pur con le inevitabili varianti di termini e assenza di alcune rubriche - trasmettano lo stesso testo. Ma, non appena si inizia la lettura in modo continuo, prendendo come punto di osservazione

la "redactio finalis", notiamo subito il diverso procedimento e la diversa struttura.

In apertura della redazione finale mancano due testi presenti invece nella redazione intermedia: l'*Incipit* "In nomine Domini nostri Iesu Christi. Amen" e la parte iniziale del *Prologus* dedicata al ministro generale P. Crescenzio da Iesi che aveva dato esecuzione alla prescrizione del capitolo generale di Genova del 1244 invitando fra Tommaso a completare la *Vita* di s. Francesco con i ricordi di quanti l'avevano conosciuto e con i miracoli. La redazione finale infatti, dopo il nuovo *Incipit* ("Prologus. Memorialis gestorum et uirtutum sancti Francisci"), conserva solo la dichiarazione d'intenzione dell'autore che del resto è illuminante sul senso e sul contenuto del *Memoriale*: «Continet in primis hoc opusculum quaedam conuersionis sancti Francisci facta mirifica, quae ideo in legendis dudum de ipso confectis non fuerunt apposita, quoniam ad auctoris notitiam minime peruenerunt. Dehinc uero exprimere intendimus et uigilanti studio declarare, quae sanctissimi patris tam in se quam in suis fuerit *uoluntas bona*, *beneplacens et perfecta* in omni exercitio discipline celestis et summe perfectionis studio, quod semper habuit apud Deum in sacris affectibus et apud homines in exemplis. Miracula quaedam interseruntur, prout se ponendi opportunitas offert» (n. 1,2-3; pp. 17-19).

Nella redazione finale sono lasciati cadere: il significativo *Incipit* della redazione intermedia: "Incipit Memoriale in desiderio anime de gestis et uirtutibus sanctissimi patris nostri Francisci" (p. 18) e poi anche le formule di fine della prima parte e di inizio della seconda" ("Explicit primam particulam" e "Introitus ad secundam «particulam»") da cui comprendiamo che il testo del codice di Assisi è strutturato in due parti (o, per usare i termini del codice, in due "particulae"); ma soprattutto vengono soppressi il prologo di questa seconda "particula" (n. 19,1, pp. 57-59) come pure la sua conclusione finale: la intensa "Oratio sociorum sancti ad eundem" (nn. 190,1-4; pp. 348-351).

La "redactio finalis" si caratterizza allora innanzitutto come un discorso continuo sui fatti e sulle virtù di Francesco, coronato alla fine con la relazione "De canonizatione et traslatione sancti Francisci" (cap. 191). Essa inoltre sfocia senza soluzione di continuità nel *Tractatus de miraculis* che il Celano introduce quasi con un nuovo *Incipit* - "Incipiunt miracula beati Francisci"- concentrando in questa sezione tutti i miracoli che nella precedente redazione intermedia aveva invece diffuso all'interno della rassegna delle virtù del Santo. L'appartenenza del *Tractatus de miracoli*s alla redazione finale trova conferma nell'inciso al n. 147,1 "sicut inferius in *Miraculis* annotatur" con cui il Celano sopprime il miracolo della "bontà" del fuoco verso Francesco presente nella redazione intermedia per trasferirlo appunto nel *Tractatus de miraculis*. La "redactio finalis", infine,

espunge anche quasi tutte le osservazioni spirituali e morali e particolarmente le lamentele sulla situazione di decadenza dell'Ordine rispetto allo spirito originario che figurano invece a conclusione dei singoli capitoletti della redazione intermedia. Sarà forse per questo che il titolo della redazione finale è formulato semplicemente come *Memoriale gestorum et virtutum sancti Francisci* e non più come *Memoriale* ***in desiderio anime*** *de gestis et virtutibus*? In effetti, queste annotazioni disseminate qui e lì dal Celano nella redazione intermedia sembrano tese a far emergere il "desiderio dell'animo" di Francesco, ossia il suo vero spirito, le sue aspirazioni e comunque il senso profondo degli eventi rievocati secondo l'interpretazione del Celano.

In ogni caso, la soppressione nella redazione finale di queste annotazioni spiritualizzanti è uno degli aspetti più vistosi che balzano agli occhi a mano a mano che sfogliamo l'edizione critica delle due redazioni in sinossi. Sono numerosi i casi[3]. Mi limito ad alcuni esempi, cominciando dal primo a fine cap. 21. Dopo aver ricordato come Francesco aveva smascherata la falsa santità di un frate che, pur di apparire pieno di zelo per il silenzio, rifiutava di andarsi confessare, il Celano annota nella redazione intermedia: «Cauenda semper singularitas, quae nichil aliud quam pulcrum precipitium est. Da qua pluribus singularibus experimento innotuit, quoniam 'ascendunt usque ad celos et descendunt usque ad abyssos'. Virtutum nichilominus deuote confessionis attende, que non solum sanctum efficit, sed ostendit» (n. 21.10, p. 60). A conclusione del racconto del cuscino che Francesco aveva usato eccezionalmente a causa della malattia agli occhi come capezzale ed in cui aveva intuita la presenza del diavolo, il Celano non perde l'occasione di fare una nota critica su una prassi a suo parere segno di decadenza : «Audiant omnes qui puluillos sub omni latere preparant, ut quocumque cadant, excipiantur in mollibus. Libenter seguitur opulentiam rerum dyabolus, lectis pretiosis gaudet assistere, presertim ubi necessitas non cogit et professio contradicit. Nec minus antiquus serpens nudum hominem fugit, siue spernens contubernium pauperis, siue pauens altitudinem paupertatis. Si attendat frater plumis subesse dyabolum, contentum erit palea caput suum» (n. 56,8; p. 124). Non gli sfugge quanto sta avvenendo ad alcuni candidati all'Ordine, che invece di distribuire i loro beni ai poveri, li consegnano ai parenti:

---

[3] Cf. 4,3 (p. 27); 21,10 (p. 61); 23,7 (p. 65); 25,12 (p. 69); 26,4 (p. 69); 28,7 (p. 75); 29,20 (p. 79); 30,9 (p. 81); 46,7 (p. 111); 56,8 (p. 125); 71,7 (p. 151); 73,8 (p. 155); 74,7 (p. 157); 83,6 (p.171); 89,6 (p. 179); 97,5 (p. 193); 100,4 (p. 197); 106,5 (p. 209); 115,6 (p. 225); 123,2 (p. 233); 131,7 (p. 247); 138,5 (p. 259); 158,2 (p. 289); 160,6 (p. 293); 165,12 (p. 305); 168,3 (p. 309); 173,3 (p. 317); 176,2 (p. 321); 183,2 (p. 335); 184,11 (p. 341); 188,2-7(p. 347); 190,1-4 (pp. 349-351).

«Multos hodie talis miseranda distributio fallit, turpi exordio uitam beatam querentes. Neque enim quisquam propterea se Deo consecrat, ut suos diuites faciat, sed pretio miserationis peccata redimens, fructu bonis operis uitam aquila» (71,7; p. 150). Si percepisce la sua amarezza per la decadenza spirituale in alcuni romitori: «Talis horum temporum anachoretis constitutio est, uiuere unumquemque pro libitu. Non pro omnibus istud; scimus enim sanctos in carne uiuentes optimis in eremo legibus uiuere. Scimus et eos, qui precesserunt patres, flores solitarios extitisse. Utinam non degenerent nostri temporis eremite ab illa pulchritudine primitiua, cuius iustitiae laus manet eterna!» (158,2; p. 288). Diversi di questi testi espunti, oltre a lasciar trasparire la personalità spirituale del Celano, lasciano intuire situazioni "poco edificanti" della vita dell'Ordine. Questi passi, del resto puntualmente indicati dai due curatori a p. CXII della *Introduzione,* sarebbero stati eliminati nella redazione finale probabilmente per due ragioni: 1) si tratta di abusi presenti al tempo della redazione intermedia (durante cioè il generalato di Crescenzio da Iesi) ma ora, nel periodo della redazione finale, superati grazie alla riforma spirituale promossa dal ministro generale Giovanni da Parma; 2) si tratta di situazioni che potrebbero dar adito al clero secolare di valorizzare fonti dell'Ordine per rincarare la dose delle critiche ai frati mendicanti già in atto presso la Curia papale.

Un altro aspetto che colpisce sfogliando le due redazioni è il trasferimento dei fatti miracolosi dalla "redazione intermedia" al *Tractatus de miraculis* annesso come parte complementare alla "redazione finale". È il caso della provvidenziale offerta di panno per l'abito di Francesco (34,1-6; p. 87); del pranzo per il medico degli occhi di Francesco imbandito mentre i frati erano sprovvisti del necessario (35,1-11 ; p. 89); dell'acqua scaturita dalla roccia per il contadino che accompagnava Francesco (39,1-3; p. 97); dell'armonia con il fuoco con cui veniva cauterizzato per il male agli occhi (147,2-10; p. 271-273), con l'uccellino acquatico offertogli dal barcaiolo nel lago di Rieti mentre era diretto all'eremo di Greccio (148, 1; p. 273-275), con il falcone (149,1; p. 275), con le api (150,1; p. 275), con il fagiano (151,1-5; p. 277), con la cicala (152,1-7; p. 279). Trasferendo i miracoli in un trattato a parte, il Celano accondiscende alle richieste di quei frati che desideravano emergesse l'aspetto taumaturgico del santo, ma nello stesso tempo è preoccupato di evitare duplicati: segno evidente che intende dare unità alla sua nuova opera.

Non può sfuggire, infine, la diversa collocazione dei racconti sulla predizione della fame, che la redazione intermedia pone ai nn. 45,1-5 (pp. 106-108), mentre la redazione finale anticipa in 36,1-11 (pp. 90-93), e della liberazione da tentazione di frate Riccerio, che la redazione intermedia pone in 46,1-6, la redazione finale in 37,1-6 (pp. 93-95). La loro diversa

collocazione nei codici A e R e nei frammenti del codice Pp di Poppi a confronto con la collocazione nel codice di Uppsala orienta a distinguere il periodo di redazione del codice Pp (Poppi) dai codici A (Assisi) e U (Uppsala) e infine dal codice R (romano).

L' eliminazione dei passi citati, lo spostamento di alcuni racconti come pure la diversa strutturazione generale del *Memoriale* nelle due redazioni, pongono l'interrogativo sulle motivazioni sottese e sulla loro incidenza nella economia delle singole redazioni, ma lasciano intuire anche una distanza di tempo fra le redazioni documentate dai codici come pure accentuazioni diverse nello stesso messaggio della vita di s. Francesco.

2. La triplice redazione del *Memoriale*

La sostanziale uguaglianza del testo rinvia evidentemente allo stesso autore, ma per quale motivo e da chi le differenze, che risaltano già ad una prima lettura? Qui ci soccorre l'esaustiva e bene documentata **Introduzione** in cui i due curatori rispondono all'interrogativo: "*Perché una nuova edizione*?". Essi chiariscono e provano la loro tesi secondo cui non ci si può più attenere alla pretesa redazione unica del *Memoriale*, da ricostruire attraverso un più o meno sofisticato *collage* di testi dai diversi codici manoscritti, ma si deve parlare di una triplice redazione di cui si possiede sia il testo della redazione intermedia che quello della redazione finale, sempre dello stesso Tommaso da Celano. I due curatori, valenti medievalisti, ci conducono progressivamente a questa conclusione attraverso la loro puntigliosa analisi, esposta nei paragrafi VIII-IX della loro Introduzione in cui ci pongono sotto gli occhi diversi elementi emergenti dal confronto fra le due redazioni e fra i vari codici ausiliari.

I dati più illuminanti che orientano verso l'interpretazione di più redazioni del *Memoriale* sono: 1) la cancellazione della risposta a Frate Morico (n. 173,2-3) nella redazione finale relativa all'uso delle carni nella festa del s. Natale del Signore qualora cadesse di venerdì; 2) l'ampliamento della profezia sul futuro dell'Ordine (n. 138,9) dove S. Francesco assicura che, nonostante i cattivi esempi dei frati e il raffredarsi della carità, vi saranno frati condotti dallo Spirito del Signore che supereranno le prove e saranno migliori dei precedenti; 3) l'aggiunta sull'umiltà di Francesco nei riguardi di un contadino (n. 125,5-8; pp. 237-238); 4) l'aggiunta della glossa su Giovanni di Firenze detto il Pugile (n. 160,3; p. 291); 5) la visione da parte di un frate del transito di S. Francesco e la descrizione del suo corpo segnato dalle stimmate, ma non ancora irrigidito (n. 186,1, p. 343); 6) il rifacimento della apparizione di S. Francesco nella gloria in cui viene eliminato il dialogo della sua identificazione con Cristo (n. 188,2-7; p. 347); 7) la

cancellazione di una riflessione che rischiava di essere oscura sul senso delle stigmate di S. Francesco (n. 176,2; p. 321). Questi dati fanno pensare ad una radicale ripresa, con correzioni ed aggiustamenti, del "*Memoriale*" elaborato in un primo momento nella forma testimoniata dal codice di Assisi e rielaborato in un secondo tempo tenendo conto non solo delle nuove informazioni sui protagonisti dei fatti, ma anche della necessità di sopprimere e puntualizzare diversi passaggi e comunque di arricchire la memoria del santo con il *Tractatus de miraculis*, come è documentato dal codice di Roma. La presenza di questi indizi presuppone distinte redazioni del *Memoriale* ad opera dello stesso Tommaso da Celano, elaborate in momenti diversi della vita dell'Ordine, e nello stesso tempo si esclude che possano essere opera di manipolazioni dei copisti.

La perspicace ponderazione di tutti questi fattori, a loro volta situati nel contesto di una minuziosa analisi e confronto dei codici fondamentali ed ausiliari - di cui viene data una dettagliata descrizione nei paragrafi nn. IV-VI (pp. XXV-CIV) - ha portato i curatori a precisare che il "Memoriale" di Tommaso da Celano è passato attraverso tre tappe redazionali.

A) - La ***redazione primitiva***: è testimoniata dai fogli di guardia del codice di Poppi che appartengono ad un primitivo codice del *Memoriale* andato distrutto. Benché non sia possibile ricostruire la struttura originaria del *Memoriale* in questo codice primitivo, vi sono indizi sufficienti per ipotizzare che questi fogli di guardia, fortunosamente inclusi nel codice di Poppi (Pp ms 13), siano i relitti della prima redazione elaborata dal Celano per ordine del Ministro generale Crescenzio da Iesi e del Capitolo generale di Genova del 1244 e presentata al Capitolo generale di Lione nel 1247. È logico pensare che i frati capitolari a Lione abbiano suggerito a Tommaso da Celano alcune modifiche; di qui l'esigenza di una nuova redazione.

B) - La ***redazione intermedia***: è l'esito della rielaborazione del *Memoriale* che il Celano fece accogliendo le osservazioni dei frati al capitolo generale di Lione del 1247 ed è quella conservata dal codice di Assisi A (ms 686). La struttura di questa redazione è descritta dalle *Tabulae capitulorum* riportate dai curatori (pp. 5-13). Essa presenta due parti ("particulae") precedute entrambi da un "Prologus". Ciascuna parte è suddivisa in sezioni introdotte da "rubricae", articolate a loro volta in "paragraphi" (o "capitula").

C) - La ***redazione finale***: è quella bene documentabile con il codice R di Roma (ms. AB-23). In essa il Celano riprende, con varianti significative e con l'espulsione di alcune valutazioni moraleggianti, il testo della redazione intermedia completandolo con il *Tractatus de miraculis*, ma armonizzandolo in modo da avere un testo continuo ed anche più conforme con la sensibilità dell'Ordine nel periodo del Ministro generale Giovanni da Parma. Questa redazione finale sarebbe stata consegnata al Capitolo generale tenuto a Metz nel 1254.

Prendendo atto di questa laboriosa evoluzione redazionale del *Memoriale,* non fa meraviglia di trovare come epilogo del *Tractatus de miraculis*, che appartiene alla "redactio finalis", questo sfogo del Celano: «Non possumus cotidie noua cudere, non rotundis quadrata mutare, non omnium temporum et uoluntatum varietatibus tam multiplicibus, quod in uno accepimus, applicare. Minime ad hec scribenda nos vitio vanitatis ingessimus, nec in tanta diuersitate dictorum proprie voluntatis instinctu immersimus, sed rogantium fratrum extorsit hoc importunitas et nostrorum perfici auctoritas prelatorum» (Ms R, f. 73 r; *Tractatus de miraculis* 198, lin. 9-14). In ogni caso, d'ora in poi si deve prendere atto che abbiamo a disposizione almeno due redazioni del *Memoriale* scritto da Tommaso da Celano. È il frutto della fatica cui si sono sottoposti i due curatori mettendone a punto la presente edizione critica.

3. Le precedenti edizioni critiche

La necessità di una nuova edizione critica si è imposta non solo a partire dalla analisi intrinseca dei manoscritti, ma anche alla luce delle precedenti edizioni critiche del *Memoriale* che, nonostante siano rimaste ancora incagliate nella precomprensione di una unica redazione da ricostruire a modo di *collage* dai diversi codici, attribuendo le differenze a rimaneggiamenti di copisti, avevano anche avvertito degli indizi che orientavano verso più redazioni.

Dopo l'edizione di Stefano Rinaldi (1806), basata sulla trascrizione del codice di Assisi del suo confratello Ubaldo Teobaldi, i due curatori si soffermano sulla prima vera e propria edizione critica dei tempi recenti, quella di H.G. Rosedale, del 1904[4]. Questa edizione aveva potuto beneficiare della scoperta, fatta sul finire del XIX secolo, del codice ora designato come "Romano" conservato nell'Archivio generale dei Cappuccini di Roma ma che, al tempo del Rosedale, era conosciuto come il codice in possesso del P. Luis Antoine de Porrentruy e successivamente come codice di "Marseille", perché era stato acquistato per la Biblioteca dei cappuccini di Marseille, dove però non arrivò mai. Nella edizione critica di Rosedale il *Memoriale* è inserito nell'ambito della raccolta delle tre opere "biografiche" di S. Francesco scritte dal Celano: 1) la *Legenda Gregorii*, ossia la *Vita beati Francisci*, ordinariamente conosciuta come *Vita prima b. Francisci,* scritta fra il 1228-1229 per ordine di papa Gregorio IX, da cui il titolo; 2) la *Legenda Antiqua,* ossia il

[4] H.G. Rosedale, *St. Francis of Assisi according to broher Thomas of Celano. His description of the Seraphic Father. A.D. 1229-1257.* With a critical introduction containing a description of every extant version, London 1904.

Memoriale secondo la lezione del codice di Assisi 686; 3) il *Secundus Tractatus,* ossia il *Memoriale* secondo il codice romano al quale egli annette, senza soluzione di continuità, il *Tractatus de miraculis*. Per il Rosedale la *Vita Prima* (*Legenda Gregorii*), composta nel 1228-1229, è quella commissionata al Celano in concomitanza con la canonizzazione di Francesco d'Assisi. La *Legenda antiqua*, che ad essa segue e che è testimoniata dal codice di Assisi, fu elaborata tra il 1244-1247 dopo la raccolta delle testimonianze su ordine del Ministro generale fra Crescenzio da Iesi, e, a parere di Rosedale, dovrebbe essere considerata come la seconda parte della *Vita Prima.* Il *Secundus Tractatus* (il *Memoriale* del codice Romano) sarebbe stato elaborato dal Celano in vista del *Tractatus de miraculis* scritto per ordine del Ministro generale Giovanni da Parma verso il 1257. Conseguentemente, il *Secundus Tractatus* e l'annesso *Tractatus de miraculis* sono considerati dal Rosedale come un'unica opera. Egli aveva infatti compreso che le differenze tra il codice di Assisi e il codice romano sono talmente significative da non poter essere attribuite all'iniziativa di un copista ed esigevano come unico autore il Celano. Riteneva pure che il *Memoriale* del codice romano e il *Tractatus de miraculis*, pur formando una unità, fossero però stati composti in epoche diverse. Purtroppo la sua imperfetta lettura del testo manoscritto, la sua imperizia in paleografia e le ricostruzioni imprecise, denunciate soprattutto dal bollandista François van Ortroy (in *Analecta Bollandiana* 18 [1899] 101), fecero affossare anche la sua intuizione sulle diversità fra il codice assisiate e quello romano, che effettivamente egli non aveva saputo né chiarire né valorizzare.

Pochi anni dopo, nel 1906, veniva pubblicata la edizione critica di Édouard d'Alençon[5]. Il volume edito da tale autore riunisce le seguenti opere agiografiche e liturgiche attribuite al Celano: 1) *Legenda prima beati Francisci*, compiuta prima del 25 febbraio 1229 quando fu approvata da Gregorio IX, che l'aveva ordinata. 2) *Legenda secunda beati Francisci*, composta su domanda del Ministro generale dell'Ordine fra Crescenzio da Iesi negli anni 1244-1248. 3) Il *Tractatus de miraculis beati Francisci* che il p. Édouard ritiene una compilazione del Celano sotto le reiterate istanze del Ministro generale dell'Ordine, P. Giovanni da Parma, il cui generalato abbraccia gli anni dal 1247 al 1257. 4) *Opuscula Liturgica* (*Legenda ad usum chori* et *Séquences*).

La *Legenda secunda* è edita prendendo come testo base il codice di Assisi integrandolo con testi del codice romano e del codice di Poppi, avvalendosi anche dei manoscritti conservati presso l'Antonianum di Roma (An

[5] Édouard d'Alençon, *Legenda secunda b. Francisci, in S. Francisci Assisiensis Vita et Miracula, additis opusculis liturgicis auctore fr. Thoma de Celano*, hanc editionem novam ad fidem mss. Recensuit p. Eduardus Aleconensis, Desclée, Lefebvre et C.ie, Romae 1906, 153-268.

ms 1) e il collegio di S. Isidoro in Roma (ms. 1/73). Il D'Alençon si muoveva fondamentalmente sulla scia di Rosedale pensando che il codice di Assisi costituisse una seconda opera, "forse dello stesso autore", ma che in effetti non fosse altro che la copia abbreviata e corretta della precedente *Vita* del 1229. Anche se aveva intravisto la possibilità che il codice romano tramandasse un'altra redazione del *Memoriale*, in realtà preferì attenersi alla tesi dell'unica redazione del *Memoriale* considerando come testo base il codice di Assisi, integrandolo con complementi presi dal codice romano e da altri manoscritti. Questa edizione provocò una severa critica da parte di P. Sabatier secondo il quale il P. Édouard d'Alençon era caduto nel grave abbaglio di considerare i due manoscritti di Assisi e di Marseille (ossia quello romano) come se fossero due testimoni di uno stesso testo, mentre, invece, si tratta di due stadi distinti del *Memoriale.* Le differenze fra il codice di Assisi e quello di Marsiglia sono talmente significative da non poter essere considerate semplici varianti dovute ai copisti; vanno invece intese come dei rimaneggiamenti del testo, dovuti, a suo parere, allo stesso Celano, che si è trovato a dover riprendere in mano la sua opera con redazioni sempre nuove a causa delle indicazioni dei superiori dell'Ordine e in consonanza con le sempre nuove e problematiche situazioni storiche attraverso cui stava passando l'Ordine. Sabatier era arrivato a proporre che la *Vita* del 1229 fosse denominata "1 Celano", il codice di Assisi " 2 Celano" mentre il codice romano (Marsiglia) poteva esse indicato come "3 Celano"[6].

L'edizione che finora è stata il punto di riferimento per tutte le pubblicazioni attuali della *Vita secunda* è quella curata principalmente da MICHAEL BIHL nel vol. X di *Analecta Franciscana* uscita in più fascicoli tra il 1926 e il 1941[7]. Avvalendosi della scoperta del manoscritto del memoriale del codice di Worcester della Cathedral Library (ms. F.75) e del confronto con altri nuovi codici[8], Michael Bihl accantonò l'ipotesi delle due redazioni distinte dando per scontato che il codice di Assisi e quello Romano tramandassero un unico testo del *Memoriale* e che questa redazione fosse bene documentata anche dal codice di Worcester. Purtroppo il valore documentario di quest'ultimo codice, ad una analisi più attenta di quella del Bihl, si è rivelato piuttosto debole perché tramanda un testo molto alterato in cui sono omesse

---

[6] Cfr. P. SABATIER, *L'incipit et le premier chapitre du Speculum Perfectionis*, in *Opuscules de critique historique* II, Paris 1914, pp. 350-351, nota 1.

[7] FR. THOMAS DE CELANO, *Vita secunda s. Francisci Assisiensis,* edita a PP. Collegii S. Bonaventurae, in *Analecta Franciscana,* t. X: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, Quaracchi 1926-1941, 153-338.

[8] Bologna, Biblioteca Universitaria, ms. 2134; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppressi C.9.2878; Perugia, Biblioteca Comunale Augusta, ms. 1046.

intere frasi, mentre diversi passi sono semplici parafrasi, e vi figurano infine molteplici varianti, peraltro non sufficientemente segnalate dal Bihl.

La edizione critica del Bihl, pubblicata nella prestigiosa edizione di Quaracchi, è rimasta comunque il riferimento d'obbligo per le successive riedizioni del testo latino del *Memoriale,* che significativamente non riportano ancora il titolo *Memoriale* ma solo *Vita secunda*[9].

4. Puntualizzazioni specifiche, criteri editoriali e sussidi metodologici

I due curatori, F. Accrocca e A. Horowski, dopo aver esposte le ragioni della loro nuova edizione critica, integrano l'*Introduzione* generale fissando i *criteri adottati nella edizione* e corredandola con due *puntualizzazioni specifiche*: una sul titolo e l'altra sulle citazioni bibliche presenti nel testo. Fanno seguire alla loro *Introduzione* alcuni *sussidi metodologici* molto utili sia per la consultazione della edizione critica sia per documentare l'effettiva incidenza dei vari codici nel determinare il testo delle due redazioni.

Per quanto riguarda *i criteri metodologici* della edizione critica delle due redazioni, va segnalato, in primo luogo, l'inserimento, dovuto ai curatori, della *numerazione progressiva* che sigla ogni "paragrafo" (= capitoletto) i cui capoversi vengono a loro volta distinti con numeri in sottoordine rispetto al numero del paragrafo. Questa numerazione è stata calibrata sulla base dei segni presenti nei codici manoscritti (maiuscole, capoversi, etc.) ed è intesa a facilitare il confronto fra le due redazioni e in particolare per riconoscere la dislocazione di alcuni testi. Ogni paragrafo, poi, accanto al numero progressivo, riporta, fra parentesi quadre e siglato con la lettera Q, il numero con cui era codificato nella edizione Quaracchi da M. Bihl. In secondo luogo, va notato *l'apparato delle varianti del testo*, identificate alla luce dei codici ausiliari, alcuni dei quali sono stati utilizzati solo per la redazione intermedia ed altri solo per la redazione finale. In terzo luogo, il testo è corredato da una abbondante serie di *note a piè di pagina a quattro livelli* e disposte nel seguente ordine: 1) le citazioni bibliche; 2) le fonti biografiche di s. Francesco antecedenti al *Memoriale*; 3) l'utilizzo del *Memoriale* nelle successivie

[9] Fra quest'ultime vanno ricordate: la edizione dell'Instituto Teologìco Franciscano: *Fr. Thomae de Celano Vita secunda S. Francisci (1248)*, in *Summa Franciscana vel Sancti Francisci et Sanctae Clarae Assisiensium Opuscula, Biographiae et Documenta*, compilavit L. Garcia Aragòn, Publicaciones del Instituto Teologìco Franciscano, Serie mayor 11, Murcia 1993, 175-279; e poi l'edizione di Assisi: *Vita secunda Sancti Francisci*, in *Fontes Franciscani,* a cura di E. Menestò - S. Brufani [*aliorumque*], Medioevo Francescano. Testi 2, S. Maria degli Angeli-Assisi 1995, 411-639.

biografie medievali di s. Francesco; 4) notizie bibliografiche e storiche per l'identificazione di luoghi e di persone. Infine, ricordiamo che l'edizione critica delle due redazioni si ferma all'incipit del *Tractatus de miraculis* il cui testo non è stato riportato, perché non aveva bisogno di alcun rifacimento e per il quale si rinvia alla edizione di *Analecta Franciscana* X (269-331).

Un merito significativo, fra gli altri, di questa edizione consiste nella identificazione e focalizzazione del *titolo* dell'opera del Celano comunemente denominata nelle edizioni a stampa *Vita secunda*. I due curatori non hanno dubbi nell'assumere come titolo, come ho già accennato, la rubrica del Codice di Assisi: *Incipit memoriale in desiderio anime de gestis et uerbis (!) sanctissimi patris nostri Francisci*; formula che poi si trova ripetuta in modo più sintetico nel codice romano fin dalla prima riga (f.1r): *Prologus memorialis gestorum et virtutum sancti Francisci*. Restava l'incertezza della lettura della abbreviazione usata dal copista per la parola dopo "de gestis" nell'*Incipit* del codice di Assisi, ma sulla base di accurati confronti paleografici i due curatori – confortati poi dal contenuto dell'opera – hanno dimostrato che quella abbreviazione va letta non "et uerbis" ma "et uirtutibus" (cf. pp. CXXX-CXXXIII) per cui l'endiadi su cui verte l'attenzione del titolo del *Memoriale* è "de gestis et de virtutibus". Riporto la conclusione della loro analisi: «Possiamo perciò concludere che il titolo corretto nella redazione intermedia suonava: *Memoriale in desiderio animae de gestis et uirtutibus sanctissimi patris nostri Francisci*, mentre nella redazione definitiva il titolo è stato semplificato, forse appositamente, per evidenziarne meglio l'essenziale: *Memoriale gestorum et uirtutum sancti Francisci*» (p. CXXXIII).

L'attenzione critica dei due curatori si vede anche nella segnalazione dei riferimenti ai *testi biblici* di cui il linguaggio del Celano è impregnato. La scelta fatta dai due curatori è la seguente: «Preparando la presente edizione abbiamo quindi passato a setaccio tutti i riferimenti biblici annotati dagli Editori Quaracchi, scartandone in gran parte per lasciare solo quelli che sono citazioni letterali e contano almeno tre parole, o veramente aiutano nella comprensione, rinviando il lettore ad una scena biblica analoga all'immagine rappresentata nel Memoriale» (p. CXXXV).

Per quanto riguarda i *sussidi metodologici*, i due curatori ci forniscono innanzittutto tre serie di *schemi grafici* (pp. CXXXIX-CXLII): 1) grafico che visibilizza i codici che documentano le tre redazioni del *Memoriale* e le reciproche interferenze; 2) grafico che visibilizza le relazioni fra le tre redazioni del *Memoriale* con le altre fonti biografiche su s. Francesco; 3) grafico che visibilizza la disposizione del testo e delle colonne dei fogli di guardia del manoscritto di Poppi.

Segue poi una ricca *bibliografia* (pp. CXLIII-CLXII) articolata nelle seguenti sezioni: 1) Edizioni latine del "*Memoriale*" (messo doverosamente fra virgolette perché di fatto tali edizioni non portano ancora il titolo "Memoria-

le"). 2) Edizioni bilingue del "*Memoriale*". 3) Traduzione del "*Memoriale*" in lingue europee. 4) Edizioni di altre fonti francescane. 5) Cataloghi, inventari, descrizioni dei manoscritti e dei repertori. 6) Studi su Tommaso da Celano e sul "Memoriale". 7) Strumenti di lavoro ed altri studi.

Inoltre una accuratissima tabella intitolata "*Confronto tra i codici*" (pp. CLXIII-CLXXXVI) evidenzia le differenze nella trasmissione del testo del *Memoriale* nei diversi codici mostrando la dipendenza degli estratti dall'una o dall'altra redazione ed indicandone anche l'estensione con opportuni simboli.

Infine, i due curatori ci mettono a disposizione una utilissima "*Concordanza fra le edizioni*" relativamente alla numerazione del *Memoriale* proposta da Michael Bihl (che però riprende sostanzialmente quella di Édouard d'Alençon) e quella della presente edizione (pp. CLXXXVII-CXC).

Questi sussidi metodologici, oltre ad essere di aiuto per gli studiosi, documentano anche l'immane e diligentissimo lavoro svolto per mettere a punto la presente edizione.

5. Strumenti didattici per lo studio delle due redazioni del *Memoriale*

L'edizione critica delle due redazioni del *Memoriale* si chiude con una ponderosa terza parte (pp. 359-591), genericamente intitolata "*Indices*", che in realtà sono dei veri e propri strumenti didattici per la consultazione dell'edizione critica e per lo studio del suo contenuto teologico-spirituale.

L'attenzione va subito al formidabile "*Thesaurus verborum*" (pp. 361-566) che raccoglie in elenco alfabetico tutte le parole latine del *Memoriale* documentandole con il numero di pagina e della riga. L'elenco è impostato dal punto di vista delle "formae" terminologiche, ma con un po' di attenzione si può abbastanza facilmente risalire ai loro "lemmi" alla luce dei quali si possono già intravedere su quali contenuti verte il "Memoriale"[10]. Questo *Thesaurus* è una vera miniera per ricerche sui temi francescani.

---

[10] A titolo di esemplificazione attiro l'attenzione sulle seguenti "formae": "amor" (pp. 369-370); "audire" (p. 375); "beatus" (p. 376); "benedicere" (p. 377); "carnalis" e "caro" (pp. 379-380); "Christus-christianus" (p. 382); "corpus" (pp. 391-392); "credere" (p. 392); "crux" (p 393); "Deus" (nei vari casi di declinazione del termine: pp. 399-400, 401-403); "devotio" (pp. 402-403); "Dominus-dominus" (pp. 408-409); "Ecclesia" (p. 411); "Evangelium" (p. 422); "Franciscus" (pp. 432-433); "fratres" (pp. 433-434); "humilis-humilitas" (pp. 442-443); "infirmus-infirmitas"(p. 452); "laudes-laudare" (pp. 461-462); "minores" (p. 471); "obedire" (pp. 483-484); "oratio-orare" (p. 488); "pater-Pater" (p. 491-492); "pauper-paupertas" (p. 493); "reddere" (p. 519); "sanctus, Sanctus…" (pp. 526-528); "simplex-simplicitas" (p. 535); "Spiritus-spiritualis" (pp. 538-539); "verba-verbum" (pp. 555-556); "virtus (pp. 559-560); "vocare-voce" (p. 562).

Gli altri indici aiutano a reperire, sempre all'interno del *Memoriale,* i riferimenti ai manoscritti e alle biblioteche cui appartengono, alle citazioni delle S. Scritture, agli opuscoli di S. Francesco, alle fonti bio-agiografiche su S. Francesco, alle opere antiche e medievali citate nell'apparato critico del *Memoriale*, alle Vite di S. Francesco posteriori al *Memoriale*, ai nomi di luoghi, di persone e di autori antichi e moderni citati sia nell'introduzione che nell'apparato critico.

* * *

L'analisi della presente edizione critica, vista l'acribia scientifica con cui è stata condotta e motivata, è sicuramente una tappa importante nella restituzione del *Memoriale* di fra Tommaso da Celano e dovrà comunque essere considerata come un punto di riferimento per gli studi francescani e medievali in generale. Non ho certamente la competenza per pronunciare un giudizio di valore. Ma al di là di ogni valutazione – che, per quanto sta in me, non può essere che positiva – vorrei soprattutto che giungesse un sincero ringraziamento ai due curatori per la acribia del loro contributo e per la fatica non indifferente a cui si sono sottoposti per questa edizione, che ci consente di percepire il travagliato processo di assimilazione della memoria del carisma sanfrancescano nelle prime generazioni di frati e di farcelo sentire ancora vivo.

Avrei un modesto, molto marginale e personalissimo, rilievo da sottoporre alla attenzione dei curatori: per la completezza del discorso, avrei desiderato che figurasse, in una sezione a parte, anche la riedizione critica dei "relitti" della primitiva redazione del *Memoriale* costituta dai fogli del codice di Poppi. La descrizione e il grafico dei due fogli di guardia del codice soddisfano certamente i requisiti scientifici della pubblicazione del *Memoriale* ma lasciano la curiosità e il desiderio di avere sott'occhio, in edizione critica, anche tutto il testo dei "relitti" di Poppi, quali reliquie della prima redazione, sia pur con i limiti imposti dall'attuale stadio della ricostruzione del testo. Del resto, la tesi di fondo dei due curatori è la triplice redazione del *Memoriale*. Perché allora non inserire in questo volume anche la primitiva redazione, per quel poco che ci resta, in edizione critica?

In ogni caso, il contributo scientifico dei due valenti francescanologi, F. Accrocca e A. Horowski, ci aiuta ad iniziare un passaggio culturale nell'approccio a S. Francesco: mentre il titolo *Vita secunda* ci fa restare ancora entro una rievocazione biografica di S. Francesco, il ricupero del titolo originario *Memoriale* ci dispone ad un incontro vitale con la sua esperienza in modo tale da farne biblicamente uno "zikkaron": un evento per cui S. Francesco si fa presente a noi oggi, rendendosi nostro contemporaneo e provocandoci ad interiorizzare il "desiderio della sua anima" verso il Signore.

***La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, a cura di P. Martinelli, Teologia Spirituale 26, EDB, Bologna 2012, 160 p., € 14,00.**

Il titolo del volume, pubblicato nella collana "Teologia Spirituale" dell'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum, impegna l'interesse del lettore su una tematica che è andata sempre più acquistando di importanza non solo nel contesto della vita ecclesiale, ma anche nell'ambito del dibattito accademico. L'interrogativo di fondo riguarda lo statuto epistemologico della teologia spirituale, cioè una comprensione adeguata della sua identità e metodo.

Non siamo di fronte ad un trattato esaustivo della disciplina e nemmeno alla presentazione dettagliata delle problematiche connesse. Il volume si pone semplicemente come un contributo al dibattito in corso sull'identità e il compito della teologia spirituale oggi attraverso la raccolta degli interventi tenuti durante l'annuale Giornata di studi dell'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum, il 4 aprile 2011. L'occasione particolare è stata offerta dalla celebrazione dei quarant'anni di attività dell'Istituto, che ebbe la sua origine nell'anno accademico 1970-71, come risposta alle indicazioni del Concilio ecumenico Vaticano II circa il rinnovamento della vita consacrata attraverso il ritorno alle fonti genuine del proprio carisma. Più specificamente, nell'ambito della Famiglia francescana si volle concretizzare il diffuso desiderio di avere un centro accademico per la ricerca e la formazione spirituale, con speciale riferimento al francescanesimo e al suo vastissimo patrimonio carismatico. Così la nuova istituzione iniziava il proprio cammino entrando a buon diritto nel dibattito intorno alle questioni riguardanti l'epistemologia teologico-spirituale.

Il contributo principale e più corposo del volume a cura di Paolo Martinelli, preside dello stesso Istituto Francescano di Spiritualità, è quello del professor Rossano Zas Friz De Col, gesuita, docente alla Pontificia Università Gregoriana, su: "Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II ad oggi". Emerge innanzitutto una panoramica del dibattito di questi ultimi decenni intorno alla teologia spirituale, partendo da un'essenziale ed insieme accurata rassegna bibliografica sull'argomento, che copre il periodo del pre-concilio (1954-1965) e del post-concilio (1966-1989), individuando nella decade 1990-1999 lo spazio di maturazione della disciplina nella ricerca della sua identità e successivamente (2000-2010) il cammino fecondo di approfondimento attraverso articoli e manuali o studi di largo respiro.

Nella seconda parte del suo intervento il professor Zas Friz De Col propone alcune considerazioni sistematiche, evidenziando le tendenze attuali della spiritualità/teologia spirituale e tentando di mettere un po' di ordine e chiarezza riguardo alla terminologia usata, agli ambiti della disciplina, al rapporto con le altre discipline teologiche e non, e al problema del metodo di ricerca. Il relatore conclude: «Oggi non si può non identificare, in linea di massima, la teologia spirituale come una disciplina accademica che studia, a partire dalla fede nella rivelazione giudeo-cristiana, la dinamica trasformatrice della trascendenza umano-religiosa e quella del vissuto teologale cristiano» (p. 51). In questa definizione viene raccolta quella concezione che riconosce alla teologia il compito di riflessione sul vissuto della fede e, quindi, alla teologia spirituale il ruolo fondante per tutta la teologia cristiana.

I quarant'anni di attività dell'Istituto Francescano di Spiritualità sono come fotografati attraverso un'articolata tavola rotonda che opportunamente si muove tra "memoria e profezia" e che vede protagonisti i quattro docenti che da più tempo insegnano alla Pontificia Università Antonianum: due cappuccini, F. Raurell e L. Lehmann, e due frati minori, A. Cacciotti e F. Uribe. Non scorre solo la storia viva dell'Istituto nelle loro testimonianze dirette, ma è chiaramente espressa anche la preoccupazione e la speranza per un futuro che apra prospettive nuove per la teologia spirituale e raccolga le aspettative concrete in diverse direzioni.

Gli interventi dei Ministri Generali del Primo Ordine francescano e del Terz'Ordine regolare e di altre autorità della Famiglia francescana guardano avanti, indicando priorità e vie non ancora pienamente esplorate, naturalmente in un dialogo creativo tra fedeltà agli obiettivi di fondo dell'Istituto e la ricerca di spazi più specifici suggeriti dal carisma e dalle esigenze attuali.

Due appendici, molto utili, chiudono il volume: la prima contiene l'elenco delle pubblicazioni, ricerche, monografie e gli atti dei vari simposi promossi dall'Istituto francescano di spiritualità, dalla sua fondazione a oggi; la seconda riferisce i titoli delle tesi di dottorato in teologia con specializzazione in spiritualità realizzate dagli studenti dell'Istituto nei suoi quarant'anni di attività.

La complessa problematica attuale circa l'identità della teologia spirituale continua ad essere ben presente nel cammino dell'Istituto Francescano di Spiritualità come impegno di ricerca e di approfondimento. Tuttavia si conferma come prioritaria la dimensione formativa alla quale contribuiscono gli studi sulle fonti della spiritualità francescana, soprattutto gli Scritti di san Francesco e santa Chiara, e le proposte di itinerari concreti per l'accompagnamento spirituale. Così si esprime nel suo intervento fr. José Rodriguez Carballo, Ministro generale dell'Ordine dei Frati

Minori: «Infine, vorrei sottolineare l'importanza del fatto che, all'interno degli studi di spiritualità in questi quarant'anni, è sempre stata presente una chiara indole formativa, espressa concretamente in un'attenzione psicopedagogica crescente e quanto mai opportuna in questi tempi. Segno particolarmente espressivo del cammino compiuto è la maturazione di un *Master in formazione alla vita spirituale e in particolare alla vita consacrata in prospettiva francescana* che si affianca alle possibilità offerte dalla licenza, dal dottorato e dal diploma in spiritualità» (p. 94).

Sulla stessa lunghezza d'onda è anche fr. Mauro Jöhri, Ministro generale dei Frati Minori Cappuccini: «Cosa mi aspetto dall'Istituto per l'avvenire? Semplicemente che continui a essere un luogo in cui si offrono gli strumenti per conoscere san Francesco d'Assisi, coloro che lo hanno seguito, coloro che sono stati coinvolti nel suo carisma e hanno intessuto con lui la storia del francescanesimo. Ma accanto e insieme agli strumenti per una conoscenza "scientifica" di Francesco e del francescanesimo, credo ci debba essere l'offerta di un metodo per continuare nella ricerca personale di quanto è e dice Francesco, del suo ideale, del suo carisma, o anche di quanti, a partire da Chiara d'Assisi, lo hanno seguito e si sono lasciati da lui coinvolgere con la dedizione di tutta la loro vita» (p. 104).

Luciano Pastorello

DINH ANH NHUE NGUYEN, *La vera sapienza. Commenti-studi sulle Ammonizioni di san Francesco alla luce della tradizione sapienziale biblica*, Edizioni Messaggero, Padova 2012, 229 p., € 19,50.

L'Autore è entrato tra i frati minori conventuali dopo la laurea in ingegneria in Russia e, dopo gli studi filosofico-teologici in Polonia, ha conseguito il dottorato in teologia biblica presso la Pontificia Università Gregoriana.

In questo libro Dinh Anh Nhue Nguyen riprende e amplia due articoli pubblicati in *Miscellanea Franciscana* («Motivi sapienziali biblici nelle Ammonizioni di san Francesco. Parte prima: le Istruzioni (Amm 1-13)» e «Motivi sapienziali biblici nelle Ammonizioni di san Francesco. Parte seconda: le Istruzioni (Amm 14-28)», *Miscellanea Franciscana* 108 (2008) pp. 204-226 e 465-495).

Nell'*Introduzione* l'Autore, dopo aver ricordato che le *Ammonizioni* sono 28 istruzioni o brevi scritti, da collocare nell'ultimo periodo della vita di Francesco, e che, secondo l'affermazione di Kajetan Esser, sono «la *Magna charta* di una vita di fraternità cristiana» (p. 13), dichiara l'intento del suo lavoro di approfondimento e di verifica dei dettagli. Sostiene infatti Dinh Anh Nhue Nguyen che «se la forma letteraria generale (la *macroforma*)

delle *Ammonizioni* è stata già ben delineata, gli aspetti formali più dettagliati (le *microforme*), presenti nelle istruzioni sanfrancescane, sono ancora da stabilire e da approfondire» (p. 14). Proprio l'analisi delle microforme, presenti nelle *Ammonizioni*, offre all'Autore la possibilità di rispondere ad alcuni interrogativi circa la valenza "sapienziale" di questi scritti sanfrancescani e alla domanda su come lo stesso Francesco si percepisce nel condurre la sua funzione di educatore della fraternità (pp. 15-16).

Assai utile, per cogliere la novità di questo saggio, è ripercorrere lo "*Status quaestionis* o stato della ricerca" e, soprattutto, leggere attentamente la "Nota sulla struttura delle *Ammonizioni* e sul piano libro" che in qualche modo vuole offrire schema, metodologia e chiave di lettura del suo testo.

Al di là e oltre quelli che possono essere gli strumenti scientifici per la comprensione del testo, l'Autore accoglie e propone i suggerimenti dati dallo studioso Carlo Paolazzi riguardanti il modo più giusto per accostarsi ad opere meditative, come sono appunto le *Ammonizioni* (p. 24).

Suggerisce Dinh Anh Nhue Nguyen che l'approccio migliore resta «quello di leggere non tanto i commenti quanto il testo stesso delle *Ammonizioni*», una lettura «lenta, interiorizzante, mai frettolosa», in una parola una lettura che sia anche «pellegrinante e memorizzante», essendo scaturite, queste istruzioni, «dall'alta quiete contemplativa di Francesco ma anche dal suo vissuto quotidiano» (p. 25).

L'Autore dedica il primo capitolo del suo saggio a quella che è considerata, a ragione, l'ammonizione-introduzione "*Sull'Eucarestia*" ed articola la sua analisi in due *excursus*: *Cristo "vera Sapienza del Padre" in Francesco* e *L'eucaristia negli Scritti di Francesco*, ribadendo, qualora ce ne fosse bisogno, come per Francesco d'Assisi la vita eucaristica non è una delle tante forme di devozione cristiane e francescane, ma è la realizzazione dell'opera di Dio nella vita quotidiana del "frate minore" (p. 47).

Gli insegnamenti contenuti nelle *Ammonizioni* 2-13 vengono analizzati e commentati dall'Autore nel capitolo secondo, arrivando alla conclusione circa la presenza costante ed esplicita dei motivi sapienziali nei testi sanfrancescani che «mostrano chiaramente di avere una forma e un modo espressivo che riecheggiano il parlare e l'insegnare dei saggi biblici e soprattutto di Gesù» (p. 97).

Le *Ammonizioni* 14-26 vengono ricondotte dall'Autore, nel capitolo terzo, al genere letterario delle *Beatitudini*, esemplificate in san Francesco (p. 99) e commentate sullo sfondo biblico-sapienziale con l'inserzione di tre interessanti *excursus* che affrontano *Il distacco dai beni materiali in Francesco*, *Francesco e "le santissime parole e opere del Signore"*, *La confessione dei peccati in Francesco*.

Le riflessioni conclusive di tutta la composizione sanfrancescana sono contenute nelle *Ammonizioni* 27 e 28 che hanno, nella forma e nel contenu-

to, «il clima di sintesi» che Dinh Anh Nhue Nguyen analizza nel capitolo quarto: *Canto e beatitudine conclusivi*. Anche in questo capitolo, inframezzato alle due sezioni *Il canto delle virtù* e "*Custodire i beni del Signore*", troviamo ancora un *excursus* riguardante *Il timore di Dio nella Bibbia e in Francesco*.

Al termine del suo lungo e minuzioso indagare, da lui indicato come «l'esplorazione delle *Ammonizioni* di Francesco a partire dalla prospettiva biblico-sapienziale» (p. 201), l'Autore articola e ordina in tre passaggi le sue riflessioni conclusive: A. Sintesi dei motivi sapienziali biblici nelle *Ammonizioni*; B. Struttura unitaria "sapienziale" delle *Ammonizioni*; C. Francesco il sapiente alla scuola di Cristo il Saggio.

Completano il volume un'*Appendice*, con la sempre utile "Cronologia degli Scritti di Francesco d'Assisi" e una ricchissima e specifica *Bibliografia* (pp. 213-225) che documenta l'impegno scientifico dell'Autore sul fronte degli studi biblici e francescani.

Siamo convinti, concludendo, che il lavoro appassionato e meticoloso di Dinh Anh Nhue Nguyen sia riuscito nell'intento di riempire una lacuna nella ricerca francescana moderna e soprattutto ha il pregio di offrirsi come testo di meditazione delle parole di san Francesco, radicate saldamente nella tradizione sapienziale biblica, e destinate a portare «molto frutto» (p. 25) nella vita di coloro che si confronteranno con esse nel loro cammino spirituale.

Giovanni Spagnolo

FORTUNATO PASQUALINO, *S. Antonio racconta*, Introduzione di Pietro Antonio Ruggiero, Euno Edizioni, Leonforte (En) 2012, 204 p., € 10,00.

Nel variegato panorama della santità serafica, un posto del tutto particolare lo occupa san Antonio di Padova, "compagno di viaggio di una moltitudine" (Introduzione, p. XIX). Un santo amato e invocato da persone di ogni età e ceto sociale che in ogni angolo della terra si rivolgono con fede alla sua potente intercessione per le più svariate necessità materiali e spirituali. Spesso, però, questa devozione semplice e popolare non permette di far emergere tutta la ricchezza dell'avventura umana e spirituale di un uomo che nel breve corso della sua esistenza, nella molteplicità delle circostanze che la vita gli presentava dinnanzi, è stato un instancabile e appassionato ricercatore del volto di Dio e della sua santissima volontà. Il pregio del libretto che qui presentiamo, riedizione di un testo pubblicato per la prima volta nel 1985, è proprio quello di far emergere la poliedrica personalità del santo e nello stesso tempo di farci sentire Antonio ancora più vicino perché la gloria che ha coronato il suo cammino terreno viene presentata, con un linguaggio semplice e colorito, come l'esito di tanti passi sofferti e di un continuo affidamento all'amore di Dio. Una santità,

quindi, non destinata a pochi eletti, ma dono promesso ad ogni battezzato, chiamato ad essere santo come il Padre dei cieli.

L'autore del libro - Fortunato Pasqualino, filosofo siciliano morto nel 2008 - ha avuto la felice intuizione di far parlare Antonio stesso cosicché il libro, quasi un romanzo, si legge tutto d'un fiato, lasciando affiorare di Antonio di Padova un'immagine interiore di velata autoironia; «ne è scaturito un racconto dove l'espediente romanzesco si risolve a favore della veridicità o probabilità storica» (p. 4).

A rendere ancora più preziosa questa riedizione è indubbiamente la corposa introduzione di circa 60 pagine stilata da un sacerdote siciliano, don Pietro Antonio Ruggiero, profondo conoscitore del santo. Un'introduzione che non solo fornisce una chiave di lettura del racconto di Fortunato Pasqualino, ma ci offre un percorso per conoscere il cuore di Antonio e nello stesso tempo il nostro cuore. Al di là delle contingenze storiche che hanno caratterizzato la vicenda di Antonio, mentre si legge si ha la percezione che il pellegrinare di Antonio sia anche il nostro pellegrinare alla ricerca di un significato. La grandezza di Antonio è stata quella di non fermarsi mai e di aver tutto provato, sentito e vissuto oltre il normale. «Questa è la tua misura, Fernando, non avere misura» afferma don Ruggiero (Introduzione, p. X) e nel primo paragrafo intitolato "tanti cammini in un solo cammino" ripercorre i passi di questo cammino che si snoda dalla fuga e dal distacco passando per la spoliazione, il cammino della volontà, del silenzio e della solitudine, del Vangelo fino ad arrivare alla gloria. Nel secondo paragrafo don Ruggiero prende spunto dalle parole del biografo Pasqualino che usa la parola portoghese *saudade,* quasi intraducibile, come "cifra" del percorso di Antonio: quasi una nostalgia che prende le mosse da un sentimento molto umano, ma è segno di quella sete che non può essere spenta se non in Dio. "Precarius, ossia maestro di preghiera" è il titolo del terzo paragrafo in cui a partire dalla profonda esperienza di Dio avuta da Antonio viene tracciata una via anche per l'uomo contemporaneo per ritrovare l'unità del cuore. "Caballeros, la vera indole di Antonio": un santo che ha lottato con tutte le forze contro le potenze del male esercitando «la difficilissima arte di svelenire, di tramutare il veleno in balsamo, di purificare con il forte antidoto della fede il male esteriore» (Introduzione, p. XLV). E infine "factores verbi: il santo dalla lingua incorrotta": Antonio era un oratore appassionato che conquistava distribuendo la fragrante Parola del Vangelo, un oratore consapevole però di essere solo uno strumento. Nella biografia (p. 136) Pasqualino fa infatti dire ad Antonio: «E i miei sermoni? E i miei scritti? *Flatus vocis,* soffio di polline dispersosi al vento della terra. L'oratore è come l'attore. Anche quando ha il privilegio e le doti necessarie per interpretare la Parola di Dio, una volta uscito di scena, perde ogni consistenza».

Chiudiamo questa recensione augurandoci che questo libro, accessibile a tutti, anche per il prezzo economico, possa avere una grande divulgazione e contribuire a far trovare in sant'Antonio un maestro di vita evangelica capace di dire una parola di verità, di amore e di speranza all'uomo del nostro tempo.

Sr. Chiara Noemi Bettinelli osc

INDICE GENERALE DELL'ANNO 2012

EDITORIALE

Chiara e le sue sorelle, ieri e oggi . . . . . pag. 7-8

Assisi, i francescani e le religioni . . . . . » 183-185

«*Ovunque e sempre*». *Nuova evangelizzazione e trasmissione della fede* . . . . . » 357-359

APPROFONDIMENTI

Abbruzzese S., *Lo spirito di Assisi ed il moderno desiderio di Dio* . » 223-239

Belpiede A., *La ferita del costato: visione e linguaggio per rievangelizzare l'Occidente* . . . . . » 425-455

Benedetto XVI, *Lettera al Vescovo di Assisi - Nocera Umbra - Gualdo Tadino in occasione dell'"Anno Clariano" 31.03.2012* . . » 11-15

Buffon G., *Approccio francescano alla questione 'inter-religiosa'* . » 241-249

Crociata M., *Spiritualità e dialogo interreligioso nella prospettiva del magistero di Benedetto XVI* . . . . . » 195-208

Hinder P., *La vita e la testimonianza dei cristiani nella penisola arabica*. . . . . » 273-285

Jöhri M., *Intervento al Sinodo dei Vescovi* . . . . . » 363-365

Martinelli P., *"Assisi 1986-Assisi 2011: quale eredità?"* . . . . . » 189-193

Martinelli P., *Dal desiderio di martirio di Santa Chiara a Mons. Luigi Padovese* . . . . . » 63-76

Martinelli P., *La nuova evangelizzazione: una "questione di fede"* » 393-423

Martinelli P., *Nuova evangelizzazione nel soffio dello Spirito. Appunti di cronaca dal recente Sinodo dei Vescovi* . . . . . » 367-377

Messa P., *Assisi 2011, un'ermeneutica per l'incontro del 1986*. . . . . » 287-301

Messa P., *Veronica Giuliani, la memoria di un incontro trasformante* » 43-61

Muzzi S., *I francescani e le religioni: il pensiero di Raimondo Lullo* » 251-271

Nuova evangelizzazione e trasmissione della fede. Testimonianze dal Sinodo dei Vescovi, a cura di Paolo Martinelli – Angelo Borghino » 379-392

Pisano F. - Buzzetti A., *Assisi 1986-Assisi 2011 cronache a confronto* » 209-221

Santambrogio C., *Essere donne, vivere il Vangelo: 1212-2012* . . . . » 29-41

Scandella A.E., *Chiara 'Alta donna di contemplazione'. Sette parole per il nostro 'oggi'* . . . . . » 17-28

INCONTRI

Un carisma alla prova. La "provocazione" di Chiara di Assisi nella testimonianza delle sorelle clarisse, a cura di Angelo Borghino pag. 79-119

CONTRIBUTI

Antonino G., *La sacra Scrittura nella vita e negli scritti di San Pio da Pietrelcina* . . . . . » 133-144

Block W., *La «mistica pratica» di Davide d'Augusta* . . . . . » 145-152

Costacurta B., *Pensare nella fede. Lettura credente della Scrittura e teologia* . . . . . » 121-131

Di Palma L., *Il capitolo locale come luogo del dialogo fraterno* . . . » 457-478

Neri N., *La fede e le armi. Le memorie "militari" di Guglielmo Massaja* » 303-314

Sirianni P., *Il ruolo della catechesi nel processo della nuova evangelizzazione.* Note e appunti . . . . . » 153-160

Todisco O., *Lettura francescana della modernità verso una nuova postmodernità?* . . . . . » 315-325

CONFERENZA ITALIANA DEI FRATI CAPPUCCINI. VITA E ATTIVITÀ

Il Signore mi dette dei fratelli. XIV Convocazione Fraterna Nazionale dei Postnovizi e Studenti Cappuccini italiani (23 – 28 luglio 2012) . . . . . » 481-497

Femminile, plurale. Festival Francescano 2012 (Rimini, 28-30 settembre) . . . . . » 498-501

RASSEGNE

Bissoli C., *Presentazione del volume*: Bibbia ed educazione. Per una nuova evangelizzazione (Pontificia Università Antonianum - 24 aprile 2012) . . . . . » 503-514

RECENSIONI

In Evidenza

Melone M. – Accrocca F., «*Maschio e femmina li creò*» *Maschile e femminile nella vita consacrata e nel francescanesimo* . . . . . » 327-342

Zilio P., *Il* Memoriale *di fra Tommaso da Celano. A proposito di una nuova edizione critica* . . . . . » 515-529

Libri

Accrocca F. (a cura di), *"Nisi granum frumenti...". Raoul Manselli e gli studi francescani* (Giovanni Spagnolo) . . . . . » 164-168

AUGURSO M. C., *Sacre Stimmate di San Francesco a Roma* (Carlo Calloni) . . . . . pag. 171-173

BUFFON G., *San Francesco d'Assisi. Fonti Francescane e rinnovamento conciliare* (Giovanni Spagnolo) . . . . . » 161-164

DE ROSA L., *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico come chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio* (Rodolfo Zecchini) » 343-345

DINH ANH NHUE NGUYEN, *La vera sapienza. Commenti-studi sulle Ammonizioni di san Francesco alla luce della tradizione sapienziale biblica* (Giovanni Spagnolo) . . . . . » 533-535

LARRAÑAGA I., *Nostro fratello di Assisi. Storia di un'esperienza di Dio* (Giovanni Spagnolo) . . . . . » 346-349

MARTINELLI P., a cura di, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione* (Luciano Pastorello) . . . . . » 531-533

RUFFO R., *Francesco, uomo della lode* (Giovanni Spagnolo) . . . . . » 168-171

PASQUALE G., *Chiara d'Assisi. Biografia* (Giovanni Spagnolo) . . . . » 174-176

PASQUALE G., *Chiara d'Assisi donna di luce* (Daniela Del Gaudio) » 345-346

PASQUALINO F., *S. Antonio racconta* (sr. Chiara Noemi Bettinelli) » 535-537

RAPACZ R. – BLOCK W., *Ikona św. Klary z Asyżu. Symbolika i duchowość* (Rodosław Pasztaleniec) . . . . . » 173-174