

italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana
dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale
anno XC - n. 2-3, maggio-dicembre 2015
www.italiafrancescana.it

italia

FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini
quadrimestrale, anno XC, numero 2-3, maggio-dicembre 2015
ISSN 03917509

Amministrazione

CIMPCap

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

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

e-mail: cimpcap@ofmcap.org

P.IVA e codice fiscale 04874861000

Direzione

FF. MM. Cappuccini

Giudecca, 194 - 30133 Venezia

tel. 041.5224348 - fax 041.5212773

e-mail: angelo.borghino@fraticappuccini.it

Direttore responsabile

Fra Virgilio Di Sante ofm cap

Direttore editoriale

Fra Angelo Borghino ofm cap (Venezia)

Consiglio di redazione

Fra Antonio Belpiede

Fra Carlo Calloni

Fra Fabrizio Congiu

Fra Mario Cucca

Fra Luciano Lotti

Fra Paolo Martinelli

e-mail: italia.francescana@fraticappuccini.it

Hanno collaborato a questo numero

Sinisa Balajic, Alberto Cadili, Francesco Di Ciaccia, Gloria Wirba Kenyuyfoon, Lucio Meglio, Pietro Messa, Paola Anna Maria Müller, Nicola Neri, Antonio Picciallo, Albert Schmucki, Piero Sirianni, Giovanni Spagnolo, Orlando Todisco, Ida Zilio-Grandi

Autorizzazione del Tribunale di Teramo n. 379 del 26.07.1995

Poste Italiane Spa - Spedizione in abbonamento postale 70% - DCB 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. 213

APPROFONDIMENTI

NICOLA NERI

Polis ed Ecclesia. Genesi dell'Europa e valori cristiani » 219

IDA ZILIO-GRANDI

La pace nel Corano. Appunti di lavoro » 235

ALBERTO CADILI

Francesco e il sultano. Riferimenti minimi su una questione storica aperta » 249

PIETRO MESSA

Gesti e parole della predicazione di Francesco d'Assisi » 263

PAOLA ANNA MÜLLER

Raimondo Lullo costruttore di pace attraverso il dialogo » 267

CONTRIBUTI

SINISA BALAJIC

Aspetti della maturità personale di Francesco d'Assisi » 285

ANTONIO PICCIALLO

L'orazione mentale come proposta formativa » 331

ORLANDO TODISCO

Nella gratuità la felicità. Spunti bonaventuriani » 357

LUCIO MEGLIO

Padre Giusto da Sora, sacerdote cappuccino (1882-1943) » 373

GLORIA WIRBA KENYUYFOON

Evangelizzare le periferie esistenziali: "chiave ermeneutica" della missione della vita consacrata » 381

RASSEGNE

ALBERT SCHMUCKI

*Il fenomeno dell'abbandono della vita consacrata come sfida e opportunità formativa.*A proposito del volume di A. Grazioli, *Fragili e perseveranti. La vita consacrata al tempo della precarietà* » 393

FRANCESCO DI CIACCIA

*Valeriano Magni da Milano, frate cappuccino.*Note a margine del volume di A. Di Napoli, *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)* » 405

RECENSIONI

LIBRI

RAFFAELE RUSSO – FRANCO FERNANDI, *I Cappuccini a Piacenza (1570-2012). Storia e testimonianze* (Giovanni Spagnolo) » 427CHIARA CODAZZI, *Suor Chiara Ricci tra storia e memoria. Storiografia sulla fondatrice delle Francescane Angeline* (Giovanni Spagnolo) » 429MARIA PIA ALBERZONI, *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa Romana* (Piero Sirianni) » 432MARIANO PARENTE, *Fra i Cappuccini della monastica provincia di Napoli e Terra di Lavoro al tempo della soppressione francese (1806-1815...)* (Giovanni Spagnolo) . . . » 433GIANLUIGI PASQUALE, *I religiosi e la Chiesa locale. Tra esenzione e giusta autonomia* (Giovanni Spagnolo) » 434CLAUDIO TODESCHINI, *Il profumo di una vita. Daniele da Samarate missionario cappuccino lebbroso tra i lebbrosi* (Giovanni Spagnolo) » 436

AUTORI

Sinisa Balajic, ofm, ha conseguito il dottorato in Scienze dell'educazione presso l'Università Pontificia Salesiana. È docente presso la Pontificia Università Antonianum. otocihr@gmail.com

Alberto Cadili, è dottore di ricerca in Storia medievale e in Scienze religiose. Attualmente è borsista post-doc al Leibniz-Institut für Europäische Geschichte di Mainz (D). Si occupa prevalentemente di storia della Chiesa tardomedievale. alcadili@libero.it

Francesco Di Ciaccia, laureato in filosofia, saggista e scrittore, già ordinario di Lingua e letteratura italiana e latina, ha diretto le Collane «Minima Franciscana» e «Minima Mediolani». Numerose le opere pubblicate.

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

Lucio Meglio, sociologo, giornalista pubblicista, attualmente è docente di Sociologia presso l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale. Accanto all'attività di ricerca accademica, si interessa dello studio della storia religiosa della Diocesi di Sora-Cassino-Aquino-Pontecorvo. luciomeglio@libero.it

Pietro Messa, ofm, ha conseguito il dottorato in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana e il diploma in studi medievali alla Scuola Superiore di Studi medievali e francescani della Pontificia Università Antonianum, di cui è attualmente preside. È docente di storia e spiritualità francescana all'Antonianum e all'Istituto Teologico di Assisi. messapietro@tiscali.it

Paola Anna Maria Müller, ha conseguito il Dottorato in Filosofia presso l'Università Cattolica del "Sacro Cuore" di Milano, dove è docente associato di Storia della Filosofia medievale. paola.muller@unicatt.it

Nicola Neri, laureato in Giurisprudenza e dottore di ricerca in Relazioni internazionali, è docente di Storia dei Trattati e Politica Internazionale e di Storia della Guerra presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro". nicola.neri@uniba.it

Antonio Picciallo, ofm cap (Prov. di Toscana), ha conseguito il master come formatore presso l'Istituto Francescano di Spiritualità dell'Antonianum di Roma. È impegnato nell'ambito della formazione iniziale del suo Ordine. antonio.picciallo@inwind.it

Albert Schmucki, ofm, ha conseguito il Dottorato in Teologia presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. È docente presso la stessa Università. albert.schmucki@franziskaner.ch

Orlando Todisco, ofm conv, è docente di storia della filosofia francescana al Seraphicum di Roma. I suoi saggi più notevoli si dispongono su due linee teoriche: la metafisica medioevale e l'umanesimo critico della filosofia contemporanea.
OTodisco@ofmconv.org

Ida Zilio-Grandi, ha conseguito la Laurea in lingue e letterature orientali presso l'Università di Venezia Ca' Foscari e il Dottorato in Studi sul Vicino Oriente e il Maghreb dall'avvento dell'Islam all'età contemporanea presso l'Università di Napoli L'Orientale. È professore associato all'Università di Venezia.
idazg@unive.it

Europa, francescanesimo, islam

Il presente fascicolo di **ITALIA FRANCESCANA** esce come “numero doppio” (nn. 2-3), portando a conclusione l’annata 2015. Uno slittamento imprevisto delle tematiche programmate per i tre numeri quadrimestrali ci ha portato a questa scelta che, tuttavia, non va a detrimento dei lettori della rivista, mantenendo il numero complessivo delle pagine sui parametri consueti.

La sezione **APPROFONDIMENTI** ruota attorno a tre parole: Europa, Francescanesimo e Islam, partendo dalla rilevazione di un incontro-confronto sempre più stringente e decisivo tra Europa e Islam, che provoca gli europei (soprattutto quelli della zona “occidentale”) a porsi domande sulle radici cristiane dell’Europa e su cosa significhi e comporti la presenza di persone che portano con sé un bagaglio religioso, culturale e sociale per molti aspetti diverso da quello che si è attestato nell’Europa “cristiana”. In una prospettiva reale di “incontro” la tradizione francescana ha molto da dire e testimoniare, a partire dal suo fondatore.

Ad aprire la sezione è il contributo di **NICOLA NERI**, docente presso l’Università di Bari, nel quale l’Autore delinea l’apporto dato dal cristianesimo al sorgere e allo sviluppo dell’Europa, cooperando a innervarne profondamente le radici, innestate soprattutto nella considerazione della centralità della “persona” e della sua libertà. In particolare, viene evidenziato il punto di passaggio decisivo nello sviluppo dell’Europa (occidentale) a partire dal XVI secolo, quando l’ideale della “cristianità” comincia a tramontare a vantaggio della moderna idea di Europa, con l’affermazione del nuovo valore di “laicità”, valore che, peraltro, proviene dalla stessa tradizione cristiana (e dalla Scrittura). Se il cammino congiunto di Chiesa, valori cristiani ed edificazione dell’Europa moderna non è stato e non è né semplice né lineare, nondimeno l’Autore mette in luce come le dimensioni che la società europea attuale riconosce come essenziali per la sua identità sono legate al rapporto fecondo con il cristianesimo, che costituisce a maggior ragione oggi un richiamo forte al valore della persona e della sua dignità e un antidoto contro ogni tentazione ideologica. Il secondo contributo prende in esame un aspetto della concezione islamica relativo al tema della “pace”. Partendo dall’appellativo “la Pace” attribuito nel Corano a Dio come uno dei suoi Nomi, **IDA ZILIO-GRANDI**, docente di islamisti-

ca all'Università Cà Foscari di Venezia, analizza il significato del termine "pace" nell'islam, riconoscendovi un'ampia gamma di significati: da quello di "sanità, guarigione", a quello di "saluto" e "salvezza". La pace, poi, sulla scorta di un autorevole commentatore islamico contemporaneo, è vista come un elemento intrinseco all'uomo, una caratteristica propria antropologica che trascende le religioni storiche; assecondare questa posizione originaria significa adottare "il metodo di Dio", che implica pace con sé e con gli altri. Una voce, questa, non sempre ascoltata, che può interessare chi guarda all'islam da una (a volte ridotta) prospettiva europea. Il terzo contributo di ALBERTO CADILI, studioso di storia della Chiesa, volge l'attenzione all'incontro tra Francesco d'Assisi e il Sultano e alle prospettive storiografiche che nel XX secolo hanno riletto e interpretato in modo differente tale episodio, soffermandosi in particolare su tre letture che ampliano il dibattito sull'episodio rimandando alla questione del rapporto tra Francesco e la pace. Nel quarto contributo, breve e a tratti 'pungente', PIETRO MESSA, ofm, preside della Scuola Superiore di Studi medievali e francescani della Pontificia Università Antonianum, partendo da una omelia di papa Francesco presenta il testo del capitolo XVI della *Regola non bollata* relativo al modo di comportarsi tra gli infedeli, sottolineando icasticamente il "riduzionismo" cui tale testo può essere soggetto. L'ultimo contributo, ad opera di PAOLA ANNA MARIA MÜLLER, docente di Storia della filosofia medievale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, pone attenzione al progetto missionario che animò, tra XIII e XIV secolo, Raimondo Lullo nel desiderio di far conoscere la verità, in particolare ai fedeli dell'islam, partendo dall'affermazione che «gli infedeli sono uomini come noi e della nostra stessa natura». L'Autrice mette in evidenza alcuni elementi di fondo del metodo lulliano, quali il dialogo come via per la proclamazione del Vangelo, la sua preparazione accurata attraverso la conoscenza della lingua e della cultura dell'interlocutore, la sottolineatura del rapporto fede-ragione come via adeguata di presentazione del cristianesimo come "religione ragionevole", la conversione come atto di libertà che esclude ogni forma di violenza e di costrizione.

La sezione **CONTRIBUTI** offre cinque articoli di diverso taglio. Partendo dal rapporto positivo e fecondo tra maturità psichica e vocazione, SINISA BALAJIC, ofm, docente presso la Pontificia Università Antonianum, con il costante riferimento alle fonti biografiche e l'aiuto degli studi di psicologia della personalità, ripercorre le fasi del processo che portarono Francesco d'Assisi ad una condizione di maturità psichica e al riconoscimento della propria vocazione. Vengono analizzati gli aspetti intra-psichici della personalità di Francesco, poi quelli psico-socio-culturali del suo processo di maturazione (il rapporto con il padre, la madre, gli amici, l'ambiente),

infine gli elementi di una maturità spirituale. Nel secondo contributo ANTONIO PICCIALLO, ofmcap, formatore, si riallaccia ad un suo precedente testo sul tema dell'orazione mentale nella vita dei Cappuccini, soffermandosi ora principalmente sul valore che la pratica dell'orazione mentale riveste per la formazione globale della persona consacrata e in particolare del frate cappuccino, invitando a ricollocarla nel cuore del cammino formativo, rispetto ad una sua attuale "insignificanza". Nel terzo contributo ORLANDO TODISCO, ofmconv, studioso di filosofia francescana, soffermandosi su testi di san Bonaventura, mette in luce il nesso tra gratuità e felicità, evidenziando come solo una comprensione della vita come gratuità e dono permette una esperienza di felicità, rispetto ad un modo di relazionarsi secondo una logica di competizione e di conflitto, che nasce da un io ripiegato su se stesso. Nel quarto testo LUCIO MEGLIO, docente universitario di Sociologia, con brevi ma efficaci pennellate tratteggia la vita di un frate cappuccino della prima metà del XX secolo, appartenente alla provincia romana, p. Giusto da Sora, vissuto per buona parte della sua non lunga vita nel convento di Bracciano, dove si conquistò la stima degli abitanti che presero a considerarlo il loro *padre santo*. Nell'ultimo contributo GLORIA WIRBA HENYUYFOON, religiosa e docente di teologia della vita consacrata, partendo dalle continue sollecitazioni che papa Francesco fa ai consacrati, mette in luce il valore delle periferie esistenziali come luoghi centrali per vivere la *sequela Christi*, e l'opzione preferenziale per i poveri come elemento imprescindibile della consacrazione religiosa.

La sezione **RASSEGNE** si presenta con due contributi. Il primo riprende l'intervento tenuto dal prof. ALBERT SCHMUCKI, ofm, docente presso la Pontificia Università Antonianum, in occasione della presentazione del volume di Alceo Grazioli, *Fragili e perseveranti. La vita consacrata al tempo della precarietà* (Bologna 2015), svoltasi a Roma il 2 marzo 2015 presso la stessa Università. Il testo ruota attorno al fenomeno dell'abbandono della vita consacrata come sfida e opportunità formativa. Il secondo contributo, ad opera del prof. FRANCESCO DI CIACCIA, offre stimolanti note di lettura in margine alla ricca monografia di Alfredo Di Napoli, *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)*, che costituisce il secondo volume della nuova serie della collana "Centro Studi Cappuccini Lombardi", diretta da p. Costanzo Cargnoni.

La sezione **RECENSIONI - Libri** offre la presentazione di alcune pubblicazioni di autori francescani o relative alla vita e alla storia francescana.



EUROPA, FRANCESCANESIMO, ISLAM

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 l'incontro tra Francesco d'Assisi e il Sultano. Nella numerazione progressiva delle immagini, la figura corrisponde al n. 119, a p. 56 'recto' del codice.

Nicola Neri

POLIS ED ECCLESIA. GENESI DELL'EUROPA E VALORI CRISTIANI

È noto che il cristianesimo è stato fondato in Palestina partendo dalla tradizione giudaica e, come diffusione di questa, da un umile carpentiere di Nazareth, Gesù. Questi fu battezzato nel Giordano da Giovanni Battista nella Pasqua dell'anno 28, e fu crocifisso probabilmente nell'aprile del 30 per ordine del procuratore romano Ponzio Pilato, che cedette alla pressione dei notabili ebrei. I Vangeli, San Paolo, riferiscono che egli resuscitò il terzo giorno e apparve più volte agli apostoli e ai discepoli dei quali si era circondato¹.

Con questo capolavoro di cesello storiografico, semplice e potente, un grande studioso francese della Storia delle Relazioni Internazionali, Jean-Baptiste Duroselle, scolpisce in pochi tratti la nascita del Cristianesimo, destinato a condizionare profondamente l'evoluzione della politica e del potere in Europa.

La rapida e vasta diffusione del Cristianesimo «costituisce un problema storico di difficile soluzione»². Si è ritenuto di intravedere una ragione politica nel riscatto delle classi asservite rispetto a quelle dominanti, ma è un fatto che già nel I secolo vi fossero cristiani nella famiglia imperiale³. Ma certo, il vigore spirituale della nuova dottrina rivelata e il gesto di aver raccolto l'eredità dell'impero romano, la gerarchia, la lingua latina e alcuni aspetti liturgici, costituirono veicolo di diffusione spirituale e politica

¹ J.B. DUROSELLE - J.M. MAYEUR, *Storia del Cattolicesimo*, Roma 1994, p. 12.

² J.B. DUROSELLE - J.M. MAYEUR, *Storia del Cattolicesimo*, p. 13.

³ J.B. DUROSELLE - J.M. MAYEUR, *Storia del Cattolicesimo*, p. 13. Sull'argomento: R. STARK, *Ascesa e affermazione del Cristianesimo. Come un movimento oscuro e marginale è diventato in pochi secoli la religione dominante dell'Occidente*, Torino 2007.

in senso lato. Da un punto di vista più squisitamente teologico Joseph Ratzinger ha individuato una ragione ben precisa: «La forza che ha trasformato il cristianesimo in una religione mondiale è consistita nella sua sintesi tra ragione, fede e vita»⁴.

Il luogo della genesi e dello sviluppo di questa storia è l'Europa. Non in senso originario, ch  l'idea di Europa era sconosciuta all'impero romano, ma nel senso che dal bacino orientale dell'impero si propala a quello occidentale per poi contribuire a motivare e innervare le radici dell'Europa.

L'incarnazione   l'irruzione di Dio nella Storia, che diventa la palestra e il terreno della conversione, anche nei suoi aspetti sociali, e nelle articolazioni sociali e politiche al servizio di questa salvezza.

Da subito si evidenzia il plusvalore sociale e politico della nuova religione. Essa subentra al vuoto di potere conseguente alla caduta dell'imperatore d'Occidente e da essa si inaugura la grande stagione del monachesimo che comincer  a tratteggiare i profili politici della moderna democrazia. Il capitolo benedettino   il progenitore dei parlamenti, i meccanismi elettivi degli abati e dei superiori dei grandi ordini monastici contribuiscono a generare la cultura del potere come servizio circoscritto nel tempo⁵. Insomma, secondo la formula di San Leone contenuta nell'Editto del 445, chi deve comandare a tutti deve essere scelto da tutti.

Innegabilmente il gheriglio contenuto nel guscio di questa ricerca politica ed istituzionale   la libert , corollario necessario della nuova centralit  della persona:

[...] tra le maggiori religioni del mondo solamente il cristianesimo ha dedicato un'attenzione seria e intensa ai diritti umani invece che ai doveri [...] nelle lingue in cui i testi sacri di queste religioni sono scritte, compreso l'ebraico, non esiste nemmeno una parola per libert ⁶.

La grande e nuova tematizzazione della libert  non   solo ideale. Pur essendo originata in modo antitetico rispetto al patrimonio valoriale romano, che poneva al centro la licenza e la gratifica degli istinti, diretto ed efficace   il *vulnus* arrecato all'istituto per sua natura destinato a negare la libert :

Nell'Europa medievale la schiavit  fin  *solo* perch  la Chiesa estese i suoi sacramenti a tutti gli schiavi e poi riusc  a proibire la schiavit  per i cristiani

⁴ J. RATZINGER, *Fede, verit , tolleranza*, Siena 2003, p. 184.

⁵ Cfr. J. DALARUN, *Gouverner c'est servir: essai de démocratie médiévale*, Paris 2012.

⁶ R. STARK, *La vittoria della ragione: come il cristianesimo ha prodotto libert , progresso e ricchezza*, Torino 2006, p. 61.

(e gli ebrei). Nel contesto dell'Europa medievale, quella proibizione divenne effettivamente un'abolizione universale⁷.

Ma soprattutto era per mezzo del battesimo che uno schiavo acquisiva indiscutibilmente un'anima, e pertanto innegabilmente la piena dignità di uomo.

Nell'età di mezzo si producono la certezza della configurazione istituzionale e politica della Chiesa anche attraverso gli inevitabili conflitti con la corona imperiale:

durante tutto il Medioevo, la coscienza dell'Occidente europeo era stata essenzialmente [...] la coscienza del suo spirito cattolico e aveva trovato nella idealizzazione dell'Impero e della Chiesa come cardini della vita civile e della storia cristiana i suoi punti d'appoggio fondamentali⁸.

Il saggista francese Paul Bourget sottolineò la vitalità di grado indiscutibilmente superiore dell'edificio ecclesiastico:

Della capacità medievale di formare figure rappresentative – il papa, l'imperatore, il monaco, il cavaliere, il mercante – oggi la Chiesa è l'ultimo solitario esempio; di quelle quattro *colonne* che un accademico una volta enumerò (la Camera Alta inglese, lo Stato Maggiore prussiano, l'Accademia francese, il Vaticano), la Chiesa è sicuramente l'ultima⁹.

Johann Huizinga, nell'*incipit* del suo ben noto *Autunno del medioevo*, così scriveva:

Quando il mondo era più giovane di cinque secoli tutti i casi della vita avevano forme esteriori molto più violente. Tra dolore e gioia, tra calamità e felicità la differenza pareva più grande di quanto lo sia per noi [...]. Ogni avvenimento, ogni azione erano circondati da forme chiare ed esplicite, erano innalzati alla solennità di uno stile di vita rigido e immutabile. Le grandi cose [...] rifulgevano, tramite il sacramento, dello splendore del mistero divino¹⁰.

Ma, pure, si prefigurava la incombente stagione della Riforma:

⁷ R. STARK, *La vittoria della ragione*, p. 57.

⁸ G. GALASSO, *Storia d'Europa*, Roma-Bari 2001, p. 267. Su questo tipo di evoluzione storica: D. MAC CULLOCH, *Christianity: the first three thousand years*, New York 2010.

⁹ C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna 2010, p. 39.

¹⁰ J. HUIZINGA, *L'Autunno del Medioevo*, Roma 1992, p. 25.

Il popolo viveva il tran tran di una religione completamente esteriorizzata con una fede molto salda, che provocava sì paure ed estasi, ma non imponeva agli incolti domande e lotte spirituali, come avrebbe fatto il Protestantesimo¹¹.

La Riforma avrebbe consacrato in via definitiva il passaggio della cultura europea dall'asse Roma-Atene a quello del Reno:

il mondo cattolico e quello protestante [...] vennero attraversati dalla stessa frontiera dell'Impero Romano [...] la rottura della Riforma venne perpetrata da quella parte dell'Europa più giovane, meno legata ad una tradizione di stretto vincolo con Roma. Mentre la vecchia Europa dell'ex Impero dei Cesari non se la sentì di rompere il cordone ombelicale che la legava da oltre quindici secoli a Roma¹².

Questo della Riforma, in un certo senso l'alba della modernità, è il momento nel quale

l'ideale della cristianità svanisce rapidamente, perde il suo imperio sugli uomini. Vi contribuisce certamente assai la Riforma con la profonda divisione degli uomini che ne consegue sul terreno religioso: per quanto Lutero riassuma, per conto suo, l'idea del *corpus christianum*, un *corpus* che non ha più però la rigidità del sistema papale di organizzazione gerarchica, i nessi fissi della *Ecclesia* medievale¹³.

Da qui origina la lenta divaricazione dell'ideologia dalla idea di cristianità, che tramonta, seppur lentamente e parzialmente, a vantaggio della moderna idea d'Europa¹⁴. Questo processo è scaturigine di uno dei valori fondanti della civiltà europea che è la laicità. Essa, a differenza di quanto possa distrattamente a primo acchito apparire, proviene esattamente dalla tradizione cristiana, anzi, di più, dalla Scrittura. È il fondatore stesso del cristianesimo che raccomanda: «Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio»¹⁵, e: «il mio regno non è di questo mondo»¹⁶. Cen-

¹¹ J. HUIZINGA, *L'Autunno del Medioevo*, p. 203.

¹² P. AMATO, *Valori unitari e ricchezza delle diversità nella prospettiva dell'Europa del '93*, in P. AMATO, B. BATTAGLIA, *Tre bandiere per l'Europa, il processo unitario europeo tra storia e attualità*, ROMA 1990, p. 98.

¹³ F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, Roma-Bari 1993, p. 62.

¹⁴ Cf. F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, p. 62. Si veda anche: G. ANASTAPLO, *The Christian heritage: problems and prospects*, Lanham 2010.

¹⁵ Mt 22, 21.

¹⁶ Gv 18, 36.

trale appare, inoltre, la tematica della delimitazione dello spazio di Cesare da quello di Dio, che avrebbe grandemente contribuito alla connotazione e all'accelerazione dell'Occidente¹⁷, rispetto all'Oriente europeo dove Cesare è Dio, e all'oriente asiatico dove Dio è Cesare.

Il Cristo stabilisce la separazione radicale tra Cielo e Terra, tra la teologia e la politica. Il laicismo designa non l'assenza o il rifiuto della religiosità, ma quella stessa separazione, e quindi il rifiuto di imporre i valori cristiani con la spada¹⁸.

Dall'avvio del processo di laicizzazione, peraltro, il cristianesimo e la Chiesa cattolica si sono giovati per poter sviluppare le conseguenze pratiche della fedeltà al principio dell'azione missionaria, in virtù del quale comunque sarebbe risultata improponibile una semplice ed automatica identificazione con l'Europa, perché in realtà la diffusione nel mondo intero è sempre rimasto "l'ultimo orizzonte".

Sembra del tutto giusto rifiutare la confusione o l'identificazione dei due ordini, quantunque il fatto cristiano sia una componente incancellabile del fatto europeo, tanto in quel che concerne la collaborazione che in quel che concerne l'opposizione di queste due vedute¹⁹.

Appare quindi coerente e concludente la chiusura del cerchio ideale avvenuta con l'accettazione e addirittura l'elogio della laicità, espresso da Pio XII nel 1958²⁰.

Alle parole dello spettro del padre di Amleto viene attribuita l'irruzione della modernità, e il sorgere dell'età del dubbio su quella delle certezze, il prevalere della centralità dell'interrogativo su quella della risposta. È questa dimensione del dubbio e della curiosità che alimentano lo sviluppo della scienza, anche politica, e della tecnica che, innestate sul messaggio cristiano, avrebbero prodotto frutti prodigiosi:

Lo sviluppo della scienza non risultò come il prolungamento del sapere classico. Fu la naturale conseguenza della dottrina cristiana: la natura esiste perché è stata creata da Dio. Per amare e onorare Dio, è necessario apprezza-

¹⁷ Cfr. J.E.E.D. ACTON, *The History of Freedom in Christianity. An Address*, Bridgnorth 1887, *passim*.

¹⁸ T. TODOROV, *Il nuovo disordine mondiale, le riflessioni di un cittadino europeo*, Milano 2003, p. 69.

¹⁹ J. FREUND, *La fine dello spirito europeo*, Roma 1983, p. 65. Cfr. anche: R. ROBERTSON, *Globalizzazione, teoria sociale e culturale*, Trieste 1999, p. 87.

²⁰ PIO XII, discorso del 23 marzo 1958, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1958, p. 220.

re a fondo le meraviglie del suo operato. Essendo Dio perfetto, il suo creato funziona secondo *principi immutabili*, principi che dovrebbe essere possibile scoprire utilizzando appieno i poteri della ragione e dell'osservazione che Dio ci ha donato²¹.

È Benedetto Croce ad attestare il nesso tra l'affermazione del cristianesimo e la liberazione delle energie del pensiero applicato:

E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana [...] la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fino allora era mancata all'umanità²².

Ci sarebbe una implicazione addirittura teologica, una sorta di mandato spirituale nell'applicazione alla scienza e alla tecnica:

Senza la bussola, Colombo non avrebbe potuto navigare, né altri avrebbero potuto ripercorrere la sua rotta. Tutti questi importanti miglioramenti risalgono alla convinzione, presente unicamente nel cristianesimo, che il progresso fosse un obbligo dato da Dio, implicito nel dono della ragione. Condizione fondamentale della fede cristiana era che ci sarebbero sempre state nuove tecnologie e tecniche. Per questa ragione, nessun vescovo o teologo denunciò gli orologi o le navi a vela, mentre in società non occidentali entrambe le invenzioni furono condannate per motivi religiosi. Anzi, probabilmente molte delle più importanti innovazioni tecniche furono introdotte dai monaci e furono adottate con entusiasmo dalle grandi proprietà monastiche²³.

È la centralità dell'azione nell'edificio dottrinale cristiano a costituire base e premessa dell'evoluzione scientifica:

Quei geni della profonda azione, Gesù, Paolo, l'autore del quarto evangelio, e gli altri che con essi variamente cooperarono nella prima età cristiana, sembravano col loro stesso esempio, poiché fervido e senza posa era stato il loro travaglio di pensiero e di vita, chiedere che l'insegnamento da loro for-

²¹ R. STARK, *La vittoria della ragione*, p. 49. Sull'argomento: R.H. JONES, *For the glory of God: the role of Christianity in the rise and development of modern sciences*, Lanham 2011.

²² B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Bari 1959, p. 6.

²³ R. STARK, *La vittoria della ragione*, p. 87. Sull'argomento: M. Y. STEWART, (edited by), *Science and religion in dialogue*, Malden MA 2010.

nito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno, o simile alla vite i cui palmiti portano frutti, ma incessante opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà²⁴.

Sulla tradizione e sulla cultura cristiana si è inserita ed è maturata la speculazione scientifica, nonché quella della scienza politica.

Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti²⁵.

E certo colpisce che trattati internazionali, destinati a delineare l'assetto di base del sistema mondiale, esordissero con l'espressione: "In nome della Santissima e Indivisibile Trinità", come i trattati di pace della Westfalia del 1648, che posero fine alla Guerra dei Trent'anni e posero le basi del moderno sistema delle relazioni internazionali, l'Atto finale del Congresso di Vienna²⁶, l'Alleanza delle Quattro Potenze, e la Santa Alleanza del 1815²⁷.

Il cammino congiunto di Chiesa, valori cristiani ed edificazione dell'Occidente non è stato naturalmente né semplice né lineare. In particolare l'attenzione della Chiesa verso la forma democratica della convivenza sociale e politica ha vissuto una lenta evoluzione dal sospetto al consenso. Bisogna attendere il magistero sociale di Leone XIII, le encicliche *Immortale Dei* del 1885, e *Libertas* del 1888 per osservare la congiunzione dei percorsi²⁸.

²⁴ B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, p. 14.

²⁵ C. SCHMITT, *Le categorie del "Politico"*, Milano 1972, p. 61.

²⁶ Cfr. O. BARIÉ - M. DE LEONARDIS - A. DE ROBERTIS - G. ROSSI, *Storia delle Relazioni Internazionali, Testi e Documenti (1815-2003)*, Bologna 2004, p. 4.

²⁷ Cfr. G. ALIBERTI, F. MALGERI, *Due secoli al Duemila. Transizione-Mutamento-Sviluppo nell'Europa Contemporanea (1815-1998). Fonti e Documenti*, Milano 1999, pp. 23-25. Più in generale sull'argomento: D. SHERMAN, *The West in the world: a history of western civilization*, New York 2011.

²⁸ Per un'interessante "archeologia" dell'argomento: M. WALZER, *All'ombra di Dio, Politica nella Bibbia ebraica*, Brescia 2013, in particolare il capitolo VI: *Profezia e politica internazionale*, pp. 90-104.

L'istituzione della festa di Cristo Re nel 1925 procede nel rafforzamento di questa direzione ed è volta a ribadire il primato anche politico della persona regale di Gesù Cristo, "Re delle menti, delle volontà e dei cuori", in un'epoca di totalitarismi nascenti, ateismi e nazionalismi trionfanti²⁹.

Non doveva essere un caso che con la più grave emergenza internazionale prodottasi dopo la fine del secondo conflitto mondiale, dovesse misurarsi un pontefice particolarmente sensibile ai problemi di politica internazionale, nonché competente riguardo agli stessi, in forza del servizio diplomatico svolto in modo qualificato in sedi delicate e di prestigio. Sembra di poter affermare che proprio con il pontificato di papa Roncalli si sia intensificato lo spessore dell'intervento della Chiesa cattolica nella dinamica del sistema delle relazioni internazionali, posti naturalmente i tentativi di pace di Benedetto XV nel primo conflitto mondiale, e l'operato di papa Pacelli in favore della risoluzione del secondo conflitto mondiale³⁰.

L'azione di Giovanni XXIII in favore della pace nel corso della crisi di Cuba, avrebbe portato, dopo pochi mesi, l'11 aprile 1963, all'emanazione dell'enciclica *Pacem in terris*, il manifesto più eloquente della spiritualità della pace di papa Roncalli, ma anche di una rinnovata azione della Chiesa, incarnata da Paolo VI, con il suo pellegrinaggio in Palestina nel 1964, il viaggio a New York del 1965 ed il relativo celebre discorso alle Nazioni Unite, nel quale la tematica della pace tanta parte avrebbe avuto, unitamente ad un auspicio di rinnovato ascolto e di solidarietà ai poveri, ai diseredati e ai sofferenti della terra. Questo passo avrebbe poi rischierato la Chiesa dalla parte dei paesi in via di sviluppo, a differenza di quanto era apparso nel corso della guerra fredda, e cioè sodale dei paesi occidentali.

La grande profezia di Giovanni XXIII è che non vi sarebbe potuto essere un ordine mondiale che non fosse stato un nuovo ordine «morale» internazionale, ed in questo si sostanzia la «grande svolta» costituita dalla *Pacem in terris*³¹. L'auspicabilità e la necessità di un nuovo ordine erano state largamente annunciate nell'enciclica laddove Giovanni XXIII augurava che l'Organizzazione delle Nazioni Unite si adeguasse «sempre più alla vastità e nobiltà dei suoi compiti» unitamente al voto che arrivasse «il giorno nel quale i singoli esseri umani trovino in essa una tutela efficace

²⁹ PIO XI, *Quas Primas*.

³⁰ Sull'argomento: J. JOBLIN, *La Iglesia y la guerra, Conciencia, violencia y poder*, Barcellona 1990, in particolare la parte IV: *El retorno a la conciencia religiosa. La Iglesia y la guerra en la era contemporánea*, pp. 243- 382.

³¹ G. LERCARO, *Discorsi sulla pace*, Reggio Emilia 1991, p. 56.

in ordine ai diritti che scaturiscono immediatamente dalla loro dignità di persone; e che perciò sono diritti universali, inviolabili, inalienabili»³².

Questo percorso sarebbe culminato con l'enciclica *Populorum progressio* del 26 marzo 1967, tutta coraggiosamente centrata sulla tematica del riscatto dalla povertà, della dignità, del riequilibrio delle disuguaglianze, e dello sviluppo solidale come veicolo privilegiato per la pace.

Il termine della guerra fredda avrebbe introdotto la problematica dell'edificazione di un nuovo ordine internazionale, in grado di sostituirsi al bipolarismo e all'equilibrio del terrore. Allora come oggi, evidentemente, la realizzazione di un nuovo ordine si legava alle Nazioni Unite ed, oggi, al suo *enforcement*. Il tema dell'ordine, del resto, attraversa per intero l'enciclica di papa Roncalli³³, ed è percorsa dalla vigorosa e rigorosa intuizione che «il problema dell'ordine negli affari mondiali, che è poi il problema della pace rettamente intesa, non può prescindere da questioni legate ai principi morali»³⁴.

Quindi l'ordine sarà morale o non sarà un vero ordine, bensì sarà al massimo la tranquillità dell'ordine. Lo stesso appello contenuto nella *Mater et magistra*, affinché i paesi sviluppati cooperassero in tutti i modi con i paesi in via di sviluppo, intendeva immaginare un nuovo ordine morale, nel quale regnasse la pace con giustizia³⁵, un «ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità e posto in atto nella libertà»³⁶. E la libertà è necessaria perché lo sviluppo e l'ordine siano morali, cioè rispettosi dell'integrità dell'uomo, gli unici ambienti nei quali «la libertà non sia una parola vana e dove il povero Lazzaro possa assidersi alla stessa mensa del ricco»³⁷.

Il potere è un insieme di possibilità e capacità, ma è soprattutto relazione³⁸. Sul terreno delle relazioni internazionali il magistero ha avuto da misurarsi ed esprimersi. Con l'Italia, naturalmente, ma anche con l'Europa e con il mondo, ed in special modo nel campo dei diritti umani. Non paradossalmente è con la perdita del potere temporale che la Chiesa si afferma

³² *Pacem in terris*, n. 75.

³³ *Pacem in terris*, n. 1-4, 20, 73.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace*, 1 gennaio 2003, n. 4.

³⁵ *Pacem in terris*, n. 65.

³⁶ *Pacem in terris*, n. 89. Sulla libertà: D. WALSH, *After ideology: recovering spiritual foundations of freedom*, Harper, 1990.

³⁷ *Populorum progressio*, n. 47, e *Sollicitudo rei socialis*, n. 33.

³⁸ Sull'argomento: M. FOUCAULT, *Microfisica del potere, Interventi politici*, Torino 1978, e M. WEBER, *Economia e Società*, Milano 1986.

come soggetto politico e morale di rilievo internazionale. Purtroppo non va dimenticato che «il principio della difesa dei diritti umani non può essere coerentemente applicato in politica estera poiché può e deve essere in conflitto con altri interessi che in un particolare caso possono essere più importanti della difesa dei diritti umani»³⁹.

Passaggio fondamentale rimane, all'indomani della caduta del muro di Berlino, l'enciclica *Centesimus Annus*, scritta da Giovanni Paolo II nel 1991, che sottolinea con sollievo come il nuovo ordine europeo abbia potuto prodursi in modo pacifico, auspicando che possa essere un modello che possa guidare «a lottare per la giustizia senza violenza, rinunciando alla lotta di classe nelle controversie interne, come alla guerra in quelle internazionali»⁴⁰.

Naturalmente è lecito interrogarsi su quante possibilità, ed in quanto tempo, questo scenario sia destinato a realizzarsi:

Nelle società postcomuniste si è tendenzialmente creato non l'ordine e la prosperità che i liberali speravano, ma quel tipo di xenofobia, autoritarismo e nazionalismo che una generazione prima aveva generato il fascismo. Un pessimista potrebbe concludere, come ha fatto William Golding nel suo inquietante apologo *Il Signore delle Mosche*, che questa è l'unica condizione realmente naturale per l'umanità⁴¹.

Se la cifra dell'Europa è il pluralismo, il cristianesimo è stato il suo collante: «L'Europa è la sua storia. E questa storia non è la storia di un'idea che permette una sola tradizione, ma è la storia di una tradizione che permette le idee più diverse e azzardate»⁴². La pluralità, insomma, è la cifra fondamentale dell'identità europea. Da questo punto di vista non è stato così importante che le radici cristiane dell'Europa siano state tralasciate nel preambolo della costituzione europea⁴³. Ha scritto Karl Popper:

³⁹ H.J. MORGENTHAU, *Human Rights and Foreign Policy*, New York 1979, p. 7.

⁴⁰ *Centesimus Annus*, n. 23. Più in generale, sulla politica estera della Santa Sede durante la Guerra Fredda, si veda: G. BARBERINI, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, Bologna 2007, e, in generale, nell'età contemporanea: M. DE LEONARDIS, a cura di, *Fede e Diplomazia, le relazioni internazionali della Santa Sede nell'età contemporanea*, Milano 2014.

⁴¹ M. HOWARD, *L'invenzione della pace. Guerre e relazioni internazionali*, Bologna 2002, p. 91.

⁴² D. ANTISERI, *Laicità: le sue radici, le sue ragioni*, Soveria Mannelli 2010, p. 72.

⁴³ Sull'argomento delle relazioni tra Santa Sede ed Europa si veda: M. VALENTE, *La Santa Sede e l'Europa Unita, dalla Conferenza dell'Aja al Trattato di Maastricht (1948-1992)*, in M. DE LEONARDIS, a cura di, *Fede e Diplomazia*, pp. 381-406. Sull'argomento si veda ancora:

Dovremmo essere orgogliosi di non possedere *un'unica* idea, bensì *molte* idee, buone o cattive, di non avere *una sola* fede, *un'unica* religione, quanto piuttosto *parecchie* fedi, buone o cattive. È un segno della superiore energia dell'Occidente il fatto che ce lo possiamo permettere. L'unità dell'Occidente su un'unica idea, su *un'unica* fede, su *un'unica* religione, sarebbe la fine dell'Occidente, la nostra capitolazione, il nostro assoggettamento incondizionato all'idea totalitaria⁴⁴.

Ma nel messaggio cristiano sono contenuti anche gli anticorpi rispetto ai rischi del totalitarismo: «il Cristianesimo è stato *l'evento politico* più importante dell'Occidente: *per decreto religioso lo Stato non può essere tutto*. La teocrazia, in questo modo, non fa parte del destino dell'Europa»⁴⁵.

Non è certamente per caso che tre dei principali fondatori dell'edificio europeo, De Gasperi, Schuman e Adenauer, furono cristiani nonché uomini di frontiera. Naturale conseguenza è stata la proposta di beatificazione di Robert Schuman, a ribadire le radici cristiane dell'Europa e dei suoi fondatori.

La centralità della persona anche rispetto alle realtà istituzionali è un postulato fondamentale dell'edificio europeo, ed è un legato, non riconosciuto, della tradizione cristiana. Il forte richiamo all'umano che si fa persona, titolare di un'irriducibile dignità, era già stato formulato con allarme da Carl Schmitt all'inizio del secolo scorso, quando aveva scritto:

Proclamare il concetto d'umanità, richiamarsi all'umanità, monopolizzare questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso deve essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra deve essere portata fino all'estrema inumanità⁴⁶.

E lo scrittore svizzero Louis Gonzague de Reynold, poteva ripetere: «L'europeo è soprattutto una persona [...] non è fatto per una civiltà di massa. Il giorno in cui venisse travolto nei gorgi della massa, sarebbe la fine dell'Europa»⁴⁷.

S. V. MONSMA, J. C. SOPER, *The challenge of pluralism: church and state in five democracies*, Plymouth 2009.

⁴⁴ In D. ANTISERI, *Laicità: le sue radici, le sue ragioni*, p. 72. Più in generale: M. PEARCE, *Why the rest hates the West: understanding the roots of global rage*, Downers Grove 2004.

⁴⁵ D. ANTISERI, *Laicità: le sue radici, le sue ragioni*.

⁴⁶ C. SCHMITT, *Le categorie del "Politico"*, p.139.

⁴⁷ In D. ANTISERI, *Laicità: le sue radici, le sue ragioni*, p. 73. Sull'argomento: GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa*, Esortazione apostolica, 28 giugno 2003; G. DALLA TORRE, *Europa, Quale laicità?*, Cinisello Balsamo 2003.

Se citare le radici cristiane nel patrimonio originario europeo dichiarato nel preambolo della costituzione è stata una questione dibattuta, e risolta con il loro oblio, pure:

[...] si comprende come un elemento unificante della concezione dei Pontefici esiste [...] ed è il riferimento alla civiltà cristiana da cui l'Europa è nata, è la rivendicazione che è nell'anima cristiana dell'Europa che si radica la sua unità; è la convinzione profonda che il cristianesimo ha plasmato la civiltà e la cultura europea e che pertanto va affermato l'ideale di un'Europa fondamentalmente cristiana che sia capace di trasmettere i suoi valori che sono universali⁴⁸.

Ed è proprio il cristianesimo la risposta alla domanda di Max Weber:

Per quale concatenamento di circostanze è avvenuto che proprio sul suolo occidentale, e qui soltanto, la civiltà si è espressa con manifestazioni, le quali [...] si sono inserite in uno svolgimento, che ha valore e significato universali⁴⁹.

Va ricordato anche naturalmente che:

Mettere l'accento, in un documento ufficiale, sulle radici cristiane del Continente significa dimenticare che l'Europa è stata anche miscredente, libertaria, marxista, anarchica, nichilista o più semplicemente agnostica e consumista⁵⁰. Ma purtroppo: «se davvero venissero meno le radici cristiane, verrebbe meno l'*homo europaeus*»⁵¹.

Del resto è già facilmente osservabile come, indebolito della carica cristiana, l'Occidente è divenuto preda dell' "odio di sé"⁵². Esso

⁴⁸ G. BARBERINI, *La politica europea della Chiesa cattolica da Pio XII ad oggi*, in G. LEZIROLI, a cura di, *La Chiesa e l'Europa*, Cosenza 2007, p. 86. Sull'argomento: J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena 2005.

⁴⁹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945, p. 1.

⁵⁰ S. ROMANO, *I confini della storia*, Milano 2004. Sull'argomento: J.A. HERRICK, *The making of the new spirituality: the eclipse of the Western religious tradition*, Downers Grove 2003.

⁵¹ G. DALLA TORRE, *Le radici cristiane dell'Europa, Il ruolo della Chiesa dalla Rivoluzione francese alla "Rerum novarum"*, in G. LEZIROLI, (a cura di), *La Chiesa e l'Europa*, p. 84. Più in generale sull'argomento: F. CARDINI, *Le radici cristiane dell'Europa: mito, storia, prospettive*, Rimini 1997.

⁵² J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. PERA, J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2004, p. 70.

tenta sì in maniera lodevole di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede ormai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa ha bisogno di una nuova - certamente critica e umile - accettazione di se stessa, se vuole davvero sopravvivere⁵³.

Premessa fondamentale per l'osservazione della politica come fenomeno scientifico e per l'applicazione del metodo scientifico ad essa è la desacralizzazione che il cristianesimo opera della politica. Rendendo i re giudicabili e condannabili e ponendo al di sopra di essi la coscienza. Da qui si osserva un carattere originario e robusto della declinazione anche politica del messaggio evangelico:

il cattolicesimo è politico in senso eminente [...] Politico [...] non significa qui la manipolazione e il dominio di certi fattori di potenza, sociali e internazionali, come vuole il concetto machiavellico che, isolando un singolo momento esteriore della vita politica, la riduce a semplice tecnica. La meccanica politica ha le proprie leggi, e il cattolicesimo vi rientra esattamente come ogni altra entità storica che sia coinvolta nella politica⁵⁴.

Carl Schmitt intravede un pericolo nel predominio dell'economico nella stagione contemporanea e futura, e ne profetizza l'antidoto:

se il pensiero economico riesce a realizzare i propri fini utopistici, di condurre la società umana ad una condizione assolutamente impolitica, la Chiesa resterà l'unica depositaria di pensiero politico e di forma politica: deterrebbe così un monopolio mostruoso, e la gerarchia ecclesiastica sarebbe allora più vicina al dominio politico mondiale di quanto lo sia mai stata nel medioevo⁵⁵.

In maniera solo apparentemente paradossale, insomma, Croce sottolinea che il cristianesimo avrebbe attuato nel più alto ed insuperato grado il gesto politico per eccellenza, quello rivoluzionario:

Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che

⁵³ J. RATZINGER, *Europa*, p. 71.

⁵⁴ C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, pp. 33-34. Per uno sguardo alla relazione tra religione e politica anche nelle altre tradizioni religiose: J. HAYNES, edited by, *Religion and politics*, London 2010.

⁵⁵ C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, pp. 50-51.

sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo⁵⁶.

Era inevitabile che numerosi fossero i casi di impegno più o meno diretto di uomini di Chiesa negli affari di Stato. Essi sono numerosi e fin troppo noti. Ma eloquente resta la figura di François Leclerc du Tremblay, in religione il Padre cappuccino Giuseppe da Parigi, la cosiddetta "eminenza grigia", per il colore del suo saio, il principale consigliere del cardinale Richelieu. Aldous Huxley, nella sua biografia, sentì di attribuirgli questi sentimenti:

Riesaminando la sua vita, padre Giuseppe, il contemplativo, sentì di aver fatto male, o comunque di aver agito poco saggiamente, a entrare nel mondo della politica. Ma se così non avesse fatto, se fosse rimasto evangelista, insegnante e riformatore religioso, egli avrebbe probabilmente sentito fino all'ultimo di aver fatto male a trascurare la possibilità di attuare la volontà di Dio nel gran mondo della politica internazionale: *gesta Dei per Francos*⁵⁷.

SOMMARIO

Nel presente saggio l'Autore delinea il contributo dato dal cristianesimo al sorgere e allo sviluppo dell'Europa, cooperando a innervarne profondamente le radici, innestate soprattutto nella considerazione della centralità della "persona" e della sua libertà. In particolare, viene evidenziato il punto di passaggio decisivo nello sviluppo dell'Europa (occidentale) a partire dal XVI secolo, quando l'ideale della "cristianità" comincia a tramontare a vantaggio della moderna idea di Europa, con l'affermazione del nuovo valore di "laicità", valore che proviene dalla stessa Scrittura e dalla tradizione cristiana, come altri che oggi stanno alla base della società europea. Se il cammino congiunto di Chiesa, valori cristiani ed edificazione dell'Europa moderna non è stato né semplice né lineare, nondimeno l'Autore mette in luce come le dimensioni che la società europea anco-

⁵⁶ B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, p. 5. Si veda anche: M. PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Milano 2008.

⁵⁷ A HUXLEY, *L'eminenza grigia*, Milano 1949, p. 291.

ra oggi riconosce come essenziali per la sua identità sono legate al rapporto fecondo con il cristianesimo, che costituisce a maggior ragione oggi un richiamo forte al valore della persona e della sua dignità e un anticorpo contro ogni tentazione ideologica.

Ida Zilio-Grandi

LA PACE NEL CORANO. *Appunti di lavoro*

1. PREMESSA

Nella sura coranica detta “del Raduno”, compare *in fine* un passo che ha segnato profondamente la pietà dei credenti musulmani:

Egli è Dio, non c'è altro dio che Lui, conosce il mistero e il visibile, è il Clemente, il Compassionevole. Egli è Dio, non c'è altro dio che Lui, il Re, il Santo, la Pace (*salām*), il Fedele, il Custode, il Potente, il Dominatore, il Superbo. Sia glorificato Dio, Egli è ben oltre quel che Gli associano, Egli è Dio, il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore, Egli ha i Bellissimi Nomi (*al-asmā' al-uḥṣnā*), e ogni cosa nei cieli e sulla terra celebra le Sue lodi. Egli è il Potente, il Saggio (*Corano 59,22-24*)¹.

Questo passo, insieme ad altri di contenuto analogo², fonda la dottrina detta appunto dei “Bellissimi Nomi” (*al-asmā' al-ḥusnā*), gli attributi di Dio (*ṣifāt Allāh*) che indicano aspetti o modi d'essere e di fare della divinità senza affatto mettere in discussione la sua unicità e la sua unità intrinseca. Tra i diversi campi di ingerenza e applicazione di questa dottrina c'è

¹ Qui e in seguito riprendo la mia traduzione (con prefazione di A. Ventura e annotazione di M.A. Amir-Moezzi, M. Yahya, A. Ventura e I. Zilio-Grandi), Mondadori, Milano 2010, a volte con trascurabili variazioni, utili all'andamento del discorso.

² In particolare *Corano* 7,180; 17,110 e 20,8, che però non contengono una lista di Nomi come nel caso in questione.

quello etico-morale: il buon musulmano è chi tenta di conformare se stesso non soltanto al modello di Muhammad il profeta dell'Islam - è questo il fondamento della *Sunna*, la Tradizione, il "comportamento abituale [del Profeta]"³ - ma anche al modello massimo, quello divino. Lo insegna lo stesso Libro dell'Islam nella sura dell'Ape:

Quelli che non credono nell'altra vita sono un esempio (*mathal*) del male, mentre l'esempio eccelso (*al-mathal al-a'lā*) è quello di Dio, Egli è il Potente, il Saggio (*Corano* 16,60)⁴.

Quando leggono il versetto appena citato, i commentatori coranici si chiedono, naturalmente, in che modo l'idea di un "esempio divino" - che in quanto esempio presuppone similitudine - si accordi con altre affermazioni di senso contrario, relative all'assoluta Trascendenza, con l'impossibilità di attribuire ad altri le caratteristiche divine. Proprio nella stessa sura dell'Ape, poco più avanti, si legge: «Non assimilate nulla [lett. "non fate gli esempi, *amthāl*, plurale di *mathal* ...] a Dio» (16,74).

I vari autori, nonostante le differenze di scuola, rispondono tutti pressappoco allo stesso modo, insistendo cioè sulla peculiarità del modello divino, definito "l'esempio eccelso" appunto nel senso che "non ha somigliante né corrispondente" (*lā shabīh^a la-hu wa lā nazīr^a*)⁵. Resta il fatto che una certa analogia tra il creatore e la creatura umana è adombrata anche altrove nel Corano, quando un dato modo d'essere è predicato di Dio - ed è allora un Nome - e predicato del buon credente - ed è allora una virtù umana; è questo il caso, tra l'altro, di "riconoscente" (*shakūr*)⁶ o "assennato" (*ḥalīm*)⁷. E ancora, una certa somiglianza è richiamata dalla letteratura di Tradizione, quando il Profeta incita a fare propri i "caratteri" di Dio

³ A partire da un passo coranico nella sura delle Fazioni Alleate: «Nel messaggero di Dio avete un esempio buono (*la-kum* [...] *uswa ḥasana*) per chi spera in Dio e nell'ultimo giorno, per chi spesso ricorda il nome di Dio» (*Corano* 33,21).

⁴ E anche nella sura dei Rūm: «[...] A Lui appartiene l'esempio eccelso (*la-hu al-mathal al-a'lā*) nei cieli e sulla terra, Egli è il Potente, il Saggio» (*Corano* 30,27).

⁵ Così tra gli altri al-Qurṭubī (m. 671 dell'egira/1272 d.C.) nel grande commentario dal titolo *Al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'an* [Il compendio dei precetti del Corano], commento a *Corano* 16,60. Piuttosto simile, tra gli altri Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209), *Mafātīḥ al-ghayb* [Le chiavi dell'Arcano], nel commento allo stesso versetto. Qui e in seguito, per il ricorso all'esegesi coranica cfr. www.altafsir.com.

⁶ *Shakūr* compare come attributo divino in *Corano* 35,34; 42,23 e 64,17; come epiteto di Noè in 17,3, come attributo del buon credente in 14,5; 31,31; 34,19 e 42,33.

⁷ Attribuito a Dio per esempio in *Corano* 2,225 e all'uomo in 9,114.

(*akhlāq Allāh*)⁸. Oppure, sempre nella Tradizione, quando Muhammad dichiara che una data perfezione di Dio è oggetto del Suo amore se compare nelle creature, com'è il caso della gentilezza (*rifq*)⁹ o della bellezza¹⁰. Quindi non meraviglia che anche il pensiero islamico abbia illuminato, nella storia e nella modernità, la realtà paradossale di un modello divino inimitabile eppure ripercorribile nel modo che Dio indica e consente.

2. PACE, SANITÀ E GUARIGIONE

Tornando ora alla lista di Nomi attestata nella sura del Raduno (*Corano* 59,22-24), vi compare il Nome "Pace", o più esattamente "la Pace" (*al-Salām*), essendo la determinazione, come sempre negli appellativi divini, un modo per insistere sulla loro absolutezza¹¹.

Conviene chiedersi subito fino a che punto, in generale e nella fattispecie del Nome in questione, i contenuti dell'arabo *salām* corrispondano a quelli dell'italiano "pace"¹². In effetti, secondo i più autorevoli lessicografi della classicità, il primo significato di *salām* è "salvezza, sicurezza, im-

⁸ Così al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463/1071) nel Ta'riḫ Baghdād [Storia di Baghdad], da Anas b. Mālik (cfr. <http://library.islamweb.net/hadith/hadithsearch.php>, s.v. أخلاق الله). Su questa "caratterizzazione" o *takhalluq* e sulla realizzazione dei Nomi divini nell'opera del mistico al-Qushayrī (m. 465/1072), rimando a F. CHIABOTTI, *Dottrina, pratica e realizzazione dei Nomi Divini nell'opera d'Abd al-Karīm al-Qushayrī*, in *La preghiera come tecnica. Una prospettiva orientale*, Divus Thomas 54 (2009) pp. 66-93, specialmente 78-82.

⁹ Sull'attributo divino e umano della gentilezza rimando al mio *Islamica moralia: appunti sulla gentilezza o rifq*, in "Studi in onore di Carmela Baffioni", Università di Napoli L'Oriente, Napoli 2015, in corso di stampa.

¹⁰ Colgo l'occasione per ricordare che l'affermazione di Muhammad secondo la quale Dio creò Adamo "a sua immagine", *alā ṣūratihī*, viene intesa nel senso dell'immagine di Adamo, vale a dire "a suo proprio modo"; cfr. ad esempio R. ARNALDEZ, *Khalk*, *Encyclopaedia of Islam*, 2a ed., ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (=EI²), www.brillonline.com.

¹¹ Nelle liste più accreditate dei 99 Nomi di Allāh esso compare al sesto posto. Cfr. ad esempio L. GARDET, *Al-asmā' al-ḥusnā*, EI².

¹² Che il Nome *al-Salām* rimandi alla pace è affermato da Gardet, *Al-asmā' al-ḥusnā*: Dio possiede pace perfetta (attributo negativo), dà pace e salvezza, all'inizio del mondo e nel tempo della resurrezione (attributo dell'azione) e pronuncia la benedizione di pace sulle Sue creature (attributo della parola). La coincidenza di "pace" e *salām* come antitetico a *jihād* è ripreso anche da E.H. WAUGH, *Peace, Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor J. Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC (=EQ), www.brillonline.com.

munità o libertà da colpe, difetti e vizi”¹³. Per converso, se consideriamo con attenzione il termine italiano *pace*, la cui etimologia rimanda alle idee di “legare”, “collegare” e “saldare” - si ricordi che *pax* è affine a *pactum* - e se richiamiamo alla mente i suoi significati più immediati - assenza di guerre e di conflitti, concordia, armonia di intenti - dobbiamo ammettere che *salām* e *pax* sono piuttosto lontani l’uno dall’altro. *Salām* è prossimo invece al latino *salus*, che vale appunto per “integrità” e “incolumità” e, di qui, per “salvezza” e “salute”.

Non a caso, nella proposta dei commentatori coranici, Dio è *al-Salām* non perché possieda o doni pace nel senso più consueto della parola, ma a motivo della Sua perfezione (*kamāl*)¹⁴, perché è sano e salvo (*dhū al-salāma*) da vizi carenze e infermità; e anche perché preserva incolumi (*sal-lama*) le Sue creature dall’ingiustizia da parte Sua¹⁵; e, ancora, perché è colui che in paradiso saluta (*al-musallim*) i Suoi servi, come peraltro è detto nella sura *Yā-Sīn* (*Corano* 36,58)¹⁶.

In linea con i colleghi di prima e di poi, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111)¹⁷, teologo tra i più rinomati, specifica nel suo libro sui Nomi divini che Dio è *al-Salām* nel senso che è sano (*tasallama*, *salima*) nell’essenza da ogni imperfezione, negli attributi da ogni mancanza e negli atti da ogni turpitudine; e insegna che ogni sanità (*salāma*) esistente dev’essere per forza ascritta a Lui e da Lui deve derivare. Poi, convinto che i Nomi possano riverberare sulle creature sotto forma di virtù, dichiara che tra gli uomini c’è chi si avvicina a questa sanità autentica e assoluta che pure non ha simili né pari: si tratta di colui che a sua volta “è sano (*sālim*) nel cuore da ogni inganno, odio, invidia e volontà di male, sano (*sālim*) nel corpo da

¹³ E.W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Williams and Norgate, Edimburgh 1863, vol. IV, pag. 1415.

¹⁴ Cfr. per esempio il *Tafsīr* [Spiegazione o Commentario] di Ibn Kathīr (m. 774/1373), commento a *Corano* 59,23.

¹⁵ Essendo l’idea di pace del tutto estranea a questo Nome; così D. GIMARET, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Ed. du Cerf, Paris 1988, 204-205, e *Encyclopaedia of Islam*, 2a ed. (=EI²), s.v. *Salām*, in diretta polemica con Gardet.

¹⁶ «E *salām* è la parola che udiranno da parte di un Signore compassionevole». Questa spiegazione è offerta tra le altre da al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘*, e da al-Shawkānī (m. 1250/1835), *Fatḥ al-qadīr*, commento a *Corano* 59,23. Sul saluto di Dio in paradiso vedi anche in seguito.

¹⁷ Cfr. *Al-Maqṣad al-Asnā*, Arabic Text, edited with Introduction by F.A. Shehadi, Beirut, Dar el-Machreq, 1971, pp. 73-74 (reperibile in <http://ia700405.us.archive.org/31/items/AbuHamidAl-ghazaliBooks/07-fad-maqsd.pdf>). Una traduzione inglese parziale di R.C. Stade, Daystar Press, Ibadan (Nigeria) 1971, si trova in <http://ghazali.org/books/Ghazali-99-Name-of-God.pdf>; il Nome in oggetto a pag. 22.

ogni peccato e nefandezza, nonché sano (*sālim*) nelle sue caratteristiche personali (*ṣifāt*)” di modo tale da non poter mutare, da non potersi rovesciare nel contrario permettendo al proprio intelletto di cadere in balia del desiderio e dell’ira.

Come si ricava dalla spiegazione di al-Ghazālī, l’idea islamica di pace/*salām* è in sostanza un’idea di adeguatezza e perfezione, giacché il suo contrario non è direttamente la violenza dello scontro ma la malattia con la sua virulenza eventuale; oppure l’imperfezione, intesa come vizio o come incompletezza anche fisica¹⁸.

Secondo questa prospettiva, un uomo in pace - o una comunità o una società, perché è ovvio che la pace come dono divino è indissolubile dalla pace come obiettivo sociale e politico - è prossimo a Dio grazie a una qualche somiglianza con Lui, perché *mutatis mutandis* riproduce *al-salām* in se stesso e nel mondo; nel contempo si trova nella condizione più ordinaria e naturale, cioè quella della sanità. Notevole l’idea che ne consegue: riconciliarsi non vuol dire solo trovare e osservare un accordo, come accade nella tradizione cristiana e occidentale che associa la pace alle relazioni giuridiche - e rapporta, appunto, *pax* a *iustitia*¹⁹ - ma anche e soprattutto guarire da un’infermità nel cuore e nella prassi. In sintesi, “pace” e *salām* sottintendono un’idea quasi opposta dell’uomo e del mondo: *salām* è la normalità, interrotta da una patologia, mentre *pax* è un’eventualità felice, indotta da una convenzione.

3. SALUTO E SALVEZZA

Il termine *salām* ricorre nel Corano decine di volte²⁰; e a queste vanno aggiunte le ricorrenze, meno numerose ma non trascurabili, dei quasi sinonimi *silm*, *salm* e *salam*²¹, derivati dalla stessa radice²². Se questi ultimi compaiono facilmente in un contesto di belligeranza facendo della pace

¹⁸ A esempio del senso fisico di salute o salvezza per quanto riguarda la radice s-l-m basta pensare al rogo preparato per Abramo dal suo popolo di empi, che Dio rese al contrario “fresco e *salīm*” (*Corano* 21,63).

¹⁹ Cfr. ad esempio J. SCHWERTFEGER, M. KINNAMON, W. LIENEMANN, *Peace*, *Encyclopedia of Christianity Online*, www.brillonline.com.

²⁰ Per l’esattezza 42 volte, cfr. E.M. BADAWI, M. ABDEL HALEEM, *Dictionary of Qur’anic Usage* (=DQU), www.brillonline.com, s.v. s-l-m.

²¹ Rispettivamente una (*silm*), due (*salm*) e cinque ricorrenze (*salam*), DQU, s.v. s-l-m.

²² Come pure *islām* - e di conseguenza anche *muslim*, “musulmano” - che indica sì la religione storicamente data, ma prima ancora richiama un’astorica attitudine umana di pacifica arrendevolezza nei confronti degli insondabili decreti divini.

l'immediato correlativo della guerra²³, *salām* mostra d'averne un contenuto più vasto e significativo.

Tenendo presente la cronologia interna del Libro dell'Islam, la cui rivelazione richiese più di un ventennio - dal 610 al 632 d.C. - il riferimento più antico alla pace/*salām* si trova nella sura detta "del Destino" ovvero "del Decreto" (*sūrat al-qadar*, Corano 97). Eccola nella sua interezza:

Noi lo [il Corano] abbiamo rivelato nella notte del destino. Chissà cos'è la notte del destino? La notte del destino è migliore di mille mesi. È quando gli angeli e lo spirito discendono con il permesso del loro Signore, per ogni cosa, notte di pace (*salām*) finché spunterà l'alba (Corano 97,1-5).

Prevedibilmente date le puntualizzazioni lessicologiche avanzate sopra, gli esegeti leggono *salām* non tanto come un'assenza di conflitto ma come una sanità o integrità d'ampio respiro: quella fu una notte libera dal male, una notte di bene (*khayr*), là dove il bene è dato naturalmente dalla stessa rivelazione e dalla salvezza imperitura che essa conduce con sé²⁴.

Una proposta diversa ma solo in apparenza proviene tra gli altri da Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209)²⁵: secondo questo autore, l'impiego di *salām* nella sura del Destino allude agli angeli che, in quella notte dell'anno, scendono schiera su schiera e incessantemente salutano (*tusallimu*) i credenti. Questo gli ricorda ovviamente il saluto - "*salām!*" - che gli angeli rivolsero ad Abramo quando gli chiesero ospitalità (Corano 11,60, 15,52 e 51,25): quel saluto valse al patriarca felicità e favore e altrettanto - conclude l'illustre esegeta - accade ai credenti nella notte del Destino.

In effetti, le ricorrenze più frequenti di *salām* si trovano nel contesto particolare dei saluti²⁶. E corrispondono ad altrettanti auguri di salvezza giacché, se è vero che l'arabo *salām* richiama il latino *salus*, dobbiamo ammettere che il saluto islamico per antonomasia, [*al-*]*salām* '*alay-ka/kum*²⁷, normalmente tradotto con "la pace sia con te/voi", corrisponde in realtà a un augurio ben più potente di bene in generale con rilevanza attuale ed

²³ Per esempio Corano 8,61(*salm*) e 4,90,91; 8,43 e 16,87 (*salam*).

²⁴ Entrambe le spiegazioni compaiono nel commentario di al-Ṭabarī (m. 310/923), *Jāmi' al-bayān fi tafsīr al-Qur'ān* [Il discorso completo sulla spiegazione del Corano], commento a Corano 97,5. Altri leggono che "fu una notte di pace per ogni cosa", vale a dire che non vi accadde nulla.

²⁵ *Mafātīḥ al-ghayb*, commento a Corano 97,5.

²⁶ Come rilevano anche C. VAN ARENDONK e D. GIMARET, *Salām*, EI².

²⁷ Ancora Gimaret, *Salām*.

escatologica; grosso modo come l'italiano "salve"²⁸. La coincidenza del saluto non con un circoscritto augurio di pace quale assenza di ostilità, ma con l'augurio di bene in generale - cioè di salvezza da ogni male ora e sempre - si ritrova nei molti saluti che, sempre secondo il Corano, i credenti si rivolgono e sono tenuti a rivolgersi l'un l'altro. Un esempio notevole, che accosta il buon augurio alla misericordia e al perdono divino, si trova nella sura delle Greggi:

E quando vengono da te quelli che credono nei Nostri segni, di' loro: - La pace sia con voi (*al-salām 'alay-kum*), Dio Si è prescritto la misericordia (*rah̄ma*) affinché, se qualcuno di voi ha fatto il male per ignoranza e in seguito si è pentito e riformato, con costui Dio è indulgente, pieno di misericordia (*rah̄īm*) (*Corano* 6,54).

Anche nel passo che segue, tratto dalla sura Ṭa-ha, l'augurio di pace (*salām*), da intendersi come augurio ampio di salvezza dal male (*salāma*), è subordinato alla retta direzione intrapresa dalla creatura umana:

Andate da lui [disse Dio a Mosè e ad Aronne] e dite: - Siamo i messaggeri del tuo Signore. Manda con noi i figli di Israele e non castigarli, noi ti abbiamo portato un segno del tuo Signore, la pace sia su chi (*al-salām 'alā man*) segue la buona guida (*Corano* 20,47).

Nel senso non più di auguri ma di conferme circa la raggiunta salvezza dal castigo escatologico vanno intesi i molti saluti paradisiaci, quelli che gli angeli rivolgono ai beati²⁹, quelli che ciascun beato rivolge all'altro³⁰, quelli che Dio stesso pronuncia³¹, quelli che insomma risuonano lassù ovunque e continuamente. Per questo il Paradiso è detto *dār al-salām* (*Corano* 6,127 e 10,25), cioè "la dimora della pace" o "della salvezza", oppure, senza dubbio, "del saluto".

In quest'ottica vanno intesi anche i molti saluti rivolti ai profeti, tutti quanti (*Corano* 37,181), e segnatamente Noè, Abramo, Mosè e Aronne ed

²⁸ E forse può ricordare le parole di Gesù all'emorroissa: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male» (Mc, 5,24).

²⁹ Ad esempio: «Sia pace a voi, entrate nel giardino come ricompensa per le vostre azioni» (*Corano* 16,32). Oppure: «Entrate in pace, questo è il giorno dell'eternità» (50,34).

³⁰ Ad esempio: «il loro saluto sarà - Pace, e la loro preghiera terminerà così: - Sia lode a Dio, il Signore dei mondi» (*Corano* 10,10).

³¹ «Pace è la parola che udiranno da parte di un Signore compassionevole» (*Corano* 36,58). Questo passo è già stato ricordato sopra. Sulla stessa linea *Corano* 10,25: «Dio chiama alla dimora della pace (*dār al-salām*) e guida chi vuole sulla via diritta».

Elia (37,79 sgg.), Gesù figlio di Maria - l'unico che rivolge l'augurio di salvezza a se stesso³² - e naturalmente al Profeta Muhammad (33,56).

4. SALUTO E CONGEDO

Fino a qui per il saluto tra credenti. Ma il Corano insegna che l'augurio di pace/salvezza si deve estendere anche a chi non crede, come fece Abramo con suo padre secondo la sura di Maria:

Abramo [disse il padre], detesti i miei dèi? Se non la smetti ti lapiderò, vattene via da me per lungo tempo. Disse [Abramo]: - Sia pace su di te (*salām* 'alay-ka), per te chiederò perdono al mio Signore che mi è stato benigno sempre (Corano 19,46-47).

Un altro esempio simile, sulla risposta buona rivolta a chi ignora l'Islam, si trova nella sura del Criterio:

I servi del Clemente sono quelli che camminano sulla terra con umiltà e, quando gli ignoranti (*al-jāhilūn*) si rivolgono a loro, rispondono: - Pace (Corano 25,63).

Il senso è chiarissimo e l'indicazione coranica non contiene vincoli di sorta. Infatti al-Ṭabarī (m. 310/923), che normalmente si appella alla tradizione esegetica più antica, spiega che la risposta "*salām*" qualifica i credenti, al contrario degli ignoranti, di "assennati" (*ḥulamā*)³³; un'osservazione tanto più eloquente se pensiamo che, nella generale percezione islamica, "assennato" (*ḥalīm*) è chi risponde al male con il bene³⁴.

Ma questa posizione non è l'unica. Al-Zamakhsharī (m. 538/1144), per esempio, si attesta su una sorta di neutralità: *salām* significa che tra chi saluta e il destinatario del saluto non intercorre né il bene né il male"³⁵. E poco più di un secolo dopo, Fakhr al-Dīn al-Rāzī illumina con decisione la differenza tra *salām* inteso come augurio di salute e salvezza (*taḥīyya*, cfr. *ḥayāt* o "vita") e *salām* inteso come saluto di congedo (*tawdī*), e insegna

³² «Sia pace su di me (*al-salām* 'alayya) il giorno in cui nacqui, il giorno in cui morirò e il giorno in cui sarò risuscitato» (Corano 19,33, cfr. 19,15).

³³ *Jāmi'*, commento a Corano 25,63.

³⁴ Mi permetto nuovamente di citare un mio saggio: *Ḥilm or judiciousness. A contribution to the study of Islamic ethics based on traditional sources*, *Studia Islamica*, 110/1(2015), pp. 81-100.

³⁵ *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl* [Lo scopritore delle verità della Rivelazione], commento a Corano 25,63.

che qui si tratta evidentemente del secondo caso³⁶. Per di più ventila l'ipotesi che questo versetto sia stato abrogato³⁷ dal "versetto del combattimento" (*āyat al-ḡitāl*), un passo che incita alla guerra contro infedeli e miscredenti³⁸. Fakhr al-Dīn prende le distanze da questa convinzione perché - spiega - manifestare noncuranza ed evitare di rispondere per le rime alla stupidità degli altri è cosa più consona all'intelligenza, alla legge, e anche alla sanità/salvezza (*salām*) dell'onore e del timore di Dio.

D'altro canto è vero che, secondo il Corano, il saluto può nascondere indifferenza, e perfino risuonare di un tono spazientito e ultimativo per coincidere infine con la speranza nella *propria* sanità dal male che affligge gli altri, la quale, naturalmente, richiede distacco. Così accade per esempio nella sura del Racconto:

Quando [i credenti] odono discorsi vani se ne allontanano dicendo: - A noi le nostre azioni e a voi le vostre, vi auguriamo pace (*salām*), con gli ignoranti (*al-jāhilūn*) non abbiamo nulla a che fare (*Corano* 28,55).

E anche nella sura degli Ornamenti:

Il Profeta ha detto: - Signore mio, questa è gente che non crede. Dunque allontanati da loro e di': - Pace (*salām*). Presto sapranno (*Corano* 43,88-89).

5. I SENTIERI DELLA PACE

La quinta sura, tra le più tarde nella cronologia coranica, contiene un appello forte alla conversione della "gente del Libro" cioè quanti riceveranno a loro volta un Libro celeste:

³⁶ *Mafātīḥ al-ghayb*, commento a *Corano* 25,63. Al-Ṭabarī legge così anche il saluto di Abramo a suo padre, vedi sopra.

³⁷ La dottrina detta "dell'abrogante e dell'abrogato" (*al-nāsikh wa al-mansūkh*) occupa una posizione di rilievo nel contesto delle scienze coraniche; di fronte ad affermazioni contraddittorie, essa si incarica di determinare quale affermazione sia la più autorevole.

³⁸ «Combatterete quelli che non credono in Dio e nell'ultimo giorno e non dichiarano illecito quel che Dio e il Suo inviato hanno dichiarato illecito, e quelli della gente del Libro che non professano la religione della verità. Li combatterete finché pagheranno il tributo uno per uno, umiliati» (*Corano* 9,29). A questo la tradizione giuridica accosta un altro passo della stessa sura, detto "il versetto della spada": «[...] ucciderete gli idolatri ovunque li troverete: catturateli, circondateli, tendete loro delle imboscate. Ma se si pentiranno, se osserveranno la preghiera e pagheranno l'elemosina, allora lascerete che essi riprendano il loro cammino. Dio è indulgente e compassionevole» (*Corano* 9,5).

Gente del Libro [...], è giunta a voi una luce da parte di Dio, un Libro chiaro con cui Dio guida sui sentieri della pace (*subul al-salām*) quelli che cercano il Suo compiacimento e li toglie dalle tenebre verso la luce, con il Suo permesso, e li conduce su un retto cammino (*ṣirāṭ mustaqīm*) (Corano 5,15-16).

In questo passo spicca la coincidenza tra “i sentieri della pace” e “un retto cammino”. Ora, il retto cammino per eccellenza (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) è, nella mentalità islamica, quello indicato dal Corano; questo in base alla *Fātiḥa*, la breve sura coranica d’apertura (cfr. Corano 1,6). Quindi non meraviglia che i commentatori leggano la pace/salvezza, in questo mondo e nell’aldilà, come la condizione di grazia riservata a chi si conforma al messaggio islamico.

Un esempio autorevole è fornito da al-Ṭabarī. Quando legge “i sentieri della pace”, l’illustre esegeta pensa subito alla dottrina dei Nomi, ed essendo “*al-Salām*” un Nome spiega “i sentieri della pace” come “i sentieri di Dio”. Quindi specifica³⁹ che “sentiero di Dio” significa proprio l’Islam, né l’Ebraismo, né il Cristianesimo, né lo Zoroastrismo⁴⁰. La salvezza (*salāma*), dunque, si avrebbe solo grazie alla religione islamica, e la medesima convinzione, più o meno perentoria, si ritrova nella gran parte delle opere esegetiche classiche⁴¹.

A proposito di questo tema cruciale saltiamo a piè pari undici secoli di storia, guardiamo al pensiero musulmano del nostro tempo, e interrogiamo a titolo di esempio *L’enciclopedia dei Nomi divini*⁴² dello stimato predicatore siriano Muḥammad Rātib al-Nābulusī (n. 1938), sotto la voce *al-Salām*⁴³.

In linea con la tradizione esegetica, questo autore riprende i “sentieri della pace” della sura della Mensa e legge la pace (*salām*) come salvezza (*salāma*) e anche come naturale sanità (ancora *salāma*) della persona.

³⁹ Riprendendo al-Suddī (m. 127/745 ca.), noto predicatore di Kufa.

⁴⁰ *Jāmiʿ*, commento a Corano 5,16.

⁴¹ La attestano tra gli altri al-Bayḍāwī (m. 685/1286 ca.) - i sentieri di Dio sono i sentieri della salvezza (*salāma*) dal castigo, e “li toglie dalle tenebre verso la luce” vuol dire ti toglie dalle varie forme della miscredenza (*kufṛ*) verso l’Islam; - al-Qurṭubī - i sentieri di Dio sono la religione di Dio (*dīn Allāh*) cioè l’Islam (cfr. Corano 3,19); - e anche il commentario detto “dei due Jalāl” (sec. XV) - i sentieri di Dio sono la salvezza, e il retto cammino è l’Islam (m. 911/1505).

⁴² *Mawsūʿat al-asmāʾ al-ḥusnā*, ed. 2008, consultabile in http://www.nabulsi.com/blue/ar/sss_cat.php?id=55&sid=600&ssid=602&sssid=604, che offre anche una sommaria traduzione francese.

⁴³ *Al-aqīda al-islāmiyya* [La dottrina islamica], *Asmāʾ Allāh al-ḥusnā* [I bellissimi nomi di Dio], lezione 100-40 (I-II), 27-28 ottobre 2007.

Spiega inoltre che questa pace/salvezza/sanità è un elemento intrinseco all'uomo in genere (*insān*) e non al musulmano soltanto; infatti è una caratteristica della "natura prima" ovvero *fiṭra* (cfr. *Corano*, 30,30), cioè la vocazione religiosa primordiale, quella genuina forma di "sottomissione a Dio" (*islām*) che trascende le religioni storiche perché ne precede la formulazione⁴⁴. Richiamando poi alla mente il Nome *al-Salām* e le sue possibili ripercussioni sull'essere e il fare del credente, al-Nābulusī insegna che assecondare la "natura prima" in quella sua componente che è la pace vuol dire adottare "il metodo di Dio" (*manhaj Allāh*), cioè procedere sulla via esemplificata da Lui. Questo metodo comporta in prima istanza la pace con se stessi:

Se tu applichi il metodo di Dio, sarai in pace con te stesso (*fī salām maʿa nafsi-ka*). Invece, se l'uomo (*insān*) avversa la propria natura originaria (*fiṭra*) si procura da solo un aspro castigo: vive nel disprezzo di sé, nel senso di colpa e nel disfacimento interiore.

Il metodo di Dio produce nel contempo la pace con gli altri:

Se costruisci la tua gloria sulle macerie degli altri e la tua ricchezza sulla loro povertà, e la tua sicurezza sulla loro paura, e la tua esistenza sulla loro morte [...], ti troverai nella condizione che si chiama disprezzo di sé, e nello squilibrio. Invece, se invece osservi il metodo di Dio Altissimo ed Eccelso, questo metodo ti porterà alla pace con te stesso, alla pace con il tuo Signore e anche alla pace con chi ti circonda [...]. Cari fratelli, se la natura originaria dell'uomo (*fiṭrat al-insān*) non fosse sana e salva (*salīma*), l'uomo non patirebbe, invece patisce perché Dio gli ha dato una natura originaria sana e salva, e quando egli ne tradisce i fondamenti, quando nuoce alle creature di Dio Altissimo ed Eccelso, si punisce da sé, è la sua anima che lo castiga.

Poco oltre, a riprova della coincidenza della pace con la naturale sottomissione a Dio (*islām*), conia l'espressione *arkān al-salām*, "i pilastri della pace", che gioca sulla quasi omofonia con *arkān al-islām*, "i pilastri dell'Islam", i cinque doveri fondamentali del credente musulmano⁴⁵.

Spesso nell'insegnamento di al-Nābulusī il riferimento alla pace universale è molto chiaro: per esempio quando dichiara che la pace interiore

⁴⁴ Come insegna il celeberrimo detto di Muhammad, «i bambini nascono secondo la natura originaria (*ʿālā al-fiṭra*) e i loro genitori li fanno Ebrei, Cristiani o Zoroastriani». Un'altra opinione esegetica legge invece "natura originaria" come "condizione ottimale" specie nel senso della buona salute fisica. Cfr. D.B. MACDONALD, *fiṭra*, EP2.

⁴⁵ Notoriamente: professione di fede, preghiera canonica, elemosina legale, digiuno del mese di Ramadan e pellegrinaggio a Mecca.

conseguente all'adozione del metodo di Dio altro non è che il sentimento d'essere amati da Lui per il bene che si è fatto alle Sue creature; «l'intero creato (*khalq*) è la famiglia di Dio (*'iyyāl Allāh*) - dichiara, citando un detto del Profeta - e colui che Dio ama di più è colui che più giova alla Sua famiglia»⁴⁶.

Come si è detto per l'esegesi classica, anche le voci dell'Islam contemporaneo sono molte e non sempre concordi, e quella dell'autore in questione, sebbene autorevole, sembrerebbe tra le meno ascoltate. Un buon motivo, allora, per darle ancora un po' di spazio con le citazioni che seguono, particolarmente interessanti per chi guarda all'Islam da una prospettiva europea. Ad al-Nābulusī, dunque, la conclusione di questi appunti sulla pace nel Corano:

Il Profeta – siano su di lui la benedizione e la pace – ha detto che il musulmano (*muslim*) è colui dalla cui lingua e dalla cui mano i musulmani sono salvi (*salima*)⁴⁷. Questo vuol dire evidentemente che il musulmano non fa del male ai musulmani, ma il senso è molto più profondo; [significa infatti che] il musulmano autentico (*al-muslim al-ḥaqīqī*) è colui dalla cui lingua e dalla cui mano è salva la reputazione dei musulmani. Ora, se un musulmano nuoce a un altro musulmano, questi dirà che il tale gli ha fatto così e così; ma se un musulmano nuoce a un non-musulmano, questi dirà che i musulmani gli hanno fatto così e così e, dimenticando chi gli ha [personalmente] procurato del male, getterà discredito sulla religione islamica [...]. In verità l'Islam è offuscato dai suoi stessi seguaci.

Se nuoci a un non-musulmano e vivi in un Paese occidentale, se firmi una falsa dichiarazione, se imbrogli, se prendi quello che non ti appartiene, con questo comportamento non farai del male solo a te stesso ma a tutti i musulmani, e getterai discredito sull'Islam; invece, ogni musulmano deve prepararsi a essere un ambasciatore dei musulmani [...]. Prima di parlare, prima di sottoscrivere una dichiarazione, prima di fare qualunque cosa con un non-musulmano, fai attenzione: sei un ambasciatore dei musulmani, e l'ambasciatore deve mostrarsi al grado più alto. Se credi nel Nome *al-Salām*, tu stesso devi essere una fonte di pace per chi ti circonda [...].

⁴⁶ Questo detto, raccolto da Abū Ya'lā al-Mawṣilī (m. 307/919) nel *Musnad* (no. 3266, sull'autorità di Anas), è spesso inteso non nel senso "ecologista" proposto da al-Nābulusī ma in riferimento ai doveri del musulmano nei confronti della sua propria famiglia.

⁴⁷ È un detto celeberrimo, citato più volte da al-Bukhārī (m. 256/870) e anche, tra gli altri, da Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894) nel *Kitāb al-ṣamt wa ādāb al-lisān* [Il silenzio e le buone consuetudini della lingua], Dār al-kitāb al-'arabī, 1a ed. Beirut 1410, reperibile anche in <http://islamport.com/w/don/Web/3258/1.htm>, p. 59.

Dio Altissimo ed Eccelso ha parlato di un Libro chiaro con cui Egli “guida sui sentieri della pace” (*Corano* 5,15-16); così, tu sei in pace. “La Pace” è un Nome tra i più delicati, tra i più prossimi al credente; ma non c’è uomo al mondo che non cerchi la pace.

SOMMARIO

Partendo dall’appellativo “la Pace” attribuito a Dio come uno dei suoi Nomi, l’Autrice scandaglia il significato del termine “pace” nell’islam, riconoscendovi un’ampia gamma di significati: da quello di “sanità, guarigione”, a quello di “saluto” e “salvezza” (il saluto è un augurio di salvezza), proprio delle relazioni tra credenti, come pure tra credenti e non credenti. La pace, intesa come salvezza/sanità è poi vista, sulla scorta di un autorevole commentatore islamico contemporaneo, come un elemento intrinseco all’uomo, una caratteristica dell’uomo che trascende le religioni storiche; assecondare questa posizione originaria significa adottare “il metodo di Dio”, che implica pace con sé e con gli altri. Una voce, questa, non sempre ascoltata, che può interessare chi guarda all’islam da una prospettiva europea.

Alberto Cadili

FRANCESCO E IL SULTANO.

Riferimenti minimi su una questione storica aperta

1. LE FONTI

1.1 *Cosa dice Francesco: la condotta tra i saraceni e gli altri infedeli*

Nel *Testamento*, ove Francesco riepiloga la sua esperienza cristiana (e di cui impone la lettura ai frati), non c'è parola del viaggio in Oriente, bensì la proposta di una condotta di vita, basata su due punti: la fede nella Chiesa e nei sacerdoti, che con l'Eucaristia e la teologia rendono presente Cristo; l'indicazione divina di seguire "la forma del santo vangelo". Invece la *Regula non bullata*, cap. XVI, propone due atteggiamenti possibili per i frati che vanno "presso i Saraceni e gli altri infedeli": dichiarare di essere cristiani senza però disputare; oppure («quando vedranno che piaccia a Dio», quindi dopo opportuno discernimento), annunciare il vangelo per convertire gli infedeli: vari passi evangelici sottolineano il valore dell'annuncio di Cristo e quello della persecuzione subita nel suo nome¹. La *Regula non Bullata*, del 1221, è poco posteriore al ritorno di Francesco dall'Oriente, per cui il primo, più "innovativo" atteggiamento di sola te-

¹ *Regula non bullata* [1221], cap. XVI, in FRANCISCI ASSISIENSIS *Scripta*, critiche edidit Carolus Paolazzi, Ad Claras Aquas 2009, pp. 265-269, con fragmenta del cod. Worchester, p. 296 e nota p. 302; e fragmenta in Hugo de Digna, *Expositio super regulam*, pp. 310-312. Per un confronto: *Regula bullata* [1223], cap. XII, in FRANCISCI ASSISIENSIS *Scripta*, pp. 336-338.

stimonianza (che sembra l'alternativa privilegiata) potrebbe nascere dall'esperienza personale; ma il cap. XVI potrebbe anche riflettere orientamenti già presenti prima del viaggio e ispiratori di quest'ultimo. Comunque il tema è la predicazione/persecuzione, non la crociata².

1.2 *Il contesto*

Dal 1216-17 i frati sono inviati in varie regioni, sul modello apostolico. In seguito al capitolo di Pentecoste del 1219, parte anche Francesco con frate Pietro Cattani. Nel luglio-agosto 1219 egli aggiunge l'esercito della V crociata che assedia la città portuale egiziana di Damietta, allo scopo di predicare agli infedeli e di convertire il sultano (tale tentativo non è un caso isolato, anche se gli altri avvengono tramite lettere; e non mancano nemmeno controversie religiose davanti al sultano, tra melchiti e copti). Le cronache delle crociate e le agiografie offrono resoconti diversi: accertato è solo il fatto che, dopo una sconfitta crociata (cui segue una tregua, con la proposta del sultano al-Kamil di cedere Gerusalemme ai cristiani in cambio della ritirata dall'Egitto – respinta), Francesco, con frate Illuminato da Rieti, giunge al campo islamico, dove incontra il sultano. Le fonti parlano tutte di una predicazione, sulla quale però divergono. Dopo alcuni giorni Francesco torna al campo cristiano senza aver ottenuto conversioni. Alcune fonti parlano di una sua partenza dopo la presa di Damietta (5 novembre 1219) a causa del disgusto per la condotta dei militari, ma egli potrebbe essere partito per aver concluso la missione. Saputo di novità sgradite nell'Ordine, Francesco rientra in Italia nel 1220. Egli avrebbe utilizzato il porto di San Giovanni d'Acari, ma le fonti più antiche non nominano una visita ai Luoghi santi (la visita a Gerusalemme era interdetta dal papa per non fornire denaro agli avversari). Altro elemento certo (precedente la *Regula non bullata*) è il martirio, nel 1220, di cinque frati inviati in Marocco.

1.3 *Cronache e agiografie*

Le fonti sono di due nature: quelle crociate (che insistono sul tentativo fallimentare di convertire il sultano) e le agiografie francescane (che enfatizzano la predicazione evangelica e la sete di martirio); si tratta di scritti con finalità intrinsecamente diverse, non meramente sovrapponibili.

La lettera del 1220 di Jacques de Vitry a Onorio III (la fonte più vicina e attendibile) riferisce in modo scarno che Francesco, ardente di zelo, pas-

² Quest'ultimo punto è oggetto di discussione tra gli studiosi: cfr. par. 2.3.

sa le linee, predica ai saraceni (ben accolto dal sultano) e torna senza risultati apprezzabili³. Nel 1225-26 il prelado, nella *Historia occidentalis*, abbellisce il quadro, ma i fatti sono gli stessi: il sultano si sarebbe fatto docile udendo Francesco per giorni, e poi, temendo conversioni e quindi defezioni tra i suoi, l'avrebbe ricondotto con onore al campo cristiano (in entrambi i testi al Kamil gli avrebbe chiesto di pregare Dio di illuminarlo)⁴. Le cronache crociate della fine del decennio, riconducibili all'ambito di Giovanni di Brienne re di Gerusalemme, presente a Damietta, rilevano il tentativo coraggioso e azzardato di passare le linee per convertire il sultano, la predicazione in forma di disputa e l'evidente impossibilità di una simile impresa (la più importante, la *Cronaca d'Ernoul*, in francese, nell'adattamento di Bernardo il Tesoriere, 1227-29, parla di "due chierici", il che pare un elemento di attendibilità). Il cardinale legato Pelagio sarebbe stato contrario all'impresa; è forse possibile cogliere in tale osservazione l'eco dei (documentati) contrasti tra crociati sulla proposta di accordo di al-Kamil; Giovanni di Brienne e molti baroni avrebbero accettato la proposta, ma essa fu respinta proprio dal cardinale Pelagio (appoggiato dagli Italiani, interessati al possesso di Damietta)⁵.

Le agiografie (le più rilevanti sull'episodio sono quelle di Celano e Bonaventura) divergono tra loro, ma tutte rispettano il canone letterario, col loro contorno di prodigi ed episodi edificanti. La *Vita prima* di Tommaso da Celano, scritta per disposizione di Gregorio IX per la canonizzazione di Francesco, non contraddice Jacques de Vitry, ma introduce elementi nuovi: lo scopo (coerente con la santità) è la sete di martirio, evidente già nei precedenti falliti tentativi di sbarcare in Siria e in Marocco. A proposito dei fatti del 1219 (in un quadro indeterminato, in "Siria") si susseguono le percosse dei soldati saraceni che Francesco incontra; gli onori resigli dal sultano; le prediche sicure ed eloquenti. Vi è il tentativo da parte del so-

³ JACQUES DE VITRY, *Epistula VI scripta a. 1220 mart. Damiatae* [marzo 1220], in H. BÖHMER, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, 2. Aufl. durchgesehen von F. Wiegand, 3. Aufl., Tübingen 1961, p. 69; *Lettres de Jacques de Vitry*, ed. R.B.C. HUYGENS, Leiden 1960, pp. 132-133.

⁴ JACQUES DE VITRY, *Historia Occidentalis* [1225], 1.2, c. 32, *De Ordine et praedicatione fratrum Minorum*, in H. BÖHMER, *Analekten zur Geschichte des Franciscus*, pp. 69-71, poi ed. J.F. HINNEBUSCH, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*, Fribourg 1972, pp. 161-162.

⁵ *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier* [c. 1227-29], in G. GOLUBOVICH, *Bibliotheca bio-bibliografica della terra santa e dell'oriente francescano*, I-XX, Quaracchi 1906-1939, I, pp. 10-13; *Liber de acquisitione Terrae Sanctae ab anno 1095 usque ad annum circiter 1230* [1229-30; Bernard le Trésorier], ivi, I, pp. 13-14; *L'Estoire d'Éracles empereur et la conqueste de la terre d'ouremar* [1229-31], ivi, I, p. 14; più tardi *Chronique de France et de Croisades* [sec. XIII-XIV], ivi, I, pp. 40-41.

vano di corrompere Francesco con doni (*topos* delle vite dei martiri): di fronte al loro disprezzo il sultano lo ammira e lo ascolta volentieri. Dio non concede però al santo di realizzare il suo desiderio (il martirio), in vista di un'altra "gloria singolare" (le stimmate)⁶. Bonaventura, in modo assai più ampio, riprende la volontà di martirio; le percosse subite; l'atteggiamento benevolo del sultano; quindi introduce da parte di Francesco, di fronte alle esitazioni del sultano a convertirsi, la proposta della prova del fuoco con i religiosi islamici, e poi, dopo il loro rifiuto, da solo; ma il sultano non l'avrebbe concesso. Torna l'elemento dell'ammirazione di al-Kamil con i conseguenti doni, rifiutati, e anzi essa è spinta fino a menzionare un desiderio di conversione, impedito solo dal timore dei suoi effetti⁷. Tale versione si afferma a partire dall'iconografia (*in primis* negli affreschi di Giotto ad Assisi).

2. LA STORIOGRAFIA

2.1 Francesco e il sultano tra mito e letteratura

Nella temperie culturale degli inizi del XX secolo, influenzata dal tardo romanticismo e dal simbolismo, l'episodio dell'incontro di Francesco con il sultano, desunto dalle cronache delle crociate e dalle agiografie di Tommaso da Celano e Bonaventura, suscita l'interesse degli intellettuali, ali-

⁶ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima sancti Francisci* [1228], cap. XX, 55-57, in *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani et al., Assisi 1995, pp. 328-332; ID., *Legenda ad usum chori*, cap. 8, ivi, p. 432. Cfr. anche ID., *Vita secunda sancti Francisci* [1247], cap. IV, ivi, pp. 470-471; GIULIANO DA SPIRA, *Vita sancti Francisci* [c. 1235], cap. VII, 34-36, ivi, pp. 1055-1058; HENRI D'AVRANCHES, *Legenda sancti Francisci versificata* [1230 ca.], cap. VIII, ivi, pp. 1177-1183.

⁷ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior sancti Francisci* [1261-63], in *Fontes franciscani*, capp. IV, 7, pp. 807-808; IX, 3-9, pp. 857-862; XI, 4, pp. 870-871; ID., *Legenda minor, Lectio septima*, ivi, p. 998. L'episodio è ancora in GIORDANO DA GIANO, *Chronica Ordinis fratrum Minorum* [1262], in G. GOLUBOVICH, *Bibliotheca*, I, pp. 37-40; *Actus beati Francisci et sociorum eius* [XIV sec.], cap. XXVII, in *Fontes franciscani*, pp. 2143-2145; *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum* [1372], in G. GOLUBOVICH, *Bibliotheca*, I, pp. 65-68. BARTOLOMEO DA PISA, *Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu Christi* [1385], in G. GOLUBOVICH, *Bibliotheca*, I, pp. 71-76. Fuori dall'ambito francescano RICHERIO DI SENS, *Gesta Senonensis ecclesiae* [post 1264], in *Fonti francescane. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano*, Assisi 1977, II, pp. 1957-1958; MARINO SANUTO, *Secreta fidelium crucis* [in. sec. XIV], in G. GOLUBOVICH, *Bibliotheca*, I, pp. 57-60; GIOVANNI DI YPRES, *Chronicon Sancti Bertini* [1383], in G. GOLUBOVICH, I, p. 71 (per comodità si può utilizzare la raccolta di Golubovich, anche se datata).

mentato sia dal fascino del personaggio, sia da quello di un Oriente pur bisognoso di civilizzazione (da non sottovalutare l'influenza dell'iconografia esotizzante: Gustave Doré incide *Francesco e il sultano* per la storia delle crociate di Michaud). L'episodio non ha mancato di suggestionare anche egli storici. Il protestante Paul Sabatier, con la sua *Vie de Saint François* (1894) avvia la rinascita degli studi su Francesco (nel 1902 fonda la Società di Studi francescani di Assisi): come nell'insieme dell'opera, a proposito della presenza di Francesco a Damietta egli unisce notevole conoscenza delle fonti e forzature ideologiche: subendo il mito romantico e ambiguo delle crociate (violente, corrotte, ma eroiche), egli instaura una fortunata contrapposizione tra l'atteggiamento di Francesco e quello dei crociati, i più idealisti dei quali sarebbero confluiti nell'"armata pacifica" del santo (la fonte è Jacques de Vitry). Accettando poi la tradizione non documentata del viaggio di Francesco nei Luoghi santi, lo immagina a Betlemme a celebrare il Natale⁸. Questo particolare è ripreso nel 1907 dal danese convertito al cattolicesimo Johannes Jørgensen, suo successore alla guida della Società (1930-32), che parte dalle fonti storiche per giungere a una biografia agiografica (1907), in cui l'adesione personale al protagonista è estetico-letteraria e insieme spirituale: il massacro compiuto dai cristiani nella presa di Damietta avrebbe disgustato Francesco, spingendolo a preferire la visita ai Luoghi santi, ove il futuro stigmatizzato e celebratore del Natale a Greccio trascorre il Natale a Betlemme, l'Annunciazione 1220 a Nazareth e la Pasqua a Gerusalemme⁹.

Molte sono le influenze reciproche con la storiografia interna all'Ordine, in cui l'episodio del sultano è tutt'uno con il presunto viaggio di Francesco nei Luoghi santi, mito fondativo della presenza minoritica in Oriente. La storiografia francescana del secolo XIX recepisce le tradizioni, dalla prova del fuoco citata da Bonaventura, alla donazione a Francesco da parte del sultano al-Kamil del Santo sepolcro¹⁰. L'erudito Girolamo Golubo-

⁸ P. SABATIER, *Vie de Saint François d'Assise*, Paris 1894, cap. XIV, pp. 260-263. L'alternativa è tra la libertà evangelica, la religione del sentimento, lo spirito profetico da un lato, e l'autoritarismo e l'intellettualismo dell'istituzione (rappresentata dal cardinale Ugolino) dall'altro: l'opera ebbe grande fortuna di pubblico, ma fu attaccata da parte cattolica. Cfr. gli atti del convegno *Paul Sabatier e gli studi francescani* (Assisi, 10-12 ottobre 2002), Spoleto 2003.

⁹ J. JØRGENSEN, *Den hellige Frans af Assisi*, København 1907, trad. it. 1910, qui pp. 301-304 della trad. it. di B. Neri. Cfr. *Giovanni Jørgensen e Assisi*, a cura di F. SANTUCCI, Assisi 2006; *Giovanni Jørgensen e il francescanesimo tra storia, letteratura e agiografia* (Assisi, 11-13 ottobre 2007), Spoleto 2008.

¹⁰ Si tratta di tradizioni recepite dalla storiografia francescana del XIX secolo e oltre. MARCELLINO DA CIVEZZA, *Storia universale delle missioni francescane*, I-XI, Roma 1857-1895,

vich, frate minore a Gerusalemme, autore dei 20 tomi della *Bibliotheca bio-bibliografica della terra santa e dell'oriente francescano* (1906-1939), pur rifiutando il falso della donazione dei Luoghi santi (assieme alle pretese greche fondate invece su falsi del XVI secolo), accetta però che il santo li abbia visitati¹¹. Un caso emblematico dell'atmosfera storiografica agli inizi del XX secolo è un saggio di frate Ferdinando Diotallevi del 1927 (nel contesto del Centenario): egli, unendo tradizioni dell'Ordine e nuove suggestioni, amplia il dato dell'incontro con al-Kamil con la concessione di un salvacondotto per Gerusalemme, il percorso attraverso il deserto sulle orme della Sacra famiglia, la salita al monte degli ulivi, la visita al Santo Sepolcro e la leggenda della donazione del Cenacolo su cui sarebbe stato fondato il primo convento¹². A proposito delle tradizioni sui Luoghi Santi gli argomenti sono spesso deboli: la biografia di Francesco di frate Bernard d'Andermatt (1901) accetta l'estensione dell'episodio del sultano fino alla visita dei Luoghi santi per il motivo che tale tradizione non è sostenuta, ma nemmeno smentita dalle fonti del XIII secolo¹³; e il suo confratello Martiniano Roncaglia, ancora in occasione del Centenario, sostiene che per motivi ideali Francesco non può non aver visitato la Terrasanta. Il santo avrebbe così raccolto l'eredità delle crociate, non in termini materiali, ma nell'idealismo che lo porta a ottenere la custodia dei Luoghi santi in modo pacifico e provvidenziale¹⁴. La crociata, in qualche modo, rimane sullo sfondo.

I, pp. 43-78 ricorda l'ammirazione degli infedeli per la predicazione davanti al Sultano, la conversione segreta di questa (nessuno avrebbe contraddetto ciò), la fondazione di quattro conventi in Terrasanta. *La Grande Encyclopedie "François d'Assise"*, I-XXXI, Paris 1886-1902, XVIII (1893), pp. 44-49, accetta ugualmente la prova del fuoco e l'affidamento del Santo Sepolcro. A. COURET, *Les Légendes du Saint-Sépulchre*, Paris 1894, trascrive una leggenda secondo cui Francesco, volendo visitare la chiesa del S. Sepolcro, ma maltrattato, avrebbe mostrato il salvacondotto del sultano: i musulmani, scusandosi, gli avrebbero offerto denaro, che lui avrebbe rifiutato, chiedendo in cambio la diroccata chiesa del Cenacolo, fondandovi il primo convento. Un notevole salto di qualità avviene con L. LEMMENS, *De sancto Francisco Christum praedicante coram sultano*, in *Archivum franciscanum historicum* 19 (1926), pp. 559-578.

¹¹ G. GOLUBOVICH, *Bibliotheca bio-bibliografica*. Lo stesso Benedetto XV alla festa di S. Francesco del 1918 aveva ricordato la visita di Francesco al Santo Sepolcro: BENEDETTO XV, *Inclytum fratrum* (4 ottobre 1918), in *Acta apostolicae sedis*, 10, 1918, p. 437.

¹² F. DIOTALLEVI, *S. Francesco nei suoi viaggi e nel possesso dei Luoghi Santi*, in *L'Italia francescana: nel settimo centenario della morte di S. Francesco*, Assisi 1927, pp. 274-293.

¹³ BERNARD D'ANDERMATT, *Saint François d'Assise*, I-II, Paris 1901, II, p. 39.

¹⁴ M. RONCAGLIA, *Saint Francis of Assisi and the Middle East*, Il Cairo 1957.

2.2 Francesco "pacifista"?

Lungo il XX secolo l'episodio di Francesco e il sultano inizia a divenire l'incontro tra due uomini di pace, in opposizione al mondo violento delle crociate, fino a porsi quale modello di approccio al mondo islamico¹⁵, senza però progressi sul piano della critica storica. Sulla scia di Louis Massignon, che inserisce pionieristicamente l'episodio del 1219 nel suo peculiare irenismo cristiano-musulmano¹⁶, il frate Giulio Basetti-Sani, all'interno di una lettura cristiana dell'islam¹⁷, vede l'incontro tra il sultano e un Francesco pacifico, in rottura con la politica della crociata della Chiesa, quale proposta per un dialogo ecumenico nel XX secolo. Il fatto che tale attitudine di Francesco non compaia negli scrittori del XIII secolo sarebbe dovuto al fatto che la condanna della crociata non faceva parte del loro orizzonte mentale. Di fronte all'*a-priori*, è la storia a piegarsi: Francesco avrebbe tentato di convincere i papi a desistere dalla crociata; l'indulgenza della Porziuncola costituirebbe un'alternativa a essa; nel 1217 Francesco

¹⁵ Un'ampia ricostruzione storiografica di tali attitudini (e di quelle precedenti, di cui è offerta la ricostruzione più ampia, a cui si rimanda) in J. TOLAN, *Le saint chez le sultan. Le rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation*, Paris 2007 (comparso poi in inglese e italiano). Il volume è stato valutato in modo negativo, tra altri, da A. MARINI, *Storia contestata: Francesco d'Assisi e l'Islam*, in *Franciscana* 14 (2012) pp. 1-54, in particolare 10-17, a causa della critica non solo di ogni attualizzazione, ma anche di ogni possibile assonanza tra Francesco e il presente, di per sé ritenuta metodologicamente errata (e cita pagine ironicamente graffianti, comprendenti qualche malinteso, sull'incontro di Assisi del 1986). Meno negativa la recensione di M. CUSATO, in *Le Moyen Âge* 116 (2010) pp. 729-731: il punto criticato è essenzialmente l'intento esclusivamente decostruttivo di una vicenda interpretativa, a scapito della ricerca della posizione di Francesco (però dichiaratamente tale è lo scopo del volume, mentre le sezioni più polemiche - e meno approfondite - sono quelle dedicate agli anni più recenti e all'ambito non propriamente storiografico: si spiegano così, forse, le omissioni relative a opere rilevanti di storici come Merlo, Miccoli o Rusconi, non essendo l'oggetto Francesco, ma appunto una serie di immagini). Nelle pagine precedenti Marini critica (in parte) il più cauto R. MICHETTI, *François d'Assise et la pax révélee. Réflexions sur le mythe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIIIe siècle*, in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIIIe-XIVe siècle)*, ed. R.M. DESSI, Turnhout 2005, pp. 279-312.

¹⁶ L. MASSIGNON, *Le Trois Prières d'Abraham*, Paris 1997, pp. 117-118 (1a ed. in ID., *L'Hégire d'Ismaël*, Tours 1935); ID., *Cinquième mystère douloureux*, in *Opera minora*, Beirut 1963-72, III, p. 844; cfr. J. TOLAN, *Le saint chez le sultan*, pp. 453-460. Massignon per primo introduce l'immagine, a oggi viva, delle tre fedi derivanti da Abramo.

¹⁷ G. BASETTI-SANI, *Il Corano nella luce di Cristo: saggio per una reinterpretazione cristiana del libro sacro dell'islam*, Bologna 1972.

avrebbe tentato di partire per la Francia avendo udito di un movimento pacifista contro la crociata; nel 1219 in Egitto avrebbe predicato la pace nel campo cristiano, poi avrebbe raggiunto al-Kamil in seguito alla sua proposta di cedere Gerusalemme in cambio della pace; la prova del fuoco sarebbe (come per Massignon) l'accettazione, per ispirazione divina, di una tradizione islamica; Francesco sarebbe tornato in Italia per l'ostinazione dei crociati di rifiutare la pace, mentre i martiri francescani del Marocco non avrebbero compreso il modello del santo; le stimmate sarebbero un messaggio al mondo musulmano¹⁸.

Basetti-Sani è seguito da numerosi confratelli nel sostenere la contrarietà del santo alla crociata, affrontando il fatto che nessuna fonte del XIII secolo parla di ciò mediante la tesi dell'incomprensione degli autori coevi (anche la prova del fuoco è via via accantonata di fronte al Francesco "pacifista")¹⁹. Altri studiosi hanno avvalorato questo quadro, secondo cui Francesco avrebbe anzi predicato contro la crociata: ciò alla luce della *Vita secunda* di Celano (1247), la quale riferisce che Francesco avrebbe invitato l'armata a non combattere in un giorno che Dio gli avrebbe rivelato nefasto²⁰. Gwénéolé Jeusset, frate e studioso con esperienza in Africa, in un volume dedicato al rapporto tra Francesco e i musulmani, conclude che Francesco di fronte al sultano avrebbe compreso la religiosità islamica e da allora avrebbe abbandonato l'idea dell'inferiorità dell'islam²¹.

Fuori dall'Ordine, e al di fuori del campo propriamente storiografico, il pacifismo, cattolico e non, si è "impadronito" del viaggio di Francesco in Egitto, in modo in sé anacronistico (ove l'anacronismo non risiede in

¹⁸ G. BASETTI-SANI, *Mohammed et saint François*, Ottawa 1959; ID., *Per un dialogo cristiano-musulmano. Mohammed, Damietta e la Verna*, Milano 1969; ID., *L'islam e Francesco d'Assisi: la missione profetica per il dialogo*, Firenze 1975, pp. 153-193. La rilevanza dell'opera di Basetti-Sani risiede più nella questione dei rapporti tra cristianesimo e islam, sulla scia di Massignon, che all'interno della storiografia su Francesco, ma egli va ricordato con notevole rilievo per l'influenza sull'immaginario "francescano" (ossia del personaggio Francesco). Su di lui B. STURNEGA, *Padre Giulio Basetti Sani (1912-2001) Una vita per il dialogo cristiano-musulmano*, Firenze 2011.

¹⁹ F. DE BEER, *Saint François et l'islam*, in *Concilium* 169 (1981) pp. 23-36; C. DEL ZOTTO, *Il dialogo universale di Francesco d'Assisi: pratica di pacificazione*, in *Antonianum* 65 (1990) pp. 495-549; M. ROBSON, *St. Francis of Assisi: The Legend and the Life*, New York 1997, pp. 236-237; K. WARREN, *Daring to Cross the Threshold: Francis of Assisi Encounters Sultan Malek al-Kamil*, Rochester 2003.

²⁰ M. BISHOP, *Saint Francis of Assisi*, Boston 1974, pp. 121-131; J. POWELL, *Francesco d'Assisi e la quinta crociata: una missione di pace*, in *Schede medievali* 4 (1983) pp. 68-77.

²¹ G. JEUSSET, *Rencontre sur l'autre rive: François d'Assise et les musulmans*, Paris 1996, trad. it. *Francesco e il sultano*, Milano 2008.

legittime e importanti proposte e scelte esistenziali, ma nell'eventuale ancoraggio di esse al Francesco storico): tra le personalità più rilevanti, Carlo Carretto nel 1980, nel volume *Io Francesco*, paragona i crociati che rifiutano di fermare la guerra agli uomini del XX secolo, pensando alla guerra fredda²². L'episodio, in cui Francesco non cercherebbe né martirio né conversioni, viene letto come proposta di dialogo interreligioso quale fattore di pace (la scelta di Assisi per le marce della pace inaugurate nel 1961 da Aldo Capitini, e quella di Giovanni Paolo II per l'incontro interreligioso del 1986 si devono anche a tali suggestioni). Soprattutto l'attualità politica dell'ultimo quindicennio, relativamente ai rapporti con l'islam, al pacifismo, al dialogo tra le fedi, porta a citare sistematicamente l'episodio. Siamo tuttavia all'interno di quello che Grado Merlo chiama "francescanesimo letterario", dunque sottilmente ideologico, che non si sottopone all'esame storico-esegetico: il *passato* non diviene problema storico, ma riflesso di una propria verità aprioristica (sempre trovata e rassicurante: il *Francesco per noi*, è stato definito dallo stesso studioso)²³. Peraltro, assolutizzando l'incontro del 1219, si sminuiscono le reali mescolanze e relazioni interreligiose dell'epoca: al-Kamil regnava infatti su cristiani copti e melchiti²⁴.

²² C. CARRETTO, *Io Francesco*, Assisi 1980. A. JACQUARD, autore di *Le Souci des pauvres. L'héritage de François d'Assise*, Paris 1996, interpreta la pace propagata da Francesco in Egitto con la riparazione delle discrepanze economiche tra Nord e Sud e nell'attenzione per l'ecologia. L'anacronismo, intrinseco a tali comparazioni, nel momento in cui si colloca consapevolmente all'esterno dell'analisi storica, avviene in un certo senso a pieno diritto.

²³ G.G. MERLO, *Frate Francesco*, Bologna 2013, p. 163. Ciò non significa che sia unica o prevalente un'interpretazione "pacifista": Merlo evidenzia l'esistenza di numerosi "Francesco" creati nel Novecento, da quello strumentalizzato dal fascismo, a quello "ecologista". Si veda *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*, a cura di T. CALIÒ e R. RUSCONI, Roma 2011. Tra le rappresentazioni invece puramente letterarie, H. HESSE, *Franz von Assisi* (1904); G. GOZZANO, *San Francesco d'Assisi, poema e orbitura fotogrammatica* (1916? ma pubblicato nel 1998); G.K. CHESTERTON, *St. Francis of Assisi*, London 1924. La rappresentazione teatrale di Dario Fo, *Lu Santo Jullàre Francesco* si dichiara portatrice del vero Francesco oltre asserite mistificazioni. La canzone *Il sultano di Babilonia e la prostituta* di Angelo Branduardi, *L'infinitamente piccolo* (2000, in occasione del Giubileo) riprende l'episodio del sultano dai *Fioretti*, cap. XXIV. Per il cinema cfr. la rassegna di F. RUOZZI, *Francesco, un santo audiovisivo. Dal grande al piccolo schermo*, in *Francesco d'Italia. III Festival Francescano* (Reggio Emilia, 23-25 settembre 2011), a cura di D. DOZZI, Rimini 2012, pp. 69-90.

²⁴ Ad es. A. ROTZETTER, *Impulse für eine Friedenstrategie bei Franz von Assisi: Theologische Einordnung und Aktualisierung*, Bonn 1983; ID. *Francis of Assisi: A Bridge to Islam*, in *Concilium* 1999,2, pp. 107-115; I. VÁZQUEZ JANEIRO, *I francescani e il dialogo con gli ebrei e i saraceni nei secoli XIII-XIV*, in *Antonianum* 65 (1990) pp. 533-549.

2.3 *Lo studio critico delle fonti e il Francesco della storia: la profondità di un'esperienza*

Franco Cardini ha precocemente indicato come la missione evangelizzatrice con le sue tribolazioni non costituisse nel XIII secolo e per Francesco l'elemento esplicito di una dicotomia con la crociata²⁵. Su questo non vi è però unanimità. Chiara Frugoni postula un silenzioso dissenso di Francesco rispetto alla crociata promossa dalla Chiesa, in favore di una missione pacifica tra gli infedeli, e accetta il tentativo di Francesco di fermare i crociati²⁶. Riguardo alla prova del fuoco, dopo avere dapprima accolto il racconto bonaventuriano, nell'interpretazione già di Massignon, come accettazione di un elemento della cultura araba, lo respinge in un recente volume interamente sul tema, con ricco esame anche a livello iconografico²⁷. Diversa la ricostruzione, anche sul piano fattuale, della monografia *Le saint et le sultan* di John Tolan²⁸, studioso delle relazioni arabo-

²⁵ F. CARDINI, *Nella presenza del soldan superba: Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata*, in *Studi francescani* 71 (1974) pp. 199-250, poi in ID., *Nella presenza del soldan superba. Saggi francescani*, Spoleto 2009; ID., *Francesco d'Assisi*, Milano 1989, pp. 179-208; K. ELM, *Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission?*, in *Espansione del francescanesimo tra occidente e oriente nel XIII secolo* (Assisi, 12-14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 69-103; B. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslims*, Princeton 1984, pp. 129-131.

²⁶ C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1993, pp. 3, 368-407. In sintonia con Chiara Frugoni è A. MARINI, *Storia contestata, passim*, ma particolarmente pp. 35-47, che alla luce delle fonti, riafferma l'idea di un Francesco effettivamente portatore di pace, rispetto a sforzi esclusivamente "demitizzanti" (da qui anche la critica all'espressione «mito» utilizzata in questo campo, pp. 8-9); egli ricorda un'analoga conclusione da parte di R. MANSELLI, *Francesco d'Assisi tra conversione del mondo cristiano e conversione del mondo islamico. Un rapporto atipico?*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma 1987, pp. 219-241, particolarmente pp. 240-241). Marini, p. 8, a proposito degli storici che dalle fonti inferiscono una critica di Francesco alla crociata, afferma: «che i pacifisti nostri contemporanei abbiano arruolato Francesco nei loro ranghi [...] non è problema che debba intervenire nell'analisi storica e ritengo scorretto applicare questo termine agli storici che facciano correttamente il loro lavoro senza anacronismi»; e, a proposito di tali "arruolamenti", ricorda come speculari strumentalizzazioni del lavoro storico-critico si abbiano anche in senso opposto, negativamente "revisionista", nel costruire un Francesco "anti-pacifista".

²⁷ C. FRUGONI, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Torino 1995, pp. 101-104; EAD., *Francesco e la prova del fuoco*, in *Studi francescani* 108 (2011) pp. 525-536; EAD., *Francesco e le terre dei non cristiani*, Milano 2012, pp. 123-151 (a p. 114 un ricordo di p. Basetti-Sani).

²⁸ J. TOLAN, *Le saint et le sultan*, cit. (l'ed. inglese è del 2009, come quella italiana). Cfr. anche ID., *The Friar and the Sultan: Francis of Assisi's Mission to Egypt*, in *European Review* 16/1 (2008) pp. 115-126; ID., *History and memory: the encounter between Francis of Assisi and*

cristiane nel medioevo, che traccia sia la storia dell'evento, sia soprattutto quella di ciò che l'evento, sovradimensionato e utilizzato ideologicamente, avrebbe rappresentato nei secoli. L'episodio considerato documentabile è assai scarno: Francesco arriva a Damietta nell'agosto 1219; riesce a raggiungere il sultano, accolto benevolmente; entro pochi giorni torna al campo crociato. La partenza per la Terrasanta rientrerebbe nella scelta di una vita apostolica, che comporta l'annuncio del vangelo e la possibilità del martirio (che gli apostoli subirono dai pagani). Ciò sarebbe trasposto nella *Regola non bullata* del 1221, mentre quella del 1223 approvata da Onorio III eliminerebbe tali riferimenti, secondo lo studioso, in accordo con la discrezione richiesta dal papato a salvaguardia delle comunità cristiane orientali (i martiri francescani del Marocco del 1220 non sarebbero stati apprezzati dai cristiani locali). Il resto, sin dalle cronache e dalle agiografie del XIII-XIV secolo, costituirebbe un'interpretazione interessata, secondo gli orientamenti anche interni all'Ordine²⁹.

Già dagli anni '80 del Novecento su Francesco si è compiuta una svolta storiografica³⁰: la tradizione francescana, come poi la storiografia positivista e il "francescanesimo letterario", procedevano in modo "accumulativo" accostando fonti non omogenee e di diverso valore, ricavandone dati per riempire ogni vuoto: così l'episodio del sultano si poteva allargare all'infinito e arricchire di ogni particolare anche dubbio o immaginifico, fino a condurre Francesco a Betlemme. Il confronto con la "questione francescana" ha portato al contrario una generazione di studiosi (Giovanni Miccoli, Grado Merlo, Edith Pásztor, Luigi Pellegrini, Roberto Rusconi, Kaspar Elm, André Vauchez e altri) a una raffinata critica delle fonti, esaminate nel loro contesto e nelle loro finalità, e di cui è stabilita una gerar-

Malik al-Kdmil, in *Studi francescani* 108 (2011) pp. 537-560. Il numero della rivista, con una *Conclusion* di Franco Cardini, ospita sul tema anche gli interventi, oltre a quello citato di Chiara Frugoni, di G. LIGATO, *La crociata a Damietta tra legato papale, profezie e strategie*, pp. 427-476; di A. AJELLO, *I frati Minori e i Saraceni nel XIII secolo*, pp. 477-492; di P. SELLA, *Francesco e il Sultano. L'incontro*, pp. 493-508; e di M. MELONE, *Il desiderio di martirio di Francesco d'Assisi nella Legenda maior di Bonaventura da Bagnoregio*, pp. 509-524.

²⁹ Secondo Tolan, Tommaso da Celano, che scrive per incarico di Gregorio IX in occasione della canonizzazione di Francesco, ne esalta la sete di martirio, il coraggio e l'eloquenza; il poeta della corte papale Enrico d'Avreanches lo vede come eroe e grande predicatore; Bonaventura evidenzia l'amore di Dio fino al martirio e introduce l'elemento miracoloso con la proposta della prova del fuoco rifiutata dai dotti islamici, segnando la superiorità del cristianesimo, interpretazione fissata nei affreschi di Assisi.

³⁰ *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi* (Firenze, 5-7 novembre 1990), a cura di F. SANTI, Spoleto 1993; C. DOLCINI, *Frate Francesco d'Assisi e la storiografia degli ultimi vent'anni: problemi di metodo*, in *Frate Francesco d'Assisi* (Assisi, 14-16 ottobre 1993), Spoleto 1994.

chia, a partire com'è ovvio (ma non lo era sempre) dagli scritti di Francesco³¹. La svolta, anche per l'episodio del sultano, non risiede nella scoperta di nuove fonti, ma si sviluppa sul piano filologico e interpretativo.

Ricordiamo solo tre interpretazioni degli anni più recenti. Miccoli, a proposito del tema "Francesco e la pace", ne rileva la complessità: la pace sarebbe stata riproposta da Francesco secondo il modello evangelico, ma non fino a contestare la concezione cristiana della guerra corrente nei secoli XII-XIII. Egli osserva che nessuna fonte (nemmeno la suddetta *vita secunda*) indica che Francesco si opponga alla crociata. Altre fonti ricorderebbero sì il suo disgusto per la condotta dei crociati dopo la presa di Damietta, ma non per le ragioni della crociata. Secondo lo studioso triestino, Francesco elegge la povertà come subordinazione e rinuncia al potere, e proprio per questo non intende modificare la Chiesa, né polemizzare: contestare la crociata esulerebbe da tale ottica. L'episodio del sultano è giudicato sicuro, ma incerto nelle modalità; probabilmente Francesco predica Cristo, ma, dato il contesto, fallisce: il cap. XVI della *Regula non bullata* del 1221 costituirebbe il conseguente mutamento di prospettiva. Ai fatti che, seguendo la missione apostolica, si recano presso infedeli e saraceni sono indicati due atteggiamenti: manifestare la propria appartenenza cristiana ma senza tentare conversioni, rimanendo sottomessi a tutti; oppure (non in ogni circostanza) predicare il vangelo. Il primo modo costituirebbe una novità, che però appunto non contesterebbe il secondo, più consueto. Ciò sarebbe coerente con la scelta evangelica di Francesco: la rinuncia al potere può essere solo testimonianza di vita, non pretesa di in-

³¹ *Frate Francesco d'Assisi*; G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991; ID., *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano 2009; G.G. MERLO, *Intorno a frate Francesco*, Milano 1993; ID., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi 2007; ID., *Frate Francesco*; E. PÁSZTOR, *Francesco d'Assisi e la questione francescana*, Assisi 2000; L. PELLEGRINI, *Frate Francesco e i suoi agiografi*, Assisi 2004; ID., *I luoghi di frate Francesco. Memoria agiografica e realtà storica*, Milano 2010; R. RUSCONI, *Francesco d'Assisi nelle fonti e negli scritti*, Padova 2002 (sull'episodio del sultano pp. 35ss); K. ELM, *Alla sequela di Francesco d'Assisi*, Assisi 2004; A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi*, a cura di G.G. Merlo, Torino 2010 (1a ed. Paris 2009). Si tratta solo di alcuni volumi esemplificativi di una produzione sterminata che non solo ha compiuto progressi notevoli sul piano della conoscenza storica, ma ha fatto della "questione francescana" un esempio di metodologia storica. La voce di Rusconi per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, 49 (1997) pp. 664ss. (ora on line sul sito Treccani.it) è un esempio sintetico di tale metodologia basata su una gerarchia delle fonti e sul rifiuto di un metodo che A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954, in un'introduzione di due paginette divenute basilari per molti storici, definiva "filologico combinatorio", ossia basato sulla ricerca di un quadro fattuale più ampio possibile mediante l'accostamento di fonti eterogenee.

cidere sui comportamenti altrui, di “riformare”, che sarebbe atto dominativo: ugualmente verso gli infedeli egli elegge la testimonianza subordinata, ma non toglie legittimità a chi sceglie la predicazione/conversione e il martirio³².

Desiderio di conversione e accettazione conseguente del martirio sono le motivazioni “apostoliche” di Francesco rilevate da Vauchez nella più ampia biografia recente (2009), che (data la costante sottomissione di Francesco alla Chiesa), esclude un rifiuto esplicito di una pratica come il pellegrinaggio armato costituito dalla crociata, cui pure non partecipa; e anche la prova del fuoco avrebbe potuto rientrare nell’orizzonte mentale del santo³³.

Come nell’opera di Vauchez (di cui cura l’edizione italiana), nella sua biografia di Francesco del 2013 Merlo valorizza i resoconti dei cronisti della crociata. Rispetto a Miccoli, egli non vede alternative sostanziali tra i due modi di condursi presso gli infedeli nel cap. XVI della regola del 1221: si tratterebbe in entrambi i casi di «una testimonianza cristiana coraggiosa, sottomessa e confessante, disposta all’estremo sacrificio [che coniuga] la disponibilità ad affrontare situazioni di persecuzione con il raggiungimento della salvezza eterna». Sarebbero con ciò assenti in lui le motivazioni di fondo della crociata, ossia la conquista dei luoghi santi, per lasciare spazio a una fede cristiana “testimoniata” per «rendere possibile la conversione non coatta di ‘Saraceni e altri infedeli’»³⁴.

Il progresso conoscitivo realizzato negli ultimi decenni sul personaggio storico Francesco e sulla sua scelta religiosa (a partire dalla ricchezza dei suoi scritti, che sono manifestamente centrali anche nelle interpretazioni dell’episodio in questione) appare forse senza paragoni rispetto ad altri temi medievistici: eppure non sembra che esso abbia esaurito il dibattito sull’episodio “Francesco e il sultano”, nel momento e in quanto esso rimanda alla più ampia questione “Francesco e la pace”. Questione difficile e discussa in definitiva perché più di altre pone il problema del rapporto tra l’appartenenza di Francesco a un contesto storico e la pecu-

³² G. MICCOLI, *Francesco e la pace*, in *Franciscan Studies* 64 (2006) pp. 33-52, poi in ID., *Francesco d’Assisi. Memoria, storia*, pp. 167-191 (dl 2009), con rimandi a R. MICHELLI, *François d’Assise et la pax révelée*.

³³ A. VAUCHEZ, *Francesco d’Assisi*, pp. 86-101.

³⁴ G.G. MERLO, *Frate Francesco*, pp. 79-84. L’assenza nel “programma” evangelizzatore di Francesco delle ragioni della crociata accomuna la lettura di Merlo a quella di Miccoli e di Marini, con la differenza che quest’ultimo (A. MARINI, *Storia contestata*, pp. 47-54) interpreta il silenzio di Francesco su di essa quale segno di sfavore nei suoi confronti sulla base anche del rifiuto metodologico di un condizionamento deterministico di un’epoca sul singolo.

liarità della sua proposta evangelica, che coinvolge contemporaneamente scelte religiose e esistenziali e, non meno, acribia (e passione) storiografica.

SOMMARIO

Sull'incontro tra Francesco d'Assisi e il Sultano molto è stato scritto, soprattutto negli ultimi decenni. Senza pretesa di esaustività, il contributo analizza anzitutto le fonti che parlano di questo episodio, per poi rivolgersi a differenti prospettive storiografiche che, a partire dagli inizi del XX secolo, hanno letto e interpretato il senso per Francesco dell'incontro con il Sultano. L'Autore si sofferma, infine, su tre recenti interpretazioni che ampliano il dibattito sull'episodio rimandando alla più ampia questione del rapporto tra Francesco e la pace.

Pietro Messa

GESTI E PAROLE DELLA PREDICAZIONE DI FRANCESCO D'ASSISI

Il testo dell'omelia della messa celebrata lunedì 29 giugno 2015 da papa Francesco per la solennità dei santi Pietro e Paolo riportato da *L'Osservatore Romano*, oltre alle parole pronunciate riporta anche i riferimenti bibliografici, come nel caso della seguente espressione: «La Chiesa vi vuole uomini di testimonianza. Diceva san Francesco ai suoi frati: “*Predicate sempre il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole!*” (cfr. *Fonti Francescane*, 43)»¹. La frase qui attribuita a san Francesco fu già usata da papa Francesco fin dall'inizio del suo pontificato, ma nelle pubblicazioni non venne mai indicata la fonte da cui aveva attinto²; in un articolo pubblicato dal quotidiano vaticano in occasione della visita pontificia ad Assisi nell'ottobre 2013, il padre francescano conventuale Ugo Sartorio ha affermato che «il riferimento è alla *Regola non bollata* (1221), precisamente al capitolo XVI (*Fonti francescane*, 43)»³.

Nel discorso papale citato sopra la frase attribuita al Santo è posta tra virgolette, ossia come se fosse una citazione, ma l'indicazione bibliografica successiva è introdotta dalla abbreviazione «cfr.», *confer* segnalando

¹ FRANCESCO, *Un angelo alla porta. Omelia della messa per la solennità dei santi Pietro e Paolo*, in *L'Osservatore Romano* (martedì 30 giugno - mercoledì 1 luglio 2015), 8.

² Cf. P. MESSA, *Francesco, un papa gesuita per le strade di Assisi*, in *Rivista teologica di Lugano* 19 (2014) 67-77.

³ U. SARTORIO, *Dalle prime fonti a papa Francesco. Anche con le parole se necessario*, in *L'Osservatore Romano* (domenica 6 ottobre 2013), 4.

che in realtà si tratta di altro. Il rinvio, come indicato da Ugo Sartorio nel suddetto articolo del 2013, è alle *Fonti Francescane* che – diversamente da quanto a volte si pensa – non sono una fonte ma una raccolta di traduzioni in italiano di documenti vari che vanno dagli scritti di Francesco e Chiara alle agiografie, da cronache a bolle papali e molto altro⁴. Il numero 43 di esse corrisponde a parte del capitolo XVI della *Regola non bollata* in cui si tratta «di coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli», e precisamente al brano seguente:

I frati poi che vanno tra gli infedeli possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti né dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose, e nel Figlio redentore e salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, poiché, se uno non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio⁵.

Quindi, se la fonte dell'espressione di papa Francesco fosse – come indicato – proprio la *Regola non bollata*, si tratterebbe in realtà di un brano estrapolato da un contesto più ampio dove è assente la frase «Predicate sempre il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole!»; tale espressione, di conseguenza, non è un fenomeno di intertestualità, ossia una citazione che va posta tra virgolette. Al massimo può essere definita una reminiscenza, un'assonanza, la cui coerenza con il riferimento originario è da verificare. Trattandosi di interdiscorsività, per correttezza deve essere riportato in forma indiretta; sarebbe potuta risuonare all'incirca così: «Diceva san Francesco ai suoi frati di predicare sempre il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole».

Nel capitolo XVI della *Regola non bollata* frate Francesco indica due modi di comportarsi tra gli infedeli⁶. Nel primo innanzitutto si afferma che non devono fare «liti né dispute», e ciò si può intendere come quelle controversie dottrinali che vedevano opporsi i cristiani con gli infedeli; tale comportamento rientra già nell'essere «soggetti ad ogni creatura umana

⁴ Cf. *Francesco e Chiara d'Assisi. Percorsi di ricerca sulle fonti*. Atti delle giornate di studio Edizioni e Traduzioni: Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 28 ottobre 2011 - Roma, Pontificia Università Antonianum, 9 marzo 2012 (Franciscalia, 2), Padova 2014.

⁵ FRANCESCO D'ASSISI, *Regola non bollata*, XVI,5-7 (FF 43).

⁶ Per una panoramica generale cfr. *Francesco e il Sultano*. Atti della Giornata di Studio (Firenze, 25 settembre 2010), Studi Francescani, Firenze 2011.

per amore di Dio», ossia minori. Il tutto in una identità ben chiara che trapare nel confessare «di essere cristiani».

Il secondo modo deve essere messo in atto «quando vedranno che piace al Signore» e ha dei passaggi consequenziali: annunciare «la parola di Dio» al fine che «credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose, e nel Figlio redentore e salvatore» ossia ai due aspetti della fede non presenti nel credo islamico, cioè la Trinità e la redenzione salvifica operata dal Figlio. Tale «fede retta» è la condizione per essere battezzati e farsi cristiani; e qui Francesco, mediante anche un rimando biblico, indica la necessità del battesimo che richiede la fede sorta dalla predicazione: «poiché, se uno non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio».

L'affermazione che si deve annunciare la Parola del Signore «perché essi credano [...], e siano battezzati, e si facciano cristiani» sembra contrastare con quanto sempre frate Francesco scrive ad un ministro, ossia che deve amare e «non pretendere che siano cristiani migliori»⁷. Tuttavia, se si legge quanto scrive Carlo Paolazzi spiegando quest'ultima affermazione dell'Assisiense, si vede che le cose non contrastano così tanto: «*Il contesto spiega questa affermazione arditissima: la volontà che i fratelli diventino "cristiani migliori" non è evangelica, se è una "pretesa" che nasce dall'aspirazione egoistica*».

Il testo continua richiamando che è richiesto ai frati, soprattutto a «coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli», la disponibilità anche di dare la vita per il Vangelo; a questo proposito si deve richiamare che nella vicenda minoritica dei secoli XIII e XIV la predicazione è strettamente correlata al martirio: senza un'affezione al Signore Gesù che implichi anche la disponibilità a questo, l'evangelizzazione mancherebbe di forza propulsiva⁸.

Tale brano di Francesco d'Assisi tratto dalla *Regola non bollata* è stato citato dal cardinal Carlo Maria Martini nel «discorso alla città» del 6 dicembre 1990 in occasione della festa del patrono di Milano, sant'Ambrogio, in cui affrontò il tema *Noi e l'islam*:

⁷ FRANCESCO D'ASSISI, *Lettera a un ministro*, 5 (FF 234).

⁸ Cfr. I. HEULLANT-DONAT, *Missions impossibles. Essai sur le franciscains et leur martyrs (XIIIe-XIVe siècle)*, in *Études franciscaines* n.s. 1 (2008) 165-173; EAD., *Les franciscaines et le martyre au XIII siècle*, in *Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*. Atti della Giornata Internazionale di Studio (Terni, 11 giugno 2010) a cura di L. Bertazzo - G. Cassio, Padova 2011, 11-29; EAD., *Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth centuries)*, in *Franciscan Studies* 70 (2012) 429-453.

Il nostro atteggiamento vuole in ogni caso ispirarsi a quello di san Francesco d'Assisi che scriveva nella sua Regola, al capitolo XVI: Di coloro che vanno tra i saraceni: "I frati che vanno tra i saraceni col permesso del loro ministro e servo possono ordinare i rapporti spirituali in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti e dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e confessino di essere cristiani. L'altro è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la Parola di Dio e tutti i frati, ovunque sono, si ricordino che hanno consegnato e abbandonato il loro corpo al Signore nostro Gesù Cristo e che per suo amore devono esporsi ai nemici sia visibili che invisibili". Nessuna contesa dunque, nessun uso della forza; esposizione sincera e a tempo opportuno di ciò che credono; accettazione anche di disagi e sofferenze per amore di Cristo⁹.

Sintomatico il fatto che tralasci completamente – senza neppure indicare tale salto – il secondo modo inerente alla predicazione affinché credano, siano battezzati e si facciano cristiani. Tale "riduzionismo" è abbastanza diffuso, così come una lettura fatta condizionata dall'esperienza di Charles de Foucauld, successiva di secoli¹⁰. Tutto ciò rimanda alla questione della "attualità" non solo di frate Francesco, ma anche di personaggi, scritti o gesti del passato: infatti è sempre bene ricordare che tale giudizio di "modernità" non sta nei fatti accaduti – che di per sé sono sempre datati – ma nel giudizio di chi li considera tali. In tale considerazione di "attualità" comunque è sempre bene cogliere la storia e le fonti per ciò che sono nella loro integralità, altrimenti tale apprezzamento per il passato è passibile di diventare una manipolazione ideologica, sia in bene che in male.

SOMMARIO

Partendo da una citazione virgolettata di Francesco d'Assisi, attribuita alla *Regola non bollata*, all'interno di un'omelia di papa Francesco, l'Autore presenta brevemente il testo del capitolo XVI di tale Regola relativo al modo di comportarsi tra gli infedeli, sottolineando icasticamente il "riduzionismo" cui tale testo può essere soggetto.

⁹ C.M. MARTINI, *Noi e l'islam: dall'accoglienza al dialogo*, Milano 1990.

¹⁰ Circa la modalità di presenza tra i mussulmani e più in generale della missione spesso, contrariamente a quanto si afferma, non è il pensiero di Francesco che ha influenzato Charles de Foucauld, ma esattamente il contrario, ossia la scelta di quest'ultimo a influenzare la comprensione delle modalità date dall'Assisi per coloro che vanno tra gli infedeli. Alcune indicazioni in G. BUFFON, *San Francesco d'Assisi: fonti francescane e rinnovamento conciliare*, Padova 2011.

Paola Anna Müller

RAIMONDO LULLO COSTRUTTORE DI PACE ATTRAVERSO IL DIALOGO

«Gli infedeli sono uomini come noi e della nostra stessa natura»¹.

Punto di partenza è l'affermazione dell'uguaglianza degli uomini, creature di Dio, di un Dio unico, onnipotente, giusto.

Il progetto missionario che anima l'intera opera di Lullo è mosso da un *appetitus homificandi*², dal desiderio di far conoscere la verità a chi è nell'errore e agli infedeli. Si tratta di un'opera di umanizzazione del mondo e si presenta come un servizio offerto all'uomo in quanto tale. Nel capitolo 346 del *Libre de contemplació en Déu* si possono individuare le basi teologiche del progetto missionario di Raimondo Lullo: Dio vuole la conversione degli infedeli, ma non la loro distruzione. La via da seguire è quella tracciata da Cristo e dagli Apostoli, che accetta il martirio senza fare altri martiri. L'opera di umanizzazione della missione di Lullo si presenta in ultima istanza come la ricapitolazione di tutto in Cristo. Come la conversione dello stesso Lullo avviene dopo aver scoperto il Cristo crocefisso, così ciascun uomo per sua natura è un *animal homificandi et christificans*³.

¹ RAIMUNDUS LULLUS, *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, F.P. Wolff – J.M. Kurhummel (edd.), MOG, V, 359-716, 360. V. anche: E.J. GAYÀ, *Raymon Llull i l'islam. "Infideles sunt homines sicut et nos"*, in *"Vòs sou sant, Senyor Déu únic"*. Franciscanisme i Islam, Jornades d'Estudis Franciscans, Barcelona 2001, Barcelona 2002, pp. 115-143.

² RAIMUNDUS LULLUS, *Logica nova*, I c. 5 ROL XXIII, 31.

³ A. FRANCA, *Raimondo Lullo: filosofo del dialogo*, in *Frate Francesco*. Rivista di cultura francescana 74 (2008) pp. 315-364.

Lullo infatti non ricorre alle descrizioni degli infedeli tipiche dell'epoca, costruite sulla diffamazione della dottrina e della morale dei seguaci di Maometto, personificazioni di tutto ciò che era anticristiano.

Lullo, nato e cresciuto a Maiorca, all'epoca un importante ponte tra Europa e Africa, luogo d'incontro tra la cultura latino occidentale e quella arabo orientale, conta su una conoscenza e un'esperienza diretta con i musulmani, come testimoniato in più passi di sue opere. Nel *Prologo* del *Libro del gentile e dei tre savi* ad esempio leggiamo:

Dato che a lungo ho frequentato gli infedeli, e ho conosciuto le loro false opinioni e i loro errori, affinché lodino nostro Signore Iddio, e giungano a via di salvezza eterna, io, che sono un pover'uomo colpevole, meschino, peccatore [...], mi sforzerò il più possibile, confidando nell'aiuto dell'altissimo, di trovare nuovi modi e nuovi ragionamenti per poter indirizzare coloro che errano alla gloria infinita e a scampare infiniti tormenti⁴.

Teatro della formazione e orizzonte dell'apostolato di Lullo è il mondo mediterraneo diviso in cristianità e islam, due mondi all'apparenza contrapposti e in conflitto. In particolare il Regno catalano aragonese, che a partire dal 31 dicembre 1229 riconquista Maiorca, le isole Baleari e Valencia. Lullo cresce in una Maiorca in cui quasi la metà della popolazione è costituita da musulmani, il cui numero nell'isola dopo la conquista si aggira tra i diecimila e i dodicimila, il cui livello di scolarizzazione era molto elevato, soprattutto se comparato con quello del mondo cristiano contemporaneo. La loro formazione era varia: conoscevano non solo testi coranici, ma anche la grammatica araba e la prosa letteraria.

Tra questi musulmani, non più organizzati in *aljama*, comunità religiose con statuto proprio, molti erano stati resi schiavi dopo la conquista, altri invece erano uomini liberi, autoctoni o provenienti da Minorca. Ed è proprio grazie al contatto con i musulmani liberi che Lullo comincia ad apprendere i rudimenti della loro filosofia e teologia e conosce la tendenza insieme tradizionalista e razionalista del loro modo di procedere.

Lullo infatti inizialmente conosce l'islam nel suo spirito maiorchino, ove la pratica religiosa deteneva un primato rispetto alla discussione dogmatica. A Maiorca Lullo cresce in un panorama culturale che aveva saputo integrare elementi diversi e tener fuori, o quanto meno assopite, le sottili discussioni tra scuole rivali.

L'esperienza diretta con i musulmani si estende oltre i confini geografici di Maiorca, come testimonia lui stesso: «Questo io lo so bene, infatti in

⁴ RAIMONDO LULLO, *Libro del gentile e dei tre savi*, Introduzione e note di A. Muzzi, Traduzione di A. Baggiani, Milano 2012, *Prologo*, pp. 99-100.

ripetute occasioni fui con essi oltremare e su questo argomento parlai coi saraceni più importanti e più sapienti», riferendo anche dei viaggi a Tunisi (1293, 1314) e a Bugia (1307). Il primo viaggio a Tunisi compiuto nel 1293 lo mette in contatto con l'islam dell'Africa mediterranea, caratterizzato dal flusso di sapienti fuggiti dall'avanzata cristiana in Andalusia. Si tratta quindi di un Islam per molti versi simile a quello già conosciuto in patria. A Bugia, invece, allarga gli orizzonti e viene a contatto con i berberi, con una concezione tradizionalista, il malichismo, e con l'influenza crescente del sufismo moderato.

Questi viaggi non solo segneranno la sua formazione, ma gli permetteranno di individuare diverse forme di argomentazione e di apostolato in relazione alle condizioni che trovava nelle destinazioni dei suoi viaggi missionari, come si può leggere nelle pagine della *Vita coetanea* dedicate ai viaggi presso i saraceni⁵. A Tunisi, ad esempio, mise in atto una strategia molto prudente dialogando solo con un ristretto numero di uomini colti musulmani, mentre a Bugia fece pubblicamente e in arabo una professione di fede cristiana.

L'essere vissuto a Maiorca, a stretto contatto con ebrei e musulmani, in un luogo di passaggio particolarmente animato per il commercio mediterraneo dell'epoca, aiutò Lullo a trovare ed elaborare un metodo missionario estremamente originale e innovativo per l'epoca e che può essere di stimolo ancora oggi: tra le diverse religioni non c'è che una via: la pace. E la pace non può che partire da un dialogo fondato su un processo conoscitivo rigoroso e fecondo.

1. IL DIALOGO

Il dialogo interreligioso nella prospettiva lulliana non è fine a se stesso, né è l'evangelizzazione propriamente detta. È solo una via per la proclamazione del Vangelo. Senza perdere la propria identità, riconoscendo le differenze, ma insistendo su ciò che unisce, Lullo propone un modello di approccio al dialogo incentrato sul desiderio di vivere nella verità. Il dialogo, secondo Lullo, per essere fecondo e costruttivo, esige equilibrio, convinzione religiosa, apertura alla verità e rispetto per l'interlocutore, al quale occorre avvicinarsi con sensibilità e rispetto.

Nella prospettiva lulliana dialogo e annuncio sono strettamente correlati, ma uno non sostituisce né esaurisce l'altro. Lullo è sorprendentemen-

⁵ RAIMONDO LULLO, *La Vita coetanea*, a cura di S.M. Malaspina, Milano 2011, parr. 26, 27, 34, 36-40, pp. 45-51, pp. 61-67.

te attuale in questa sua impostazione, in cui sottolinea che è bene non mettere da parte le proprie convinzioni religiose, ma anzi mantenere intatta la propria identità superando i preconcetti che dividono⁶.

Lullo infatti non promuove ciò che noi oggi chiameremmo “un’aculturazione impositiva” e una distruzione delle diversità etnico-culturali, ma propugna “un’inculturazione propositiva e dialogica”. Attento a riconoscere la differenza delle culture presenta il cristianesimo in modo rispettoso facendo propri i metodi espositivi del suo interlocutore, di cui aveva precedentemente appreso la lingua e la cultura. In questo modo il messaggio cristiano è reso più comprensibile, senza essere deformato o ristretto⁷.

Lullo però non vuole relativizzare l’idea di una vera religione e mettere in dubbio l’affermazione di una verità assoluta. Non cade infatti né in un pluralismo, né in un fondamentalismo né in un relativismo. Categorie più proprie della contemporaneità che non dell’epoca di Lullo⁸. L’adesione al cristianesimo per Lullo sta alla base della sua azione missionaria. Il pluralismo religioso e culturale, che Lullo vive in prima persona, può essere interpretato, in termini moderni, come un momento di grazia in quanto occasione per fondare la propria identità. Il dialogo continuo con le altre religioni permette di ribadire e chiarire il *proprium* irrinunciabile della fede cristiana. Riconoscere verità comuni alle religioni monoteiste permette di individuare la manifestazione dello Spirito nella storia. Il riconoscimento della possibilità per ogni religione di contenere elementi veritativi alla luce della ragione garantisce lo sviluppo del dialogo.

Proprio per questo Lullo è stato visto come un antesignano della sensibilità ecumenica contemporanea, un pensatore che si muove “nello spirito di Assisi”, non solo perché francescano, ma anche perché fautore di un dialogo tra le religioni guidato dalla ragione, da una coesistenza pacifica tra le diverse fedi e da una pace tra i popoli⁹. Confrontandosi con gli altri si diviene coscienti della propria identità.

⁶ Cfr. a questo proposito: *Dialogo e Annuncio: riflessioni e orientamenti concernenti il dialogo interreligioso e l’annuncio del Vangelo*, 19 maggio 1991, Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli. In particolare 48, 210.

⁷ M. BATLORI, *Teoria e azione missionaria in Raimondo Lullo*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Atti del VI convegno internazionale, Assisi 12-14 ottobre 1978, Società internazionale di studi francescani, Assisi 1979, pp. 187-211.

⁸ L. PADOVESE, *Identità cristiana e dialogo interreligioso in una società pluralista*, in *Italia francescana* 85 (2010), pp. 441-455.

⁹ S. MUZZI, *Raimondo Lullo e il dialogo interreligioso nello “spirito di Assisi”*, <http://www.assisiomf.it/allegati/436-Lullo%20e%20spirito%20di%20Assisi%20-%20Sara%20Muzzi.pdf>.

Il dialogo rappresenta il tratto distintivo dell'essenza umana, non solo perché il linguaggio contribuisce ad unire gli uomini tra loro, ma anche perché la sua forza comunicativa avvicina Dio all'uomo e l'uomo a Dio. Il dialogo è lo strumento che l'uomo ha per ricondurre tutta quanta la creazione verso il suo scopo ed il suo compimento finale: Dio.

Ed è proprio attraverso un dialogo fecondo che le verità della fede presentate nelle loro reciproche relazioni e proposte nella loro ragionevolezza, condurranno alla soluzione degli errori e al riconoscimento della verità della fede cattolica:

Manifestum est quod, si possem articulos fidei intelligere, multo melius possem cogere infideles ad destruendum errores, in quibus sunt; et melius possem illos dirigere ad diligendum Deum et fidem catholicam¹⁰.

La comunicazione dialogica è così propriamente umana che Lullo teorizza un organo sensoriale specifico ad essa addetto: l'*affatus* o sesto senso, a cui spetta l'estrinsecazione del pensiero attraverso l'elaborazione del linguaggio. L'*affatus* ha il fondamentale compito di materializzare il pensiero attraverso i suoni. Grazie ad esso è possibile la comunicazione tra gli uomini:

Affatus est ille sensus, per quem manifestatio fit in sermone, et est intra conceptus. Sicut homo, qui loquitur hoc, quod cogitat et auis similiter, sicut gallina, qui clamat filios suos. Et iste affatus est triplex [...]: manifestatio conceptus est obiectivum et affativum est potentia et lingua est organum¹¹.

A questo particolare senso, Lullo dedica uno specifico trattato composto a Napoli nel 1294 *Liber de affatu* o *De sexto sensu*. Dal testo si evince chiaramente che la capacità comunicativa dell'uomo non va ridotta a termini puramente materiali, limitandola all'aspetto vocale, in quanto si devono individuare le affermazioni filosofiche e morali che stanno alla base stessa del dialogo. È proprio il dialogo che permette l'interazione tra gli uomini e addirittura mette in comunicazione l'uomo con Dio, in quanto è attraverso il linguaggio che l'uomo può conoscerlo, lodarlo e pregarlo. E in questa doppia direzione (orizzontale e verticale) il linguaggio diviene il luogo privilegiato dell'azione missionaria ed interreligiosa:

¹⁰ RAIMUNDUS LULLUS, *De perseitate Dei*, Raimondi Lulli opera latina, Palma di Maiorca 1960, vol. II 152.

¹¹ RAIMUNDUS LULLUS, *Arbor scientiae (De arbore sensuali)*, III c. 6 pp. 145-146.

Et est sensus multum necessarius ad vivendum et ad moralitates acquirendum et ad serviendum Deo, et ipsum amandum, laudandum et honorandum, plus quam aliquis aliorum sensuum, quoniam cum nullo ceterorum sensuum potest tractari de deo ita bene, sicut cum affatu, qui ipsum nominat et docet, laudat et deprecatur¹².

Essendo il dialogo lo strumento missionario per eccellenza per Lullo, occorrerà ora focalizzare l'attenzione sul ruolo della lingua e poi sul rapporto fede e ragione.

2. LA PREPARAZIONE AL DIALOGO: LA CONOSCENZA DELLA LINGUA E DELLA CULTURA DELL'INTERLOCUTORE

Lullo coglie l'importanza della conoscenza delle lingue quale presupposto costitutivo del dialogo. Molti missionari che si recavano in oriente servendosi di interpreti non riuscivano ad ottenere i risultati desiderati¹³.

Lullo non vuole studiare l'islam in modo scientifico, ma ha un approccio missionario, in quanto cerca di individuare gli aspetti incompatibili e quelli compatibili e o utili per cristianesimo. Ha un vivo desiderio di penetrare la civiltà araba con la coscienza di appartenere a una civiltà diversa. Il suo è un intento decisamente apologetico e missionario. Intende infatti raccogliere in articoli gli errori professati dai musulmani per poi confrontarli con i postulati della ragione. Non ritiene infatti la fede un criterio per stabilire le verità di religione.

Per poter essere incisiva, la presentazione del cristianesimo ai musulmani doveva utilizzare gli stessi procedimenti della presentazione compendiosa dell'islam. Lullo vuole infatti un dialogo nel quale la presentazione delle ragioni necessarie risulti intellegibile a tutti. Affinché tale presentazione sia anche convincente per l'interlocutore occorre adottare elementi culturali dell'interlocutore.

Rifiuta anche di ricorrere ad argomenti basati sulle *auctoritates* reciproche: «Poiché non possiamo giungervi per opera delle autorità, tentiamo di arrivarvi con ragioni dimostrative e necessarie»¹⁴. Punto di partenza del

¹² *Arbor scientiae (De arbore sensuali)*, III c. 6 p. 146.

¹³ Ad esempio Pietro il Venerabile, *vir pacificus*, viaggiò in Spagna nel 1141. Cercò di salvare l'anima dei saraceni con mezzi diversi dalla guerra. Non conosceva l'arabo, ma si avvale di collaboratori. Desiderava tradurre il libro sacro e diversi testi religiosi per arrivare alla confutazione dell'islam. Ha un atteggiamento un poco più conciliante. Si rivolge comunque ai musulmani come a eretici.

¹⁴ RAIMONDO LULLO, *Libro del gentile e dei tre savi*, Prologo, p. 110.

dialogo non saranno quindi le rispettive autorità, ma ragioni necessarie che uniscono. Ecco dunque ribadita la necessità di conoscere le lingue orientali per leggere i testi o parlare costruttivamente con gli uomini.

Diventa fondamentale studiare l'arabo in vista dell'apostolato da svolgere tra i musulmani. Il bisogno di conoscere le lingue fa sorgere scuole di lingue in Catalogna¹⁵. Queste scuole di lingua, di cui comunque non bisogna esagerare l'importanza, permettono ai religiosi di entrare in diretto contatto con i musulmani e di sostituire la lotta armata con la persuasione.

È bene tener presente che le imponenti traduzioni dall'arabo al latino del XII secolo (portate avanti a Toledo, a Burgos e in Italia) forniscono un'immagine incompleta e deformata dell'islam, recepito soprattutto per l'apporto scientifico.

L'insegnamento plurilinguistico ha, nella visione lulliana, come fine che tutte le genti si comprendessero, si amassero e convenissero per servire Dio¹⁶. L'uso del linguaggio comune avrebbe potuto portare all'unità dei popoli di tutte le culture.

Lullo stesso cerca di colmare le proprie lacune linguistiche e per nove anni prende lezioni di arabo presso uno schiavo saraceno. Non si ferma alla sola grammatica, ma studia anche i principi coranici e tenta di comprendere i tratti più specifici della mentalità islamica attraverso il contatto diretto con testi e persone.

Lo studio delle lingue è la condizione necessaria per promuovere il dialogo interreligioso e per la comunicazione tra gli uomini. In vista di ciò, Lullo cerca di sensibilizzare il papa, i cardinali e i sovrani cristiani affinché istituiscano scuole di arabo, ebraico e greco. Per queste Lullo vuole il riconoscimento delle autorità e propone la formazione di scuole nel papato e nei regni dei sovrani cristiani per studiare la lingua araba e le culture diverse degli infedeli. Tali scuole avrebbero favorito il dialogo tra le religioni e lo scambio proficuo tra sapienti arabi e cristiani. La conoscenza approfondita della lingua araba avrebbe permesso anche la comprensione corretta e appropriata delle parole di uso comune, come 'uomo', che potevano avere accezioni e usi differenti conducendo a malintesi.

Per questo Lullo vuole sensibilizzare re e papi perché edificassero nelle zone in cui forte era la presenza degli infedeli monasteri o scuole atte ad istruire nelle lingue straniere i futuri missionari. Mette però in guardia che

¹⁵ J.M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos xiii y xiv*, in *Analecta Sacra Tarraconensis* 17 (1944), pp. 115-138; 18 (1946), pp. 58-89; 19 (1947), pp. 217-240.

¹⁶ RAMON LLUL, *Romanç d'Evast e Blaquerua*, A. Soler - J. Santanach (edd.), Palma 2009, p. 94.

non ci si deve fermare a una conoscenza puramente linguistica, in quanto per avere un dialogo che potesse essere fruttifero, era necessario approdare anche alla conoscenza reciproca delle dottrine degli interlocutori e alla vicendevole accettazione delle differenze cercando di raggiungere un punto di intesa. Le scuole di arabo non avevano un fine solo pedagogico: dovevano piuttosto rappresentare un ponte tra due mondi, due mentalità, due culture all'apparenza inconciliabili e in lotta. Lullo insiste sull'importanza di avere missionari preparati, esperti in teologia e filosofia, che oltre ad aver appreso le lingue, le credenze e i costumi degli infedeli, dovevano essere in grado di attivare una serie di strategie per non offendere o spaventare gli interlocutori, magari avvalendosi dei metodi espositivi utilizzati dai loro stessi interlocutori. A questa preparazione, i missionari dovevano aggiungere in ultimo la conoscenza dell'arte lulliana.

Privilegiando la forma scritta, in modo da raggiungere più agevolmente anche le generazioni future per diffondere il suo pensiero, Lullo aveva deciso di scrivere il miglior libro del mondo, per la conversione degli infedeli. Per poter elaborare un metodo scientifico utilizzabile per la conversione degli infedeli, che potesse fondarsi sulla conoscenza dei principi generali che governano l'ordine naturale dell'universo, Lullo dovette spaziare in tutti i campi del sapere scientifico dell'epoca.

Nel *Libre contra Antichrist* del 1283 Lullo propone tre tipi di scuole attraverso le quali dovrà passare l'opera di evangelizzazione. La prima è una vera e propria scuola di specializzazione missionaria sul modello di quella di cui aveva promosso la realizzazione: il monastero di Miramar, scuola per la formazione di frati minori inviati a convertire gli infedeli. La seconda è una scuola che potremmo dire interreligiosa: qui sapienti saraceni e cristiani si sarebbero riuniti per imparare reciprocamente le ragioni e gli insegnamenti dell'una e dell'altra religione. La terza era una scuola destinata ai bambini saraceni e giudei che vivevano sotto il dominio cristiano, in modo da offrire loro modelli differenti¹⁷.

Lullo riesce a fondare una scuola secondo le sue intenzioni: Miramar, il monastero missionario. Nella scuola, istituita nel 1276 in conformità con quanto stabilito dal ministro provinciale di Aragona e approvato dal Papa Giovanni XXI con la bolla *Laudanda tuorum*, il 17 ottobre 1276, i missionari, per prepararsi per la missione *ad gentes*, oltre all'arabo, venivano istruiti sulla dottrina del Corano e delle tradizioni musulmane, sulla storia di Maometto, sulla dottrina morale islamica, filosofia, teologia, geografia e sull'apologetica delle ragioni necessarie elaborata da Lullo stesso. I mis-

¹⁷ B. ORIZIO, *Orientamento comparativo della pedagogia missionaria di Raimondo Lullo*, in *Cultura e scuola* 69 (1979) pp.11-119.

sionari comunque dovevano saper utilizzare gli strumenti concettuali della filosofia, senza dimenticare la carità e il rispetto umano.

Miramar rappresentò una sorta di ponte tra il cristianesimo e l'islam evidenziando la necessità di una stretta dipendenza tra missione e teologia, o meglio tra missione e preparazione culturale.

Degli altri due tipi di scuole proposte Lullo non vide la realizzazione, ma nel *Liber de participatione christianorum et sarracenorum* del 1312, ritorna a proporre qualcosa di analogo alla scuola interreligiosa a Federico III, re di Sicilia.

Lullo conosce e utilizza più lingue: il latino accademico, il catalano parlato e l'arabo missionario, che nella sua prospettiva non sono solo strumenti di comunicazione, ma forniscono anche uno schema per un'assimilazione culturale, attraverso il passaggio da una lingua alla mentalità corrispondente. Lullo crea addirittura una lingua o quanto meno forgia dei neologismi per farsi meglio comprendere dagli interlocutori. Alcuni concetti della fede cristiana del tutto estranei alla cultura islamica, come quello di trinità, sono espressi con parole create *ex novo* da Lullo a partire da radici di parole arabe già esistenti.

Grazie alla rielaborazione personale di elementi morfologici dei sostantivi, degli aggettivi e dei participi e attingendo anche dal patrimonio delle altre lingue, con la formazione di neologismi, Lullo riesce a creare un linguaggio intellettuale, facile da tradurre, simile alle formule matematiche, senza ornamenti, destinato ai più esperti e colti tra i cristiani e i non cristiani.

Assistiamo così alla nascita di una lingua letteraria che va ad equilibrare l'invenzione di un lessico colto e riservato ad una élite, senza allontanarsi troppo dal linguaggio corrente. Dal punto di vista lessicale riesce a ottenere un'unione efficace tra il vocabolario astratto del linguaggio filosofico e il vocabolario concreto e popolare del linguaggio di tutti i giorni, in cui compare il patrimonio lessicale del catalano parlato.

Pur considerando l'arabo una lingua di missione, Lullo scrisse alcune opere in arabo: sia per dimostrare che conosceva tale lingua, la cui ignoranza veniva considerata elemento di inferiorità e motivo di denigrazione, sia per il connotato di sacralità dato nel mondo islamico alla lingua del Corano, considerata strumento scelto da Dio per la manifestazione della propria volontà e anche elemento di identificazione della comunità dei credenti.

Ma se il linguaggio elaborato da Lullo si rivolge a una ristretta cerchia di dotti, anche il dialogo è rivolto solo ad una élite di intellettuali? Inizialmente sì. Tra le condizioni ideali per il dialogo interreligioso vi è la disposizione al dialogo da parte degli interlocutori (predisposizione all'autocritica e la conoscenza della propria dottrina).

L'esperienza diretta e personale in terra islamica insegnò a Raimondo che il dialogo era impossibile se non si restringeva a un circolo di persone di certa formazione filosofica e teologica. In alcuni momenti infatti più che di dialogo si dovrebbe parlare di disputa, secondo il modello di quei sapienti cristiani arabi che avevano polemizzato con l'islam nel secolo precedente.

Il missionario nella prospettiva lulliana deve procedere riprendendo lo spirito degli apostoli e utilizzando un nuovo metodo, quello che viene seguito in alcuni circoli colti e preparati nelle scienze filosofiche e naturali. Secondo Lullo, una volta conquistati costoro alla vera fede, diverranno essi stessi i promotori della conversione del resto degli infedeli.

Inizialmente si deve procedere a un dialogo con un numero molto ristretto di interlocutori fino a raggiungere il modello della legazione suggerito da Raimondo nella sua proposta a Federico II. La conversione degli infedeli deve dunque partire da un dialogo con pochi e dotti.

È un dialogo che implica preparazione, come alla disputa, vuole la ricerca della tecnica necessaria perché abbia luogo con il consenso di tutti. Bisogna iniziare a diffondere la verità in primo luogo tra i saggi degli infedeli applicando un apostolato intellettuale. La sua tecnica infatti richiede un interlocutore qualificato, con una formazione filosofico-teologica non comune.

Occorre procedere in ogni momento partendo da punti di consenso¹⁸, creare un clima umano di comprensione e persino di tranquillità psicologica. Bellissima a questo proposito la descrizione dell'incontro dei tre savi:

Appena furono nei pressi della città e l'uno vide l'altro, si salutarono e convenientemente si accolsero e gentilmente si incamminarono insieme. Ciascuno si informò dello stato della salute e dei desideri dell'altro; e tutti e tre si misero d'accordo per andare a passeggiare per ristorare lo spirito affaticato dagli studi che li avevano impegnati¹⁹.

Lullo è attento a descrivere lo scenario ideale per la discussione religiosa, sia nella missione tra i musulmani sia nel dialogo con i cristiani orientali separati.

Nel *Libro del gentile e dei tre saggi* Lullo usa argomenti dimostrativi brevi e parole semplici. Un'opera scritta per i laici che giocano un doppio

¹⁸ Uno dei cardini del dialogo interreligioso, stimolando la ricerca di possibili legami, non solo devozionali tra cristiani e musulmani, è la figura di Maria che può diventare il perno di una pacifica venerazione comune (v. S. SARI, *La percezione lulliana della mariologia islamica*, in *Antonianum* 105 (2015) pp. 521-544.

¹⁹ RAIMONDO LULLO, *Libro del gentile e dei tre saggi*, Prologo, p. 105.

ruolo: rendere possibile la socialità, la relazione intersoggettiva, da una parte; permettere la costituzione dell'individuo in ciò che ha di più specifico a partire dall'interpretazione che propone, dall'altra. Questa urgenza missionaria che Raimondo sente apre un ampio spazio per i laici anche all'interno della Chiesa, grazie all'utilizzo di un metodo apologetico, di forme del dialogo ecumenico e della tecnica persuasiva²⁰.

Nella prospettiva lulliana il dialogo contiene implicitamente la volontà dell'andare al di là del dire.

Se il dialogo interreligioso vuole la conoscenza della lingua, della cultura e del pensiero dell'interlocutore, implica anche per Lullo la dialettica delle ragioni necessarie, secondo l'insegnamento della sua Arte. E infatti parte dagli elementi che le tre religioni monoteiste avevano in comune, ossia gli attributi che descrivono Dio nella sua interezza, chiamati da Raimondo dignità divine o ragioni necessarie. Ma per poter accettare queste ragioni necessarie, occorre vedere il rapporto tra fede e ragione.

3. IL DIALOGO TRA FEDE E RAGIONE

Lullo si servì infatti del dialogo, della disputa e di un'apologetica che voleva dimostrare l'indole razionale del cristianesimo.

Iniziare nella concordia è più efficace che iniziare nel contrasto. Tale concordanza iniziale permette agli uomini di arrivare al fine per cui sono stati creati. Se c'è un solo Dio, che è buono, grande e potente, può esistere solo un'unica fede: "per questo tutti sono obbligati a dialogare e cercare il consenso".

Proprio perché la fede non è un criterio di verità²¹, la preparazione dell'interlocutore cristiano diviene fondamentale per provare la credibilità delle verità cristiane, secondo il modello apologetico della teologia musulmana.

Ciò che unisce gli uomini, qualunque fede professino e a qualunque cultura appartengano, è la comune tensione verso la verità, il desiderio naturale di cogliere il senso del reale.

²⁰ D. MANCINI, *Strategie di approccio in Raimondo Lullo*, in *Analecta Tor* 147 (1990) pp. 415-427.

²¹ F. DOMINGUEZ REBOIRAS, *Il Dio maggiore: le ragioni di Raimondo Lullo in Sicilia*, in A. MUSCO - M. ROMANO, *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*. Omaggio a Fernando Dominguez Reboiras, Atti del Seminario internazionale di Palermo, Castelvetro - Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005, Turnhout 2008, pp. 15-41, p. 19.

La conversione degli infedeli ha come fine la *salus animarum*, così come l'azione missionaria deve mostrare come il cristianesimo sia una religione non soltanto da credere e professare passivamente nell'osservanza cieca della legge e dei precetti, ma sia una fede che si approfondisce con l'intelletto, donato da Dio all'uomo per ricondurlo a lui, al fine di mostrare le *rationes necessariae*. È questa la strada per avere l'assenso, la conversione di tutti gli infedeli: mostrare che il cristianesimo è la religione più ragionevole.

Intelletto e fede risultano così i presupposti imprescindibili del dialogo. Nella *Disputatio fidei et intellectus*, composta a Montpellier nel 1303, intelletto e fede sono i protagonisti di un dialogo in cui gli interlocutori si interrogano a vicenda per vedere se sia possibile o meno utilizzare gli strumenti razionali per illuminare gli articoli di fede.

Lullo fornisce una preliminare definizione di intelletto e di fede, evidenziando il carattere naturale dell'uno e soprannaturale dell'altro:

Intellectus est potentia, cum qua homo intelligit naturaliter entia intelligibilia, quae contra suam naturam intelligendi intelligere non potest. Sicut potentia visiva, quae contra suam naturam videndi videri non potest.

Fides vero est lumen a deo datum, cum quo intellectus extra suam naturam intelligendi, attingit credendo de Deo hoc verum, quod non attingit intelligendo²².

La fede, che in termini moderni potremmo dire essere posta nella metarazionalità, non è in contraddizione con le forze naturali dell'intelletto, anzi permette all'intelletto di trascendere se stesso.

Se si dovesse escludere l'intelletto dalla dimensione religiosa si impedirebbe la possibilità di qualsiasi dialogo interreligioso, si arriverebbe a una omologazione di tutte le fedi a prescindere dalle divergenze contenutistiche in quanto si baserebbe tutto sul semplice consenso di fede. Questa esclusione approderebbe a un fideismo paralizzante.

Magna derogatio est toti fidei christianae, eo quod infideles dicunt, quod veritas fidei christianae est impossibilis, cum non possit seu valeat demonstrari aliquatenus ratione. Et hoc dicunt ex eo, quod aliqui christiani supponunt, asserunt vel affirmant hoc, videlicet, quod probari non valeat ullo modo. Et ex hoc habent infideles occasionem, quod non dimittant hoc, quod credunt, per hoc quod intellectui non est certum²³.

²² RAIMUNDUS LULLUS, *Disputatio fidei et intellectus*, Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, Turnholti 1998, vol. CXV, I par. 1, p. 225.

²³ RAIMUNDUS LULLUS, *Disputatio fidei et intellectus*, I par. 1 p. 226.

Come emerge dalla lettura del sogno in cui Lullo riporta il confronto tra un re saraceno esperto di filosofia e un sapiente cristiano, il cristiano mette il re saraceno in crisi perché ha demolito la sua fede senza però portare ragioni necessarie in favore del cristianesimo. In questa prospettiva infatti è una fede non supportata dall'indagine intellettuale a gettare il re in una grave crisi religiosa senza possibilità di sbocchi, in quanto l'intelletto sembra non essere in grado di mostrare le ragioni necessarie alla base del cristianesimo:

Et dixit christianus, quod fides sua non poterat approbari per necessarias rationes. Tunc ait rex christianus: Tu fecisti multum male, quoniam eram saracenus, nunc neque christianus neque saracenus. Et ipsum christianum inhonorabiliter vituperando expulsit de regno suo. Et sic videas fides, quam magnum damnum fuit, eo quod christianus te fidem non probavit²⁴.

Il ruolo dei filosofi e dei teologi si contraddistingue come un compito intellettuale posto a servizio sia del mondo cristiano nella sua totalità, sia come impegno missionario teso a diffondere la verità e di conseguenza a gettare luce sugli errori che imprigionano gli uomini in una falsa verità.

Provare gli articoli di fede non significa contenere o peggio esaurire la rivelazione soprannaturale all'interno di schematismi finiti e razionali, bensì arricchire e rafforzare con la certezza del procedere intellettuale l'assenso di fede.

Lullo infatti non si servì di argomentazioni razionali per dimostrare la debolezza di quelli contrari alla fede cristiana, ma tentò di mostrare agli infedeli in generale e ai musulmani in particolare, che i dogmi cristiani erano le dottrine che meglio si adattavano alla perfezione di Dio. In altre parole: Lullo non proponeva delle "prove", ma argomenti, ragioni necessarie, che mostrassero che tra tutte le possibili dottrine, quella cristiana era quella più degna di Dio.

In un dialogo semplice ma efficace, l'intelletto dice alla fede di sentirsi pervaso dalla fede, nel senso che sente che il suo nucleo più essenziale è costituito dal credere; la fede d'altro canto sembra lasciarsi avvolgere e penetrare dalla luce dell'intelligenza: *Et sic tu es in me et ego in te*.

L'intelligere e il credere non sono contrapposti, in quanto hanno una stessa causa fontale: Dio stesso. La possibilità della ragione di intuire gli articoli di fede e di penetrarli cognitivamente con l'aiuto della fede e della grazia infusa affonda le sue radici nella natura stesso dell'uomo.

²⁴ RAIMUNDUS LULLUS, *Disputatio fidei et intellectus*, I par. 1 p. 226.

Ait intellectus: supposito quod non possim attingere divinam trinitatem in aliquo, si aliquis infidelis multum litteratus et subtilis vellet destruere te per rationes apparentes; cum quo ego possem te adiuvere? Per te non, quia ipse nollet credere. Sequitur ergo, quod per me, cum veritas sit super falsitatem, sic in modo intelligendi, sicut per modum credendi²⁵.

La fede non è un parametro per stabilire le verità di religione; occorre rivolgersi all'intelletto, che assume così una duplice veste: propositiva e difensiva.

Senza l'ausilio dell'intelletto non risulta possibile provare la superiorità di una religione sopra l'altra e questa preclusione impedisce la conversione degli infedeli e la loro adesione alla fede cattolica: «Ad hoc non potest per te dari remedium convertendi. Sed per me, qui intelligo veritatem. Quoniam sine me, una fides super aliam non posset agere rationem»²⁶.

La riflessione gnoseologica sui rapporti tra fede e intelletto, che pone l'affermazione della concordia tra filosofia e teologia, risulta così essere strumentale al servizio della causa missionaria, getta le basi necessarie per determinare le condizioni di legittimità del dialogo cristiano ed inter-religioso.

Il dialogo interreligioso, per essere significativo e fecondo, deve poter mettere mano all'albero del sapere, individuare la sorgente dei contrasti e creare un clima di fiducia nella ricerca della verità, evitando che le distinzioni divengano conflitti, senza però annullare le differenze. Si legge nel prologo del *Libro dei gentile e dei tre savi*: «Ah come sarebbe cosa bellissima se per opera degli alberi potessero vivere sotto un'unica legge e un'unica fede tutti gli uomini in terra!»²⁷.

4. LA CONVERSIONE È UN ATTO DI LIBERTÀ CHE ESCLUDE OGNI VIOLENZA

La conversione degli infedeli che propone Lullo è una conversione pacifica e scientifica, senza alcun tipo di coazione degli infedeli. Essa dipenderà dalla loro libera volontà e sarà conseguita attraverso la comprensione razionale della verità della fede cristiana, presentata come compendio di tutte le verità.

La conversione è e deve restare un atto di libertà che esclude ogni forma di violenza. Anche da un punto di vista filosofico: l'iniziativa gratuita di Dio, consegnata alla risposta libera dell'uomo, fonda lo spazio teoreti-

²⁵ RAIMUNDUS LULLUS, *Disputatio fidei et intellectus*, I par. 5 p. 231.

²⁶ RAIMUNDUS LULLUS, *Disputatio fidei et intellectus*, I par. 14, p. 236.

²⁷ RAIMONDO LULLO, *Libro del gentile e dei tre savi*, Prologo, p. 109.

co. È la libertà la cifra che regola i rapporti tra Dio e l'uomo. Se tutto ciò che esiste, esiste perché voluto liberamente da Dio, allora anche il dialogo apologetico e di conversione dovrà rispettare tale clima. Il dialogo tra i saggi delle tre grandi religioni monoteiste che si incontrano, si confrontano, utilizzano l'Arte come strumento, è inteso come un supporto neutro dal punto di vista religioso: «Poiché non possiamo giungervi [a un accordo] per opera dell'autorità, tentiamo di arrivarvi con ragioni dimostrative necessarie»²⁸.

La violenza è totalmente estranea a tale processo di conversione, tanto che se vi rientrasse non si tratterebbe più di un processo cristiano. La violenza può essere considerata legittima nel cristianesimo solo nel caso di difesa necessaria. Lullo rifiuta la violenza. Stabilisce il metodo per convertire gli infedeli, che si basa sul dialogo e la dottrina. La conversione degli infedeli è un'opera di carità da parte di Dio stesso, frutto dell'amore di Cristo per tutti gli uomini: poiché, se consideriamo la natura umana, una cosa non può essere amata se non è prima conosciuta, la conversione dovrà essere accompagnata dall'intelligenza²⁹. Fare violenza obbligando alla conversione sarebbe addirittura andare contro la volontà del creatore che ha donato a tutti gli uomini il libero arbitrio³⁰.

La violenza per Lullo non può essere utilizzata per la diffusione della fede e la conversione, come più volte visto, deve partire da coloro che tra gli infedeli sono i saggi. La conversione degli infedeli non doveva essere forzata, ma realizzarsi liberamente attraverso il dialogo con le élites musulmane.

La proposta lulliana per la conversione degli infedeli vuole proporsi in continuità con l'azione evangelizzatrice di Cristo e degli Apostoli, come emerge dalla tesi esposta nel *Libre de contemplació en Déu* del 1273 e nel *Liber de passaggio* del 1290. In entrambi i testi si ribadisce che non si deve ricorrere all'uso della violenza. La missione della Chiesa addirittura scompare con la violenza. Lullo ha inseguito con ogni mezzo la conversione degli infedeli senza violenza: in ciò, secondo Perarnau³¹, il corpo dottrinale di Lullo può essere letto anche alla luce degli insegnamenti del Concilio Vaticano II.

²⁸ RAIMONDO LULLO, *Libro del gentile e dei tre savi*, Prologo, p. 109.

²⁹ RAMON LLUL, *Llibre de contemplació*, cap. 246 par. 20 1152-1153.

³⁰ RAMON LLUL, *Llibre de contemplació*, cap. 246 par. 19 1152.

³¹ J. PERARNAU, *Raimondo Lullo da Occidente a Oriente*, lezioni pubbliche tenute il 12 gennaio 2015 presso la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum di Roma.

La strada per realizzare concretamente la teologia della missione e la conversione sono dunque le scuole lulliane proposte nel *Liber contra Anticrist* (Miramar, la scuola interreligiosa, la scuola per bambini non cristiani). La sua nuova evangelizzazione dipende infatti dalla formazione degli evangelizzatori e dalle condizioni in cui dovranno operare.

Come si spiega allora la crociata?

Per comprendere la posizione di Lullo occorre inquadrarlo nel suo tempo. È bene considerare che fino all'inizio del XII secolo l'Occidente vive nell'ignoranza del mondo musulmano; la Spagna musulmana è isolata dall'Europa³². Alla fine del XII secolo l'islam diventa più minaccioso non come "eresia", ma per la sua forza militare. L'Occidente latino si ritrova a Ovest gli almohadi in Spagna, a Est il Saladino in Terra Santa; una pronta risposta militare sembra inevitabile.

Il pensiero di Lullo ha un carattere altalenante³³. Compone una serie di opuscoli e libelli sul tema della crociata e del recupero dei luoghi santi, in cui giustifica moralmente solo l'autodifesa.

Nel 1291-92 anche Raimondo Lullo scriveva un'opera sulla crociata, in cui emerge un superamento in atto della stessa. Non più l'idea di *passagium* diretto principalmente alla conquista della terra santa con il fine di riprendere Gerusalemme, ma di un'impresa militare a sostegno di qualcosa di più grande: una missione religiosa, attuata secondo precise indicazioni che, attraverso il dialogo con i sapienti islamici, avrebbe potuto portare alla conversione dei seguaci di Maometto³⁴.

³² G.C. ANAWATI, *Islam e cristianesimo. L'incontro tra due culture nell'Occidente medievale*, Milano 1994.

³³ Le diverse interpretazioni della posizione di Lullo sono state recentemente ripercorse da M. BARTOLI, *Identità e dialogo: Raimondo Lullo e l'attuale dibattito sull'incontro tra le religioni*, in *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 74/2 (2008) pp. 199-208; F. PORSIA, *Progetti di crociata. Il de fine di Raimondo Lullo*, Bari 2005; B.Z. KEDAR, *Crusade and mission. European approaches toward the muslims*, trad. it. di L. Silvestri, *Crociata e missione. L'Europa incontro a l'Islam*, Roma 1991; M. BATTIOLI, *Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. VI convegno internazionale (Assisi 12-14 ottobre 2000); Società internazionale di studi francescani, Assisi 1979, pp. 187-211; P. EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno stato: linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padova 2005, p. 124; F. CARDINI, *L'invenzione del nemico*, Palermo 2006; R. SUGRAYNES DE FRANCH, *L'apologétique de Raimon Lulle*, in *Islam et chrétiens du Midi*, Toulouse 1983.

³⁴ L. DEMONTIS, *Quomodo Terra sancta recuperari potest. Fidenzio da Padova, Raimondo Lullo e il "superamento" della crociata*, in *Antonianum* 105 (2015) pp. 545-561, p. 555.

Interessante è vedere che per Lullo non è sufficiente una conquista territoriale, ma è necessaria una riunificazione sotto la legge di Cristo.

Raimondo sottolinea la difficoltà per un musulmano a convertirsi al cristianesimo in uno stato islamico. La conversione degli infedeli poteva avvenire liberamente infatti solo in un territorio che era stato pacificato preventivamente da forze cristiane. L'interesse di Lullo era focalizzato sul recupero non tanto dei territori quanto piuttosto delle persone.

Una delle condizioni per la conversione e per il dialogo interreligioso infatti, oltre alla *intelligentia* e alla disposizione al dialogo da parte degli interlocutori, è un *locus amoenus*.

Il *locus amoenus*, in particolare il giardino, che può essere considerato uno dei topica della tradizione letteraria latina passati nelle lingue romanze, viene utilizzato spesso da Lullo come scenario, a volte con il valore simbolico che gli dava la letteratura agiografica, come proiezione spirituale, altre volte come luogo di incontro tra persone di cultura o religione diversa, in una natura idealizzata³⁵. Ad esempio la foresta in cui entrano il gentile e i tre savi non è recintata, ma aperta a tutti coloro che sinceramente cercano Dio. Nell'esegesi e nella mistica cristiana entrare nel giardino è atto iniziatico, è accesso alla conoscenza di un mistero.

L'uso della forza è ammesso solo per svolgere l'opera missionaria senza ulteriori impedimenti usando la ragione e un linguaggio calibrato al pubblico dei destinatari.

Il metodo di Lullo per l'apostolato presso i musulmani può dunque essere ricondotto ad alcuni punti principali: rinunciare a ogni forma di violenza; predicare con la semplicità evangelica fino ad essere pronti al martirio; scrivere libri contenenti argomenti irrefutabili in favore della fede cristiana; istituire scuole per l'insegnamento delle lingue e delle culture orientali.

È piuttosto una "crociata grammaticale" quella che Lullo propone³⁶, in quanto la base dei contrasti tra cristiani e musulmani si fondano sul predicato, su ciò che si afferma di Dio. Ciò che occorre fare è evitare che una scorretta interpretazione del predicato si trasformi in guerra.

Possiamo vedere in Lullo, che ebbe senza dubbio il merito di aprire un cammino per il dialogo islamico-cristiano, un testimone di quanto affermerà secoli dopo Papa Giovanni XXIII: *Si vis pacem para pacem*³⁷.

³⁵ O. DE LA CRUZ PALMA, *Las culturas en contacto en el Liber de gentil et tribus sapientibus de Ramon Llull*, in A. MUSCO - R. ROMANO, *Il Mediterraneo del '300*, pp. 305-325.

³⁶ S. MUZZI, *Introduzione*, a RAIMONDO LULLO, *Libro del gentile e dei tre savi*, p. 46.

³⁷ *Pacem in terris*, 11 aprile 1963.

SOMMARIO

Partendo dall'affermazione che «gli infedeli sono uomini come noi e della nostra stessa natura», l'articolo pone attenzione al progetto missionario che animò Raimondo Lullo nel desiderio di far conoscere la verità ai seguaci della fede islamica. L'Autrice mette in evidenza, come elementi di fondo del metodo lulliano, il valore del dialogo come via per la proclamazione del Vangelo (senza perdere la propria identità); la preparazione accurata al dialogo, che passa attraverso la conoscenza della lingua e della cultura dell'interlocutore mediante luoghi appositi di studio e di formazione; la sottolineatura del rapporto tra fede e ragione come via adeguata di presentazione del cristianesimo come "religione ragionevole"; la considerazione della conversione come atto di libertà che esclude ogni forma di violenza e di costrizione.

Sinisa Balajic

ASPETTI DELLA MATURITÀ PERSONALE DI FRANCESCO D'ASSISI*

Considerando l'esperienza vocazionale di Francesco d'Assisi si può cogliere che esiste un rapporto molto positivo e determinante tra maturità psichica e vocazione¹. Le condizioni umane della vita vocazionale saranno tanto più importanti ad una collaborazione con la grazia divina quanto più la personalità si avvicina alla perfezione psicologica che è propria della maturità personale. Nella sua forma più compiuta, la maturità personale è quella aperta ad altro mediante l'amore: ce lo ripete in diversi toni la psicologia della personalità. Ciò che porta all'equilibrio psichico, sembrano proprio le doti che hanno sede nell'effettiva comunicazione con gli altri e con l'Altro. Si può dedurre allora che la maturità psichica risiede nel rapporto dinamico dell'uomo con l'Infinito. Nella misura in cui la perso-

* Abbreviazioni usate nel testo: *VbF*: TOMMASO DA CELANO, *Vita beati Francisci* o prima *Vita*; *Mem*: TOMMASO DA CELANO, *Memoriale nel desiderio dell'anima* o seconda *Vita*; *3Com*: *Leggenda dei tre compagni*; *LegM*: BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Vita beati Francisci* o *Leggenda maggiore*; *CAss*: *Compilatio Assisiensis*.

¹ Il termine maturità «descrive, in ultima analisi, il livello più alto e completo di funzionalità di un organismo, come vertice della sua evoluzione o come compito specifico»: G. SALONIA, «Maturità», in J.M. PRELLEZO - C. NANNI - G. MALIZIA, ed, *Dizionario di Scienze dell'educazione*, Leumann (TO) 1997, 662. Il termine implica il processo autonomo del maturare dell'individuo attraverso un progresso spinto dai fattori, sia interni che ambientali, verso un livello sempre più complesso e stabile di differenziazione e di integrazione somatica, psichica e mentale. Cf. H.J. ENGELS, «Maturazione», in W. ARNOLD - H.J. EYSENECK - R. MEILL, *Dizionario di Psicologia*, Milano 1996, 662-664.

na è capace di fare in modo veramente cosciente la sua opzione fondamentale di fronte alla vocazione, essa si trova nella condizione di poter realizzare l'espressione più realizzata di sé. Si pone, ci sembra, il problema reale del rapporto tra maturità psichica e vocazione. Si tratta di ricostruire le condizioni psichiche della personalità come base della maturità. In effetti, la maturità psichica, intesa come integrazione di tutti gli aspetti della personalità, è premessa insostituibile della vocazione, ne è la base e il condizionamento.

Per questo risulta importante cogliere Francesco d'Assisi soprattutto nella fase in cui egli si convinse che la vera gloria, la vera gioia e la realizzazione di vita non consistono solo nel benessere, nella carriera – precisamente in quell'ideologia cavalleresca che motivava il suo agire² –, ma in qualcosa che dà senso alla propria realtà umana. Intendiamo seguire gli episodi carichi di questi segni, mettendovi Francesco a confronto, per chiarire con quali aspetti la documentazione agiografica, in particolare quella di Tommaso da Celano, la *Leggenda dei tre compagni* e la cosiddetta *Legenda maior* di Bonaventura, presenta la sua maturità psichica, e poi cercheremo di comprendere come questi aspetti possano contribuire ad una fruttuosa immagine vocazionale; le sue doti umane daranno così un supporto molto notevole allo sviluppo della vocazione.

Anche se i criteri, su cui andiamo a fondare questo processo, saranno quelli della psicologia della personalità, è necessario però aggiungere che la realtà di Francesco, condizionata dalla propria sensibilità, dall'ambiente, dalle aspettative altrui, dal contesto storico, non si può esaurire in una sola teoria, ma va ricercata come principio di decisioni libere. Quest'analisi non mira perciò ad elaborare un trattato sulla psicologia della personalità e non intende presentare uno studio esaustivo della personalità di Francesco. Ci si accontenterà di segnalare gli aspetti fondamentali che raggruppano quegli elementi, per lui fonti di maturità, che lo portavano a superare quello che egli era e il modo con cui viveva fino ai suoi anni giovanili. Le altre caratteristiche, riguardo alla sua vita psichica, potrebbero essere oggetto di un altro studio, altrettanto attraente.

Non è compito facile tracciare il processo psicologico di questo cambiamento avendo come base le fonti agiografiche, soprattutto per la diversità di contesto storico e culturale. Per facilitare lo svolgimento del lavoro ci serviamo perciò dei testi delle scienze dell'educazione, particolarmente quelli relativi alla psicologia della personalità. Nel presente studio si vuole seguire questo modello, tracciando un profilo, affinché si comprenda di

² Cf. P. MESSA, «Francesco d'Assisi: dai sogni di grandezza alla grandezza di un sogno», *Frate Francesco* 71 (2005) 57-89.

più la coerenza di una personalità tanto conosciuta quanto complessa, quale quella di Francesco. Terremo a mente che la sua maturazione, sebbene presentata da diverse biografie come un cammino breve, fu in realtà un lungo percorso, spesso faticoso.

1. GLI ASPETTI INTRA-PSICHICI DELLA MATURITÀ DI FRANCESCO

Va tenuto presente che la maturazione di Francesco è un fatto individuale ed intimamente profondo che porta ad una sua personale decisione e scelta. Francesco maturava ed entrava nel processo di "conversione"³, non perché voluto dalla sua famiglia, dalla società assisana o dalla Chiesa, ma perché voleva raggiungere una forma di vita assai libera. Il punto iniziale della sua maturità psichica è marcato dall'incontro profondo con sé; tale incontro ebbe la sua prima manifestazione, benché ancora in forma incipiente, quando si trovava nel carcere di Perugia⁴.

Con o senza un vero orientamento critico, molti altri testi agiografici raccolgono importanti ricordi di Francesco che suggeriscono la verifica dei valori e dei significati della sua personalità, facendo comprendere che il dinamismo vocazionale è soprattutto legato al suo carattere evolutivo, si intreccia con i processi educativi, con l'esistenza di dati personali, con i desideri di autonomia, di affetto, di autorealizzazione, con le relazioni familiari e di gruppo, con i processi dell'ambiente circostante⁵. Questi dati permettono di interpretare la sua personalità e offrono la possibilità di inquadrare gli aspetti fondamentali della sua maturità psichica, che si può usare come un'asse per lo sviluppo vocazionale. Nel concetto di crescita umana sono incluse molte forme particolari di lotta per la decisione, di ansia, di rotture, di nuovi valori che avevano per "oggetto" Dio.

In questa prima parte del testo daremo uno sguardo alle fonti agiografiche e presenteremo gli aspetti della personalità di Francesco, legata ad un cambiamento interno nell'incontro con se stesso⁶, con le proprie disposizioni, intenzioni, motivazioni, con i progetti e con le esigenze del Vangelo⁷, che lo portarono a trasformarsi in promotore di una forma di vita particolare, scoprendone le esigenze progressive e liberanti⁸. Qui daremo

³ Cf. CAss 106: FF 1653. Ce la mostrò egli stesso nel processo della sua conversione a Cristo.

⁴ Cf. 3Comp 4: FF 1398.

⁵ Cf. A. MANENTI, *Vocazione, psicologia, e grazia*, Bologna 1979, 24.

⁶ Cf. 3Comp 8-13: FF 1403-1411.

⁷ Cf. 3Comp 28-29: FF 1430-1432.

⁸ Cf. 3Comp 16: FF 1415-1416.

particolare importanza all'incontro di Francesco con gli elementi fondamentali della sua interiorità che costituiva, secondo la nostra opinione, quello che avrà maggiore relazione con la prima tappa di un discernimento vocazionale.

1.1. *Le disposizioni umane e religiose di Francesco*

Le fonti agiografiche, mettendo Francesco in relazione con se stesso, con la sua vita psichica, con le sue indicazioni e i suoi segni, ci permettono di comporre una raccolta delle sue disposizioni (attitudini, gusti, valori, tendenze⁹) e, assumendo questi aspetti, di fornire una prima base della sua personalità nello sviluppo verso la vocazione¹⁰.

I racconti, situati all'inizio delle fonti agiografiche, danno soprattutto un quadro negativo, riguardo al tema vocazionale. In proposito, all'apertura della *VbF*, il biografo descrive la forma di vita degli assisani, iniziando con la fanciullezza:

Cresciuti un po' di età, istintivamente passano ad azioni sempre peggiori [...]. Facendosi così volutamente schiavi del peccato, trasformano le loro membra in strumenti di iniquità; cancellano in se stessi, nella condotta e nei costumi, ogni segno di fede cristiana. Di cristiano si vantano solo del nome¹¹.

Questi primi episodi agiografici danno un'immagine negativa rispetto ai valori umano-cristiani degli adolescenti e dei giovani assisani. Infatti, questi valori non li troviamo nei giovani se non al margine della loro realtà. Le attrazioni che dava loro l'ambiente circostante, sembrano aver conquistato la maggior parte della loro mentalità in cui l'esperienza religiosa non prendeva un posto significativo. Il Celano scrive che questi erano «i tristi insegnamenti a cui fu iniziato quest'uomo, che noi oggi veneriamo come santo»¹². Bonaventura aggiunge: «Nell'età giovanile, crebbe tra le

⁹ Il termine attitudine rappresenta la potenzialità del soggetto da sviluppare. Vi entrano le tendenze o i gusti personali. Sinonimo dell'attitudine è la capacità. Le attitudini sono anche il risultato dell'interazione del soggetto con il suo ambiente, basate sull'apprendimento di vari contenuti in rapporto al patrimonio e alle attese culturali. Cf. K. POLAČEK, «Abilità», in *Dizionario di Scienze dell'educazione*, 17-20.

¹⁰ Cf. P. GRIÈGER, «Aspetti psico-pedagogico-pastorali», in A. FAVALE, ed., *Vocazione comune e vocazioni specifiche. Aspetti biblici, teologici e psico-pedagogico-pastorali*, Roma 1981, 433-434.

¹¹ *VbF* 1: FF 319.

¹² *VbF* 2: FF 320.

vanità *dei vani figli degli uomini*¹³. Si legge, in seguito, che Francesco crebbe così «fin quasi al suo venticinquesimo anno»¹⁴.

La tendenza alla cancellazione dei valori umano-cristiani e la ricerca per una maggiore gratificazione sociale, secondo i primi dati agiografici, occupavano un grande spazio della vita di Francesco, sviluppandosi in rapporto a disposizioni di natura prevalentemente esterna: mangiare, bere, vestirsi bene, divertirsi alle feste, cercare ogni gratificazione sociale. Leggiamo a tal proposito: «Così, circondato da una schiera di facinorosi, avanzava altero e generoso per le piazze di Babilonia»¹⁵. Designando il suo stile di vita con questi primi elementi, le fonti agiografiche ci offrono una sua immagine strutturata soprattutto in funzione del compimento degli interessi e delle prospettive del tipo “qui e ora”¹⁶. Lo sviluppo dei valori umano-cristiani si trasformava in lui nell’orientamento contrario che cancellava lo sviluppo della fede permanente, lasciando lo spazio alla conservazione del comportamento secondo il piacere.

Le fonti ci offrono però altri aspetti delle fasi di adolescenza e di prima giovinezza che gettano una luce diversa su Francesco. Quest’altra immagine contiene i dati che lo presentano con delle disposizioni molto positive rispetto ai valori umano-cristiani. Il Celano scrive che, sebbene fosse vero che Francesco avesse dedicato molto tempo alle feste e al divertimento con gli amici, allo stesso tempo mostrava un carattere diverso: «[...] di più, era molto cortese, accondiscendente e molto affabile, sebbene a suo svantaggio»¹⁷. La *3Comp* descrive il suo carattere in modo assai positivo:

Tuttavia, per indole, quasi naturale, era gentile nel comportamento e nel conversare [...], a nessuno rivolgeva parole ingiuriose o sporche; [...] aveva deciso di non rispondere a chi attaccava discorsi lascivi¹⁸.

Aveva un carattere tenero e nutriva sentimenti per l’altro, particolarmente per i poveri¹⁹. Bonaventura aggiunge: «Dio infatti aveva infuso

¹³ *LegM* 1,1: FF 1027.

¹⁴ *VbF* 2: FF 320.

¹⁵ *VbF* 2: FF 320.

¹⁶ Per una più profonda comprensione della personalità, G.W. Allport proponeva di distinguere i tratti personali (chiamati anche *disposizioni personali*) dei *tratti genotipici* e *tratti fenotipici*. Le descrizioni in termini “qui e ora” sono *fenotipiche*. I tratti *fenotipici* sono osservabili, mentre quelli *genotipici* riguardano più i tratti di fondo. Cf. H. FRANTA, *Individualità e formazione integrale*, Roma 1982, 28-33.

¹⁷ *VbF* 2: FF 320.

¹⁸ *3Comp* 3: FF 1396.

¹⁹ Cf. *3Comp* 3: FF 1397.

nell'intimo del giovane Francesco un sentimento di generosa *compassione* verso i poveri»²⁰. Lo stesso carattere si presenta anche nelle situazioni difficili, come in occasione della permanenza nel carcere a Perugia²¹. Il biografo rivela qui il modo di aprirsi verso l'altro come il primo significato più profondo del carisma di Francesco in cui mostra il valore della vita dell'uomo²². L'episodio presenta inoltre un Francesco più deciso nello staccarsi dal pensiero comune e più capace di comportarsi in base alle proprie decisioni²³. Con tali dati si presenta una personalità forte, capace di rispondere, in una situazione difficile, come quella nel carcere, con un comportamento diverso da quello comune.

Francesco aveva anche il senso profondo dell'amore per la famiglia, seppure certi atteggiamenti ci facciano pensare diversamente; sapeva rinunciare ai divertimenti quando le circostanze lo trattenevano al posto di lavoro nel negozio del padre, come ci mostra il racconto di un povero giunto nel negozio²⁴. Egli non era ribelle verso i progetti familiari, ma si presenta, al contrario, molto responsabile. La sua responsabilità era spesso accompagnata dal sentimento per i bisognosi, ai quali faceva l'elemosina per l'amore di Dio; curava quindi un senso religioso profondo per l'altro, sebbene non sempre cosciente.

«Alcuni episodi, verificatisi proprio in questo periodo della sua vita, chiaramente dimostrano che Francesco sapeva immedesimarsi nelle altrui sofferenze e metteva tutto l'impegno nel lenirle»²⁵. È una delle caratteristiche che si sviluppava nella sua interiorità fino alla capacità di superare il suo egoismo. Si tratta delle caratteristiche antropologiche di una persona capace di donarsi, di fare carità agli altri. Inoltre, egli non dava valore assoluto al denaro, ma trovava una disposizione a cambiare non solo la funzione, ma anche il senso del denaro. Scrive Celano: «E veramente era molto ricco, ma non avaro, anzi prodigo; non avido di denaro, ma dissipatore»²⁶. Anche Bonaventura afferma:

²⁰ *LegM* 1,1: FF 1028.

²¹ Cf. *3Comp* 4: FF 1398.

²² Il sistema relazionale diventa unità di base dell'individuo. Cf. J. NUTTIN, *Motivazione e prospettiva futura*, ed. italiana a cura di A. Perucca Paparella, Roma 1992, XIV-XXIX.

²³ Cf. H. FRANTA, *Individualità e formazione integrale*, 37-38.

²⁴ Cf. *3Comp* 3: FF 1397. Circa il problema si legga: P. GRIÈGER, «Aspetti psico-pedagogico-pastorali», 461.

²⁵ G. NANNI, *Itinerario spirituale di s. Francesco d'Assisi secondo i suoi scritti: La Vita Prima del Celano e la Leggenda dei tre compagni*, San Bernardino in Abruzzo 1981, 19.

²⁶ *VbF* 2: FF 320.

Ma, assistito e protetto dall'alto, benché visse tra giovani lascivi e fosse incline ai piaceri, non seguì gli istinti sfrenati dei sensi e, benché visse tra avari mercanti e fosse intento ai guadagni, *non ripose la sua speranza nel denaro e nei tesori*²⁷.

Sebbene queste disposizioni mostrino un carattere di Francesco più orientato all'attività esterna (usiamo piuttosto i dati che dimostrano le sue azioni in favore degli altri) i biografi non trascurano il suo sentimento, la sua sensibilità interna. Infatti, parlano di un senso e una disposizione religiosa e umana che si strutturava al suo interno, nella quale possiamo riscontrare una prima coerenza tra l'azione esterna e il sentimento interno.

Propose anzi di non respingere nessun povero, chiunque fosse e gli chiesse per amore di Dio. Un giorno incontrò un cavaliere povero quasi nudo: mosso a compassione, gli cedette generosamente, per amor di Cristo, le proprie vesti ben curate che indossava²⁸.

Queste tendenze presentano la capacità di Francesco di sperimentare diversi ruoli e, allo stesso tempo, sono un segno, forse non sempre inequivocabile, del vivere disposizioni interne in modo pienamente cosciente²⁹.

Riguardo a quanto detto prima, è possibile dire che le azioni, che Francesco compiva da adolescente e da giovane per ottenere maggior gloria mondana, non costituivano un fattore univoco. Molte disposizioni attestate nei racconti biografici informano che vi erano in lui delle tendenze che poco per volta andavano oltre il desiderio di essere solo lodato e glorificato. I medesimi episodi che presentano Francesco nell'operare a favore dell'altro, rilevano che non faceva ciò in effetti solo per se stesso, per il desiderio di essere lodato, ma perché era motivato dall'andare incontro ai bisogni altrui per amore di Dio. I biografi parlano a tale proposito di una continua ricerca che rendeva Francesco capace di andare oltre, presentando quegli aspetti che mostrano il suo desiderio di dare un significato più profondo a tutta la sua vita. In questo processo sono incluse tutte le sue disposizioni positive, ben descritte in Bonaventura:

La dolce mansuetudine unita alla raffinatezza dei costumi, la pazienza e l'affabilità più che umane, la larghezza nel donare, superiore alla sua disponibilità, che come indizi sicuri di un'indole buona si vedevano fiorire in

²⁷ *LegM* 1,1: FF 1027.

²⁸ *Mem* 5: FF 585.

²⁹ Cf. A. MANENTI, *Vocazione, psicologia, e grazia*, 31.

quell'adolescente, sembravano far presagire che la benedizione divina si sarebbe riversata su di lui ancora più copiosamente nell'avvenire³⁰.

Introducendoci nella lettura del medesimo racconto, vi troviamo una personalità aperta "all'avvenire" e disposta all'azione verso altro. Anche la *3Comp* ricorda un'immagine simile, quando dice:

Queste virtù di natura furono gradini che lo elevarono fino alla grazia di poter dire a se stesso: «Dal momento che sei generoso e cortese verso persone dalle quali non ricevi niente, se non un'effimera vuota simpatia, ebbene, è giusto che tu sia generoso e cortese anche con i poveri, per amore di Dio che contraccambia tanto largamente»³¹.

Quella compassione per l'altro era una disposizione forte che crebbe «con lui dall'infanzia»³² fino al suo ultimo respiro. La disponibilità di Francesco a fare la carità, a servire, a togliere pian piano quel desiderio subconscio di essere ringraziato e lodato, strutturava la sua personalità più libera, più aperta e mostra una presa di coscienza di cambiare il modo di essere e di vivere che si verificò dopo il suo venticinquesimo anno.

1.2. *Le intenzioni e le motivazioni di Francesco: il progetto di vita giovanile*

Le fonti agiografiche ci offrono la possibilità di cogliere le intenzioni e motivazioni di Francesco che strutturavano il suo sistema motivazionale. Questo sistema, in crescita verso una progressiva personalizzazione delle stesse motivazioni, doveva poi costituire la base di un suo nuovo progetto di vita.

I testi dicono esplicitamente che Francesco non apparteneva alla nobiltà, perché la sua famiglia, pur essendo molto ricca, non rientrava in questa classe sociale³³. Egli era però ansioso di gloria ed era inclinato a quelle cose da cui era attratto e che gli potevano offrire maggior gloria mondana. Nel Celano si legge che Francesco «si ripromette di compiere grandi imprese per la gloria vana del mondo»³⁴. In effetti, il suo traguardo, del quale ci informano tutti i biografati, era diventare nobile. Questo obiettivo era l'unico che corrispondeva, fino ai tardi anni giovanili, alle sue intenzioni

³⁰ *LegM* 1, 1: FF 1029.

³¹ *3Comp* 3: FF 1397.

³² *LegM* 1,1: FF 1028.

³³ Cf. *VbF* 2: FF 320.

³⁴ *VbF* 4: FF 324.

e motivazioni più profonde³⁵. Sullo sfondo di tali intenzioni si sviluppava il suo comportamento "ludico" che si faceva notare in tutte le occasioni possibili, nelle feste, nei divertimenti, nei canti, unendosi così alle disposizioni e motivazioni primarie³⁶. L'obiettivo previsto era allora capace di unificare i moventi secondari, soprattutto le motivazioni, conscie o inconscie, inevitabilmente presenti anch'esse nella motivazione primaria, e così dare la struttura del primo progetto di vita³⁷.

Quello che possiamo inoltre dire è che le intenzioni di Francesco, insieme agli obiettivi, non corrispondevano a quelle paterne. Le sue motivazioni erano anche diverse in quanto legate al raggiungimento di obiettivi diversi. In tutte le occasioni mostrava infatti il sogno di andare oltre la propria classe sociale verso quella aristocratica. La *3Comp* descrive, in un passo breve, questo desiderio del giovane Francesco.

Francesco era tanto più allegro e generoso, dedito ai giochi e ai canti, girovagava per la città di Assisi giorno e notte con amici del suo stampo, tanto generoso nello splendore da dissipare in pranzi e altre cose *tutto quello che poteva avere* o guadagnare. Per questo motivo i genitori gli rimproveravano di fare spese così esagerate per sé e per gli altri, da sembrare non loro figlio, ma il rampollo di un gran principe³⁸.

Sottolineiamo "il motivo" del suo comportamento³⁹. In esso si trovava l'unità reale della sua condotta, fondata sui desideri di "gloria mondana". Tale motivo però, in questa fase della sua vita si presenta con scarsi dati di elaborazione ed approfondimento⁴⁰. Nonostante questa scarsità, i biografici apportano diversi dati, riguardo alle sue intenzioni e motivazioni fino al venticinquesimo anno di vita. In ogni caso, esse crescevano sulla base delle tendenze ad uno stile di vita aristocratico e, poi, di alcuni stati di tensione emersi tra le sue intenzioni e quelle sociali, però ancora senza conflitti.

³⁵ L'attrazione è il desiderio: «In ambito pedagogico con il termine desiderio si designa la tensione psichica con cui si aspira a beni che non si possiedono, sia legati ai bisogni fisiologici di autoconservazione e omeostasi, sia a quelli di autorealizzazione e autotrascendimento». A. CENCINI, *Il mondo dei desideri*, Milano 1998, 11. Cf. J. NUTTIN, *Motivazione e prospettiva futura*, 24-25. Cf. G.W. ALLPORT, *Becoming: Basic considerations for a psychology of personality*, New Haven (CT) 1955, 112.

³⁶ Cf. *3Comp* 5: FF 1399.

³⁷ Cf. P. GRIÈGER, «Aspetti psico-pedagogico-pastorali», 428.

³⁸ *3Comp* 2: FF 1396.

³⁹ Cf. G. GALEAZZI, «Intenzionalità», in G. FLORES D'ARCAIS, ed., *Nuovo Dizionario di Pedagogia*, Milano 1987, 611-612. Cf. J. KELLER, «Intenzione», in *Dizionario di Psicologia*, 555-556.

⁴⁰ Cf. G.V. CAPRARA – A. GENNARO, *Psicologia della personalità*, Bologna 1994, 318-322.

Dopo l'insuccesso della spedizione a Perugia, Francesco incontrò molte difficoltà: era confuso, disorientato, in profonda crisi⁴¹. I biografi segnano questa sequenza della sua vita in modo molto particolare e chiaro. Le prime intenzioni e motivazioni si erano allora esaurite in uno scopo senza senso. Fallito l'obiettivo e senza motivazione "appagante" non si vedeva più la solidità e la permanenza della sua integrità personale. In genere la motivazione, insieme all'obiettivo, orientava il comportamento di Francesco garantendo coerenza della sua personalità. In mancanza del raggiungimento dell'obiettivo, il suo sistema motivazionale si trovò in una disarmonia⁴². Il risultato di questa disarmonia fu una crisi profonda; essa includeva le situazioni di arresto, di chiusura, di conflitti interni, di confusione delle intenzioni, delle motivazioni e degli obiettivi previsti.

Dobbiamo precisare che l'influsso ambientale suggeriva a Francesco tendenze che sembravano urgenti, inserendole nella sua struttura originale. Egli era capace di comprenderle. Quello che gli mancava era la capacità di canalizzare quelle tendenze, di gestirle e di portarle a compimento. Riguardo a questa attività di gestione, Francesco sembrava molto passivo⁴³. Non bastavano più solo le sue doti relative all'essere e al fare, ma era necessaria l'ulteriore riflessione sull'uso di esse e in vista di quali obiettivi. Uno sviluppo intenzionale e motivazionale che sembrava in lui progressivo e semplicemente adatto alle doti della sua personalità, veniva invece rovesciato in conflitto. Nonostante le possibili mancanze dell'integrazione della sua personalità, questa situazione si presentava anche come un qualcosa di opportuno per canalizzare e cambiare sia le intenzioni, sia le motivazioni, sia gli obiettivi di vita. La disarmonia - quando sarà verificata nelle riflessioni successive attraverso le quali Francesco riusciva a recuperare la sua crescita umana e portarla avanti - aveva costituito una parte normale del suo sviluppo umano⁴⁴. Si tratta, in ultima analisi, di un processo in cui egli raggiungeva sempre più lo stato cosciente di sé, dei suoi motivi, degli obiettivi e delle azioni⁴⁵. Appena dopo il crollo del sogno giovanile, la "canalizzazione" dei fatti era messa in atto, cercando di approfondire il significato, sia del sé, sia della vita⁴⁶. Di conseguenza,

⁴¹ Cf. *VbF* 3-4: FF 322-324.

⁴² Cf. R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns: motivation and spirituality in personality*, New York - London 1999, 20-23.

⁴³ Cf. A. RONCO, «Motivazione», in *Dizionario di Scienze dell'educazione*, 717-718.

⁴⁴ Cf. F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Casale Monferrato (AL) 1995, 169.

⁴⁵ Cf. A. CENCINI, *Amerai il Signore Dio Tuo. Psicologia dell'incontro con Dio*, Bologna 1989, 20.

⁴⁶ Cf. *Mem* 9: FF 591; *LegM* 4: FF 1033; *3Comp* 6: FF 1401.

emergeva poco a poco un'altra motivazione di base con obiettivi diversi, più significativi per tutta la vita. Con o senza l'accompagnamento delle motivazioni inconse, con questa nuova motivazione in focus, i rischi di insuccesso per la sua personalità matura e la vocazione futura venivano, poco a poco, diminuiti⁴⁷. «Senza questo delicato sforzo di lucidità riguardo al proprio Io profondo e al suo desiderio, l'eco che gli appelli più nobili suscitano in lui rischia assai di essere soltanto il riflesso di un super-io, non l'espressione di una vocazione profonda»⁴⁸.

I biografi, quando parlano della trasformazione interna di Francesco, puntano soprattutto sulla sua capacità di riflettere e di rivalutare le intenzioni, le motivazioni, gli obiettivi, di comunicarli a sé e gestirli. La riuscita nel gestire i dinamismi interni presentava un suo modo nuovo di porsi nella realtà e di cambiare. Leggiamo nella *3Comp*:

Essendo tutto preso dalla cupidigia del guadagno e dalla preoccupazione dell'affare, egli ricusò l'elemosina al mendicante. Subito, come folgorato dalla grazia divina, rinfacciò a se stesso quella grande villania, dicendo: "Se quel povero ti avesse domandato qualche cosa per un grande conte o barone, certamente gli avresti dato quanto chiedeva. A maggior ragione dunque avresti dovuto farlo per *il Re dei re e il Signore di tutti*". Per questo motivo, da quel momento propose in cuor suo di non rifiutare mai più quanto gli venisse domandato in nome di un Signore così grande⁴⁹.

Scopriamo in Francesco un altro motivo dominante, cioè l'agire in favore dell'altro per "l'amore di Dio"; egli trovò in un povero l'essere umano degno di vita. Questo motivo, la dignità dell'altro, unita "all'amore di Dio", riuscirà man mano a dargli la permanenza e l'integralità personale.

Le rotture e le crisi, come anche le disposizioni naturali, presenti in Francesco con una spinta in più, rendevano efficaci le sue forze, presentate nella *VbF* e nella *LegM*, per costruire una base solida, perché egli potesse cambiare velocemente e totalmente le intenzioni, le motivazioni e gli obiettivi. In *Mem* e *3Comp* la maturazione motivazionale e intenzionale corrispondeva ad una lenta e più autonoma crescita fino alla scoperta di un'altra motivazione di base che lo portava alla piena maturità. La ricerca della motivazione di base era organizzata in Francesco gradualmente, senza molte rotture e soluzioni immediate⁵⁰. In ogni caso, la maturazione

⁴⁷ Cf. P. GRIÈGER, «Il discernimento delle vocazioni», in A. FAVALE, ed., *Vocazione comune e vocazioni specifiche*, 471.

⁴⁸ P. GRIÈGER, «Aspetti psico-pedagogico-pastorali», 427-428.

⁴⁹ *3Comp* 3: FF 1397.

⁵⁰ Cf. R.J. EISER – J. van der PLIGT, *Atteggiamenti e decisioni*, Bologna 1991, 31-32.

di questi elementi di base è presentata in diverse biografie, sia con gli elementi di rottura delle intenzioni e motivazioni del passato, sia con l'organizzazione degli obiettivi nuovi che fecero cambiare la sua struttura motivazionale in una progressiva personalizzazione delle stesse motivazioni fino alle decisioni più corrispondenti a un nuovo progetto di vita.

1.3. *Gli aspetti di un nuovo progetto di vita*

Il terzo punto di questa parte è segnato dall'analisi delle biografie circa il nuovo progetto di vita di Francesco, diverso da quello giovanile, che era quello di diventare nobile⁵¹. Tale progetto è legato al cambiamento di motivazioni, inclinazioni, disposizioni, valori, che iniziavano ad integrarsi in una nuova prospettiva di vita con l'obiettivo che condizionerà infine questo progetto. Indagando la personalità di Francesco, cerchiamo gli elementi grazie ai quali crebbe la coscienza di un nuovo progetto, che si confrontava poi con elementi "estranei", venendo a conoscere come si integrarono i diversi aspetti nel progetto e come egli reagì ai primi interventi di Dio. Entra qui in gioco il rapporto tra l'atteggiamento di Francesco e quegli elementi nuovi, intorno ai quali si strutturava questo progetto.

Nell'adolescenza e nella prima giovinezza Francesco poneva in atto molte forme occasionali di adattamento alla gratificazione personale e alla realtà sociale cancellando lo spazio per lo sviluppo delle tendenze che vanno oltre quelle economiche, aristocratiche e sentimentali, oltre le tendenze di chiusura nel "qui ed ora"⁵². I biografi sottolineano che gli mancava la capacità di progettare la vita, pur segnalando che mostrava in diverse occasioni di abbandonare quelle attitudini di chiusura. I biografi analizzano ciò attraverso l'evento emozionalmente più forte, quello avvenuto durante la prigionia a Perugia. Di fronte agli stimoli di crisi legati sia alla prigionia che all'insuccesso, egli diveniva molto più sensibile; si diede ad una riflessione critica sullo stato attuale e iniziò a ricevere nuovi messaggi⁵³. È una

⁵¹ Il progetto, di cui parliamo, corrisponde ad una visione di vita che assume gli elementi positivi dello sviluppo psicologico della vita precedente, come le motivazioni, le disposizioni, le intenzioni ecc., integrandoli in sé e portandoli avanti con un contenuto, con i valori, con le decisioni, verso l'obiettivo prefisso verso il quale tutta la progettazione personale si muove. Cf. V. MARIANI - E. MELONI, *Costruire l'uomo. Percorsi di progettazione personale e comunitaria*, Bologna 2004. Il progetto poteva, in una fase di vita di Francesco, cambiare come cambiavano le sue motivazioni e le intenzioni. È utile leggere: G. SOVERNIGO, *Progetto di vita e scelta cristiana*, Leumann (TO) 1975.

⁵² Cf. J. NUTTIN, *Motivazione e prospettiva futura*, XXIX-XXXI.

⁵³ Cf. H. FRANTA - G. SALONIA, *Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica*, Roma 1981, 56-57.

delle prime provocazioni nell'anima di Francesco che determineranno le sfumature del suo nuovo progetto di vita. Questa crisi segnava una delle fasi di preparazione per il cambiamento finale. In tale crisi se ne inserisce un'altra, la malattia⁵⁴. Dopo la malattia, leggiamo nel Celano, Francesco mise in atto un tipo di riflessione, un entrare in se stesso, benché ancora non avesse sviluppato del tutto tale capacità per poter dare una risposta soddisfacente a situazioni presenti⁵⁵. Attraversando la crisi, cercava di chiarire le tendenze oscure per trovare una linea di chiarezza; ciò significò un processo lungo e penoso. Il Celano scrive che Francesco «non era ancora libero dai lacci della vanità, né aveva scosso a fondo il giogo della perversa schiavitù»⁵⁶. Il progetto giovanile non era ovviamente scomparso dai suoi pensieri nel momento del ritorno dalla prigionia, ma era ancora vivo nel suo animo, come ci informa *3Comp*. Nel racconto del viaggio in Puglia, il biografo parla ancora di questo progetto quando dice: «Una notte, dopo essersi impegnato anima e corpo nell'eseguire il suo progetto [...]»⁵⁷. Francesco voleva arrivare ad essere, addirittura, principe e questo era il suo sogno a vent'anni; raggiungendo Spoleto, non si sentì bene e tornò poi indietro da questa avventura⁵⁸.

Ciò che si presenta in questi momenti è il desiderio di portare a termine il suo progetto giovanile. Non riusciva però a provare le stesse sensazioni, neanche la soddisfazione che provava prima. Al contrario, trovava in sé, più che fuori, alcuni limiti che ostacolavano la riuscita del progetto. Da allora iniziò ancora di più una messa in azione delle rivalutazioni più profonde del mondo interno. Le riflessioni elaborate lo portavano di più in una condizione di crisi, sottolineata da diversi biografi con il suo stato mentale mutato in un'attenzione interna. La crisi si approfondì, non solo perché Francesco stava rompendo con i progetti del passato, ma anche perché il futuro non era ancora chiaro. Lui viveva un vero "dramma". I testi biografici segnano in Francesco, in questa fase di vita, molte mancanze e instabilità personale. È allora giusto dire nel suo caso: «Si parte da una mancanza, e si cerca qualcosa, nutriti da una speranza. Si guarda avanti, ma in realtà è indietro che si può trovare l'origine»⁵⁹.

⁵⁴ *VbF* 3: FF 322-323. «Ancora una volta occorre sottolineare che il progetto ci precede: siamo convinti che stiamo cercando il cambiamento, ma in realtà siamo cercati da esso». V. MARIANI - E. MELONI, *Costruire l'uomo*, 30.

⁵⁵ Cf. A. VUČKOVIĆ, «Esej o pozivu», *Služba Božja* XXXVII (1997) 1, 73-74.

⁵⁶ *VbF* 4: FF 324.

⁵⁷ *3Comp* 5: FF 1399.

⁵⁸ Cf. *3Comp* 6: FF 1401.

⁵⁹ V. MARIANI - E. MELONI, *Costruire l'uomo*, 30.

Dopo la confusione – che durò molto tempo – i biografi presentano un Francesco sempre più deciso a tenere presente i segni di una prospettiva nuova. Concentriamoci sulle frasi della *3Comp*: «Destatosi, egli si mise a riflettere attentamente su questa rivelazione»⁶⁰. Il Celano dice: «Cominciò a trasformarsi in *uomo* perfetto, del tutto diverso da quello prima»⁶¹. Francesco si “svegliò” dal modo primario di porsi nella realtà; era più attento e rifletteva. Da allora iniziò a trasformare il suo progetto giovanile.

Individuando la presenza dei segni di una nuova prospettiva e informandoci sul primo distacco dai progetti giovanili, i biografi ci offrono una lettura dei dati, secondo i quali Francesco era in piena ricerca delle capacità che potevano chiarire definitivamente il nuovo progetto di vita. Questo superamento non lo portava però facilmente a una soluzione e a una decisione logica in linea con la situazione. Anzitutto esso provocava conflitti interni: disorientamenti, ansie, paure⁶². Ciò che è molto significativo è che Francesco si rinforzava nella tendenza verso un qualcosa di nuovo; cercava di ritrovare un nuovo punto di riferimento più significativo e più stabile⁶³. Ciò implicava il coinvolgimento di tutta la sua personalità che

in qualche maniera elimina la differenza di tempo, crea contemporaneità tra passato e presente, tra colui che ricorda e ciò che è ricordato, e soprattutto chiede a colui che “fa la memoria” l’esercizio esplicito dell’intelligenza che capisce o cerca di capire, di scoprire o dare un significato, di cogliere connessioni più o meno evidenti tra i fatti⁶⁴.

In base a questa ricerca e in base a casi simili, i testi riportano i primi aspetti di un nuovo progetto di vita di Francesco.

I racconti biografici, per quanto detto, designano Francesco con l’atteggiamento di un ricercatore, un atteggiamento aperto verso una prospettiva nuova. Questa novità era caratterizzata e raggiunta attraverso la riflessione, la decodificazione degli elementi prodotti attraverso una relazione profonda con sé che lo rese capace, mediante l’assunzione degli elementi nuovi ed integrando quelli positivi del passato, di prendere una decisione fondamentale e cambiare l’obiettivo di vita. Le decisioni successive, prese in corrispondenza con l’obiettivo, costituivano un insieme continuo di scelte, che strutturavano e condizionavano allora il suo progetto di vita. Questi dati a disposizione strutturano, in effetti, gli aspetti importanti del-

⁶⁰ *3Comp* 6: FF 1401.

⁶¹ *Mem* 7: FF 588. Cf. *Legmin* 2-3: FF 1331-1332.

⁶² Cf. A. MANENTI, *Vocazione, psicologia, e grazia*, 49.

⁶³ Cf. A. CENCINI, *Il mondo dei desideri*, 13-15.

⁶⁴ A. CENCINI, *Il padre prodigo. Storia di una vocazione perduta e ritrovata*, Milano 1999, 10.

la personalità di Francesco; questi aspetti, mutando e maturando nel corso della sua vita, designano infine la sua personalità più aperta verso l'Infinito.

2. GLI ASPETTI PSICO-SOCIO-CULTURALI DELLA MATURITÀ DI FRANCESCO

Gli approcci che considerano i processi motivazionali, come anche gli altri bisogni psichici, come motori dello sviluppo della personalità, non trascurano la dimensione psico-sociale nel processo dello sviluppo. Nel caso di Francesco, l'ambiente assisano era un elemento che facilitava o inibiva lo sviluppo vocazionale. Nell'interazione con l'ambiente, Francesco individuava orientamenti motivazionali che si diversificavano in relazione all'importanza attribuita a suoi bisogni, desideri e progetti. Uno dei costrutti più noti all'interno della sua prospettiva di vita è quello dell'autostima che si riferiva alla maggior gratificazione che Francesco volle ricevere dall'ambiente. Il bisogno di raggiungere una stima positiva nell'ambiente costruiva, nelle prime tappe di vita, il principio dello sviluppo della sua personalità. Francesco coinvolgeva allora i bisogni psico-sociali nel processo di crescita personale, i cui aspetti si collocano nei processi di identificazione, di scopi, di valori, di norme, di progetti e rappresentano il riferimento concreto per lo studio di costruzione della sua maturità.

In questa parte del testo ci addentreremo nello studio degli aspetti della personalità di Francesco che richiamano necessariamente un obiettivo, cioè metteremo a fuoco gli aspetti della società assisana che interagivano con i suoi sistemi motivazionali e i processi cognitivi, lavorando così sulla costruzione individuale. In accordo con questa esigenza, il percorso dell'analisi muove dall'ipotesi che sia necessario cogliere aspetti di complementarietà personale lavorando sulla dimensione psico-sociale, perché i testi biografici danno testimonianza della molteplicità degli orientamenti a cui Francesco, di volta in volta, faceva riferimento, raccogliendo esperienze, sia vocazionali, sia di sé, che lo fecero maturare attraverso l'interazione con gli altri nell'ambiente. I biografi richiamano "per exempla", i progetti, i rapporti decisivi, l'operato, particolarmente nella sua tappa giovanile⁶⁵, in cui era evidente l'intenzione di comporre un'opera

⁶⁵ Il bambino, nella società dell'Occidente medievale, non era un soggetto molto valorizzato, il che non impediva, naturalmente, ai genitori di amarlo. Questo amore si estendeva però più in vista del fatto che il bambino sarebbe diventato adulto. Cf. J. LE GOFF, «L'uomo medievale», in J. LE GOFF, al., *La civiltà del medioevo. Storia e cultura*, Roma-Bari 1991, 20; 23-24.

corrispondente all'origine del divenire individuale⁶⁶. Saranno particolarmente messi in evidenza gli episodi della sua rottura con i legami sociali, iniziando da quelli familiari, dando un più preciso rilievo ai singoli elementi della sua crescita verso la decisione vocazionale⁶⁷. Studieremo concretamente la maturità raggiunta da Francesco a contatto con suo padre, sua madre e gli amici e poi quegli elementi di maturità raccolti nel contatto con il suo contesto.

2.1. *Gli aspetti della maturazione di Francesco nel rapporto con suo padre*

Il rapporto di Francesco con suo padre è composto da vari segni, positivi e meno positivi, situati nelle diverse tappe della sua vita. Questo rapporto ci permette di comporre una raccolta degli aspetti della maturazione di Francesco, particolarmente quelli che presentano la sua ricerca per lo sviluppo dell'autonomia nelle decisioni, nelle scelte, nei progetti. La raccolta ci permette poi di fornire una base, ancora più ampia e solida, della sua maturità personale nello sviluppo verso la vocazione.

È necessario dire che le figure dei genitori di Francesco, nei racconti biografici, in realtà, sono scarsamente presenti⁶⁸. Ciò che si rivela maggiormente nei testi è il rapporto di Francesco con suo padre; esso si presenta anche come la chiave di lettura del suo progetto di vita. In ogni caso, i biografi sottolineano il momento della rinuncia di Francesco ai progetti, particolarmente paterni, il che aprì la strada alla sua scelta vocazionale.

Le *Biografie* informano che Francesco lavorava dall'età adolescenziale. Questo lavoro continuò durante i suoi anni giovanili; niente però gli apparteneva. La reazione di rabbia del padre, quando Francesco gettava le cose e i soldi ai cittadini, spiega infatti che tutto apparteneva al padre e che egli decideva sul comportamento del figlio⁶⁹. Nel medesimo episodio si presenta, insieme al disprezzo per il potere paterno da parte di France-

⁶⁶ Cf. H. FRANTA, *Individualità e formazione integrale*, 11-19. È il campo della psicologia della personalità, che si occupa delle differenze individuali e dei principi di fondo del divenire individuale, cioè una totalità umana vista sotto l'aspetto della singolarità nelle sue caratteristiche personali.

⁶⁷ Cf. A. BARBERO, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenza sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino 1996, 203-225; 229-231. Cf. SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, a cura di G. Scalia, Parma 2006, 234-236.

⁶⁸ Le agiografie danno uno spazio abbastanza grande ai rapporti tra Francesco e i suoi genitori, sapendo che le testimonianze dirette sui rapporti tra genitori e figli del medioevo sono molto rare al di là del contesto aristocratico. Cf. C. KLAPISCH-ZUBER, «La donna e la famiglia», in J. LE GOFF, al., *La civiltà del medioevo*. 292.

⁶⁹ A. BARBERO, *Un santo in famiglia*, 206-211.

sco, anche il potere assoluto del padre sul comportamento e sulle decisioni del figlio. Francesco ottenne però la possibilità di prendere le decisioni individualmente, rispetto alla volontà del padre e alle norme socio-familiari. In proposito, menzioniamo la decisione di andare in Puglia. Quando Francesco andò in Puglia, non si consultò con nessuno⁷⁰. Dobbiamo però confrontare questa considerazione con un'altra. Le *Biografie* ci informano parimenti che suo padre era spesso assente e doveva lasciare gli affari a qualcuno⁷¹. L'assenza del padre lasciava a Francesco uno spazio per prendere certe decisioni e fare certi progetti. Nonostante ciò, l'influsso paterno e i rapporti di dipendenza familiare, erano, in questa fase di vita, determinanti per Francesco. La forza paterna lo teneva legato alle tradizioni familiari e sociali e il ruolo del padre si presentava del tutto decisivo per i progetti di vita del figlio⁷². Francesco non contrastava infatti la volontà del padre e non emergeva ancora nessun conflitto tra loro. «Lo scambio, la comunicazione avvengono allora a livello del personaggio, del ruolo, ma la parte più profonda del proprio io viene tenuta in disparte»⁷³. Il padre cercava di contribuire allo sviluppo socio-culturale del figlio, e ciò aiutava anche Francesco a mettersi in relazione con i vari gruppi della città, anche quelli di tipo aristocratico, fattore che egli trovava, di per sé, positivo.

Troviamo i nuovi dati nel racconto, secondo il quale Francesco decise di realizzare il suo "sogno", di diventare nobile; il rapporto tra padre e figlio entrò necessariamente in crisi. È la prima crisi, sebbene non ancora rivelata esternamente, che porterà in seguito al distacco finale tra le prospettive del padre e del figlio. È vero che il padre appoggiava la realizzazione di questo progetto di Francesco, ma solo perché gli poteva far guadagnare maggiori beni. Vi si presenta esplicitamente, oltre il desiderio profondo di Francesco, anche la diversità degli obiettivi e dei progetti rispetto a quelli paterni. Si strutturavano due prospettive che non avevano in comune gli elementi principali. La mancanza delle risposte attese da Francesco, riguardo a questo progetto, portava alla distruzione del suo sogno giovanile⁷⁴. Questo elemento si evidenziava sempre più nel rapporto tra Francesco e il padre. La crisi, inoltre, apriva in lui la prospettiva di andare oltre l'ordine familiare e socio-culturale.

⁷⁰ Cf. *LegM* 1, 3: FF 1031.

⁷¹ Cf. *3Comp* 2: FF 1395.

⁷² Cf. *3Comp* 2: FF 1396.

⁷³ F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, 29-30.

⁷⁴ Cf. A. Manenti, *Vocazione, psicologia, e grazia*, 15. Cf. H. FRANTA - G. SALONIA, *Comunicazione interpersonale*, 15-17.

Dopo l'insuccesso del sogno e del progetto giovanile, il conflitto con il padre iniziò a rivelarsi sempre più decisivo. Francesco si allontanava, non solo dal lavoro mercantile, ma anche dalla casa. Il padre lo cercò quando andò a vivere dal sacerdote che aveva rinunciato a prendere del denaro per paura dei suoi parenti, ma lo lasciò vivere con lui⁷⁵. La *VbF* continua l'episodio parlando del padre:

Appena venne a conoscenza che Francesco dimorava in quel luogo e viveva in quella maniera, profondamente addolorato e assai colpito dal fatto inatteso, radunò vicini e amici e corse senza indugio al luogo dove si trovava il servo di Dio. Ma questi [...] presentando la loro venuta, sentendo le grida dei persecutori, volle lasciar posto all'ira, nascondendosi in un rifugio sotterraneo che si era preparato proprio per questo⁷⁶.

Il comportamento del padre, in questo episodio, era analogo a quello dei nobili. Il progetto di Francesco non corrispondeva più a quello paterno, i cui interessi riguardavano più le necessità sociali e la crescita materiale della famiglia. Egli iniziò invece a liberarsi dagli interessi paterni a favore di un nuovo ideale. È ovvio che Francesco intuiva che cosa potesse succedere e come il padre potesse reagire, se egli avesse cambiato il progetto perché, secondo il testo biografico, aveva in anticipo preparato il posto per rifugiarsi. In questa fase della sua vita non possiamo sminuire il fatto che Francesco disdegnasse i progetti paterni, perché suo padre non gli poteva offrire il grado di nobiltà da cui era molto affascinato. Da lì proveniva anche un certo disprezzo, non solo per il denaro, ma anche per il ruolo sociale rivestito da suo padre. Il conflitto con le prospettive paterne portava Francesco allora alla fuga, non solo dalla casa familiare, dai progetti paterni, ma anche dalla città. Il Celano scrive che ad Assisi c'era un giovane: «Francesco lo conduceva con sé in posti solitari e adatti al raccoglimento»⁷⁷. Il biografo della *3Comp* informa, in modo più dettagliato, che il rifugio era conosciuto da un membro della famiglia che gli portava cibo, perché Francesco «restò nascosto un mese intero», cercando il modo «di portare a compimento le sue aspirazioni»⁷⁸. Il biografo parla delle sue «nuove aspirazioni» e, in questo senso, del processo di liberazione dagli obiettivi socio-familiari in prospettiva di una nuova scelta di vita. Si riesce a comprendere che Francesco, in questi momenti, viene considerato da vari interpreti un uomo pratico, intuitivo, creatore, un uomo che

⁷⁵ Cf. *VbF* 9: FF 335; *LegM* 2, 2: FF 1040.

⁷⁶ *VbF* 10: FF 336.

⁷⁷ *VbF* 6: FF 329.

⁷⁸ *3Comp* 16: FF 1416.

medita la vita. Nei momenti di lotte e di fughe dai progetti paterni egli si presentava come un individuo speculativo che pensava a come organizzare la sua vita, che discerneva tutto a modo proprio, che ripensava il passato e metteva in evidenza il futuro, autonomo e deciso. In questi racconti è molto presente la sua dimensione cognitivo-razionale, nonostante la storia francescana valorizzerà molto quella affettiva.

Nel drammatico episodio del suo ritorno ad Assisi, Francesco si presenta molto diverso da prima. Il Celano dice che la voce correva e raggiunse il padre che lo trascinò a casa e lo rinchiuse in cantina:

E, inaccessibile a ogni senso di pietà, lo tenne prigioniero per più giorni in un ambiente oscuro, credendo di piegarlo alla sua volontà, prima con parole, poi con percosse e catene. Ma il giovane da queste sofferenze era reso più forte e più risoluto per realizzare il suo santo proposito⁷⁹.

Il padre doveva però andare via per affari e Francesco rimase solo con la madre che lo liberò⁸⁰. Vi si manifestò ancora una volta il potere assoluto del padre sul figlio e, soprattutto, la diversità dei fini e dei progetti. Dopo questo episodio, i biografati presentano perciò Francesco con una maggior consapevolezza riguardo a ciò che voleva realizzare, riguardo al suo progetto. Il padre non accettò la sua condotta e lo trascinò a casa per evitare lo scandalo; arrivò fino a portarlo davanti al vescovo di Assisi⁸¹.

I biografati menzionano questo episodio come punto centrale della separazione da tutto quello che i rapporti familiari e sociali rappresentavano in opposizione allo sviluppo personale libero. L'episodio presenta inoltre la sua decisione di troncane ogni legame con il padre e soprattutto, restituendogli i vestiti e il denaro, di disprezzare il denaro che era segno della potenza del padre e anche della nuova borghesia. In questo episodio, sia Celano che *3Comp*, hanno fondato e sottolineato la drammatica rottura con il padre, che metteva in pericolo la struttura formativa e le norme sociali dell'intera città di Assisi, riferendosi all'aspetto della scelta personale di Francesco. La *3Comp* sottolinea, con l'episodio, un elemento della società mercantile, cioè l'attaccamento dei mercanti per il denaro «per il quale era irritato»⁸² suo padre. Francesco infatti «placò alquanto il furore del padre e, con quel ritrovamento, diminuì in parte anche la sua avidità»⁸³. Il progetto paterno non era infatti mai stato condiviso da Francesco. Per

⁷⁹ *VbF* 12: FF 339.

⁸⁰ Cf. *VbF* 12: FF 339.

⁸¹ Cf. *VbF* 10-14: FF 336-345.

⁸² *3Comp* 20: FF 1419.

⁸³ *VbF* 14: FF 343.

questo restituì al padre, non solo le cose, ma anche i progetti che non erano i suoi e, con essi, i legami con il passato⁸⁴.

Nei medesimi conflitti emerge un altro aspetto importante della sua personalità: Francesco non rispondeva alla forza del padre con la violenza; il suo comportamento era piuttosto un comportamento di non-violenza, di pace. Prendendo le mosse dai desideri primari paterni e mettendo in atto delle risposte, Francesco riuscì a verificare man mano, non solo le proprie intenzioni, le motivazioni, i valori, i progetti, ma anche le emozioni⁸⁵. Occorre ricordare anche che la sua area affettivo-emotiva entrava nel nuovo clima strutturale, perché egli assumeva le emozioni insieme alla mente e al corpo, integrandole bene nella sua personalità. Sviluppato durante un progressivo distacco dai legami paterni, in un più profondo rapporto con se stesso, il comportamento di non-violenza nell'animo di Francesco si stabilì come la base dei suoi futuri rapporti verso gli altri. La scelta del valore di pace mostrava che la precedente prevalenza degli interessi esterni, familiari e socio-culturali, che implicavano elementi di aggressione e violenza, si era spostata allora alle prospettive interne e personali.

In sintesi, la forza della famiglia e della solidarietà familiare e, in ultima analisi, le forze paterne, spesso non lasciavano spazio per lo sviluppo libero del singolo soggetto; si voleva difendere l'onore della collettività. Francesco sviluppava al contrario il comportamento di uomo fondamentalmente libero che poteva minacciare la struttura sociale. Gli episodi, situati in diverse biografie⁸⁶, permettono allora di rivelare quanto poco Francesco avesse in comune con il padre; mostrano non solo il distacco del figlio nei confronti dell'autorità paterna, ma anche il distacco dagli interessi e dal potere familiare e sociale. Francesco compiva così una completa liquidazione delle tendenze negative, caratteristiche delle fasi evolutive precedenti, integrando quelle positive nella ricostruzione di una nuova base di vita⁸⁷. Capiamo allora perché la pressione paterna ostacola-

⁸⁴ Cf. *Mem* 12: FF 597.

⁸⁵ In alcuni sistemi psicologici, come in quello adleriano, le aggressioni, i conflitti, le diverse forme di ostilità si configurano come reazioni alle frustrazioni dovute al misconoscimento dei valori, dei progetti, delle aspirazioni, finché non si riesce a dare la risposta soddisfacente alla propria esistenza, dopodiché il soggetto vive un maggiore equilibrio al suo interno, e lo dimostra con il suo comportamento. Cf. G.V. CAPRARA - A. GENNARO, *Psicologia della personalità*, 218-222.

⁸⁶ Cf. *LegM* 2, 1-4: FF 1038-1043; *3Comp* 16-20: FF 1415-1419.

⁸⁷ Cf. André M. PERREAULT, «La Foi et la développement de la personnalité», *Supplément de la Vie spirituelle* 103 (1960) 42, 379-397. Da leggere: M. PERREAULT, «Les échelles de me-

va la sua sana maturazione sia psicologica che religiosa⁸⁸. L'allontanamento dal padre carnale e la scelta del Padre celeste non costituivano però in lui due fasi successive, ma erano elementi che si intrecciavano dall'adolescenza, emergendo di più nella giovinezza.

Dobbiamo aggiungere che Bonaventura attribuì gli errori all'educazione familiare, non interessandosi tanto della responsabilità di Francesco. Per questo Bonaventura si concentrò sugli episodi di scontro tra Francesco e suo padre, che sono evidenziati in *VbF* e eliminati in *Mem*, considerando la figura di Francesco secondo il *cliché* del suo tempo, cioè del santo in fuga dal mondo e in rottura con i progetti familiari⁸⁹.

Teniamo a mente che il disconoscimento degli affetti verso la famiglia e di qualsiasi obbligo, particolarmente verso il padre, per i vari biografi era uno dei tratti fondamentali della personalità libera e matura di Francesco. Lo scontro con il padre aiutò Francesco a raggiungere una personalità forte con la capacità di dominio che non consisteva nella sola cancellazione di varie tensioni, ma anche nel sopportare la contrarietà da parte degli altri, soprattutto nel suo intimo con un forte senso di libertà personale sviluppato nel continuo divenire nella ricerca per l'ideale di vita⁹⁰.

In sintesi, abbiamo riportato diversi elementi della libertà personale di Francesco di decidere, di scegliere, di progettarsi e di progettare in un altro modo la propria vita cercando di darle un maggior senso; inoltre sono stati anche raccolti gli aspetti del suo comportamento di non-violenza, di pace.

2.2. *Gli aspetti della maturazione di Francesco nel rapporto con sua madre*

Analizzeremo ora il rapporto tra Francesco e sua madre, dando un particolare accento alle sue dimensioni affettivo-emoive da cui cercheremo di raccogliere gli elementi che sono stati necessari per la sua maturazione personale. Siamo particolarmente interessati a esperienze importanti i cui elementi influirono particolarmente sull'educazione dei sentimenti di Francesco, delle sue decisioni, della libertà, così da strutturare il suo intimo progressivamente in continuo e libero divenire.

sure en psychologie de la sensation», *Angelicum* 34 (1957) 1, 57-84 ; F. ALLPORT, *Theoris of perception and the Concept of Structure*, New York 1955.

⁸⁸ G.W. ALLPORT, *The Individual and His Religion*, New York 1950, 52.

⁸⁹ Cf. *LegM* 2, 4-5: FF 1043-1044.

⁹⁰ Cf. G.V. CAPRARA - A. GENNARO, *Psicologia della personalità*, 315-318.

Le *Biografie* presentano questi rapporti esprimendo una linea dei sentimenti che tendevano a produrre più l'effetto della devozione che la maturazione di Francesco⁹¹. A tal proposito, scrive Celano:

Quando i vicini manifestavano la loro ammirazione per la generosità d'animo e l'integrità morale di Francesco, ripeteva, quasi divinamente ispirata: «*Che cosa pensate che diverrà questo mio figlio? Sappiate che per i suoi meriti diverrà figlio di Dio*»⁹².

La *VbF* informa che Francesco viene visto in rapporto ad un processo di sviluppo personale e vocazionale fino alla configurazione di "un alter Christus". Questa immagine è maggiormente presente però nella *Mem* e nei testi di Bonaventura. Tale immagine di Francesco, rappresentato nell'icona dell'"alter Christus", era uno specchio morale per i frati e un modello per il semplice cristiano, anche se rischiava di presentare una figura lontana dalla realtà. Dobbiamo tenere presente che alcuni dati, provenienti particolarmente dalle *Mem* e *LegM*, che riguardano gli aspetti della personalità di Francesco, sono inseriti in un quadro interpretativo in favore di questa prospettiva francescana e popolare. Con i dati a disposizione – le *Biografie* inseriscono questo rapporto occasionalmente – qualche volta nascosti sotto l'influsso di questa prospettiva, cercheremo di ricostruire gli aspetti immersi nel rapporto tra Francesco e sua madre che si riferiscono alla maturità di Francesco.

Nella *Mem* la madre si presenta con degli aspetti assai positivi.

Specchio di rettitudine, quella donna presentava nella sua condotta, per così dire, un segno visibile della sua virtù. Infatti fu resa partecipe, come privilegio, di una certa somiglianza con l'antica santa Elisabetta, sia per il nome imposto al figlio, sia anche per lo spirito profetico⁹³.

⁹¹ Sappiamo poco della vita bio-psicologica e sociale della donna medievale e del funzionamento del suo ruolo. Le fonti, che parlano di queste dimensioni, sono disperate e spesso contraddittorie, benché si legga spesso che il loro ruolo fondamentale era la riproduzione e nutrizione dei figli nei primi anni. Si trova anche che esse erano sottomesse all'autorità del marito e tenute alla fedeltà a lui. Le donne disponevano di una certa autonomia solo in casa. «È lei la signora dell'ordine domestico, della pace familiare». C. KLAPISCH-ZUBER, *La donna e la famiglia*, 296. L'educazione dei figli era limitata per la donna a certi aspetti, perché lei non decideva sul destino dei figli, sulla loro scelta sociale o vocazionale. Cf. LE GOFF, *L'uomo medievale*, 26.

⁹² *Mem* 3: FF 583. La *Vita prima* più che la *Vita seconda* si interessava per l'esemplarità della personalità di Francesco più che della storia del movimento francescano. Cf. FF 221-231.

⁹³ *Mem* 3: FF 583.

Nell'infanzia del figlio, la madre curava non solo la maturazione fisica, psichica, o intellettuale, ma anche l'educazione religiosa⁹⁴. Il biografo dice anzi che sua madre, al battesimo, «lo aveva chiamato Giovanni»⁹⁵. Non dimentichiamo che Francesco nacque e fu battezzato in assenza del padre che era, per affari, in Francia. «Dopo il ritorno del padre dalla Francia, fu chiamato con il nome di Francesco»⁹⁶. Sebbene la madre sia poco presente nei testi biografici e sia presentata in questi testi in diversi modi, un aspetto è sempre presente: essa è presentata come la prima educatrice di Francesco. I suoi modi di rapportarsi con Francesco hanno prodotto in lui alcuni tratti del comportamento che puntano verso lo spontaneismo, non sempre verso le regole che includono spesso una rigorosa osservanza delle norme e della prassi sociale o familiare. Si trova nella *3Comp* l'esempio, simile a quello attestato nella *Mem*, secondo il quale la madre non contestava il comportamento del figlio, ma lo difendeva, sebbene non fosse sempre d'accordo.

Ma siccome erano ricchi e lo amavano teneramente, lasciavano correre su quel comportamento, non volendo contristare. La madre, quando sentiva i vicini parlare della prodigalità del giovane, rispondeva: «Che ne pensate di mio figlio? Sarà sempre un figlio di Dio, per sua grazia»⁹⁷.

Questo episodio conferma che il rapporto con la madre era assai diverso da quello con il padre; essa per prima cominciò a capire la condotta di Francesco e la interpretò in modo corretto, seppure non rendendosene conto⁹⁸. È necessario ricordare che il rapporto tra di loro si sviluppava molto su una base affettivo-emotiva. È l'elemento fondamentale di questo rapporto che lasciava le impronte sullo sviluppo di Francesco. La madre era più libera di parlare ai sentimenti del figlio e di accettare la sua nuova scelta di vita, riconciliandosi infine con essa.

⁹⁴ Cf. *Mem* 3: FF 583.

⁹⁵ *Mem* 3: FF 583. Secondo la tradizione francescana, la madre di Francesco era francese, nonostante non esista nessun documento o testo che confermerebbe questa tradizione. Secondo la stessa tradizione, la madre proveniva da una casa aristocratica. Sembra che sua madre avesse infatti un'istruzione intellettuale più alta di suo padre e che insegnasse a Francesco la lingua francese, benché il padre parlasse questa lingua. Francesco aveva un sentimento profondo per questa lingua e, non soltanto la parlava volentieri, ma anche cantava in francese. Questo fatto, sebbene non confermato, può dare una luce in più sulla relazione tra Francesco e sua madre, come anche sull'educazione di bambino.

⁹⁶ *3Comp* 2: FF 1395.

⁹⁷ *3Comp* 2: FF 1396.

⁹⁸ Cf. A. BARBERO, *Un santo in famiglia*, 250-254.

Allora la madre, che era rimasta sola con lui, disapprovando l'azione del marito, parlò con tenerezza al figlio. Accortasi che niente poteva dissuaderlo dalla sua scelta, la madre si sentì commuovere per lui nell'intimo del cuore e, scioltigli i legami, lo lasciò libero⁹⁹.

Questi due episodi richiamano alla mente ancora un elemento: la sua disponibilità a parlare con il figlio, ad aprirsi ai suoi problemi, ad accettare, sebbene non sempre facilmente, i suoi progetti. Tali atteggiamenti aiutavano la madre di Francesco a capire le sue preferenze spirituali e religiose, quindi anche i suoi desideri verso la scelta vocazionale. Sebbene la madre non sapesse tutto, intuiva alcune decisioni che maturavano nel figlio e non si rattristava per la sua scelta di vita. A tal proposito, due racconti ci offrono un'interpretazione, secondo la quale il biografo, nella sincera comunicazione tra la madre e Francesco, individua specifiche qualità processuali di Francesco, di tipo verbale e non-verbale, che strutturano molte qualità, dai dinamismi interni alla dimensione spirituale della sua personalità. La convinzione di Francesco di dover scegliere liberamente, lasciava comunque uno spazio all'influsso della madre, il che apriva il suo animo, perché sempre «rivolgeva al figlio i discorsi affettuosi»¹⁰⁰. Tale modalità comunicativa si organizzava necessariamente nella struttura della personalità di Francesco da cui proverranno quelle diverse modalità di rapportarsi con gli altri: il parlare liberamente, il sentirsi accettato, il parlare ai sentimenti. La madre, in questo senso, in flui nel processo di maturazione personale di Francesco, riuscita e ben espressa nella descrizione della *Mem*. Il Celano afferma che Francesco aveva bene integrato in sé tutte le componenti personali quando dice: «Il calore dello spirito aveva talmente affinato il corpo che come *l'anima aveva sete di Dio, così ne era sitibonda in molteplici modi anche la sua carne santissima*»¹⁰¹.

Il biografo informa che gli sforzi individuali di Francesco verso un'integrazione personale, vissuti nei rapporti con la madre, hanno trovato infine la conferma piena nella sua esperienza vocazionale. La madre era, per così dire, la promotrice di un sano sviluppo di quelle esperienze che dovevano far parte della futura struttura personale del figlio. «Da questo punto di vista sono considerate reali o esistenti tutte quelle esperienze che esercitano un particolare affetto sull'attuale vissuto o attuale comportamento dell'individuo»¹⁰².

⁹⁹ *VbF* 13: FF 341.

¹⁰⁰ *3Comp* 18: FF 1418.

¹⁰¹ *Mem* 129: FF 713.

¹⁰² H. FRANTA, *Individualità e formazione integrale*, 72.

La madre, allora, partecipò significativamente allo sviluppo di Francesco e influì particolarmente sull'educazione dei suoi sentimenti, sulle sue decisioni, sulla libertà di agire, perché già dalla prima infanzia lasciava, nonostante le difficoltà, che le esperienze fondamentali per l'intimo di Francesco si strutturassero in continuo e libero divenire¹⁰³. Le *Biografie* presentano infatti questo rapporto significativo, evidenziando l'appoggio della madre che trovava il modo per ascoltare le esperienze di Francesco, lasciandogli spazio per svilupparsi attraverso tutte le sue decisioni, progetti, disposizioni, come quella della carità¹⁰⁴. Inoltre, questo rapporto si presenta nei racconti senza un conflitto o una rottura.

Nonostante gli episodi biografici non ci offrano una molteplicità di dati riguardo a questo rapporto, possiamo dire, secondo questa breve analisi, che la relazione con la madre aiutò lo sviluppo di Francesco verso la maturità affettiva, che implicava la capacità di perdonare e di accettare il perdono, di parlare ai sentimenti, alle emozioni¹⁰⁵. La lettura delle fonti agiografiche ci ha quindi offerto un'immagine di Francesco come individuo privo di un soggettivismo esagerato, e della madre come genitore non autoritario. A tal proposito, nell'episodio della *3Comp*¹⁰⁶, troviamo una sincera comunicazione tra la madre e Francesco che faceva accrescere le specifiche qualità di Francesco, aiutandolo a raggiungere un rapportarsi a sé più oggettivo, fondamentale per la sua maturità¹⁰⁷.

2.3. Gli aspetti della maturazione di Francesco nel rapporto con i suoi amici

Il clima nella famiglia, particolarmente nelle prime tappe della sua vita, dava a Francesco una notevole spinta per lo sviluppo sano di alcuni aspetti importanti per la maturità personale. Analizzeremo, ora, come il suo rapporto con gli amici faceva accrescere, fino ad un certo punto, le sue forze umane, la sua sicurezza, il suo benessere-adattamento. Attraverso l'analisi della sua appartenenza al gruppo dei coetanei, cercheremo gli aspetti che entrarono in gioco nei processi di maturazione e di formazione della sua personalità. Le dinamiche di identificazione e di differenziazio-

¹⁰³ «E ciascuno ami e nutra il suo fratello come la madre ama e nutre il proprio figlio, in tutte quelle cose in cui Dio gli darà grazia». *Rnb* 9, 14: FF 32. Questa frase informa anche dell'esperienza positiva di Francesco con sua madre, indicando il realismo dell'amore materno attraverso i termini "ama e nutre". Si tratta della carità accennata da Francesco nella fraternità. Cf. R. ZAVALONI, *La personalità di Francesco d'Assisi*, Padova 1991, 65-67.

¹⁰⁴ Cf. *3Comp* 9: FF 1404.

¹⁰⁵ Cf. P. GRIÈGER, *Aspetti psico-pedagogico-pastorali*, 438.

¹⁰⁶ Cf. *3Comp* 18: FF 1418.

¹⁰⁷ Cf. F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, 81-82.

ne dal proprio gruppo e gli influssi ad esse connesse sono gli elementi di cui ci occuperemo, soprattutto seguendo l'interpretazione che si ispira alla teoria dell'identità sociale e alle sue componenti, e verificando come tramite un approccio di tipo più individualistico ed evolutivo, l'appartenenza al gruppo conduce a diversi livelli di benessere psicologico.

Il gruppo dei coetanei giocava nella vita di Francesco un grande ruolo già dalla prima infanzia producendo in lui gli stati di benessere-adattamento che evidenziavano l'importanza dei rapporti legati a questo gruppo. I valori del gruppo, presenti nei testi biografici, sono in un primo momento negativi; essi producevano diverse intenzioni, progetti e comportamenti che non erano compatibili con la vita cristiana, umanamente fruttuosa e, in ultima analisi, vocazionale¹⁰⁸. Il Celano afferma questo scrivendo:

Ancora fanciulli, appena cominciano a balbettare qualche sillaba, si insegnano loro con gesti e parole cose vergognose e deprecabili. Sopraggiunto il tempo dello svezzamento, sono spinti non solo a dire, ma anche a fare cose licenziose. Nessuno di loro, a quella età, osa comportarsi onestamente, per timore di essere severamente castigato. Ben a ragione, pertanto, afferma un poeta pagano: «Essendo cresciuti tra i cattivi esempi dei nostri genitori, tutti i mali ci accompagnano fin dall'infanzia»¹⁰⁹.

Più che una vita ispirata ai valori cristiani, contava la coesione del gruppo e il sentimento reciproco di appartenenza ai suoi valori¹¹⁰. In questo contesto tutto il gruppo era piuttosto focalizzato sugli oggetti della realtà circostante. Si potrebbe parlare di una cultura della vita e della ricerca di un certo tipo di consumismo. L'ambiente poneva molti limiti all'esplorazione della ricchezza di tutta la realtà e loro non andavano alla ricerca di quanto ancora non sapevano e non erano. Si legge nel Celano:

E quando varcano la soglia dell'adolescenza, che cosa pensi che diventino? Allora muovendosi tra dissolutezze di ogni specie, poiché è permesso fare tutto quello che piace, si abbandonano con passione a una vita depravata [...]. Millantano spesso, gli sventurati, colpe peggiori di quelle realmente commesse, *per non sembrare tanto più derisi quanto più sono conservati puri*¹¹¹.

¹⁰⁸ Cf. *VbF* 2: FF 320; *3Comp* 2: FF 1396.

¹⁰⁹ *VbF* 1: FF 318. Celano si riferisce a un passo di Lucio Anneo Seneca (*Lettere morali*, I, 6, 8), autore molto attuale allora. Sembra che egli ispirasse a questo brano tutto il quadro morale inserito all'apertura della *VbF*. Nelle biografie, *Mem*, *LegM*, *3Comp*, questo quadro non è neppure preso in considerazione.

¹¹⁰ Cf. P. GRIÈGER, *Il discernimento delle vocazioni*, 507-509.

¹¹¹ *VbF* 1: FF 319.

I biografati presentano anche Francesco, in mezzo al gruppo, secondo un comportamento secolare e lo designano mediante “qualità” esterne. Il Celano scrive:

Oggetto di meraviglia per tutti, cercava di eccellere sugli altri ovunque e con smisurata ambizione: nei giochi, nelle raffinatezze, nelle parole scurrili e sciocche, nei canti, nelle vesti, sfarzose e fluenti¹¹².

I continui rapporti tra Francesco e le persone della stessa età, delle medesime condizioni e cultura, costituivano gli orientamenti, i valori, gli obiettivi che davano un contributo alla costruzione della sua personalità, indirizzandolo alla ricerca di soluzioni rivolte ad elementi materiali, alla carriera¹¹³. «Anzi, precedendo in queste vanità tutti i suoi coetanei, si era fatto promotore ed emulo di mali e di stoltezze»¹¹⁴.

Sebbene descritto, in un primo momento, con questi dati negativi, ne sono attestati altri più positivi. Francesco si presenta come “la guida” del gruppo; in un certo senso, tutto il gruppo si organizzava intorno a lui. Egli ci si presenta con una personalità forte, sicura, creativa, decisiva. I tratti propri di una personalità forte sono ben presenti nei testi. Francesco era, in realtà, una persona aperta alla relazione umana: cercava gli incontri e i contatti con gli amici e cresceva anche mediante i valori di un tale contesto. L'appartenenza al gruppo lo aiutava, certo, all'adattamento e alla crescita, ma i loro progetti erano piuttosto motivati da dinamismi legati agli elementi dell'adattamento al gruppo, ai bisogni di tipo socio-culturale, soprattutto aristocratico. Mancavano allora quelle domande sulla verità di se stessi, sulla vera immagine di sé, sulla possibilità di aprirsi alla dipendenza da un Infinito, che potevano dare un significato più profondo e la forza personale nei tempi di fallimenti e angosce¹¹⁵.

Nonostante i tratti positivi, Francesco era presentato, nelle prime fasi di vita, come un uomo non molto diverso dai suoi amici, uno che si sentiva bene nel suo gruppo, aiutato in una condizione di benessere. Il suo modo di scegliere era dominato dal presente (qui e ora) e dall'interesse, dall'attrazione dello standard esterno. La *3Comp* dice:

¹¹² VbF 2: FF 320.

¹¹³ Cf. P. DEL CORE, «La decisione vocazionale. Itinerario pedagogico», *Rogate ergo* 64 (2001) 10, 11-13.

¹¹⁴ VbF 2: FF 320.

¹¹⁵ Cf. VbF 1: FF 319.

Quanto a lui, non era spendaccione soltanto in pranzi e divertimenti, ma passava ogni limite anche nel vestire, facendosi confezionare abiti più sontuosi di quelli che conveniva avere¹¹⁶.

Nel momento in cui questo stile di vita diveniva un dover scegliere senza scopo o significato, Francesco iniziò a scoprire il problema; erano infatti la società e la famiglia a porre le necessità, non egli stesso¹¹⁷. Pur avendo una visione positiva della vita all'interno del gruppo, Francesco si incontrava, pian piano, con le difficoltà che lo rendevano incerto a decidersi verso un orientamento che fosse diverso.

Troviamo in altri racconti biografici la seconda fase di questo rapporto; essi mettono a fuoco valori e obiettivi diversi da quelli del gruppo¹¹⁸. Sebbene non sappiamo con sicurezza quando Francesco abbia scoperto i nuovi valori, è sicuro che, dopo il ritorno dal carcere perugino, la sua vita ha iniziato a prendere nuove sfumature e, poco a poco, una nuova strada. Il ritorno mostra infatti un suo nuovo modo di comportarsi; si rivelano anche di più i nuovi valori. I testi dicono che iniziò a trasformarsi, cercava i posti adatti alla riflessione, alla meditazione e alla preghiera.

Ma, ritornato a casa, *i figli di Babilonia* ripresero a seguirlo e, sebbene contro la sua volontà, lo trascinarono su una strada ben diversa da quella che egli intendeva percorrere¹¹⁹.

Vi emergono alcuni elementi: la trasformazione di Francesco, il distacco dagli amici, il nuovo incontro con loro. Nonostante il biografo dica che Francesco "fosse diverso da prima", aggiunge anche che i legami che vincolavano ancora la sua vita erano forti; ci sarà ancora un ritorno al gruppo fino al momento in cui Francesco si mostrerà sicuro riguardo al suo ideale. Sebbene il distacco fisico non fosse avvenuto del tutto, tuttavia il rapporto con i suoi coetanei non era uguale a quello precedente. Francesco non si sentiva più adatto al suo gruppo. La strada "ben diversa da quella che egli intendeva percorrere", sottolinea la nascita di un'altra prospettiva della sua vita¹²⁰. Si trattava delle "diverse intenzioni", come spiega il Celano, che non erano più compatibili con quelle del gruppo.

L'altro episodio, in cui gli amici lo elessero re della festa, dice:

¹¹⁶ 3Comp 2: FF 1396.

¹¹⁷ Cf. P. DEL CORE, *La decisione vocazionale*, 13-14.

¹¹⁸ Cf. V. MARIANI – A. MELONI, *Costruire l'uomo*, 22-24.

¹¹⁹ *Mem* 7: FF 588.

¹²⁰ Cf. 3Comp 3: FF 1397.

Francesco li seguiva, tenendo in mano come lo signore lo scettro. Ma poiché da tempo con tutto l'animo si era reso completamente sordo a quelle voci e cantava in cuor suo al Signore, se ne distaccò a poco a poco con il corpo¹²¹.

Il suo ruolo nel gruppo non provocava più sentimenti di gioia e di orgoglio, ma piuttosto indifferenza. Il Celano interpreta questo passo:

Lo pervase un tale sentimento interiore che trascinava il suo spirito alle cose invisibili, facendogli giudicare di nessuna importanza, assolutamente frivola, ogni cosa terrena¹²².

Da quando Francesco iniziò a scoprire un'altra realtà e trovò altre intenzioni e propositi, diversi da quelli vissuti nel gruppo, divenne più consapevole che la scelta di vita doveva essere profondamente personale¹²³. I compagni notavano quel suo comportamento diverso, che lo rendeva "estraneo"¹²⁴. Il suo continuo divenire necessariamente includeva rotture, come il progressivo distacco dagli amici. Francesco vide, in effetti, questo passo come il modo necessario per ritrovare e realizzare quanto aveva previsto. Per realizzare un altro "interesse", più personale ed essenziale, egli rinunciò a mettere sia se stesso, sia i valori dei coetanei al centro¹²⁵. La *3Comp* mette a fuoco questo suo nuovo "interesse": «Adesso invece il suo cuore era intento solo a vedere i poveri o sapere a quali conveniva elargire elemosine»¹²⁶.

Il processo di riflessione e di rivalutazione provocava il distacco dai valori, dalle intenzioni, dagli obiettivi, dai sentimenti del gruppo, ma anche il distacco fisico. Il primo distacco, quello interno, portò infine a quello esterno. Francesco realizzava la rottura con le vecchie strutture di vita, aprendosi a una nuova prospettiva di vita che dava l'immagine della sua personalità più sensibile agli altri, più capace di decidere liberamente, più aperta al trascendente. Questa sua immagine, come ci informano i testi, si costruiva sempre più fuori dal gruppo dei coetanei.

¹²¹ *Mem* 7: FF 588.

¹²² *Mem* 7: FF 588.

¹²³ Cf. H. FRANTA, *Individualità e formazione integrale*, 92-93. Secondo gli studiosi della *Psicologia dell'io* la persona competente diventa anche matura, sana psichicamente, quando essa stessa riesce a integrare bene e mediare tra le esigenze della realtà e le sue altre organizzazioni psichiche.

¹²⁴ Cf. *3Comp* 13: FF 1410.

¹²⁵ Cf. *3Comp* 9: FF 1404.

¹²⁶ *3Comp* 9: FF 1404.

Qui siamo nel campo delle tendenze psichiche che, in qualche modo, contrastano le tendenze della maturità personale. Eppure, tali tendenze non andavano, nel caso di Francesco, a distruggere la sua maturità libera, ma a dirigere le sue migliori doti ed energie, gli elementi, sia psicologici che spirituali, verso il divenire maturo. Questo distacco dagli amici, con la scelta successiva dei valori, dava una spinta notevole verso una forma di vita più adatta alla sua personalità.

In realtà, le tendenze personali in Francesco che contrastavano i valori del gruppo, non si limitavano soltanto alla rinuncia (in un senso limitato all'aspetto puramente negativo, la vocazione viene concepita essenzialmente come *rinuncia* ossia come repressione delle tendenze sane dell'uomo), ma prendevano il significato molto positivo di crescita per favorire sia lo sviluppo delle doti personali, sia il controllo delle tendenze disordinate.

Sebbene, nella prima fase, lo stato di maturità psichica di Francesco venga delineato sulla base di considerazioni su *sentimenti di affermazione* e di *attaccamento* nei confronti del gruppo dei coetanei, i biografi presentano, nella seconda fase, il suo distacco dai valori del gruppo e la scoperta di un nuovo valore più significativo per il suo sviluppo futuro, dedicato all'acquisizione di una conoscenza di sé e della propria vita più profonda e consapevole, di una personalità libera.

2.4. *Gli aspetti della maturazione di Francesco nel rapporto con il suo ambiente*

Cerchiamo ora di cogliere le relazioni che scaturivano dall'interazione tra Francesco e la società, tenendo conto della natura sociale dell'individuo e collegandola con i diversi ruoli nella società con i quali Francesco viene identificato¹²⁷. In questo senso, continueremo ad analizzare come Francesco percepiva e valutava le tendenze sociali e le varie caratteristiche associate ai suoi ruoli, e quale influsso avevano esse sugli aspetti della sua maturità umana.

Le fonti agiografiche non situano in modo preciso la vita sociale assisana nel contesto storico del periodo. Nonostante ciò, i biografi hanno comunque lasciato molti dati che possono offrire un panorama della vita sociale d'Assisi: guerre, conflitti, commercio, indicazione di luoghi importanti della città, come edifici della comunità, chiese, piazze, case private, insediamenti di chierici e di monaci, lebbrosari, in città e nel suo contado; questi dati «ben contribuiscono a rendere l'immagine di una comples-

¹²⁷ Cf. T. MANCINI, *L'identità. Modelli, metodi e problemi in psicologia sociale*, Roma 2001, 85-88.

sa cultura materiale di una città in una determinata epoca»¹²⁸. A questa società, che aveva appena conquistato le sue libertà, apparteneva Francesco; cresceva nell'euforia dei cittadini del comune di Assisi e qui metteva alla prova la sua gioventù. Francesco si trovava completamente a suo agio in questo mondo che si agitava e le cui energie ascendenti sentiva ribollire in sé.

La prima descrizione della società di Assisi, trovata nella *VbF*, inizia però con un attacco ai suoi valori¹²⁹. Celano presenta la maturazione dei figli in questa società come un grande problema psico-pedagogico. Non possiamo diminuire il fatto che questa visione, costruita nella *VbF* e riscontrabile in seguito nelle altre agiografie, aveva anche la funzione di preparare il terreno che avrebbe mostrato poi la conversione di Francesco come una rottura traumatica, passando da una vita sociale corrotta a una vita religiosa grazie all'azione di Dio. La conversione di Francesco, nella *VbF*, è infatti presentata drammaticamente. Nella *Mem* la presentazione è invece meno drammatica¹³⁰. Essa attaccava però ugualmente i valori della società e della cultura assisana: si tratta però di una riflessione psico-pedagogica e morale.

Le tendenze socio-culturali influivano molto sulla vita di Francesco nelle prime tappe di vita ed egli è presentato in base al suo progetto, quello di raggiungere il livello di vita più alto possibile¹³¹. Tutte le speranze e tutte le ambizioni gli sembravano permesse. Qui parliamo di un ideale di carriera, di un progetto condizionato dalle aspirazioni e tendenze socio-culturali che si strutturavano come valori di base. Inoltre, nella società assisana non vivevano relazioni di pace, ma militari, che orientavano i sentimenti all'aggressione e alla distruzione, «vane ambizioni, per accaparrarsi maggior ricchezza e onore»¹³². Queste sono le ambizioni che in-

¹²⁸ STANISLAO DA CAMPAGNOLA, «La società assisana nelle Fonti Francescane», in *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno internazionale di Assisi 13-16 ottobre 1977, Assisi 1978, 364-365. Non tutti i biografi conoscevano l'ambiente assisano e le relazioni sociali (come i francesi o gli inglesi). Le esperienze del vissuto in diverse parti del mondo influenzavano il modo di descrivere l'ambiente assisano. Per alcuni cronisti i dati della società assisana non avevano molto valore ed erano assunti in modo non preciso.

¹²⁹ Cf. *VbF* 1: FF 318-319. Riguardo al problema del contesto sociale, dei problemi della visione dualista "potente-povero", della funzionalità umana del secolo XII, è utile leggere: A. JAKOVLEVIC GUREVIČ, «Il mercante», in J. LE GOFF, al., *La civiltà del medioevo*, 258-260. Cf. A. VAUCHEZ, «Il santo», in J. LE GOFF, *La civiltà del medioevo*, 331; J. LE GOFF, *L'uomo medioevale*, 7-14; Cf. GUREVIČ, *Il mercante*, 261-262; 272-273.

¹³⁰ Cf. *Mem* 3: FF 383.

¹³¹ Cf. H. FRANTA, *Individualità e formazione integrale*, 56-59.

¹³² Cf. *VbF* 4: FF 325.

fluivano sui progetti di Francesco. Vi si trova la ragione per cui Francesco partecipò alla guerra di Assisi contro Perugia. Egli vi prese parte per assicurarsi un posto alto nella società assisana. Ci sembra importante menzionare ancora il rapporto tra Francesco e il padre, come lo percepì Bonaventura. L'autore, sottolineando che il padre non poteva assicurare a Francesco una vita di alto grado¹³³, non parla di una condanna morale e convenzionale, ma piuttosto di una condanna psicologica da parte di Francesco, perché il mondo mercantile aveva dei limiti che non si potevano superare; neanche un mercante ricco poteva superarli. Per quanto riguarda lo scontro finale, si aggiunge ancora un elemento: il padre, per riavere il proprio denaro e per portare il figlio a casa, chiese aiuto alle autorità civili, ai consoli, ma essi ormai non avevano più potere su Francesco; egli si trovava infatti sotto la protezione della Chiesa. In questo caso c'è una precisa struttura tecnico-giuridica delle relazioni e dei ruoli sociali della società che ritorna più volte nella terminologia del testo e che Francesco sembra conoscesse molto bene. La troviamo, in modo assai chiaro, nella *3Comp*¹³⁴.

Dopo il ritorno dalla prigionia di Perugia, la sua salute si era seriamente aggravata; una lunga malattia lo portava alla solitudine e alla riflessione. In questi momenti trovava la possibilità di sperimentare le cose più segrete del suo cuore¹³⁵. Trovava fuori città i posti per stare in solitudine. Questo è anche un fatto che dobbiamo valorizzare, perché fuori città si trovava un altro ambiente, quello dei contadini e dei poveri, dei lebbrosi. I suoi occhi cominciarono necessariamente ad aprirsi ad un'altra realtà sociale e a scoprire che egli era uno dei privilegiati in quella società.

Il mondo dei comuni, tanto orgoglioso delle sue libertà e del suo ideale democratico, ha anche le sue persone sdegnate, suoi diseredati e perfino suoi esclusi: i lebbrosi scartati dalla società, i mendicanti delle strade e tutti i lavoratori modesti che si affaticano e penano nei mestieri. Francesco si rende conto che ha vissuto fino a quel giorno in una dorata illusione, in una totale incoscienza. È passato a fianco di questa povertà e di questa miseria senza vederla, senza sospettarla, con lo stomaco pieno, in mezzo a canti di festa e con la borsa strapiena di pezzi di oro¹³⁶.

¹³³ Cf. *LegM* 1, 3: FF 1031.

¹³⁴ Cf. *3Comp* 20: FF 1419.

¹³⁵ Cf. V. MARIANI – A. MELONI, *Costruire l'uomo*, 22-24.

¹³⁶ E. LECLERC, *Francisco de Asis, encuentro del evangelio y de la historia*, Salamanca 2006, 245 (trad. nostra).

Ciò conferma anche la situazione di divisione della società in due livelli che non avevano niente in comune. Finiva allora il rapporto con una certa realtà della società assisana e cominciava l'incontro con una nuova, la realtà degli emarginati. Gli emarginati della città e della campagna rappresentavano una fascia sociale che si doveva tener lontano e che i cittadini cercavano di ignorare; per Francesco stesso questa realtà era insopportabile¹³⁷. Com mosso allora per la compassione e voltando le spalle alla ricchezza e al suo potere, Francesco si avvicinava di più a questa nuova realtà e a tutti quei poveri che si trasformavano nei suoi nuovi amici¹³⁸. La sua decisione è presentata bene nella frase del *Testamento*, dove si dice che Francesco «uscì dal secolo»¹³⁹. Questo spostamento dalla città alla campagna¹⁴⁰, avvenuto cambiando l'ottica della vita, segnava, oltre che lo spostamento dall'interesse socio-culturale, anche il cambiamento dei valori, come base di una diversa struttura della personalità di Francesco¹⁴¹.

Nel contesto delle contraddizioni tra la città di Assisi e la campagna entrava anche il problema della religiosità popolare, che spesso andava oltre i limiti cristiani, caratterizzandosi per consuetudini dell'era precristiana. I contadini sperimentavano l'esempio storico della Chiesa primitiva in cui i capi della Chiesa apparivano più vicini alla gente comune; il modo di vivere la fede allora si distingueva dalla Chiesa istituzionale che si presentava invece come una chiesa dei cittadini, una chiesa "urbana". In realtà, i contadini erano disprezzati dai cittadini ed erano messi al margine della società¹⁴². Con il continuo spostamento dalla città alla campagna, Francesco raccoglieva e portava con sé alcuni elementi che successivamente avrebbero influenzato la sua religiosità. Il cambiamento del contesto abitativo si inseriva bene nel cambiamento del suo modo di vivere. La sua singola esperienza rappresentò una mirabile difformità che successivamente irritò i cittadini di Assisi.

Il continuo spostamento dalla città influiva non solo in rapporto ai valori socio-culturali, ma anche alla religiosità popolare in Francesco; tali influssi non erano accolti positivamente dai cittadini (non si dimentichi che la città era appena uscita dalla guerra con Perugia e nei rapporti inter-

¹³⁷ *Mem* 9: FF 592.

¹³⁸ Cf. E. LECLERC, *Francisco de Asís, encuentro del evangelio y de la historia*, 246.

¹³⁹ *Test* 3: FF 110. L'uscita dal mondo di Francesco si intende come un liberarsi dalle preoccupazioni terrene e temporali, ma non in senso monastico.

¹⁴⁰ Le chiese di San Damiano, la Porziuncola e gli edifici della campagna sono diventati il centro del nuovo interesse sociale di Francesco.

¹⁴¹ Cf. P. GRIÈGER, *Il discernimento delle vocazione*, 467.

¹⁴² Cf. G. CHERUBINI, «Il contadino e il lavoro dei campi», in J. LE GOFF, *La civiltà del medioevo*, 138-140.

ni alla città non si viveva ancora la pace). Sentimenti di non tolleranza erano vivi nei cittadini e investivano anche il nuovo stato in cui Francesco viveva. Il suo esempio, pian piano, fece sì che la gente, come anche i suoi amici, prendessero in considerazione il suo nuovo stato di vita e infine lo seguissero (questi giovani erano la “élite” della società assisana e adesso desideravano farsi uguali ai poveri per servire i lebbrosi). La società era molto turbata per i valori che allora seguiva Francesco e per il movimento che nasceva con lui. Francesco non corrispondeva più all’immagine di un borghese. Le prospettive e le tendenze socio-culturali borghesi pian piano si erano cancellate in lui; ciò apriva lo spazio per un altro stile di vita che rese “estranei” i suoi valori e obiettivi all’ambiente cittadino.

Prestando attenzione al rapporto tra Francesco e la Chiesa, subito dopo il suo spostamento fuori le mura della città, troviamo che sono ricordati alcuni episodi. I biografi informano che le autorità ecclesiali non apparivano molto turbate per il manifestarsi di uomo con un nuovo modo di presentarsi e per il sorgere di un nuovo movimento religioso. Eppure, si percepiscono dei disagi nei rapporti tra Francesco e le autorità e gli ordini religiosi più qualificati della società assisana, in ordine alla questione sul dove fissare la dimora. Nonostante ci fossero molte chiese nella campagna o distribuite per la città, il capitolo dei canonici e il vescovo non gli avevano offerto nessuna chiesa; e l’abate di S. Benedetto del Subasio gli mise a disposizione la Porziuncola, che era la chiesa «più poverella che avevano»¹⁴³. La società ecclesiastica non era, sembra, molto propensa verso la nuova vita di Francesco. Questo non sminuisce il fatto successivo, cioè che i nobili, i cittadini, anche alcune autorità ecclesiastiche, visto il successo di Francesco e del suo nuovo movimento nascente, non volevano rimanere indifferenti. Anni dopo, la costruzione della casa per il capitolo dei frati, senza il consenso di Francesco che era assente, era espressione del Comune verso un Francesco che diveniva ormai sempre più famoso e verso una fraternità inserita ora nel tessuto sociale della città, «in un complesso gioco di forze, di situazioni di pesi crescenti, di precise esigenze»¹⁴⁴. Per lo meno a partire da un certo momento, Francesco e la società assisana vengono descritte dalle Fonti francescane non come due realtà in contrasto, ma reciprocamente compenetranti¹⁴⁵.

Nonostante tale considerazione, i comportamenti di Francesco mostravano talora un altro atteggiamento, particolarmente quando la società esercitava pressioni con le proprie strutture sociali, culturali, economiche,

¹⁴³ CAss 56: FF 1575.

¹⁴⁴ STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *La società assisana nelle Fonti Francescane*, 382.

¹⁴⁵ Cf. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *La società assisana nelle Fonti Francescane*, 382.

urbane, con la sua cultura materiale, sul proprio percorso religioso e sull'organizzazione della fraternità. Egli evitava di avere dei privilegi sociali e, in questo senso, evitava le possibili pretese che potevano andare in contrasto con la scelta della povertà. Sono episodi della quotidianità che, nonostante potessero sembrare persino patetici esempi di teatro, come quello, in cui Francesco chiede a frate Pietro di «trascinarlo così nudo davanti al popolo, con la corda che aveva al collo»¹⁴⁶, rappresentavano tuttavia dei frequenti colpi di scena con i quali egli, prima cercava di ottenere maggior attenzione dei cittadini, e poi dava l'esempio di una forma di vivere, con cui dominava sé e la sua società, esponendosi nei luoghi più conosciuti dai cittadini come la piazza maggiore, la cattedrale, la porta principale. Ci sono anche degli episodi, come quello della predicazione a Perugia, città nemica di Assisi¹⁴⁷, in cui Francesco mostrò il superamento dei sentimenti di ostilità tra le due città, mostrando di saper collocarsi al di sopra delle particolari relazioni sociali e rivelare allo stesso tempo la sua opzione per la pace. Francesco riusciva, nei diversi rapporti con la società, a dominare e a cambiare le relazioni sociali inadeguate con quelle che egli considerava più umane e religiose.

Concludendo, possiamo dire che tutte le agiografie hanno un interesse per l'abbandono della famiglia, per il cambiamento delle relazioni sociali, delle relazioni con i coetanei e per il "disprezzo" di qualsiasi relazione inadeguata alla futura scelta dell'ideale. Là dove Francesco compiva la rottura con le vecchie abitudini, iniziò anche a trasformarsi in una persona libera, continuando il suo cammino verso la vita religiosa.

3. GLI ASPETTI DELLA MATURITÀ SPIRITUALE DI FRANCESCO: L'ITINERARIO DELLA SUA CONVERSIONE

Il cambiamento del progetto di vita di Francesco è indicato da un progressivo raccoglimento accompagnato da meditazioni sempre più frequenti che lo portarono a ciò che possiamo chiamare "interiorità essenziale", non ad un semplice soggettivismo egoista. Il cambiamento è caratterizzato anche da diversi incontri coi valori fondamentali della vita che, pian

¹⁴⁶ CAss 80: FF 1610. Il racconto più dettagliato di questa scena si trova in CAss 84: FF 1616.

¹⁴⁷ Cf. *Mem* 37: FF 622.

piano interiorizzati, saranno indispensabili per un vero discernimento¹⁴⁸, per la percezione di sé¹⁴⁹ e, infine, per la scelta vocazionale.

Grazie al raccoglimento, si susseguirono in Francesco il progressivo dominio di se stesso, l'abbandono di tutto quello che giudicava superficiale ed una decisa ricerca di libertà interiore, espressa in modo speciale nella cessione delle cose materiali e nell'acquisizione delle cose dello spirito. Tale cambiamento iniziò con una crisi. Il sentirsi toccato profondamente, necessariamente lo portava alla ricerca della fonte. Francesco viveva la crisi, entrando in un processo di riflessione attraverso il quale incontrava gli elementi "estranei" dovuti alle situazioni traumatiche, a rotture, sia esterne che interne, a perdite dell'orientamento di vita. L'aspetto più chiaro di questo processo è la riflessione sul significato profondo delle diverse visioni e delle parole evangeliche. Per inquadrare il valore e il significato effettivo di tutta l'esistenza di Francesco, abbiamo proprio bisogno di questi nuovi elementi che diano un contributo ulteriore alla considerazione degli aspetti della sua maturità personale¹⁵⁰.

In questa parte analizzeremo i diversi racconti, per trovare quei dati che ci permettono di conoscere Francesco in relazione agli elementi, chiamati "estranei", cioè spirituali. A quei fattori, principalmente umani, cui facevamo appello per conoscere Francesco, aggiungiamo quelli spirituali che aiutano ad inquadrare la sua maturità. La raccolta di questi aspetti in un quadro integrale aiuterà ad evitare un certo estremismo, sia nel considerare l'autosufficienza delle capacità proprie di Francesco, da una parte e, dall'altra, una concezione eccessivamente pessimista della natura umana. Siamo così sull'onda di uno sviluppo integrativo di tutti gli aspetti della sua personalità sulla quale egli poteva costruire la vocazione. I dati spirituali non negano le sue capacità umane, ma sono il potenziamento di esse. Questi dati si inserivano in tal modo nell'ordine naturale, non sostituendolo, ma dando una spinta forte alla sua maturità personale e vocazionale.

¹⁴⁸ «Il discernimento è una riflessione critica sull'essere e sull'agire umano culminante in una decisione». A. CENCINI, «Discernimento», in *Dizionario di Scienze dell'educazione*, 306.

¹⁴⁹ Consideriamo la percezione come una funzionalità psichica, secondo la quale il soggetto entra in rapporto con l'ambiente e la realtà. Essa è oggettiva perché prende il reale ed è anche soggettiva, in quanto il soggetto riflette, filtra e decodifica il mondo esterno secondo delle condizioni e delle caratteristiche personali in cui avviene il processo di percezione. In questo processo entra la percezione di sé (autopercezione), come una visione corretta di sé, che diventa la base dell'equilibrio psichico e della sicurezza psicologica in relazione alla progettualità. Cf. S. DE PIERI, «Percezione», in *Dizionario di Scienze dell'educazione*, 810-811.

¹⁵⁰ Cf. V. GAMBINO, «Vocazione», in *Dizionario di Scienze dell'educazione*, 1174.

3.1. Le "estraneezze di Francesco"

È possibile ricavare uno dei primissimi elementi dal conosciuto racconto, riportato da Celano, che descrive Francesco nel carcere perugino¹⁵¹. Vi si offrono alcuni segni del cambiamento, sebbene Francesco non ne fosse ancora consapevole. Nel momento in cui uno dei suoi compagni di prigionia, rimproverandolo, «gli disse che era matto a fare l'allegrone mentre si trovava in carcere»¹⁵², Francesco rispose: «Che cosa pensate di me? Sappiate che sarò adorato in tutto il mondo»¹⁵³. Oltre a tutti gli elementi già raccolti, che presentano la sua allegria giovanile e una certa capacità profetica, si manifesta prima di tutto la condotta di un giovane che parla del suo futuro, che pensa al suo futuro. Sebbene in questo racconto non siano presenti gli elementi del "soprannaturale", si presenta il fatto che Francesco stesso cominciò a preoccuparsi del suo futuro. È vero che egli non aveva le idee chiare sulle parole che pronunciava; è però vero che le sue parole lasciavano segni e che, in circostanze come quelle del carcere, il suo comportamento si stava sviluppando secondo linee contrarie rispetto a quello adolescenziale e giovanile. La carcerazione, i mesi senza libertà, lo privavano della vita mondana; si trovò in mezzo alla paura dei compagni, alla disperazione, a tutto ciò che prima non aveva mai provato. La realtà del carcere lo spingeva a porsi in contatto più profondo con sé e con gli aspetti della vita che sembravano, fino ad allora, inesistenti. Per il disagio Francesco cominciò a guardare alla vita in maniera diversa da prima¹⁵⁴. La crisi metteva alla prova i molti suoi limiti personali, ma anche le doti che lo aiutavano, non solo a superare la crisi, ma anche ad aprire una prospettiva di vita che superava il limite del temporaneo.

Dopo il suo ritorno ad Assisi, i biografati raccontano il viaggio in Puglia. Il Celano prima di questo racconto inserisce il racconto della sua malattia. Anche senza appoggio di chiari dati storici, crediamo che questo episodio sia successo veramente dopo la sua prigionia a Perugia. Bonaventura, a tal proposito, scrive che Francesco, sebbene sentisse certi elementi della realtà ulteriore, non aveva ancora sviluppato le proprie capacità per sco-

¹⁵¹ Cf. *Mem* 4: FF 584.

¹⁵² *3Comp* 4: FF 1398.

¹⁵³ *3Comp* 4: FF 1398.

¹⁵⁴ Cf. E. FROMM, *Avere o Essere?*, Milano 1980, 35. Fromm scrisse in questo testo che ogni tentativo di tornare indietro è molto doloroso e conduce inevitabilmente alla sofferenza, alla malattia, alla crisi profonda, anzi alla pazzia. Ma, come scrisse più avanti, anche ogni passo avanti è doloroso, è spaventoso, è incerto, fino a che non si raggiunga un punto, dove paura, incertezza, dolore hanno minori influssi e proporzioni.

prire il significato di questa realtà in sé¹⁵⁵. Dopo aggiunge che, dato che la sofferenza fa comprendere gli aspetti della realtà che si sta avvicinando,

*venne sopra di lui la mano del Signore e l'intervento della destra dell'Eccelso colpì il suo corpo con lunghe infermità, per rendere la sua anima disposta all'unzione dello Spirito Santo*¹⁵⁶.

Il racconto indica non solo l'effetto degli elementi "estranei", ma verifica anche come, nel momento della crisi, molte limitazioni personali spingevano Francesco ad affrontare la vita con un atteggiamento più realistico e con più attenzione a questi nuovi dati. Lo stesso viaggio in Puglia rivela nuovi elementi. Sebbene non si sia manifestato subito nessun cambiamento esterno di Francesco, si verificano durante tale viaggio elementi in cui riconosce una novità di vita.

Nella *Mem* si raccontano due sogni, uno fatto prima della partenza in cui Francesco sognò le armi¹⁵⁷, che interpretò come sue, e l'altro fatto durante la marcia in cui sente la voce di Dio¹⁵⁸. «È evidente: questi interventi divini, così forti, segnarono il passo decisivo della conversione di Francesco»¹⁵⁹. Oltre gli "interventi divini", sono ancora più interessanti i dati che questo racconto pone, secondo i quali Francesco era sempre più deciso ad oltrepassare i limiti personali per aprirsi a un rapporto che va oltre il noto.

Nei medesimi episodi i biografi presentano Francesco come qualcuno che è riuscito, man mano, a iniziare un rapporto nuovo, a mettere in atto tutte le sue doti umane migliori, nonostante non riuscisse subito a riconoscere ciò che avveniva al suo interno. Egli non ignorava infatti la presenza di qualcosa di "estraneo". Ciò che notiamo anche di diverso è che l'attenzione di Francesco era indirizzata verso ciò che non era presente nei primi progetti. Non trovando al di fuori di sé l'elemento essenziale, si metteva in relazione con se stesso¹⁶⁰. È necessario tener presente questo elemento, cioè che Francesco sentiva il bisogno di separarsi da quei legami esterni che lo tenevano fisso al consueto stile di vita. Se diciamo che l'obiettivo finale di Francesco, anche inconscio, era acquisire l'identità matura, era

¹⁵⁵ Cf. *LegM* 1,2: FF 1030.

¹⁵⁶ *LegM* 1,2: FF 1030.

¹⁵⁷ Cf. *Mem* 6: FF 586.

¹⁵⁸ Cf. *Mem* 6: FF 587. Cf. *LegM* 1,3: FF 1031-1032.

¹⁵⁹ G. NANNI, *Itinerario spirituale di s. Francesco d'Assisi*, 32.

¹⁶⁰ Cf. A. VUČKOVIĆ, *Esej o pozivu*, 77.

allora necessario che egli si desse obiettivi e valori, «abbandonandone alcuni di quelli stabili dai genitori e dalla società e accettandone altri»¹⁶¹.

Questo è il periodo in cui egli acquisiva le informazioni, senza sapere però quale fosse veramente l'importanza nella sua vita. I biografi informano che egli trovò una linea di unificazione dei nuovi dati che portavano un significato più profondo per la sua vita, che chiedeva di abbandonare decisamente il progetto giovanile e di delinearne un nuovo. «È una fase in cui, pur partendo dalla crisi, si cerca di superarla nella direzione di qualcosa che vale, e che interpella la persona a pronunciarsi, a prendere posizione»¹⁶². I dati che trovò erano essenziali, perciò Francesco si conformava al loro significato, organizzando pian piano, sulla base di essi, la sua vita¹⁶³.

I medesimi episodi sottolineano lo sforzo del giovane Francesco e la sua disposizione interna a riflettere sugli elementi nuovi, indicando la capacità di rivedere i suoi piani personali. Questo fatto non va interpretato come un trauma o una frustrazione, ma un comprendere che la sua personalità e il suo futuro non potevano costruirsi ascoltando solo se stesso, bensì essendo attento ai dati "estranei", quelli che Francesco sentirà sempre più come la "voce" di Dio in sé¹⁶⁴. Il nuovo rapporto fu allora elementare e costituiva il forte segno della sua disposizione all'ascolto, del volere capire quello che veramente voleva dalla propria vita.

Il racconto che si riferisce all'episodio del ritorno nel gruppo degli amici parla del suo cambiamento e del nuovo rapporto con loro. Nonostante li seguisse alla festa preparata, Francesco si presenta diverso e assente spiritualmente dal gruppo.

D'improvviso il Signore lo visitò e il suo cuore fu colmo di tanta dolcezza, che non poteva muoversi né parlare e non riusciva a sentire e percepire quella soavità che lo aveva estraniato da ogni sensazione fisica, tanto che (come poi ebbe a confidare lui stesso) non avrebbe potuto muoversi da quel posto anche se lo avessero fatto a pezzi¹⁶⁵.

Sebbene Bonaventura parli di un Francesco più passivo, dipendente da ciò che succedeva, teniamo invece in conto i dati dell'episodio, in cui egli «era estraniato da ogni sensazione fisica». Vi troviamo il cambiamento nel

¹⁶¹ K. STASSEN BERGER, *Lo sviluppo della persona*, Bologna 1996, 352.

¹⁶² P. DEL CORE, *La decisione vocazionale*, 16.

¹⁶³ Cf. A. RONCO, «Decisione», in *Dizionario di Scienze dell'educazione*, 269-271.

¹⁶⁴ Cf. A. CENCINI, *Vita consacrata. Itinerario formativo lungo la via di Emmaus*, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 44.

¹⁶⁵ 3Comp 7: FF 1402.

modo di percepire il mondo e se stesso davanti alle cose “estranee”; si capisce che c’è qualcosa di più che oltrepassa, in un certo senso, l’interiorità dell’uomo. Francesco trovava finalmente un’interiorità essenziale che era definitivamente diversa dai sogni giovanili. Si verifica qui che il processo della sua liberazione si effettuava in un dinamismo veramente progressivo. Il testo dice che «non riusciva a sentire e percepire»; il protagonista dell’episodio è Francesco che si svincolava da ogni “sensazione fisica”. Si sottolinea il fatto che tutti gli elementi del mondo lasciavano spazio a qualcosa di nuovo, attraverso una relazione più profonda con sé. Si ritrova il bisogno di Francesco di cogliere la sua esperienza in profondità e di modificare i suoi modi di percezione delle realtà oggettive per assumere una maggior apertura, superando i limiti delle modalità precedenti. Francesco si presenta perciò più consapevole della propria esperienza e conoscenza verso qualcosa di più vasto ed universale, staccandosi da quelle esperienze soggettive vissute come limitanti in vari sensi¹⁶⁶. Qui abbiamo un’immagine di Francesco come di uno che va oltre il fisico, il materiale, “oltre la sua interiorità”, oltre i propri interessi e si riferisce ad una realtà che toccava la sua essenza. Non si tratta solo di lui, ma di ogni uomo che, non riuscendo ad interiorizzare e a realizzare con il suo esistere storico questa realtà “ideale”, subisce una certa diminuzione nella sua maturità soggettiva¹⁶⁷. Da qui, ci sembra possibile interpretare anche il rapporto di Francesco con il Vangelo. La scelta del Vangelo si configurava nettamente come una scelta di vita che corrisponde al rovesciamento dei rapporti, dei valori, dei progetti e del comportamento; la scelta costituiva non solo il modello, ma anche la traduzione nel suo quotidiano, secondo cui si trasformava, sia interiormente che esteriormente.

In questi episodi di massima importanza, riguardo alla strutturazione degli aspetti della personalità di Francesco in rapporto con gli elementi “estranei”, si collocano alcuni elementi tipici del suo discernimento vocazionale, che entreranno, in maniera decisiva, a far parte della sua risposta vocazionale futura: il discorso (riflessioni, meditazioni ecc.), l’abbandono delle cose materiali e il dominio di sé. Egli operava quotidianamente traducendo le proprie convinzioni e intenzioni in atteggiamenti, in opere, in una scelta continua. Francesco trovò allora una disciplina quotidiana, mettendosi a riflettere, pregare, discutere, che predisponeva abilitava alle privazioni a vari livelli e apriva lo spazio per un’altra realtà spirituale. I valori, ritrovati e scelti, restavano poi nella misura in cui

¹⁶⁶ Cf. U. PONZIANI, ed., *Psicologia e dimensione spirituale*, Bologna 2004, 61-62.

¹⁶⁷ Cf. F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, 118-119.

Francesco li esprimeva nel concreto; un'azione costante costruì la sua fedeltà al valore scelto.

La dimensione spirituale di Francesco diveniva il frutto delle sue esigenze interiori e delle decisioni di distacco dai progetti precedenti, era avvertita in diverse forme, ma in tutti i casi obbediva alla spinta dell'amore¹⁶⁸. La natura della sua "personalità convertita" cesserà poi, secondo i biografi, pian piano, di essere il frutto della contemplazione «del mistero infinito di Dio»¹⁶⁹, per diventare sempre più imitazione di Cristo crocifisso.

3.2. *Verso la vocazione*

A partire da questi nuovi elementi, Francesco aspettava, si dava alla preghiera, alla meditazione, alla contemplazione e si radicava sempre più in qualcosa di nuovo, anche se esteriormente non appariva nulla. Per quanto riguarda la consapevolezza vocazionale, i testi dei biografi danno la precedenza a Dio. Dio faceva il primo passo verso Francesco; Dio chiamava e cominciava a trasformarlo¹⁷⁰. Si richiama l'attenzione su un elemento presente in Francesco. Egli risulta sempre più sicuro di se stesso. Quasi tutti i biografi sottolineano il valore della manifestazione del dominio su se stesso, che lo portava a cambiare atteggiamento davanti a se stesso e davanti agli altri. Francesco ora lasciava quello che prima amava, cercando di dominare i suoi bisogni. L'abbandono delle cose e l'abbandono dei suoi progetti personali relativi al sè, era la condizione indispensabile per conoscere la vocazione. A questo proposito, i biografi non presentano Francesco in un unico ed eclatante episodio, ma in molti fatti che si collocano all'interno di un processo. Partendo da una continua attenzione e da una condotta di personalità maturata, Francesco arriva a compiere il processo interno, ad abbandonare i propri egoismi e a valutare l'altro in ogni condizione. Gli incontri con gli altri furono causa della maturazione del processo interno riguardo ai suoi sentimenti. Quello che sembra importante accennare, sono anche le disposizioni e i valori che indicano il processo vissuto da Francesco, che sono anche una meta pedagogica per il lavoro formativo: lo spirito di povertà, il sentimento di umiltà e la profonda pietà. I biografi, a tal proposito, mettono assai in rilievo le sue capacità umane, le doti personali, le esperienze particolari. L'esperienza concreta dell'intervento divino

¹⁶⁸ Cf. A. VAUCHEZ, «Il santo», 29.

¹⁶⁹ Cf. A. VAUCHEZ, «Il santo», 329-330.

¹⁷⁰ Cf. *VbF* 2: FF 321.

faceva poi intensificare ancora più la sua necessità di solitudine per relazionarsi e dialogare con se stesso e con Dio¹⁷¹.

Nelle lotte interne che dovette sostenere e nelle crisi che dovette superare, Francesco si sentiva angosciato; approfondì le sue riflessioni, divennero più insistenti finché non conobbe quello che poteva dargli la chiarezza della sua vita e quello che doveva fare¹⁷².

A questo riguardo, facciamo menzione del racconto circa l'incontro tra Francesco e il Crocifisso nella chiesa di San Damiano¹⁷³. È un racconto singolare, perché drammatizza i fatti dando loro un maggiore carico spirituale. In realtà, Francesco entra spinto da uno stimolo interno, "guidato dallo Spirito". Questo e altri incontri sono importanti, in primo luogo, perché danno un carattere personalmente spirituale alla vocazione di Francesco. D'altra parte, quello di San Damiano è un incontro che dà delle linee specifiche agli aspetti cristologici della sua personalità. Si può dire che questi fatti segnarono in maniera determinante la sua personalità matura, fino al momento in cui egli trasformerà la sua esistenza in un crocifisso.

Il momento culminante è quello per cui, ascoltando un giorno il brano del Vangelo, in cui Cristo inviava i suoi discepoli a predicare, Francesco chiese al sacerdote di spiegargli il testo. Comprendendo questo brano in modo più dettagliato, disse: «Questo è quello che desidero compiere con tutte le mie forze»¹⁷⁴. Memorizzando nella sua coscienza le parole ascoltate, si sforzò di compierle.

Egli infatti non era stato un ascoltatore sordo del Vangelo, ma, affidando ad un'encomiabile memoria tutto quello che ascoltava, cercava con ogni diligenza di eseguirlo alla lettera¹⁷⁵.

La prima relazione, che Francesco attivava con Dio, era tale da mettere in moto la ricerca del nuovo progetto fondato sul rapporto con il Vangelo. Il valore evangelico iniziò a fare parte della sua struttura personale per diventare spinta fortissima alla crescita vitale e vocazionale. Esso si iscriveva nel divenire storico di Francesco, in una crescita umana, e ritrovava nella sua personalità la forza originale di liberazione; si vede

¹⁷¹ Riguardo allo sviluppo vocazionale è opportuno leggere K. STASSEN BERGER, *Lo sviluppo della persona*, 402-403.

¹⁷² Cf. A. VUČKOVIĆ, *Esej o pozivu*, 80.

¹⁷³ *Mem* 10: FF 593.

¹⁷⁴ *VbF* 22: FF 356.

¹⁷⁵ *VbF* 22: FF 357.

infine il significato più profondo di tutta la sua vita: di questo egli non dubiterà più¹⁷⁶.

Francesco era talmente trasformato, tanto da diventare più consapevole delle proprie potenzialità e del suo stato scoprendo sempre più quello che era chiamato ad essere. Questa realtà personale non era una semplice norma da seguire, ma una realtà da interiorizzare, da fare propria, da far diventare vocazione. Compiendo il cammino verso "l'oggetto d'indagine" (Dio), Francesco si realizzava quanto più trascendeva nella ricerca. Il desiderio di compiere questo cammino apriva in lui una lotta per la chiarezza della via personale, cosicché la sua dinamica interna viene descritta come "una lotta tremenda" finché non ebbe trovato ciò che desiderava¹⁷⁷. Questi sono momenti forti della sua scoperta vocazionale in cui cominciò l'abbandono finale di tutti i progetti precedenti messi a confronto con il volere interno e si creò la nuova gerarchia dei valori. Non erano allora solo le proprie potenzialità a costruire l'ambito più significativo della sua vita. Poiché voleva realizzare, a mano a mano, ciò che la nuova realtà gli presentava, Francesco cercava di coglierla con la riflessione e la meditazione e poi nell'azione; il suo agire era la risposta concreta. «Non esiste nessuna scissione nel suo essere tra la concezione di un'idea e la corrispondente espressione ed attuazione esterna. Nascono in lui simultaneamente il pensiero e l'azione»¹⁷⁸. Con la consapevolezza che si doveva realizzare la volontà di Dio, egli fondò, poco a poco, la struttura della sua intera personalità. Gli elementi spirituali portavano una nuova "energia" in Francesco e strutturavano un impulso forte, una forza che lo aiutava a distaccarsi da qualsiasi attaccamento per poter donarsi. Scegliendo questo, Francesco si presenta giunto ad una consapevolezza della sua debolezza ed inadeguatezza, ma non erano più questi limiti che gli fornivano una visione di sé e del mondo. Egli, grazie a tutti gli elementi spirituali, si era reso più libero dall'attaccamento all'immagine di sé, chiusa e limitante.

La decisione di Francesco di strutturare una nuova prospettiva di vita aveva allora la sua base nella scoperta delle tracce della realtà spirituale, per cui si lasciava trasformare dalla realtà evangelica. La conseguenza di questa continua trasformazione era la consistenza dei contenuti strutturali, cioè l'armonia interna tra il suo atteggiamento, i bisogni, i valori; tutto in lui si trasformava al medesimo obiettivo da raggiungere, cioè la realtà vocazionale, scoperta come il valore di primo grado¹⁷⁹. Si legge:

¹⁷⁶ Cf. P. GRIÈGER, *Aspetti psico-pedagogico-pastorali*, 440.

¹⁷⁷ Cf. *VbF* 6: FF 329.

¹⁷⁸ R. ZAVALONI, *La personalità di Francesco d'Assisi*, 29.

¹⁷⁹ Cf. A. CENCINI, *Amerai Il Signore Dio Tuo*, 118-130.

Diffidando delle proprie virtù e risorse, tutte le sue speranze le *gettò nel Signore*, il quale, benché Francesco fosse ancora nelle tenebre, gli infondeva una certa ineffabile gioia e lo illuminava con una luce mirabile¹⁸⁰.

Gli aspetti della dimensione spirituale non sempre camminavano parallelamente alla sua vita psichica, a volte si alimentavano a vicenda. Notiamo però come la dimensione spirituale, inserendosi progressivamente in Francesco, dava un forte contributo alla maturazione di tutte le dimensioni umane. Sebbene il desiderio giovanile di Francesco, in un momento, avesse quasi esaurito il suo sistema immunitario, e sebbene egli si fosse trovato in un vuoto troppo grande per essere colmato dalla sola sua strategia di ricerca di attenzione, di gratificazione, di conferma esterna, Francesco riusciva, inserendo pian piano nel suo sistema psicologico gli elementi "estranei", spirituali, a dare una maggior chiarezza alla vita, per cui usciva dalle regressioni, dal vuoto, e consolidava la propria personalità sulla base di questi aspetti nuovi. Troviamo infine una personalità con forza nuova, capace di essere sempre più consapevole dei propri limiti e delle nuove possibilità. Con questa forza iniziò a muoversi in avanti e a progredire velocemente. Il suo io, prima spesso tormentato, diveniva capace di muoversi liberamente senza cedere allo scoraggiamento, capace di vivere sofferenze anche più profonde. Francesco si presenta più libero dalle dipendenze del sé, pur sentendone i richiami; si presenta più capace di donarsi all'altro, anche quando dall'altra parte non avrà risposta o ritorno affettivo.

Sebbene in questo breve studio siano presenti diverse mancanze riguardo alla maturità psichica di Francesco, a causa della scarsità dei dati agiografici, l'analisi ci offre gli aspetti fondamentali che inquadrano la sua maturità personale. La sua personalità viene presentata mediante gli aspetti della capacità psichica di integrare in sé i limiti, sia socio-culturali, sia personali, e di andare alla ricerca di un significato della propria vita più essenziale, prendendo sempre più liberamente le decisioni fondamentali di fronte ad un Infinito. Ci sembra che questi siano gli aspetti che richiamano una personalità capace di una scelta come quella vocazionale.

SOMMARIO

Considerando l'esperienza vocazionale di Francesco d'Assisi si può cogliere che esiste un rapporto positivo e determinante tra maturità psi-

¹⁸⁰ *3Comp* 17: FF 1417. L'episodio ricorda la conversione dell'apostolo Paolo, perché anche la sua conversione era inattesa. Celano segnò ciò, dando maggior luce a Francesco convertito. Cf. *VbF* 2: FF 321.

chica e vocazione. La maturità psichica, intesa come integrazione di tutti gli aspetti della personalità, è premessa insostituibile della vocazione, ne è la base e il condizionamento. Partendo da tale premessa, l'Autore ripercorre, riferendosi costantemente alle fonti biografiche e con l'ausilio degli elementi propri della psicologia della personalità, le fasi del processo che portarono l'assisiato ad uno stato di maturità psichica e, quindi, al riconoscimento della sua vocazione a seguire Cristo secondo la forma del Vangelo. Anzitutto vengono analizzati gli aspetti intra-psichici della personalità di Francesco, poi gli aspetti psico-socio-culturali del suo processo di maturazione (il rapporto con il padre, la madre, gli amici, l'ambiente), infine gli elementi di una maturità spirituale emergenti nel cammino di conversione.

Antonio Picciallo

L'ORAZIONE MENTALE COME PROPOSTA FORMATIVA

1. L'ORAZIONE MENTALE, PECULIARITÀ E IDENTITÀ DEL FRATE

Nell'Esortazione apostolica postsinodale di Giovanni Paolo II *Vita Consecrata*, viene detto che il fine della vita consacrata consiste nella configurazione al Signore Gesù e alla sua totale oblazione:

Si tratta di un itinerario di progressiva assimilazione dei sentimenti di Cristo verso il Padre. Se questo è lo scopo della vita consacrata, il metodo che ad essa prepara dovrà assumere ed esprimere la caratteristica della totalità. Dovrà essere formazione di tutta la persona, in ogni aspetto della sua individualità, nei comportamenti come nelle intenzioni (VC 65).

In questo articolo¹ ci occuperemo principalmente di dire non tanto il come ma il perché l'orazione mentale può essere un grande aiuto alla formazione totale della persona consacrata, sia di chi inizia il cammino di consacrazione, affrontando la formazione iniziale, sia di chi già frate è nella fase della formazione permanente.

Nelle prime legislazioni cappuccine è messa bene in evidenza l'importanza che tale pratica di orazione aveva per la vita spirituale del frate. Ma

¹ Il presente articolo rielabora una parte della tesi finale del Master in Formazione conseguito dall'Autore presso l'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma nell'anno accademico 2013-14. Un primo contributo sull'argomento è stato pubblicato in *Italia Francescana* 90 (2015) 161-179.

anche nella moderna legislazione troviamo passaggi che pongono l'accento su questo:

A questo scopo sforziamoci di dare la priorità alla vita di preghiera, specialmente contemplativa (*Cost. 2013*, art. 5,3).

Lo scopo è detto poco sopra, al punto 2, ed è quello di "essere fedeli al Vangelo e alla nostra genuina tradizione con il ritorno all'originaria ispirazione, cioè alla vita e Regola del nostro Padre san Francesco, attraverso la conversione del cuore, in modo che il nostro Ordine continuamente si rinnovi". La vita di preghiera, soprattutto quella contemplativa, come principale mezzo per essere fedeli al Vangelo, per il ritorno all'originaria ispirazione, per la conversione del cuore, per il rinnovamento del nostro Ordine.

La preghiera a Dio, come respirazione di amore, nasce dalla mozione dello Spirito Santo, per cui l'uomo interiore si pone in ascolto della voce di Dio che parla al cuore (*Cost. 2013*, art. 45,1).

Sono interessanti due espressioni sulle quali soffermarci. La prima è "respirazione d'amore". Trattando il tema dell'orazione mentale, Costanzo Cargnoni parla della 'preghiera aspirativa' e dice:

La preghiera aspirativa, ossia piccole preghiere affettive ripetute frequentemente come motivo interiore di affetto, come una canzone del cuore, che doveva accompagnare la persona durante tutta la giornata e durante un'intera settimana, preghierine dette tradizionalmente giaculatorie, preghiere brevissime fatte con grande intensità e amore che hanno l'effetto di rilanciare lo spirito di preghiera e di conservare il fuoco d'amore così da non perdere lo spirito di orazione e devozione. [...] Il significato è dedotto dal processo della respirazione: *aspirare* significa esalare il soffio verso qualche cosa e si usa in senso figurato: cioè essere ben disposto verso, elevarsi a, salire verso, ma sempre con un desiderio ardente e uno sforzo vigoroso. [...] Questo aspirare e sospirare verso Dio trova la sua radice nell'affezione sia della volontà che dei sensi stessi, cioè del corpo che può esprimere con gesti questo affetto del cuore. [...] la preghiera aspirativa, quindi, è l'anima della preghiera cappuccina"².

Così le Costituzioni cappuccine del 2013 richiamano la pratica della preghiera aspirativa, intesa appunto come respirazione di amore, anelito interiore rivolto costantemente a Dio che il frate deve avere e mantenere

² C. CARGNONI, *Sulle orme dei santi*, San Giovanni Rotondo 2012, 22-23.

per tutta la sua giornata e per tutta la sua vita. Questa è una priorità nella vita del frate (cf. art. 4,3).

L'altra espressione su cui soffermarci è: "l'uomo interiore si pone in ascolto della voce di Dio che parla al cuore", che riprende e sintetizza un passaggio della Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II:

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire a questa legge è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria (GS 16).

L'articolo 45 delle Costituzioni ai punti 3-7 così si esprime:

3. Nella preghiera, rispondendo a Dio che ci parla, raggiungiamo la pienezza in quanto usciamo dall'amor proprio e, in comunione con Dio e con gli uomini, ci trasferiamo in Cristo Dio-Uomo.

4. Cristo stesso, infatti, è la nostra vita, la nostra orazione e la nostra azione.

5. Perciò, realizziamo veramente un filiale colloquio con il Padre quando viviamo Cristo e preghiamo nel suo Spirito, che grida nel nostro cuore: Abbà, Padre!

6. Consacrati più intimamente al servizio divino mediante la professione dei consigli evangelici, sforziamoci in libertà di spirito, di sviluppare fedelmente e costantemente questa vita di preghiera.

7. Coltiviamo perciò con massimo impegno lo spirito della santa orazione e devozione, al quale tutte le altre cose temporali devono servire, per diventare veri seguaci di san Francesco, che apparve non tanto uno che prega, quanto piuttosto un uomo fatto preghiera.

In questo articolo si capisce bene come ogni azione del frate deve sgorgare dalla fonte della sua preghiera, che è Cristo, tanto da poter arrivare a dire come san Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20), perché «Cristo stesso, infatti, è la nostra vita, la nostra orazione e la nostra azione».

1. La nostra preghiera sia manifestazione peculiare della nostra vocazione di frati minori.

6. La preghiera francescana è affettiva, cioè preghiera del cuore, che ci conduce all'intima esperienza di Dio. Contemplando Dio, sommo Bene e tutto il Bene, dal quale procede ogni bene, devono eromperci dal nostro cuore

l'adorazione, il ringraziamento, l'ammirazione e la lode (*Cost. 2013*, art. 46,1,6).

Anche in questo testo si pone l'accento sulla preghiera affettiva, come caratteristica della preghiera francescana. Risultato di tale modalità di pregare è una "intima esperienza di Dio". Espressione importante, che svilupperemo nel prosieguo del testo.

1. Custodiamo e promoviamo quello spirito contemplativo che risplende nella vita di san Francesco e dei nostri antichi frati. Perciò dedichiamo ad esso un più ampio spazio coltivando l'orazione mentale.

2. L'orazione mentale è maestra spirituale dei frati, i quali, se sono veri e spirituali frati minori, incessantemente pregano quanto più interiormente. Pregare, infatti, non è altro che parlare a Dio con il cuore; e, in realtà, non prega chi parla a Dio soltanto con la bocca. Ognuno perciò si sforzi di attendere all'orazione mentale o contemplazione e - secondo l'insegnamento di Cristo, ottimo maestro - di adorare l'eterno Padre in spirito e verità, adoperandosi con sollecita cura di illuminare la mente e ad infiammare il cuore più che di formulare parole.

3. L'autentica orazione mentale ci conduce allo spirito di vera adorazione, ci unisce intimamente a Cristo e accresce di continuo nella vita spirituale l'efficacia della sacra Liturgia.

5. I ministri, i guardiani e gli altri, ai quali è affidata la cura della vita spirituale, si adoperino perché tutti i frati progrediscono nella conoscenza e nella pratica dell'orazione mentale (*Cost. 2013*, art. 54,1-3,5).

Viene esplicitata la modalità della preghiera affettiva francescana, che si concretizza nella "orazione mentale". Viene dichiarato che essa «ci conduce allo spirito di vera adorazione, ci unisce intimamente a Cristo e accresce di continuo nella vita spirituale l'efficacia della sacra Liturgia», quindi introduce pienamente nella vita divina, senza per questo essere avulsa dalla sacra Liturgia, che anzi viene valorizzata, accrescendone l'efficacia spirituale. Tale modo di pregare è così importante che si raccomanda ai superiori di divulgarlo e farlo conoscere. E si determina essere come costitutivo del "vero e spirituale frate minore", al quale è raccomandato di impegnarsi con costanza ("Ognuno perciò si sforzi") in esso, nel praticarlo con fedeltà.

E ancora su questa linea:

1. Il primato dello spirito e della vita di preghiera sia assolutamente attuato dalle fraternità e dai singoli frati, dovunque si trovino, come è richiesto dalle parole e dall'esempio di san Francesco e dall'autentica tradizione cappuccina.

2. È della massima importanza formare la coscienza alla necessità vitale della preghiera personale. Ogni frate, dovunque si trovi, si procuri ogni giorno il tempo sufficiente per l'orazione mentale, per esempio un'ora intera.

3. I Capitoli provinciali e locali provvedano che tutti i frati abbiano ogni giorno il tempo necessario per l'orazione mentale da farsi in comune e in privato (*Cost. 2013*, art. 55,1-3).

Come si vede da questi articoli delle *Costituzioni* cappuccine, anche oggi la preghiera deve rivestire un ruolo di priorità assoluta nella vita del frate, e addirittura l'orazione mentale si presenta come caratterizzante l'essere frate minore, e in particolare cappuccino, a cui viene raccomandato di dare un adeguato spazio di tempo ogni giorno a tale pratica, che è una "necessità vitale della preghiera personale". È, quindi, una questione identitaria.

L'importanza della preghiera e di tale modo di pregare è evidenziato anche nel testo *Progetto Formativo dei Frati Minori Cappuccini* (2011), di cui riportiamo due articoli. Nell'articolo 8, in parte del punto 3 si legge:

La nostra fraternità evangelica, fedele al carisma francescano-cappuccino, si esprime come una fraternità minoritica e itinerante, contemplativa e attenta ai segni dei tempi.

Si pone l'accento su alcune caratteristiche basilari della vita del frate cappuccino: egli vive la fraternità nella forma della minorità, vive l'itineranza ed ha una vita contemplativa e per questo - diciamo noi - può essere attento e capace di leggere "i segni dei tempi", cioè i segni del passaggio, degli interventi, dell'operare e della presenza di Dio nella storia degli uomini.

L'articolo 10, dal titolo *Una fraternità contemplativa e attenta ai segni dei tempi*, ai punti 1 e 3 afferma:

1. La preghiera contemplativa consiste nel rimanere a lungo alla presenza di Dio donandogli tempo e affetti, e costituisce la priorità della nostra vita.

3. La contemplazione di Dio, che si dona tutto a noi, rende più viva la capacità di percezione delle istanze e dei bisogni contingenti dell'uomo e favorisce un ascolto più attento dei segni dei tempi.

2. NELLA FORMAZIONE INIZIALE E PERMANENTE

Anche per le varie tappe della formazione iniziale ci sono articoli che riguardano la formazione alla preghiera.

Nell'art. 54,2 riferito al Postulato si legge:

Lo spirito e la vita di preghiera sono trasmessi mediante la testimonianza orante della fraternità e una formazione teorico-pratica alla preghiera individuale e comunitaria secondo la tradizione francescano-cappuccina che privilegia la semplicità e l'affettività.

L'art. 61,2 riferito al Noviziato riporta:

Sull'esempio di Francesco, «uomo fatto preghiera», la formazione allo spirito e alla vita di preghiera avrà cura di educare al colloquio personale con Dio, soprattutto in forma di lode e di ringraziamento, e alla meditazione che, secondo la tradizione cappuccina, ha carattere affettivo come orazione del cuore.

L'art. 74,4-5 riferito al Post-Noviziato afferma:

4. Durante il postnoviziato è necessario approfondire lo spirito contemplativo garantendo in particolare tempi e spazi adeguati per l'orazione mentale in comune, secondo la tradizione francescano-cappuccina, per il ritiro mensile e altre espressioni proprie della nostra spiritualità.

5. Ogni autentica esperienza di preghiera, mentre apre il cuore a Dio, rende anche aperti alle necessità dei fratelli. Da qui nasce il senso e il coraggio di farsi prossimo di chi sta nel bisogno con una carità che è espressione dell'amore di Dio per ciascuno.

La preghiera contemplativa, che “costituisce la priorità della nostra vita”, quindi implica che ci sia un esercizio quotidiano, vuole che ci siano spazi, tempi e modi precisi, una struttura che garantisca, regoli e favorisca la vita di preghiera. L'articolo 54,2 del *Progetto Formativo* parla di “testimonianza orante della fraternità” formativa nella quale il giovane formando vive: è estremamente importante che ciò che il giovane in formazione sta imparando nella preghiera e gli viene rimandato attraverso l'accompagnamento formativo, lo sperimenti, lo tocchi, lo veda, lo ascolti in una comunità orante (“Ogni fraternità deve essere veramente una fraternità orante” *Cost. 2013*, art. 57,1). Soprattutto è quanto la comunità formativa vive coinvolta nella relazione con il Signore che favorirà l'aprirsi dei giovani alla relazione con Lui; da come i frati vivono la vita di preghiera, la dimensione contemplativa nel quotidiano, i giovani in formazione impareranno a fare di questo elemento fondamentale della vita religiosa una dimensione, non solo abituale, di tutti i giorni, ma vitale del loro essere, o del loro voler essere, consacrati. Quanto la comunità formativa saprà vivere in profondità, con coerenza e fedeltà quotidiana la dimensione contemplativa, tanto sarà l'esempio, la testimonianza che darà della qualità

della consacrazione, e non solo ai formandi, ma a tutti coloro con cui entreranno in contatto.

Chi fa vera esperienza di Dio la trasmette, anche senza troppe parole, semplicemente col suo atteggiamento, col suo sguardo, con la postura del corpo, con la delicatezza e l'attenzione dei gesti. In chi ama Dio, e ovviamente è amato da Dio a sua volta, traspare questo amore, è realmente visibile, tutta la sua vita viene trasfigurata. Per un tale cambiamento radicale dell'umano, un metodo efficacissimo è l'orazione mentale.

In questo necessario coinvolgimento della fraternità formativa entra in gioco obbligatoriamente la formazione permanente. Per essa, però, nel *Progetto Formativo* si punta di più sugli aspetti personali e fraterni della vita comunitaria, sulla formazione umana e il coinvolgimento nelle attività pastorali, ma non si parla dell'aspetto contemplativo della vita religiosa. Forse lo si dà per scontato, anche se non lo è, e la realtà delle crisi vocazionali ce ne dà conferma. Si trova un piccolo riferimento solo all'art. 3,2 in relazione al fatto che l'intima relazione con Dio deve essere una costante per tutta la vita del consacrato: «La vita di relazione trinitaria ed ecclesiale è dono e compito per la fraternità francescana e chiave di lettura delle dinamiche formative. Ne consegue che la formazione si colloca nella struttura relazionale dell'intera vita».

Le *Costituzioni* all'art. 22, che si trova inserito nel contesto de *La formazione in generale*, affermano:

2. Poiché la formazione tende alla trasformazione in Cristo di tutta la persona, essa deve protrarsi per tutta la vita sia in ordine ai valori umani che alla vita evangelica e consacrata. La formazione, perciò, deve coinvolgere tutta la persona, in ogni aspetto della sua individualità, nei comportamenti come nelle intenzioni, e comprenderà la dimensione umana, culturale, spirituale, pastorale e professionale, ponendo ogni attenzione affinché sia favorita l'integrazione armonica dei vari aspetti.

4. Nel nostro Ordine la formazione si realizza in due fasi: iniziale e permanente.

Da questo articolo si evince l'importanza e il rilievo che deve avere la formazione permanente nel percorso di crescita integrale del frate, che non può che durare per tutta la vita ed investire tutti i suoi ambiti. In questo testo legislativo non solo è contemplato che la formazione permanente debba esserci, ma che debba avere una rilevanza fondamentale, in quanto per il frate la formazione «deve protrarsi per tutta la vita sia in ordine ai valori umani che alla vita evangelica e consacrata».

Vita Consecrata al n. 69 è molto chiara al riguardo:

La formazione permanente, sia per gli Istituti di vita apostolica come per quelli di vita contemplativa, è un'esigenza intrinseca alla consacrazione religiosa. Il processo formativo, come s'è detto, non si riduce alla sua fase iniziale, giacché, per i limiti umani, la persona consacrata non potrà mai ritenere di aver completato la gestazione di quell'uomo nuovo che sperimenta dentro di sé, in ogni circostanza della vita, gli stessi sentimenti di Cristo. La formazione *iniziale* deve, pertanto, saldarsi con quella *permanente*, creando nel soggetto la disponibilità a lasciarsi formare in ogni giorno della vita. Sarà molto importante, di conseguenza, che ogni Istituto preveda, come parte della *ratio institutionis*, la definizione, per quanto possibile precisa e sistematica, di un progetto di formazione permanente, il cui scopo primario sia quello di accompagnare ogni persona consacrata con un programma esteso all'intera esistenza. Nessuno può esimersi dall'applicarsi alla propria crescita umana e religiosa; così come nessuno può presumere di sé e gestire la propria vita con autosufficienza. Nessuna fase della vita può considerarsi tanto sicura e fervorosa da escludere l'opportunità di specifiche attenzioni per garantire la perseveranza nella fedeltà, così come non esiste età che possa vedere esaurita la maturazione della persona.

Le *Costituzioni* dall'art. 41 al 44 trattano nello specifico de *La formazione permanente*. Al 41,3 così se ne parla:

La formazione permanente riguarda in modo unitario tutta la persona. Essa però ha un duplice aspetto: la conversione spirituale mediante un continuo ritorno alle fonti della vita cristiana e allo spirito primigenio dell'Ordine, da realizzare in forme adatte ai tempi e alle culture; e il rinnovamento culturale e professionale attraverso un adattamento, per così dire, tecnico alle condizioni dei tempi. Tutto questo favorisce una maggiore fedeltà creativa alla nostra vocazione.

Si parla di "ritorno alle fonti della vita cristiana" che non possono che essere la Parola di Dio, Cristo stesso, e i Sacramenti, la presenza reale ed efficace di Dio che opera nella storia degli uomini. Però, se non si vuole che tali "fonti" diventino routine, partecipazione abitudinaria a celebrazioni e riti ripetitivi, svuotandosi di senso e significato, di forza vitale e coinvolgimento personale, non si può non accedere al dialogo con quello Spirito che ci fa entrare nella comunione e contemplazione vera dei misteri che celebriamo, dei gesti che compiamo nella liturgia. C'è quindi bisogno di tornare alle fonti della vita cristiana con lo spirito primigenio dell'Ordine, cioè nella ricerca di un rapporto sempre più profondo con quel Dio a cui il consacrato dona totalmente la sua vita, per riceverla centuplicata, più piena, più vera, densa di significato e di gioia.

La formazione permanente è così importante che all'art. 42,1-2 se ne raccomanda la cura, sia da parte del singolo frate che da parte dei superiori:

1. La formazione permanente è destinata a tutti i frati, poiché essa non è altro che un continuo sviluppo della nostra vocazione. Quindi, senza alcun dubbio e al di sopra di tutto, è dovere e diritto dei singoli frati dedicarsi alla cura della propria formazione permanente.

2. Tutti i ministri e i guardiani considerino un dovere ordinario primario del loro servizio pastorale promuovere la formazione permanente dei frati loro affidati.

L'art. 44 richiama la fedeltà alla vocazione, e il punto 2 in particolare richiama tre elementi per renderla più sicura: la fedele cooperazione alla grazia divina, la prudente vigilanza, la preghiera costante. La preghiera qui è messa per ultima, ma credo che senza di essa, che è richiamo continuo da parte della creatura di presenza costante nella sua vita da parte del Creatore, anche le altre due non trovino una base sicura per continuare ad esistere. Il frate, con la pratica assidua della preghiera, dello stare con la mente in ogni istante e in ogni cosa che fa alla presenza di Dio, diventerà, sull'esempio di Francesco, non «tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso tutto trasformato in preghiera vivente» (2 Cel 95: FF 682).

Al punto 4 questa parte sulla formazione permanente si conclude dicendo ai frati di mettere al centro il Signore, per essere uomini nuovi capaci di rinnovare il mondo, portando Dio nel cuore per portarlo a tutti gli uomini:

Adoperiamoci quindi, perché, dopo aver lasciato il mondo, niente altro desideriamo, niente altro vogliamo, niente altro ci diletta, se non seguire lo spirito del Signore e la sua santa operazione, e piacergli sempre, così da essere veramente fratelli e poveri, miti e assetati di santità, misericordiosi e puri di cuore, tali insomma che, attraverso di noi, il mondo possa conoscere la pace e la bontà di Dio (Cost. 2013, art. 44,4).

Anche nei documenti della Chiesa viene trattato questo argomento. In *Vita Consecrata* al n. 71, *Dimensioni della formazione permanente*, viene detto:

La vita nello Spirito ha un suo ovvio primato. In essa la persona consacrata ritrova la propria identità ed una serenità profonda, cresce nell'attenzione alle provocazioni quotidiane della Parola di Dio e si lascia guidare dall'ispirazione originaria del proprio Istituto. Sotto l'azione dello Spirito vengono difesi con tenacia i tempi di orazione, di silenzio, di solitudine e si implora dall'Alto con insistenza il dono della sapienza nella fatica di ogni giorno.

Viene specificato espressamente il primato della vita nello Spirito nel quotidiano di ogni consacrato, che diventa garante e custode della identità del religioso, e quindi del senso di appartenenza, e della serenità personale. Una profonda vita di preghiera fa capire al religioso chi è, dove sta

andando, dà le motivazioni giuste, il vero senso del suo agire, una sempre rinnovata convinzione nella vocazione, fa sentire costantemente la voce che lo ha chiamato e che continua a dialogare con lui: dà compattezza e unità a tutta la sua esistenza. In questa situazione, il silenzio e la solitudine non diventano un peso opprimente ma tempi che vanno difesi con tenacia, tempi indispensabili, vitali. La preghiera diventa l'ossigeno dell'anima.

Anche il documento *La dimensione contemplativa della vita religiosa* della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica del 12 agosto 1980 al n. 17 dice:

La formazione religiosa nelle sue varie fasi, iniziale e permanente, ha lo scopo precipuo d'immergere i religiosi nell'esperienza di Dio e aiutarli a perfezionarla progressivamente nella propria vita [...] L'obiettivo principale da raggiungere negli Istituti di vita attiva sarà quello della mutua permeazione tra interiorità e attività, così che la coscienza di ognuno coltivi il primato della vita nello Spirito Santo da cui sgorga la grazia di unità propria dell'amore di carità.

Anche nel testo *La vita religiosa nell'insegnamento della chiesa. I suoi elementi essenziali negli istituti dediti alle opere di apostolato* della Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari del 31 maggio 1983, all'interno della prima parte, *La Vita Religiosa: una forma particolare di consacrazione a Dio*, ai nn. 44-45 si dice:

Il religioso non è chiamato e consacrato una volta sola. La chiamata di Dio e la sua consacrazione continuano lungo tutta la vita, in una capacità permanente di crescita e di approfondimento che va oltre ogni nostra comprensione.

Per ogni religioso la formazione consiste nel divenire sempre più un discepolo di Cristo, nel crescere nell'unione con lui e nella configurazione a lui. Il religioso assume sempre più profondamente lo Spirito di Cristo, condividendo la sua totale oblazione al Padre e il servizio fraterno alla famiglia umana. Tutto ciò egli lo attua in sintonia con il carisma originario che comunica il vangelo ai membri di un dato istituto.

Per questa grande importanza ed efficacia che la preghiera contemplativa ha, e deve avere, nella vita di chi professa i consigli evangelici, si potrebbe coniare il motto: dimmi come preghi e ti dirò che religioso sei, oppure, dimmi qual è la tua preghiera e ti dirò la qualità della tua vita di consacrato.

Riportiamo un'acuta riflessione di p. Leonhard Lehmann sul rapporto tra preghiera, vita e formazione:

La preghiera ha a che fare con la vita e [...] imparare a pregare significa perciò anche imparare a vivere, dando alla propria esistenza un orientamento di fede. I primi ad educarci a pregare sono i genitori. Ciò che danno o fanno mancare ai figli, segna il corso di tutta la loro vita. Chi forma dei cristiani, o addirittura dei membri di un Ordine, deve fare attenzione a metterli in grado di vivere la propria identità nel loro contesto storico. Educare alla preghiera è educare la personalità e cioè diventare consapevoli della nostra dignità di battezzati, dei doni ricevuti e dei nostri doveri, vivendo con responsabilità davanti a Dio. Anche nella formazione all'interno di un ordine religioso la proposta guidata di determinate preghiere e modalità di preghiera deve partire dalla forma evangelica, alla quale sono rivolte le nostre aspirazioni. Alla formazione permanente spetta il compito di superare la separazione tra preghiera e vita, affinché l'intera esistenza, anzi l'intera persona diventi preghiera e così si realizzi la possibilità di pregare incessantemente (cfr. Lc 18,1)³.

L'orazione mentale, essendo preghiera affettiva, contribuisce quindi a formare l'identità del frate minore in quanto tale. Questo modo di pregare è "manifestazione peculiare della nostra vocazione di frati". Per questo va proposta e insegnata ai formandi che chiedono di intraprendere il cammino di consacrazione nell'Ordine, trasmettendo una *praxis orandi*, una tradizione che è parte integrale dell'Ordine e aiuta a integrarsi in esso, come avveniva nel primo secolo di storia cappuccina.

Siccome tale pratica risulta oggi da molti disattesa o dimenticata, sì da non sapere più di cosa si tratti e come si faccia, urge la necessità di riportarla in auge non solo a livello di formazione iniziale ma anche nella formazione permanente. I frati vanno rieducati alla preghiera contemplativa, all'orazione mentale, e questo è qualcosa di veramente impellente, che non può essere rimandato, perché ne va del carisma dell'Ordine, dell'identità dell'essere Frati Minori Cappuccini.

Con ciò non vogliamo dire che chi non prega con il metodo dell'orazione mentale non possa essere un buon frate e un buon consacrato, ma intendiamo dire che non può avere profonda coscienza di cosa questo vuol dire e comporta, si stacca dal colloquio quotidiano interiore con la fonte della consacrazione, che è Dio, che è la Trinità in persona. Non vivrà i rapporti trinitari nelle sue relazioni fraterne perché non li avrà sperimentati nel suo intimo, non ne avrà fatta esperienza. E non conoscendoli, non li potrà vivere, né in se stesso, nell'amore verso se stesso, né tantomeno nei rapporti con i fratelli, con i laici, con tutte le cose. Porrà più attenzione sul fare, magari sulla ricerca spasmodica di riuscita e approvazione nell'apo-

³ L. LEHMANN, *La preghiera francescana. Percorsi formativi*, Bologna 1999, 126.

stolato, sul dover essere con le proprie forze, che sull'essere in sé, in quanto lasciarsi fare da Dio, lasciare che Dio sia in lui.

Riportiamo a tal proposito l'articolo 3 del *Progetto Formativo*, dal titolo *La formazione è relazione*:

1. Nella visione cristiana la relazione trova la sorgente, il modello e il senso nella Trinità rivelata in Cristo e vissuta nella Chiesa come mistero di comunione.
2. La vita di relazione trinitaria ed ecclesiale è dono e compito per la fraternità francescana e chiave di lettura delle dinamiche formative. Ne consegue che la formazione si colloca nella struttura relazionale dell'intera vita.
3. La persona nasce e si sviluppa nella relazione, mediante la quale diviene consapevole del proprio e altrui valore, si educa al reciproco dare e ricevere, al prendersi cura e all'affidarsi, al condividere e all'essere grato.
4. Come frati cappuccini, per vocazione ci impegniamo a realizzare l'identità personale nella relazione con Dio, tra di noi e con tutti gli uomini, specie gli ultimi.

Se ci si stacca da ciò che è la fonte, il modello e il senso della visione cristiana della relazione, ogni relazione che verrà instaurata avrà un'altra fonte, un altro modello, un altro senso, che ovviamente non sarà quello del Dio Uno e Trino. Da qui nascono le varie tipologie di crisi: di fede, affettive, di relazioni fraterne, di autostima o quant'altro. Qui non solo viene coinvolta l'identità di un religioso, di un consacrato che ha fatto, o che è chiamato a fare, la professione dei consigli evangelici, ma tutta la struttura umana nella sua totalità. La preghiera affettiva è sempre un'esperienza totalizzante.

Così parla Matias Augè di questa esperienza:

Nella Bibbia il cuore non è la sede di un superficiale sentimentalismo, è invece l'«io» nascosto, la persona, l'intimità dell'uomo con i suoi diversi sentimenti, ricordi, idee, progetti e decisioni. Il cuore insomma rappresenta il centro della vita spirituale, l'interiorità dell'uomo. Nella preghiera è l'intera persona con tutta la sua ricchezza interiore ad aprirsi al mistero di Dio⁴.

Qui è in questione l'uomo in quanto tale, creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio. Se ci si stacca dal contatto con la fonte e modello originario, che è Dio Trinità, non si riescono più a vivere le relazioni d'Amore intratrinitarie, entro le quali invece l'uomo è chiamato a stare stabilmente, nelle e delle quali l'uomo deve vivere e godere, realizzando così la

⁴ M. AUGÉ, *Un mistero da riscoprire: la preghiera*, Cinisello Balsamo 1992, 11.

sua vocazione di uomo, creatura fatta dall'Amore, per amare ed essere amato. Qui è in gioco la questione antropologica alla sua radice.

3. HOMO CAPAX DEI

L'11 maggio 2008 la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica ha pubblicato l'istruzione *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza. Faciem tuam, Domine, requiram*, dove viene presentato il principio del "quaerere Deum" come elemento qualificante l'intera esperienza antropologica vissuta in autenticità. Al n. 4 difatti si legge: «*Quaerere Deum* è stato da sempre il programma di ogni esistenza assetata di assoluto e di eterno». Proprio all'inizio dell'*Istruzione* troviamo una efficace descrizione della condizione umana comune a tutte le persone: «Pellegrino alla ricerca del senso della vita, avvolto nel grande mistero che lo circonda, l'uomo cerca di fatto, anche se spesso inconsciamente, il volto del Signore».

Questa *Istruzione* al n. 3 dice che essa nello specifico «è indirizzata ai membri degli Istituti di vita consacrata che praticano la vita fraterna in comunità, cioè a quanti appartengono, uomini e donne, agli Istituti religiosi, ai quali si avvicinano i membri delle Società di vita apostolica»; ma siccome la condizione del "quaerere Deum" è comune a tutti gli uomini, vuol dire che quanto detto finora, cioè il rapporto col Dio Trinità, e quindi con la preghiera contemplativa, è bisogno strutturale di ogni essere umano, che ne sia cosciente o meno. Così la vita consacrata, con la sua ricerca di Dio, si pone obiettivamente in relazione con la dinamica più profonda dell'esistere. I suoi membri, infatti, sono una "comunione di persone consacrate che professano di cercare e compiere insieme la volontà di Dio" (*Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, n. 1).

Il Concilio Vaticano II nella Parte Prima di *Gaudium et Spes*, parlando nel capitolo I de *La dignità della persona umana*, al n. 16 punto b) dice: «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria». È una frase forte. La coscienza è il luogo dove l'uomo può incontrare Dio, fare esperienza di Lui. E questo luogo è presente in ogni uomo. Certo bisogna renderla adatta a far sì che Dio vi dimori, deve essere, quindi, "retta" dice *Gaudium et Spes* poche righe più in basso, e non resa "quasi cieca in seguito alla abitudine del peccato". Quindi l'uomo ha la possibilità di fare questo incontro, questa esperienza.

Ancora *Gaudium et Spes* 16, al punto a), dice: «L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al suo cuore; obbedire a questa legge è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato». E questo che

qualifica l'uomo e lo compie, che costituisce la sua stessa dignità in quanto uomo, è questa legge intima che costituisce la verità su lui stesso: disattendere a questa verità, che lo fa essere in quanto tale, significa disattendere a se stesso; questa sarebbe certamente la sua rovina e condanna, significherebbe perdere se stesso, a partire dalla sua parte più intima e preziosa.

Al n. 19 la stessa Costituzione pastorale dice:

La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato (GS 19).

L'uomo, dunque, è *capax Dei*, capace di entrare in relazione con Dio, di incontrarlo nelle profondità del suo intimo, e lì dialogare con Lui, ascoltare la sua voce che "risuona nell'intimità propria", voce che non è altro che il Suo Figlio. Questa è "la ragione più alta della dignità dell'uomo" e la "sua vocazione": mettere in atto questo, significa realizzare se stesso. La voce di Dio nella nostra coscienza è, dunque, la presenza del Figlio in noi: il cristiano può gustare e godere di questa presenza. Tutto ciò, come per l'Incarnazione nel grembo di Maria, avviene tramite lo Spirito Santo, lo Spirito d'Amore di Dio che si esprime nell'Incarnazione stessa dell'Amore nel grembo verginale di Maria, nel manifestarsi nella storia e dimorare tra gli uomini del Cristo, nel renderci dimora degna di Lui, cioè nell'inabitazione, tramite lo Spirito Santo, del Figlio di Dio in noi, e quindi di tutta la Trinità. Così che con san Paolo ogni credente può dire: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato sé stesso per me» (Gal 2,20). E ancora, come dice la Prima lettera di Giovanni: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1 Gv 4,16).

Ancora *Gaudium et Spes* al n. 22 afferma:

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è « l'immagine dell'invisibile Iddio » (Col 1,15), Egli è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo.

Per portare un esempio di questa dinamica, Sant'Agostino in un celebre brano delle *Confessioni* dice:

Stimolato a rientrare in me stesso, sotto la tua guida, entrai nell'intimità del mio cuore, e lo potei fare perché tu ti sei fatto mio aiuto. Entrai e vidi con l'occhio dell'anima mia, qualunque esso potesse essere, una luce inalterabile, sopra il mio stesso sguardo interiore e sopra la mia intelligenza. Non era una luce terrena e visibile che splende dinanzi allo sguardo di ogni uomo. [...] Era la luce che mi ha creato [...] O eterna verità e vera carità e cara eternità! Tu sei il mio Dio, a te sospiro ogni giorno e notte. Appena ti conobbi mi hai sollevato in alto perché vedessi quanto era da vedere e ciò che da solo non sarei mai stato in grado di vedere. Hai abbagliato la debolezza della mia vista, splendendo potentemente dentro di me. [...] Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato. Ed ecco che tu stavi dentro di me e io ero fuori e là ti cercavo (*Confessioni*, Lib. 7, 10; 10, 27).

4. COMPIMENTO DELL'UMANO E DEL RELIGIOSO

Lo specifico dell'esperienza cristiana, di ogni esperienza, non solo spirituale, è l'Incarnazione. Questo evento ha fondato il Cristianesimo e gli dà credibilità, consistenza, concretezza, forza reale nella storia: Dio si è fatto vero uomo. Quindi non è solo spirito, agente in modo spirituale, anche se questo aspetto esiste, ma incarnandosi ha assunto ogni realtà umana concreta, fuorché quella peccaminosa, e in questo modo ha "vinto il mondo", inteso come tutte quelle forze che si oppongono al Dio Amore. L'Amore ha assunto un corpo, è venuto ad abitare nella storia umana, e da allora nella storia di ogni uomo, concretamente. Ancora sant'Agostino nelle *Confessioni* scrive:

Cercavo il modo di procurarmi la forza sufficiente per godere di te, e non la trovavo, finché non ebbi abbracciato il «Mediatore fra Dio e gli uomini, l'Uomo Cristo Gesù», «che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli». Egli mi chiamò e disse: «Io sono la via, la verità e la vita»; e unì quel cibo, che io non ero capace di prendere, al mio essere, poiché «il Verbo si è fatto carne». Così la tua Sapienza, per mezzo della quale hai creato ogni cosa, si rendeva alimento della nostra debolezza da bambini (*Confessioni*, Lib. 7, 18).

Proprio in virtù di questo evento unico, fondante ogni esperienza esistenziale cristiana, è possibile ed ha senso la vita consacrata, la professione dei consigli evangelici, e il praticare lo stato di vita che ne consegue, che richiede la totale disponibilità e dedizione alla sequela di Cristo.

Lumen gentium nel capitolo VI, parlando de *I religiosi*, dice:

Tutti infine abbiano ben chiaro che la professione dei consigli evangelici, quantunque comporti la rinuncia di beni certamente molto apprezzabili, non si oppone al vero progresso della persona umana, ma al contrario per sua natura le è di grandissimo profitto. Infatti i consigli, volontariamente abbracciati secondo la personale vocazione di ognuno, contribuiscono considerevolmente alla purificazione del cuore e alla libertà spirituale, stimolano in permanenza il fervore della carità e soprattutto come è comprovato dall'esempio di tanti santi fondatori, sono capaci di assicurare al cristiano una conformità più grande col genere di vita verginale e povera che Cristo Signore si scelse per sé e che la vergine Madre sua abbracciò (LG 46).

I voti sono lo strumento necessario e indispensabile per tenere l'uomo fermo in questa consapevolezza, in questo stato di vita, che gli permette di crescere ulteriormente nella conoscenza di Dio e di se stesso. Ed è in questa continua ricerca e tensione nella crescita integrale della persona che sta l'eccellenza dello stato di vita di chi professa i consigli evangelici. Per questo stretto legame che hanno tra loro, lo sviluppo umano e quello religioso procedono di pari passo.

Proprio per queste caratteristiche della vita consacrata l'orazione mentale si pone come uno degli strumenti più appropriati per compiere l'umano e il religioso, per permettere a Dio, tramite la relazione intima di comunione con l'uomo che tale metodo di preghiera consente, di portare a termine quell'opera iniziata in lui fin dal suo concepimento: tramite l'orazione mentale si lascia tutto lo spazio vitale a Dio perché porti a pieno compimento quel "facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" di Gen 1,26.

Nella formazione si dovrebbe riuscire a portare i formandi a questa consapevolezza, a questo incontro con la fonte di ogni vero Amore, a questa esperienza intima e personale che stravolge l'esistenza, ovviamente in positivo, essendo l'incontro con l'Amore. Dice papa Benedetto XVI: «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» (*Deus caritas est*, 1). Dio non è un'idea, un concetto su cui discutere, ma una realtà viva e concreta da esperire, prima nella propria coscienza, poi nei rapporti con i fratelli, figli dello stesso Padre e Creatore. La preghiera intima e silenziosa è luogo per rendere sempre presente e continuare l'emozione di quell'incontro. Tramite la preghiera si può più approfonditamente conoscere, apprezzare e gustare la Sua presenza nella Sacra Scrittura, nella Creazione, nei Sacramenti, in ogni evento che accade nella vita quotidianamente; si può sentire la Sua presenza nel proprio intimo che dà pienezza alla vita, "un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva". Così tramite la preghiera, che risuona nell'interno dell'uomo, nella «coscienza si fa conosce-

re in modo mirabile quella legge, che trova il suo compimento nell'Amore di Dio e del prossimo» (GS, 16).

Una legge stabilisce e regola sempre una relazione, un rapporto, e la legge di Dio non è altro che una legge d'Amore: tra Dio e gli uomini, degli uomini tra di loro, tra tutte le creature. Questa armonia costituisce lo stato dell'uomo che ha totalmente integrato tutte le sue facoltà (intellettive, volitive e affettive), dell'uomo maturo, compiuto, che ha raggiunto quella *docibilitas*, quella docilità, per lasciarsi fare interamente e totalmente da Dio, acconsentendo affinché compia la Sua opera in lui, senza opporre troppe resistenze, ed arrivare, così, a quella "perfezione" umana in cui il divino può dimorare in pienezza.

A tal proposito l'istruzione *Ripartire da Cristo* della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica del 19 maggio 2002, al n. 15 afferma:

è la stessa vita consacrata che esige per natura sua una disponibilità costante in coloro che ad essa sono chiamati. Se, infatti, la vita consacrata è in se stessa una «progressiva assimilazione dei sentimenti di Cristo», sembra evidente che tale cammino non potrà che durare tutta l'esistenza, per coinvolgere *tutta* la persona, cuore, mente e forze (cfr. *Mt 22, 37*), e renderla simile al Figlio che si dona al Padre per l'umanità. Così concepita la formazione non è più solo tempo *pedagogico* di preparazione ai voti, ma rappresenta un modo *teologico* di pensare la vita consacrata stessa, che è in sé formazione mai terminata «partecipazione all'azione del Padre che, mediante lo Spirito, plasma nel cuore (...) i sentimenti del Figlio».

5. ASPETTO "CURATIVO" E "SANANTE"

Oggi la società si mostra essere sempre più frammentata, al soggetto manca l'appoggio esterno, forte e coerente, della comunità sociale, l'istituzione familiare classica è in crisi (separazioni e divorzi in aumento, crescita di convivenze omosessuali che richiedono diritti civili e riconoscimenti sociali e culturali), c'è grande confusione valoriale con conseguente mancanza di senso esistenziale. Così l'individuo si trova solo, soggetto a forti frustrazioni, esposto a dover subire profonde ferite nella propria personalità. Anche i giovani che bussano ai conventi chiedendo di entrare si portano dentro queste ferite, che spesso condizionano e limitano la loro libertà per una piena donazione e consapevole consacrazione di tutto se stessi. Questo aspetto è importante perché lo sviluppo dell'aspetto religioso nell'uomo va di pari passo con lo sviluppo umano: per una sana religiosità è necessaria una base umana sana. Qui si inserisce l'aspetto

“curativo” e “sanante” della preghiera, la quale permette l’incontro con quel Gesù che solo svela veramente l’uomo all’uomo e che si fa carico delle sue sofferenze e pene e, così facendo, le guarisce. Ma perché questo avvenga ci vuole innanzitutto molta umiltà, entrare in noi stessi per incontrare il lebbroso che è in noi, quell’uomo piagato che ha bisogno di essere guarito.

Umiltà viene dal latino *humus* (sostanza organica del terreno), l’umiltà ha propriamente a che vedere con la terra. Umile è colui che accetta di far parte della terra, che sa discendere nel profondo della propria anima. La guarigione può avvenire solo se la persona accetta d’incontrare se stesso, con le sue paure, le fragilità, l’incapacità ad aiutarsi da sé; quando decide di mettere a nudo non soltanto le ferite corporali, ma anche quelle dell’anima. Allora l’amore compassionevole e amoroso di Dio può fluire nelle sua piaghe e illuminare con la sua verità tutta la sua vita. In fin dei conti, solo l’Amore può sanare le ferite provocate dal non essere amati. Ed è anche lì, nel profondo del suo essere che l’uomo può incontrare quell’Amore Divino capace di donargli ciò di cui ha veramente bisogno.

La guarigione comporta anche sempre un nuovo orientamento, una nuova prospettiva di vita, un nuovo modo di stare in relazione con se stessi e con gli altri, e l’incontro con Dio porta sempre a un cambiamento nella vita, a una conversione, apre nuove e diverse prospettive ed orizzonti, che richiedono necessariamente un adeguamento dello stile di vita, più consono all’amore sperimentato. Nell’incontro fiducioso con Gesù, l’uomo viene a contatto con se stesso, con la sua verità più profonda, con le sue forze interiori, con le attitudini, le predisposizioni, i “talenti” di cui Dio gli ha fatto generosamente dono. Come scrive G. Salonia:

L’incompletezza e i limiti drammatici della nostra condizione trovano pienezza non nella ribellione o nel delirio narcisistico d’indipendenza, ma in un umile, necessario collocarci dentro una relazione di gratitudine, dove nell’intimo della nostra esistenza riconosciamo di essere debitori: verso una donna che ha rischiato la vita per darci la vita, verso un padre, verso un Dio. [...] Gesù di Nazaret, nostro fratello maggiore, che del limite si è fatto carico [...] in lui, la solitudine estrema (il non sentire la presenza del Padre), dannazione ultima e fondazione drammatica della nostra esistenza, è stata risignificata perché intimamente accolta come consegna radicale e fiduciosa di sé⁵.

⁵ G. SALONIA, *Odòs - la Via della Vita. Genesi e guarigione dei legami fraterni*, Bologna 2007, 34-35.

6. RINNOVAMENTO SPIRITUALE

Il documento *Potissimum institutioni - Direttive sulla formazione negli istituti religiosi* - della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica del 2 febbraio 1990, dice al n.1:

Il rinnovamento degli Istituti religiosi dipende principalmente dalla formazione dei loro membri. La vita religiosa raduna discepoli di Cristo che vanno aiutati ad accogliere «quel dono divino che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore e che essa conserva mediante la grazia». È per questo che le migliori forme di adeguamento non porteranno i loro frutti se non sono animate da un profondo rinnovamento spirituale. La formazione dei candidati, che ha per fine immediato quello di iniziare la vita religiosa e di far prendere loro coscienza della specificità della vita religiosa nella Chiesa, deve dunque mirare soprattutto, attraverso l'armonica fusione dei suoi elementi, spirituale, apostolico, dottrinale e pratico, ad aiutare i religiosi a realizzare la loro unità in Cristo per mezzo dello Spirito.

E questo non può avvenire che con una vera, radicale e fiduciosa consegna di sé a Colui che può compierlo, a Colui che essendo vero Dio, si è fatto vero uomo, per renderci uguali a Sé. Solo in quell'incontro, nella profondità del proprio essere, l'uomo può vedere la possibilità di trasformazione della sua vita, di quel "profondo rinnovamento spirituale" che potrà portare nuove energie (e vocazioni) agli Ordini Religiosi, e una vera trasfigurazione nell'Amore di tutto il mondo.

La kènosi di Dio deve essere l'esempio, la guida, il motivo ispiratore di ogni consacrazione, di ogni consegna e donazione totale di sé.

Così scrive José Maria Arnaiz sulle crisi vocazionali e il rinnovamento della vita consacrata:

Per alcuni la crisi reale delle vocazioni viene dalla crisi, anch'essa reale, della spiritualità, che è stata sempre considerata l'elemento unificante dell'autentica vita consacrata. Dappertutto si sente dire che, oggi più che mai, c'è bisogno di spiritualità. Si assiste a una vera sete di questa acqua fresca che mantiene verde, persino in piena estate, il giardino della vita delle persone. Nella rivitalizzazione della vita consacrata la spiritualità ha un ruolo decisivo: se la vita consacrata è stata fondata nello spirito, nello Spirito deve essere anche rifondata. «E se, dove c'è lo Spirito c'è spiritualità, senza la spiritualità che nasce dallo Spirito non ci sarà rivitalizzazione della vita consacrata». Il rinnovamento è stato opera dello Spirito e opera dello stesso Spirito deve essere la rifondazione. Quando ciò accade, diventa contagiosa, ci toglie dall'ambiguità e ci spinge a vivere per amare e a servire; riesce a recuperare l'interiorità e a coltivare il silenzio, intensificare la preghiera, riorientare l'ascesi, favorire la mistica. Per l'uomo di oggi non sono sufficienti né il ritualismo né

le novità della cultura tecno-scientifica. Il consacrato non può vivere la post-modernità senza contemplazione, senza quella preghiera che ci faccia guardare da una giusta prospettiva. Questa convinzione fa nascere molte delle decisioni riguardanti una spiritualità rifondata. A noi tocca «dipendere da Dio, costituzionalmente» (Zubiri) e guardare permanentemente al fratello e alla sorella, poiché come dice Teresa d'Avila, «Opere, opere, figlie mie, opere vuole il Signore». Frutto di una seria rivitalizzazione sarà stabilire una struttura di vita coerente con questa affermazione⁶.

Quindi prima occorre compiere l'opera spirituale, cioè l'uomo, noi stessi, per poi poter compiere opere nello Spirito; prima bisogna lasciarsi compiere da Dio per poi poter compiere le opere di Dio.

Nel Decreto *Perfectae caritatis* del Concilio Vaticano II su *Il rinnovamento della vita religiosa*, al n. 6, *Rinnovamento della vita spirituale*, punto b è detto: «Perciò i membri degli istituti coltivino con assiduità lo spirito di preghiera e la preghiera stessa, attingendoli dalle fonti genuine delle spiritualità cristiana». Il decreto indica come "fonti genuine" la Sacra Scrittura e l'Eucaristia.

E ancora in *Perfectae caritatis* n. 5, *Alcuni aspetti comuni del rinnovamento*, punto e:

Perciò è necessario che i membri di qualsiasi istituto, avendo di mira unicamente e sopra ogni cosa Iddio, congiungano tra loro la contemplazione, con cui siano in grado di aderire a Dio con la mente e col cuore, e l'ardore apostolico, con cui si sforzino di collaborare all'opera della Redenzione e dilatare il Regno di Dio (PC 5e).

Ma tutto ciò non è possibile se non si tiene conto che:

Essendo la vita religiosa innanzitutto ordinata a far sì che i suoi membri seguano Cristo e si uniscano a Dio con la professione dei consigli evangelici, bisogna tenere ben presente che le migliori forme di aggiornamento non potranno avere successo, se non saranno animate da un rinnovamento spirituale, al quale spetta sempre il primo posto anche nelle opere esterne di apostolato (PC 2e).

Quindi la vita spirituale al primo posto. Da questo anche le varie attività pastorali e di apostolato, o di studio e riflessione teologica, ne trarranno giovamento, e quindi la globalità della fede professata e vissuta nella vita di ogni giorno; insieme ci sarà anche la gratificazione e soddisfazione

⁶ J.M. ARNAIZ, *Per un presente che abbia futuro. Vita consacrata oggi: più vita e più consacrata*, Milano 2003, 98-99.

personale, in quanto l'orazione mentale non è chiudersi in un arido spiritualismo disincarnato e impermeabile e alienato da ogni istanza della realtà umana e di apostolato, o misticismo asettico e infruttuoso, mero ripiegamento su se stessi e chiusura al mondo e ai fratelli. No. L'orazione mentale è entrare in una dimensione di condivisione più ampia, più vera, più accogliente: aprire il proprio spirito, il proprio cuore ad ogni necessità, a tutte le necessità del creato. In qualche modo è la stessa apertura e accoglienza di Dio, in quanto è Dio stesso che è presente e opera nel cuore dell'orante.

Tutto ciò poi immette nella dinamica della "restituzione francescana", un rendere grazie continuo e incessante. Questo non vuol dire deresponsabilizzazione, altrimenti non ci sarebbe la gratificazione, ma significa essere sempre in contatto armonico con Colui che è la fonte di ogni gratificazione e ogni bene, perché è il Somme Bene; non vuol dire essere e sentirsi dei super uomini o impaurirsi davanti a una così grande realtà che ci sovrasta immensamente, ma è entrare nella logica paolina del "tutto posso in colui che mi dà la forza" (Fil 4,13).

Attueremo così nella nostra persona le parole delle *Costituzioni*, vivendo pienamente di Cristo e in Cristo:

3. Nella preghiera, rispondendo a Dio che ci parla, raggiungiamo la pienezza in quanto usciamo dall'amor proprio e, in comunione con Dio e con gli uomini, ci trasferiamo in Cristo Dio-Uomo.

4. Cristo stesso, infatti, è la nostra vita, la nostra orazione e la nostra azione (*Cost. 2013*, art. 45,3-4).

Non faremo più le cose per noi stessi, con una forma di egoismo e egocentrismo più o meno velato o inconscio, ma veramente per il puro bene, per il gusto di compiere il bene, per il bene del fratello e della sorella, trascendendo completamente noi stessi, scoprendo quanto sono vere le parole di Gesù "c'è più gioia nel donare che nel ricevere" (*At 20,35*), in stretto contatto col Sommo Bene: questo ci fa bene, questo è il nostro bene e ci fa stare bene.

È dunque l'amore che ha creato l'uomo e lo ricrea, lo rigenera come essere umano, come vero uomo, creatura scaturita dalle mani del Dio-Amore, fatta dall'Amore per amare ed essere amato. Solo l'amore dice all'uomo chi è realmente, gli svela la sua identità più profonda: l'amore è la misura dell'essere dell'uomo.

Il mio culto spirituale diviene, allora, la risposta autentica, affettiva e intelligente a tutte le risonanze profonde che il «Tu Parola» di Gesù suscita nel mio io profondo. Ecco allora l'importanza di una lettura sapienziale della Scrittura, capace di leggere e interpretare la risonanze che la Parola suscita in

me e attraverso questo non solo discernere la volontà di Dio, ma divenire, mediante lo stesso discernere, questa volontà di Dio, celebrando in ogni mio «qui e ora» la liturgia della vita. Essere il luogo dove si compie e si attua il disegno del Padre sulla mia esistenza e celebrare la liturgia della mia vita avviene, così, il culmine di ciò che il Signore, non come capriccio, ma per il mio bene vuole da me. E questo è il fine ultimo della liberazione e della celebrazione del mio «sì», risposta ed eco al «sì» del Padre, del Figlio e dello Spirito al mio «qui e ora»⁷.

Tutto questo è possibile realizzarlo attraverso una intensa vita spirituale, attraverso quella porta privilegiata d'accesso al cuore stesso della Trinità che è l'orazione mentale: essa consente la celebrazione della liturgia della vita, l'attuazione memoriale della vita di Cristo nella quotidianità dell'esistenza dell'uomo, risposta d'amore all'amore di Dio.

7. CONCLUSIONE

L'orazione mentale costituisce, quindi, una grande ricchezza della tradizione cappuccina, che è bene che non vada perduta. Essa si presenta essere intenzionalità in atto, adesione dell'interiorità alle istanze e sollecitazioni che vengono dalla relazione col divino. Permette che esse vengano fatte proprie, aderendovi con tutte le facoltà, muove la volontà verso l'oggetto contemplato, fa conoscere la Sua volontà spingendo a farla propria, in modo che diventi la propria. Fa capire e interpretare in un modo sempre nuovo e profondo la Scrittura, la Parola di Dio, in quanto mette in diretta relazione con la fonte di quella Parola, anzi con la Parola stessa, col Verbo di Dio, che è Cristo Gesù nostro Signore. Mette anche nella condizione di avere energia, forza, coraggio per attualizzare la Parola ascoltata, che echeggia nel proprio intimo, nella propria esistenza per viverla nel quotidiano, portando così un cambiamento radicale, una continua conversione, negli atteggiamenti, nel modo di pensare, di parlare, di vedere, nelle relazioni con gli altri e con le cose, con gli avvenimenti, riappacificando l'uomo con se stesso, con la propria storia, un cambio quindi di prospettiva totale nell'esistenza di chi la pratica.

⁷ F. PIERI, *La conformazione a Cristo risorto: il fine della vita cristiana*, in F. PIERI - M. SZENTMÁRTONI - M. TENACE - P. DEL CORE, *Crescere liberi e responsabili. La formazione un cantiere aperto*, Milano 2007, 36. Dello stesso testo molto interessante per il tema che stiamo trattando è tutto l'articolo di Michelina Tenace, *L'azione dello Spirito Santo nella persona: dall'immagine alla somiglianza*, 69-98.

Quello che valeva per gli uomini e i frati del XVI secolo vale ancora di più oggi che viviamo nell'era della post-modernità ipertecnologica e dell'efficientismo (a tal proposito papa Benedetto XVI nell'esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* 81 scrive: «Il contributo essenziale che la Chiesa si aspetta della vita consacrata è molto più in ordine all'essere che al fare»), delle relazioni liquide, della frammentazione della società e delle grandi solitudini esistenziali, della Gender Theory e del biotech consumistico a servizio di una dilagante cultura edonistica, della crisi valoriale per cui l'essere in sé non ha più senso ma conta soltanto la soddisfazione del capriccio solipsistico, in una ricerca spasmodica della felicità nell'affermazione egoistica della propria individualità che sfocia in un permissivismo estremo in ogni campo e che troppo volte «svincola la sessualità da ogni norma morale oggettiva, riducendola spesso a gioco e a consumo, e indulgendo con la complicità dei mezzi di comunicazione sociale a una sorta di idolatria dell'istinto» (VC 88), anche se gli effetti che può produrre possono essere dannosi, o addirittura devastanti, per la persona, perché alla fine non è importante ciò che si è ma come si appare. Questa situazione, in realtà, non rende l'uomo più libero ma schiavo di un «materialismo avido di possesso, disattento verso le esigenze e le sofferenze dei più deboli e privo di ogni considerazione per lo stesso equilibrio delle risorse naturali» (VC 89). E tutto questo vale sia per i giovani in formazione iniziale, sia per i frati in formazione permanente, sia per i formatori che per i formandi, sia per i superiori che per i sudditi.

Noi consacrati in quest'epoca che confonde e non sa più distinguere ciò che è bene da ciò che è male dobbiamo essere dei profeti, cioè essere testimoni del primato di Dio e dei valori del Vangelo (vedi LG 44 e VC 84), del vero amore, del vero valore della persona, della bellezza del creato e della vita umana. Ne va non solo della sopravvivenza del carisma e dell'Ordine ma anche dell'umanità stessa, dell'essere uomo in quanto tale, e quindi del religioso consacrato in quanto uomo, uscito dalle mani di Dio a Sua immagine e somiglianza e redento col sangue preziosissimo di Suo Figlio. Ma per poter compiere ogni giorno con coraggio, fermezza, amore e fede tale missione profetica intrinseca della vita consacrata, dobbiamo rimanere ancorati con fedeltà alla sorgente del bene, della vita e dell'amore veri, che è Dio. E questo non possiamo farlo senza la preghiera.

Mons. J.R. Carballo, Segretario della Congregazione per la vita Consacrata, nella sua relazione *Fedeltà e abbandoni*, tenuta il 29 ottobre 2013, presso l'Auditorium Antonianum di Roma, nella giornata di studio dedicata al tema *Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio*, così si esprime circa le cause degli abbandoni della vita consacrata:

Assenza della vita spirituale (preghiera personale, preghiera comunitaria, vita sacramentale) che conduce molte volte, a puntare esclusivamente sulle attività di apostolato, per poter così andare avanti o per trovare dei sotterfugi. Molto spesso questa mancanza di vita spirituale sfocia in una profonda crisi di fede, per molti la vera e più profonda crisi della vita religiosa e consacrata della stessa vita della Chiesa. Questo fa sì che i voti non abbiano più senso (in genere prima dell'abbandono vi sono gravi e continue colpe contro di essi) e neppure la stessa vita consacrata. In questi casi, ovviamente, l'abbandono è l'uscita «normale» e più logica⁸.

L'assenza della vita spirituale è citata come prima causa, poi ne seguono altre, ma secondo noi questa è la porta da dove entra la crisi, che trascina con sé, come prima conseguenza, la mancanza di senso e a cascata tutte le altre, fino a determinare l'esito dell'abbandono, come atto "più logico". Il vescovo Carballo, nel suo intervento, cerca di dare delle indicazioni di intervento, nelle quali al primo posto c'è il ricentramento della vita religiosa nell'esperienza di Dio:

A ogni modo per prevenire gli abbandoni, senza illuderci di evitarli totalmente, credo necessario quanto segue: - Che la vita consacrata e religiosa ponga al centro una rinnovata esperienza di Dio uno e trino e consideri questa esperienza come la sua struttura fondamentale. L'essenziale della vita consacrata e religiosa è *quaerere Deum*, cercare Dio, vivere in Dio; - che l'opzione per il Dio vivente (cf. *Gv* 20,17) non si viva nel chiudersi in un misticismo separato da tutto e da tutti, ma che porti i consacrati a partecipare al dinamismo trinitario *ad intra* e *ad extra*.

Crediamo che in questa ottica vadano rivisti tutti i percorsi formativi, iniziali e permanenti, ottica che, se pure nei documenti degli Istituti di Vita Consacrata è prevista, ritenuta importante e raccomandata, nella prassi formativa viene spesso disattesa, dando priorità alla formazione intellettuale e dottrinale, che è pur sempre importante, perdendo però di vista la parte fondante dell'essere religioso e consacrato: la ricerca, il rapporto, il dialogo quotidiano e incessante col Dio vivente, l'unico evento "che porti i consacrati a partecipare al dinamismo trinitario *ad intra* e *ad extra*".

Pregare è affermare la voglia di vivere in pienezza prendendo coscienza della propria avventura esistenziale. Pregare è scoprire in noi stessi le sorgen-

⁸ J.R. CARBALLO, *Fedeltà e abbandoni*, in *Testimoni* 11 (2013) 7-9. Per gli atti dell'intera giornata di studio si veda *Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative*, a cura di P. MARTINELLI - A. SCHMUCKI, Bologna 2014.

ti vive dell'essere. Il nostro «essere con Dio» diventa attraverso la preghiera il punto di partenza del nostro «essere per Dio» e del nostro «essere in Dio» e, pertanto, della nostra propria natura e della nostra coscienza di figli di Dio. Afferma B. Häring: «Pregare è prendere coscienza della presenza di Dio in atteggiamento di risposta. Possiamo pregare, e per lo stesso fatto dare forma in noi all'espressione più vitale della nostra esistenza, perché Dio ci si rende presente. Egli ci dà l'essere, è presente costantemente nella nostra vita, è con noi». Pregare è la forma più eccelsa di essere⁹.

L'orazione mentale allora per noi frati francescani e cappuccini si presenta essere una delle modalità più importanti e vitali del nostro rapportarci e relazionarci col Dio Vivente, come uomini e come consacrati: essa in qualche modo ci plasma, ci modella, ci trasforma, consente a Dio di portare a compimento la Sua opera in noi, di ripristinare la Somiglianza deturpata dal peccato, è «partecipazione all'azione del Padre che, mediante lo Spirito, plasma nel cuore (...) i sentimenti del Figlio» (VC 66).

Concludiamo con una famosa frase di Karl Rahner, che cito a memoria: "Il cristiano del futuro o sarò un mistico o non sarà niente". Questo vale tanto più per i religiosi consacrati, non nel senso, ovviamente, di chi rifiuta il mondo fuggendo da esso, rifugiandosi in uno sterile intimismo o in un fatuo sognare ad occhi aperti, ma come vero cercatore di Dio in Spirito e Verità.

SOMMARIO

Dando seguito ad un precedente contributo, l'Autore intende qui principalmente sottolineare il valore dell'orazione mentale per la formazione globale della persona consacrata e in particolare del frate cappuccino, sia di chi si pone agli inizi del cammino di consacrazione, sia di chi già vive la fase della formazione permanente. Sia la legislazione primitiva che quella attuale dei Cappuccini mette bene in evidenza l'importanza che tale pratica di orazione riveste per la vita spirituale del frate. Il suo valore viene colto anche in relazione alla struttura dell'uomo come *capax Dei* e al cammino di compimento dell'uomo, come pure alla sua capacità "sanante" in un contesto sociale sempre più frammentato. Decisivo è pure il con-

⁹ M. AUGÉ, *Un mistero da riscoprire*, 14-15. La citazione di Häring è tratta da *Centrarse en Dios. La oración aliento de nuestra fe*, Barcellona 1976, 69. Per approfondire questa tematica si veda C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, tutto il quarto capitolo *La verità dell'uomo*, 44-57.

tributo che l'orazione mentale può dare per il rinnovamento della vita spirituale del consacrato. Da qui l'urgenza di ricollocarla nel cammino formativo della nuove generazioni.

Orlando Todisco

NELLA GRATUITÀ LA FELICITÀ. Spunti bonaventuriani

Tutti desideriamo la felicità. Quale felicità? Quando si dice che la felicità è quella particolare modulazione della vita che chiamiamo “armonia”; o anche, utilizzando un’espressione di Wittgenstein, è una “forma di vita”, a quale logica e a quale dinamica pensiamo? quale lo stato d’animo che qualifichiamo ‘felice’? Più che un’esperienza frammentaria e provvisoria, qui si intende per felicità un modo d’essere più o meno stabile di carattere globale.

1. ENTRO LA LIBERALITÀ DIVINA LA FONTE DELLA FELICITÀ

Spesso diamo peso a ciò che vediamo trascurando ciò grazie a cui vediamo. Il che si dica sia a livello conoscitivo che operativo, se è vero che la cosa amata talvolta ci sequestra, lasciando nell’ombra ciò che la rende amabile. È sorprendente la cecità (“mira caecitas”) dell’intelletto – scrive san Bonaventura – che si concentra sulle cose e trascura Colui che le chiama all’essere e ne rende possibile la conoscenza, e cioè «l’Essere purissimo, che è primo e ultimo, eterno e presente, semplice e grande»¹. Pur es-

¹ SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* (= *Itin.*). V, n. 4: “Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere”. Cf. per una visione articolata *Le felicità nel Medioevo*. Atti del convegno della SISPM, Milano 12-13 sett. 2003, FIDEM 2005.

sendo la forza attrattiva delle cose, il Sommo Bene è disperso tra i beni, spesso ignorato, talvolta negato.

Se il piacere nasce dal reciproco accordo fra due cose e solamente l'immagine di Dio è fonte suprema della bellezza, soavità e salubrità, e inoltre realizza un accordo talmente vero, intimo e pieno da colmare ogni capacità, risulta evidente che unicamente in Dio risiede la felicità originaria e vera ("in solo Deo est fontalis et vera delectatio"), e qualsiasi altro piacere conduce alla sua ricerca².

Per non essere tra gli 'inescusabiles', occorre passare dalle tenebre alla luce ("transferri de tenebris in admirationem") e lasciarsi prendere dalle perfezioni di Dio, cui tutto ci sospinge,

in parte perché Dio è l'origine, il modello e il fine di tutte le creature, e ogni effetto è segno della causa (omnis effectus est signum causae), ogni copia del modello, ogni via del termine a cui conduce; e in parte perché le creature sono segno di Dio per la propria capacità di rappresentarlo: per il loro significato di prefigurazione profetica, per l'attività angelica su di loro esercitata, oppure per la funzione loro assegnata³.

Qui non si procede alla propria messa in ombra, ma all'esaltazione, riconoscendosi capace di rappresentare Dio stesso (ad quem ducit ex propria repraesentatione), sua orma, vestigio, immagine. Guardare se stesso dal punto di vista di Dio è riconoscersi frammento di luce di quel 'totum luminosum' che resta 'intimior intimo meo'⁴.

2. AL FONDO DEL FASCINO DELLE CREATURE

Le creature sono perché create e create perché amate. Siamo alla scoperta della fonte della felicità, e cioè le creature affascinano perché libera-

² *Itin.* II, n. 8: "Si ergo delectatio est coniunctio convenientis cum conveniente (...), quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam". È l'esaltazione della 'ratio proportionalitatis' o l'idea di proporzione, radice del diletto, che si impone da sé, in modo invariabile qualunque siano gli elementi in relazione. Quale la sua fonte, se non Dio? "In solo Deo est fontalis et vera delectatio" (*Itin.*, II, n. 8).

³ *Itin.*, II, n. 12.

⁴ SAN BONAVENTURA, *Il Sent.*, d. 39, a. 1, q. 3, ad 3ium: "Conscientia est sicut praeco Dei et nuntius, et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut praeco, cum divulgat edictum regis".

mente volute e gratuitamente donate. In quanto frutto di un gesto liberale, trascendono quei vincoli di necessità, da cui pure sono segnate, offrendosi secondo la logica espansiva del bene, *dimentico anche di se stesso, incurante di sé, intento a svelare i suoi tesori all'altro in quanto altro, da arricchire e gratificare*⁵. È la rosa di Silesio che sboccia senza perché. Le creature sono non perché era necessario che fossero, ma sono perché volute, dunque gratuite e per questo buone. Il bene attira in quanto e perché tale, mentre affascina in quanto e se gratuito.

La gratuità non fonda la prestazione obbligatoria, ma si produce rispetto ad essa come un eccesso irriducibile. La grazia non è il fondamento degli scambi e degli obblighi sociali – è, piuttosto, la loro interruzione. [...] G. Bataille ha cercato di cogliere questo eccesso costitutivo della gratuità nella sua dottrina della sovranità della spesa improduttiva. In questo tentativo egli trasforma però la gratuità in una categoria privilegiata di atti, opposti a quelli utilitari (il riso, il lusso, l'erotismo...)⁶.

Ebbene, qui si ritiene che la gratuità non rappresenta un ambito particolare accanto a quello dell'obbligazione e della legge, ma è un modo di operare per il piacere di condividere e dunque di dilatare gli spazi dell'essere. E ciò perché è l'anima dell'essere, talvolta rinnegata, più spesso trascurata, eppure fonte primaria della sua positività.

Chi è preso da questa logica non genera autoesaltandosi né ammira impossessandosi d'alcunché. La gratuità si rivela una sorta di libertà amante, e cioè una libertà espansiva, secondo la logica dell'amore come 'forma di vita', entro cui tutti gli ingredienti si ritrovano operanti ma senza che alcuno predomini o prevalga. Non è vero che la gratuità abbia bisogno di ragioni specifiche per reggersi. Se così fosse, sarebbe davvero molto fragile. Pensiamo alla logica dell'amore. Possiamo avvertirne la presenza, non comandarne la nascita, al più favorirla e sostenerla. Se ha bisogno di argomentazioni, vuol dire che non riesce a stare in piedi da solo. Non amo Maria perché bella, sapiente, ricca. Se a fondamento vi sono specifiche motivazioni, vuol dire che l'amore non è gratuito. Colui che

⁵ J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi 2008, p117: «Il cristianesimo non poté superare la soluzione platonica se non con una nuova svolta. La stessa vita responsabile viene intesa come il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene, ha allo stesso tempo le caratteristiche proprie di ciò che è inaccessibile ed eternamente superiore all'uomo, ossia le caratteristiche del mistero, che ha l'ultima parola. Diversamente da Platone, il cristianesimo comprende il bene come bontà dimentica di se stessa e come amore (non orgiastico) che rinuncia a se stesso».

⁶ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000, 119.

ama è trasportato nell'ambito dell'altro. Le motivazioni qui non si danno e, se si danno, non sono determinanti. Al più ne sono il rivestimento. L'amore è una realtà eccedente, che spinge a ricominciare sempre da capo, modo d'essere e, in quanto tale, spazio di libertà, ribelle a qualunque forma di cristallizzazione.

3. OLTRE L'AMBIGUITÀ DELL'AUTODOMINIO

Il richiamo non è al logos eracliteo, che tiene insieme con la forza i molti, né tantomeno a quello anassimandro, che minaccia chi si allontana dal ceppo originario. La fonte non è greca, ma cristiana, con al centro il Logos giovanneo, che è il logos dell'accoglienza, non dell'ordine inviolabile, della comunione, non della competizione, dell'interpretazione dei segni, messaggi, parole, non dell'imposizione di un verdetto unico e inappellabile. È il logos della partecipazione conviviale. Al dominio subentra il servizio, alla forza la libertà, che tiene insieme dilatando gli spazi. Si è fuori della neutralità pagana, nel cui contesto non si erompe in un inno di grazie⁷. Si impone un'altra concezione del mondo, che fa capo a Colui che l'ha voluto e realizzato, pur potendo non volerlo, e continua a custodirlo, affidandone a noi la gestione, quale spazio della nostra felicità (Gn 1,15-25). Ma a quale condizione? Se è necessaria la concertazione di tutte le potenze, la gestione quando diventa motivo di felicità?

Tutti i filosofi hanno cercato la felicità partecipando alla vita del mondo, "sed defecerunt", rileva san Bonaventura. Perché? Il problema riguarda come e cosa si siano proposti di raggiungere. Anche i filosofi più nobili, come Plotino o Cicerone, non sono riusciti a dissipare le tenebre⁸, non perché non abbiano cercato la felicità, ma perché prigionieri della logica dell'io, con una luce che non ha retto alla tempesta delle passioni. E quale la passione che ha infiammato tutte le altre? È *la passione del dominio* - le proprie passioni o l'ambito dei fenomeni naturali, la distinzione non è decisiva - con l'obiettivo di impedire di essere dominato. Si aggredisce per non essere aggredito: mors tua vita mea. È la filosofia della potenza, che attiva - e giustifica - il processo che porta a sostituire una forza con un'altra o anche, a imporre una forza più potente su di una più debole, senza sosta. Sapere è potere, per gli antichi con una piega filosofico-teologica,

⁷ *Il Sent.* d. 16, a. 1, q. 1, concl.: "Non est autem perfecta laus nisi adsit qui approbet, nec est perfecta manifestatio nisi adsit qui intelligat, nec perfecta communicatio bonorum nisi adsit qui eis uti valeat".

⁸ SAN BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* (= *Hex.*). VII, n. 3: "[...] in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei, nos autem habemus lumen fidei".

per i moderni con una carica scientifico-tecnica⁹. A partire dallo 'scire per causas' (Aristotele), la filosofia si è venuta dispiegando come idolatria del potere. È l'anima dell'Occidente¹⁰. Ebbene, tale logica non è contestabile, perché il sapere è potere, ma da contestualizzare e ridimensionare¹¹. L'Occidente è la terra della scienza e della tecnica, dunque dell'immenso benessere, di cui gode. Ma di cosa questo è frutto se non della passione dominatoria, espressa attraverso una competizione di segno darwiniano, cioè con la vittoria del più forte? Ora, quando e in quale contesto la logica della potenza è possibile subordinarla a qualcosa che, senza sconfessarla, ne trasformi lo spirito e l'immetta in un'altra scala di valori? La risposta è da riporre nell'assunto che, finché non si parte dalla gratuità del mondo, frutto della libertà creativa, ma si parte dal primato della ragione e, come metro valutativo, se ne assume la logica dominatoria, è inevitabile che il discorso non si apra su altri scenari. È il carattere fontale dell'atto creativo divino, segno di libertà e di gratuità, che occorre assumere a modello del nostro pensare e progettare, fonte dell'energia grazie a cui risolvere la volontà di potenza in volontà di libertà.

Ci si deve allora meravigliare degli errori dei filosofi? «No. Infatti, essendo degli investigatori secondo la forza della ragione, non potevano giungere a tanto»¹², e cioè incapaci di cogliere la gratuità come l'anima sorgiva dell'essere e modello di felicità. Non che non fossero consapevoli di limiti di ciò che andavano proponendo. Il problema è che essi hanno interpretato lo 'status iste', caratterizzato dalla lotta o dalla competizione, come l'unico modo d'essere. È mancata la prospettiva storica, necessaria perché il dato non sopraffaccia e gli eventi perdano la staticità della loro pesantezza. Se storico, qualunque limite è al più un macigno da rimuovere, non una barriera da rispettare. Quale allora l'obiettivo se non di libera-

⁹ A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Bari 2008, 228: «La promessa di felicità, profetizzata da uomini del Settecento come Franz Mesmer, significava il riscatto da una condizione di malattia e di dolore imposto all'uomo nella vita terrena e, in senso metaforico, anche nella società. Questa idea sembra accompagnare tutta la storia del progresso scientifico, fino agli ultimi studi sui fondamenti della vita».

¹⁰ S. WEIL, *Germania totalitaria*, Milano 1990, dove si ribadisce che l'idolatria del potere ha percorso la lunga storia dell'Occidente, dalla guerra di Troia alla guerra civile di Spagna, dall'Impero romano al terzo Reich tedesco.

¹¹ Lo nota G. Vattimo, che aggiunge, a conferma, il sostegno di Nietzsche: «Aristotele pensa che il sapere supremo è quello che coglie le cause prime, permettendoci di dominare il divenire; Nietzsche dice esplicitamente che la metafisica è lo sforzo di impadronirsi con la forza delle ragioni più feconde...» (*Addio alla verità*, in AA.VV., *Luoghi del pensare*. Contributi in onore di V. Vitiello, Milano 2005, 89).

¹² *Hex*. VII, n. 6.

re le molte energie, sepolte nel profondo dell'essere e, prima ancora, di rimuovere pregiudizi che ne ostacolano il sorgere? Quale l'ostacolo? L'incurvamento di sé su se stesso, la chiusura del cerchio, con al centro l'io, votato alla supremazia. Infatti, ciò che spezza – o rende faticosa – la comunione tra i beni e il Sommo bene è l'assunzione dell'io a polo primario dell'esistenza, cui tutto viene piegato. La stessa dimensione divina viene letta in tale ottica potestativa – si pensi alla funzione di sostegno della conoscenza da parte delle idee platoniche, allo 'scire per causas' di Aristotele. L'essere è potenza, non dono. In fondo, il desiderio pagano di immortalità non si risolve forse nella ricerca dell'intero, e il desiderio del bene non si risolve nell'amore di sé, anima di tutti gli sforzi di emulazione?¹³ *Non è agevole distinguere l'amore per il bene in sé dall'amore di sé*¹⁴. Esistenza e potenza si identificano. È la tesi che Aristotele enuncia parlando dell'atto come *energeia* che si dispiega nel tempo, disciplinata dalla forma. È la bellezza greca, energia placata, che riposa su se stessa, sottratta alla dissoluzione del tempo. La filosofia mostra come le forme assorbono e disciplinano l'*energeia*, dando luogo ai vari livelli dell'essere, del pensare e dell'agire. È la scienza del controllo, con cui si raggiunge la quiete, identificata con la felicità. La stessa capacità creativa, che l'Occidente ha tratto dalla lezione biblica e ha posto al centro della sua avventura, è stata interpretata come tratto qualificante della felicità, intesa questa – ancora e sempre – come espressione di potenza. È in questa logica che vien posto e risolto l'uscir di scena – la morte. Si vuole abbandonare il palcoscenico a tempo debito, e chiudere con dignità la propria vita (eutanasia), ove si riconosca che è impossibile proseguitarla, rimanendo se stessi. L'io, cifra del potere, al centro, sempre. Fonte di diritti, non dono da donare.

4. PRIMATO DELLA LOGICA DI SEGNO OBLATIVO

Preliminare a ogni tappa verso la felicità è l'indebolimento dei pregiudizi che si oppongono alla logica oblativa. Il saper ricevere e il saper dare

¹³ A. FUSSI, *Tempo, desiderio, generazione. Diotima e Aristofane nel Simposio di Platone*, in *Rivista di Storia della Filosofia* 63 (2008) 1-27.

¹⁴ *Simposio* 209c-d: ««E ognuno preferirebbe generare per sé tal genere di figli piuttosto che figli umani, considerando Omero e Esiodo e gli altri valenti poeti, e invidiando la prole che hanno lasciato, prole che procura loro fama e ricordo immortale, essendo essa stessa immortale»». I figli durano molto meno di libri immortali. Bene, immortalità e culto del sé tracciano cerchi che si sovrappongono, difficile da distinguere in causa ed effetto. Il bello e il bene non sono paludati rivestimenti di quell'impeto all'autoesaltazione che pudicamente dissimuliamo, ma che resta il nucleo inossidabile del nostro pensare e vivere?

sono due volti della stessa medaglia. Colui che non è da sé, proprio perché tale, è risposta a una chiamata. Finché non si comprende che siamo in quanto e perché voluti, e dunque prima passivi – fatti o creati – e poi attivi, in grado di donarci a nostra volta, si fatica a intendere la logica dell'accoglienza, momento essenziale della logica della felicità. È nello spazio del saper accogliere e del saper dare che matura la felicità. Il nostro compito è di lasciarci investire da questo flusso creativo, di segno oblativo e, invece di richiuderlo in noi, volgerlo intorno a noi, disegnando un cerchio, che è il cerchio della nostra felicità, e insieme tenendo a freno l'impulso a serrare in fretta la porta. È su tale sfondo che è possibile sentire nuovamente la voce originaria della natura, eco della voce di Dio, affievolita forse ma non spenta dalle incrostazioni storiche¹⁵, e insieme ribadire che "anima rationalis beatitudinem appetit naturaliter"¹⁶, quella felicità che ridona splendore al nostro volto e profondità al nostro soffrire. La presenza di Dio è pervasiva, non ingombrante, perché aiuta a respingere quella luce sinistra, fatta di sete possessiva fino alle forme totalitarie, la cui storia consiste nel soffocamento della storia. Come evitare che l'uomo sia posseduto se non impedendo che possedga a sua volta, ricadendo nella logica della potenza? È la traiettoria occidentale: dall'impotenza radicale alla potenza universale, questa la matrice della conflittualità. Per contrasto, dalla gratuità di essere al mondo alla donazione di sé, questa la matrice della felicità. Anche l'ascetica – disciplina delle passioni – va vissuta per tenere a freno quelle forze istintuali che potrebbero chiudere l'orizzonte, riducendone lo spessore e indebolendone la luminosità.

Questo il prologo alla 'beatitudo', la cui verità mostra non la falsità di altre forme di felicità, ma la loro parzialità, con l'implicito compito di andare oltre – oltre quella stoica ed epicurea, in tutte le loro versioni, come oltre la felicità intellettuale degli illuministi di tutte le stagioni. Dunque, il discorso di recupero e di trascendimento delle varie ipotesi di felicità risulta fecondo solo entro il nuovo registro interpretativo – *la gratuità, da vivere secondo la logica oblativa*. Si impone il cambio di stile, e cioè la consapevolezza che siamo espressione della liberalità divina, con strumenti da

¹⁵ E. LEVINAS, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris 1963, 85-6: «La preoccupazione della nostra salvezza è ancora un resto di amor proprio, una traccia del naturale egocentrismo da cui il progresso della vita religiosa ci deve liberare. Finché penserete soltanto alla vostra salvezza, volgerete la schiena a Dio. Dio è Dio soltanto per chi supera la tentazione di degradarlo per usarlo a proprio servizio».

¹⁶ "Quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei imaginem et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi; et ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deficiens: ideo dico quod veram beatitudinem appetit naturaliter".

mettere a frutto secondo quella logica, collocandoci al suo interno, lasciando cadere l'idea che la felicità sia il trofeo del nostro orgoglio e che sia proporzionata a ciò che si ha, quasi che felice sia colui che ha tutto ciò che vuole. *Non si tratta di allentare la ricerca della felicità o di indebolirne il desiderio, ma di cambiarne il senso e l'indole.* Il punto di riferimento assoluto del desiderare è il sommo bene, oppure ciò che ne è in qualche modo l'immagine ('vel quia est ad illud vel quia habet aliquam effigiem illius'), senza porre un fossato insuperabile tra il Bene e i beni, nel nome della comune logica oblativa. La presenza di Dio, che ci conserva nell'essere e ci sostiene negli ondeggiamenti del tempo, è tale da indurci a pensare che non desideriamo alcunché se non nella sua luce ('quia est ad illud'), come non conosciamo alcunché se non sullo sfondo di quella somma verità ('quia effigiem illius')¹⁷.

5. NELL'APERTO LO SPAZIO DELLA FELICITÀ

Dopo aver guadagnato l'assunto che non si è perché si abbia diritto a essere, occorre precisare che Colui che ci ha voluto non si conceda al nostro sguardo, rimane alle spalle, senza mai uscire allo scoperto. È lo sfondo del nostro essere e pensare. Quale l'efficacia di questa relazione ontologica? Anzitutto, la percezione che il senso del nostro vivere è da riporre in tale luce divina. Anche se non possiamo disporne, perché trascende l'agire e il pensare, sappiamo che non siamo né pensiamo senza di essa. Tale assunto per un verso si sottrae a ogni teorizzazione, nel senso che quella luce non ne diventa l'oggetto, e per l'altro si offre avvolgendoci, generando quel senso di pace, proprio di chi, pur essendo in un mare agitato, sa che non naufragherà.

«Heidegger ha mostrato, una volta per tutte, che l'angoscia coincide con il sentimento originario del nostro essere esposti, con la percezione dell'infondatezza del nostro essere»¹⁸. Se non vinta, questa percezione getta «nella 'spaventosa inerzia' della noia, assoluta e profonda, del tae-

¹⁷ *Itin.* III, n. 4: "Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat".

¹⁸ S. NATOLI, *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Milano 2001, 56.

dium vitae»¹⁹. Tale angoscia minaccia la significanza dell'esistenza, risultando devastante, come hanno rilevato quanti interpretano la storia del pensiero come esorcizzazione di tale stato d'animo, dissipandolo, attenuandolo o rimuovendolo. Certuni ritengono che anche la religione sia nata per il contenimento dell'angoscia²⁰. «Tutto pare ruoti intorno all'angoscia, induce all'errore e si trasforma in colpa»²¹, in un circolo vizioso. Lo stesso affanno nella costruzione della polis come la preoccupazione della salvezza mondana attraverso la tecnica pare sorgano dal bisogno di allontanare da sé l'ora mortis', che è il volto più cupo dell'angoscia. Variamente declinato, sarebbe questo il tema privilegiato del discorso filosofico.

Ebbene, il cristiano ribadisce che l'essere, il pensare e l'agire hanno luogo entro la luce fortificante di Dio – il giardino dell'Eden²², non la valle di lacrime, – non distante né estraneo a ciò che in altro contesto e con diverso stile scrive Heidegger per dissipare o contenere l'angoscia²³. Dio è cifra dell'aperto, di quello spazio affidato alla responsabilità progettante e creativa del soggetto (Da-sein), senza ancoraggi specifici o coordinate prestabilite²⁴. È questo un passaggio decisivo ai fini della messa a punto del rapporto Essere-ente, creatore-creatura. È il nodo di tutti i problemi, la cui soluzione si riflette sull'indole della felicità come modo d'essere. Ciò che si vede e viene avanti lascia nell'ombra la luce da cui è reso visibile, con l'impegno a custodire – non negare – la differenza ontologica tra ciò che appare e ciò che si nasconde. Dio, il pater luminum, senza del quale tutto cadrebbe in una sorta di lugubre penombra, feconda il nostro dire, consentendo

¹⁹ J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, 66.

²⁰ S. NATOLI, *La felicità di questa vita*, 120.

²¹ S. NATOLI, *La felicità di questa vita*, 121. È il pensiero di Leopardi: «Perciò che si ingannano a ogni modo coloro i quali stimano esser nata primieramente l'infelicità umana dall'iniquità e dalle cose commesse contro gli dèi; ma per lo contrario non d'altronde ebbe principio la malvagità degli uomini che dalla loro calamità» (*Elegia greca arcaica*, Torino 1972, 69).

²² Scrive il poeta e saggista inglese Abraham Cowley (1618-1667): «Dio fece il primo giardino, Caino la prima città».

²³ G. MORETTO, "Itinerarium mentis in Deum" e "Unterwegs zur Sprache", in ID., *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987, 147-178.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, Firenze 1953, 24: «Il nulla non è un oggetto, né in generale un ente; esso non si presenta per sé, né accanto all'ente, al quale pure inerisce. Il nulla è la condizione che fa possibile la rivelazione dell'ente come tale per l'essere esistenziale dell'uomo. Il nulla non dà soltanto il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso». Il senso del discorso circa l'essere-nulla è per un verso il rifiuto dell'essere come semplice-presenza e, per l'altro, la concezione dell'essere come 'luce', legata alla 'trascendenza' dell'esserci rispetto agli enti».

«l'apertura estatica dell'Esserci umano al dono della luce e della parola dell'Essere»²⁵, grazie a cui intraprendiamo un itinerarium, non concepito però «come il superamento di una distanza», perché la meta è già sempre presente²⁶. Dio si allontana stando vicino; si dona ritraendosi²⁷. La meta non è altrove. È la profondità, mai estranea né remota, ed è ampiezza di sguardo, orizzonte. «In realtà, il cammino verso il linguaggio – scrive Heidegger – è già sempre entro il linguaggio, e mai in altro luogo»²⁸. Il richiamo è al brano degli *Atti degli Apostoli* (17,28), e cioè 'in ipso vivimus, movemur et sumus', dunque, già dall'inizio noi siamo nel Verbo²⁹. «Camminare verso il linguaggio equivale a fare esperienza del linguaggio - 'eundo assequi', camminando raggiungere qualcosa per via, raggiungere qualcosa camminando lungo una via». Anzi, «mentre siamo in cammino per raggiungerlo proprio esso ci sopraggiunge, ci colpisce, ci pretende in quanto ci trasforma secondo se stesso»³⁰.

Anche qui – si è notato – vale il principio religioso enunciato dalla *I Gv* (4,19): *Deus dilexit nos*. Infatti, anche per Heidegger all'origine dell'essere-in-cammino dell'uomo sta la 'forza tranquilla del potere amante' dell'Essere che rende possibile il pensiero e il linguaggio dei mortali in quanto si prende carico della loro essenza. E 'prendersi incarico di una 'cosa' o di una 'persona' nella loro essenza equivale ad amarle'. Se questa è la legge che guida l'Essere, non altra potrà essere la legge che guida il cammino dell'uomo: non intratur in veritatem nisi per charitatem, secondo il detto di Agostino riferito da Heidegger in *Sein und Zeit*³¹.

²⁵ G. MORETTO, *"Itinerarium mentis in Deum"*, 174-175.

²⁶ G. MORETTO, *"Itinerarium mentis in Deum"*, 176.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Tempo ed Essere*, Napoli 1998, 118: «Chi siamo noi? Siamo cauti a rispondere. Giacché potrebbe essere che ciò che distingue l'uomo come uomo si determini proprio da ciò su cui qui abbiamo da meditare: l'uomo, colui al quale si volge l'ostendersi dell'essere come presenza, che così lo concerne, colui che in virtù di tale avvento della presenza è a suo modo presente per tutto ciò che è presente ed assente. L'uomo – la cui intimità a questo venire a lui della presenza è però tale che egli riceve come donazione (Gabe) l'essere presente [...] Se l'uomo non fosse colui che costantemente riceve e accoglie la donazione recata [...] se ciò che è recato e porto nella donazione non giungesse all'uomo, allora in mancanza di questa donazione l'essere rimarrebbe non solo nascosto e non solo chiuso, ma l'uomo resterebbe escluso dalla portata: Es gibt Sein. L'uomo non sarebbe uomo».

²⁸ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, 206.

²⁹ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 189.

³⁰ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 102.

³¹ G. MORETTO, *"Itinerarium mentis in Deum"*, 176-77.

Questa coscienza della compresenza di Dio e della creatura è qualificante, e tuttavia preda di errate interpretazioni se non si salvaguarda la trascendenza di Dio e, per quanto concerne la nostra attività, conoscente o desiderante, non si tiene ben distinta la condizione, che consente di conoscere, dalla cosa conosciuta. Da qui lo spazio, mai esorbitante, allo spasamento che, per un verso prolunga la logica effusiva del bene, e per l'altro conferma la costante messa in discussione della corazza difensiva, che spesso nasconde noi a noi stessi e frena la nostra libertà creativa. Occorre non smarrire la luce per non cadere nelle tenebre e insieme occorre cercarla senza credere di possederla. Prossimità e lontananza, a un tempo, vetta e sentieri, nell'intrigo del bosco.

Parlando dell'orma, del vestigio, dell'immagine di Dio nelle creature, non si intende caricare il finito dell'infinito, ma custodirlo, proteggendone il potere causale, non frenandolo o oscurandolo. L'asservimento del dato razionale al dato di fede nel nome della verità - la tesi dell'ancillarità della ragione alla fede - pare deleterio. La modernità capovolgerà il rapporto chiamando la fede - la rivelazione divina - al tribunale della ragione, dando luogo alla secolarizzazione, e cioè all'assorbimento del dato teologico entro quello razionale, sulle prime sovraccarico e poi alleggerito di quanto è parso estraneo alla sua logica³². Dalla sacralizzazione alla secolarizzazione, questo l'andamento pendolare dell'Occidente. Se volessimo cogliere il senso di questo discorso su un altro piano potremmo dire che la guerra diventerà l'affare pubblico - conferma della ragione possessiva e dominatoria in esercizio - e Dio, invece, l'affare privato. Il trattato di Westfalia del 1648 lo proclamerà per la prima volta in modo solenne.

Ebbene, cosa è tutto ciò se non la conseguenza della perdita della gratuità che è la vera immagine di Dio e l'anima sotterranea di tutto ciò che è?³³ È qui, al livello di gratuità, il punto di massima vicinanza e insieme di infinita distanza tra l'uomo e Dio, con la conseguente possibilità di mettere in atto la 'potestas serbandi rectitudinem', senza soggiacere ad alcuna coazione, in nome di tale gratuità, entro cui è chiamato a pensare e a vivere³⁴. La gratuità è un tesoro che non è facile custodire, né tantomeno gesti-

³² J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Bari 2006, 140: «Abbiamo visto che con la sua dottrina dei postulati Kant intendeva sottrarre alla religione più sostanza di quanta seriamente ne sopporti la ragione pratica». Si legga l'intero capitolo 5: "Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant" (111-148).

³³ Allo sviluppo del libero arbitrio è dedicata l'intera distinctio 25 del II libro del *Comento alle Sentenze*.

³⁴ *Il Sent. d. 25, p. 2, q. 1, concl.*: "Haec autem facultas, prout privationi coactionis coniuncta est, habet quamdam dignitatem: dignitatis enim est et potestatis non posse cogi.

re. Eppure, è la prova più grande di amore di Dio per la creatura, se è vero che si è 'ritratto', ha abdicato al suo potere – kenosi – facendo spazio all'uomo, gestore del creato, perché potesse esprimersi in libertà, senza alcuna subordinazione, e cioè in gratuità³⁵. Voluto libero, l'uomo deve testimoniare di esserlo e, se non può vivere che all'interno di un sistema, non può dimenticare di esserne l'artefice o il protagonista. Lo spaesamento va alimentato e preservato, perché fa tutt'uno con lo sguardo privo di traiettorie definite, non stretto tra l'utile e l'immediato, sospinto oltre e in alto, in uno scenario ove l'io ritrova il taglio creativo, sostenuto, non abbagliato, dalla luce divina. «Se non vi è distacco, è impossibile attingere un'idea di utile che non sia il radicalizzarsi dell'egoismo»³⁶, con la conseguente difficoltà di assecondare quell'onda espansiva che apre al mondo e insieme apre il mondo, in vista di una rinnovata comunione. È il tema dell'intenzionalità, la cui logica, nel mettere in luce il carattere tensivo del soggetto, verrebbe sconfessata o alterata se, dandole una piega possessiva, impedissimo alle creature di manifestarsi e noi ci sottraessimo alla luminosità della radura.

È questo lo spazio da custodire, educando a fruire – utilizzare ammirando – non a dominare le creature, orma, vestigio di una scia di luce che porta lontano, ma che non è lontana. È la fonte della forza che, dispiegandosi, si lascia ammirare senza deturpare alcunché, quella forza che non impedisce alle creature di manifestarsi per ciò che sono, e consente a noi anche di prendere commiato da esse, senza clamore³⁷. Il mondo resta muto se non si è in grado di ascoltare, e le creature diventano opache, richiudendosi, se inseguite sotto la pressione cieca della concupiscenza che ci abita. È la distensione o *Gelassenheit* (Heidegger) l'orizzonte della felicità nel tempo della peregrinazione, illuminata da una ragione che indaga

Et sic in in liberi arbitrii intellectu tria clauduntur: videlicet a coatione immunitas, excellentiae dignitas et potestas sive facultas”.

³⁵ S. WEIL, *Quaderni*, Milano 1988, vol. III, 403: «Dio ha creato grazie a un atto d'amore e per amore [...] Ha creato degli esseri capaci di amare a tutte le distanze possibili. Egli stesso è andato, come nessun altro avrebbe potuto farlo, alla distanza massima, la distanza infinita. Questa distanza infinita fra Dio e Dio, strappo supremo, dolore a cui nessun altro è paragonabile, meraviglia dell'amore, è la crocifissione». Vol. IV, p. 179: «L'abbandono è il modo divino proprio di accarezzarci».

³⁶ S. NATOLI, *La felicità di questa vita*, 66.

³⁷ Bonaventura rileva che ama per davvero Dio colui che 'ama la morte' pur di contemplarlo: “quam mortem qui diligit videre potest Deum”. E poi aggiunge: “moriatur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis” (*Itin.* VII, n. 6).

senza affanno, non estranea alla quiete della contemplazione³⁸. *L'itinerarium ad felicitatem* va tracciato entro la logica dell'aperto, ove l'anima non si spaura, ma ritrova se stessa, sorpresa per le ricchezze di cui è inconsapevole depositaria, e impegnata a sviluppare certe qualità – nobiltà, bellezza, armonia, pace – come se realizzasse un'opera d'arte. La felicità spunta a questo livello, ha questa esigenza, si configura muovendosi in questa direzione come mondo in sé e da sé³⁹. La gratuità non è un capitolo della vita, ma è - dovrebbe essere - l'onda carsica dell'esistenza nella concretezza delle sue espressioni, è - o dovrebbe essere - il volto luminoso del tempo⁴⁰. Non porta da nessuna parte, la gratuità. È essa la premessa e l'approdo, perché luogo della felicità come modo d'essere, da intendere come la poesia rispetto alla lingua: - nella poesia la lingua «contempla la sua potenza di dire e si apre, in questo modo, a un nuovo possibile uso»⁴¹. L'essere, il pensare e il vivere, dunque, da immettere in un vortice di luce di altra provenienza, che ne alimenti la creatività e soprattutto ne acuisca lo sguardo, con scenari d'altra fattura. È una versione dell'in-sé delle creature, mai totalmente oggettivabili, come dell'in-sé dell'io che, pur vivendo intensamente, non prevarica, ma gode donandosi e si lascia prendere godendo. Ebbene, la felicità non è dissociabile da questa flessibilità, che si esprime ricevendo e donando, grazie al nucleo centrale - la gratuità - che collega e insieme distanzia l'esistenza dalle sue manifestazioni, ritrovandola quale luce effusa, e mai esaurita, nelle molte espressioni del vivere quotidiano. Autentica sorgente di felicità, la gratuità si conferma anima seduttiva delle creature, fonte del fascino dell'essere al mondo.

Ciò che non si sceglie a motivo d'altro - nota Aristotele - diciamo che è più perfetto delle cose che scegliamo talvolta per se stesse, talvolta a motivo d'altro. Pertanto, diciamo che è perfetto in senso assoluto ciò che viene scelto sempre per se stesso e mai a motivo d'altro. Ora, una tale cosa tutti ritengono che è soprattutto la felicità⁴².

Felicità e gratuità sono tutt'uno.

³⁸ *Sermo IV de rebus theologis* 15 (Quaracchi V, 571): "Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem".

³⁹ *Il Sent.* d. 25, p. 1, a. u., q. 1, concl.: "Unde illa sola potentia dicitur esse libera, quae dominium habet plenum tam respectu obiecti quam respectu actus proprii".

⁴⁰ *Breviloquium*, p. 2, c. 9, n. 8: "Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed certe de tota".

⁴¹ G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, Vicenza 2007, 275.

⁴² *Etica Nicomachea* 1097, 31-34.

6. EPILOGO

Anche se a fatica, si intravede il territorio della 'felicità'. Si tratta di assumere come prioritaria l'autorivelazione dell'essere, che coinvolge l'uomo stesso, rivelandolo a se stesso, perché sempre oltre le ferite che riesce a dischiudere. Non, dunque, l'uomo la verità, misura dell'apertura dell'Essere, ma l'apertura dell'essere l'abisso entro cui l'uomo è chiamato a consumare le sue piccole verità⁴³. A tale scopo, nonostante appaia contraddittoria, è da compiere un'operazione radicale, e cioè l'esaltazione dell'io attraverso la sua messa in ombra, perché, più che la sua stessa voce, ascolti la voce dell'Essere⁴⁴. È la scossa salutare da dare alla filosofia occidentale, incentrata sull'io⁴⁵. Non il possesso, proprio di chi è posseduto, ma la contemplazione il tratto che qualifica la conoscenza di chi è consapevole che le cose sono un dono, o anche la conoscenza come ri-conoscenza. La disappropriazione è completa se si estende consapevolmente anche all'io, diventando protagonista della sua stessa de-posizione. L'io, che vuol farsi centro di tutto (Pascal), non più padrone, perché 'non più io', questo l'obiettivo. È arduo restare con la propria identità in quel cono di fuoco «dove non ci sono più né giudeo né greco, né maschio né femmina» (Gal 3,27-28). È il regno della libertà che rifluisce nell'orizzonte della gratuità, che viene definendosi, prende il largo, oltre la logica del dominio

⁴³ M. HEIDEGGER, *Seminari*, Milano 1992, 113: «Abbandonando il termine 'senso dell'essere' a favore di 'verità dell'essere', il pensiero scaturito da *Essere e tempo* sottolinea d'ora in poi più l'apertura dell'Essere stesso che non l'apertura dell'esserci di fronte all'apertura dell'Essere. Questo è il significato della 'svolta', in cui il pensiero si volge sempre più risolutamente all'essere in quanto essere».

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Seminari*, 113-4: «*Essere e tempo* tuttavia non mira a esporre un nuovo significato dell'essere, ma cerca piuttosto di aprire l'ascolto per la parola dell'essere - di lasciarsi reclamare dall'essere. Per *essere* il Ci, si tratta di venire reclamati dall'essere. Ma qui si pone il problema: l'essere parla?... Chi ha valutato l'essenza della parola?».

⁴⁵ Il richiamo è a E. Lévinas che, dietro ispirazione di Franz Rosenzweig (1886-1929), critica l'idea di totalità e mette a nudo, attraverso la denuncia del principio di identità, i percorsi dominatori che l'Occidente ha tracciato e lungo i quali si è mosso. Un brano riassuntivo: «La concezione dell'io come autosufficiente è uno dei distintivi essenziali dello spirito borghese e della sua filosofia [...]. Il suo istinto di possesso è un istinto di integrazione e il suo imperialismo è una ricerca di sicurezza. Ma questa categoria di sicurezza è concepita sull'immagine di essere quale ce la presentano le cose: esse sono [...]. In effetti, la filosofia occidentale non è mai andata al di là. Il suo ideale di pace e d'equilibrio presupponeva la sufficienza dell'essere [...]. Eppure oggi la letteratura contemporanea manifesta la strana inquietudine che appare come una condanna, la più radicale, della filosofia dell'essere fatta dalla nostra generazione» (*Dell'evasione. Elitropia*, Reggio Emilia 1984, 67-70). Non si tratta, dunque, dell'oblio dell'essere', ma del suo consapevole rifiuto.

e oltre l'ambito dell'io, nonostante i ricorrenti tentativi di recuperare la centralità dell'uno e il potere dell'altro. Si impone l'immenso campo dell'esistenza da arare sempre daccapo per mostrarne la bellezza a favore di quanti sono con noi. In quanto espressione della libertà, la gratuità si conferma spazio privilegiato della felicità.

SOMMARIO

Tre i passaggi più significativi del contributo. Il primo riguarda la gratuità quale fonte del fascino delle creature come della forza espansiva del bene, dimentico di sé e tutto rivolto all'altro da sé. Una tematica poco frequentata e tuttavia decisiva per render conto del pensare dell'Occidente. Il secondo passaggio riguarda il tentativo di render conto della gestione del cosmo non spazio di felicità, ma di competizione e di conflitto in quanto non condotta entro la logica della gratuità, ma del possesso. Ritenendo che il mondo è là, non voluto o fatto da alcuno, ci si impegna a conoscerlo per controllarlo e sfruttarlo, piegandolo ai nostri bisogni, espressi da quell'io che, incurvato su se stesso, si ritiene luogo di diritti da rivendicare. Da qui l'atteggiamento conflittuale e competitivo, le cui radici sono nella piega a possedere dal momento che siamo posseduti. Solo non possedendo non si è posseduti. È il regno della libertà come anima della gratuità. Il terzo passaggio è la consapevolezza che Colui, grazie al quale le creature sono, non si offre al nostro sguardo – è la kenosi o il nascondimento il suo modo di donarsi. Ed è qui la lezione della gratuità, da non lasciar cadere, nel senso che siamo chiamati a donare non per autoaffermarci. L'indole gratuita dell'atto creativo e redentivo resta un modello che affascina, perché analogo alla rosa che fiorisce senza perché (Silesio). Ed è questa la legge della felicità, ricevere e dare senza perché, in gratuità.

Lucio Meglio

PADRE GIUSTO DA SORA, SACERDOTE CAPPUCCINO (1882-1943)

Sora è una graziosa città della Regione Lazio, in provincia di Frosinone. Di storia antichissima si erge tranquilla a ridosso dei monti che confinano con l'Abruzzo. Il centro storico è ricco di edifici sacri simbolo delle antiche radici cristiane che hanno caratterizzato la vita dei suoi abitanti. Tra di essi vi è la chiesa di San Francesco d'Assisi costruita secondo la tradizione all'inizio del XIV secolo in ricordo del passaggio in città del Serafico padre avvenuto in occasione del ritorno dal suo viaggio in Oriente¹. Accanto alla chiesa, in passato, sorse un convento dei padri Conventuali che, assieme a quello dei padri Cappuccini fondato nel 1600, testimonia l'antica presenza del culto e della devozione francescana in città².

In questo paese, umile e bonario, il 19 dicembre del 1882 nacque Carmelo Recchia nella casa paterna sita in vicolo Celli nel cuore dell'antico

¹ L. MEGLIO – R. REA, *Il culto della Madonna e dei Santi nella città di Sora. Chiese, cappelle, oratori privati ed edicole votive*, Sora 2012, pp. 93-100.

² «Il convento dei Cappuccini fu fondato dietro suggerimento del cardinale sorano Cesare Baronio. Era generale dell'Ordine p. Girolamo da Castelferretti, provinciale il p. Ruffino da Napoli. Il terreno fu donato da "Sante Francaancia canonico primicerio della Cattedrale". L'onere economico per la costruzione degli edifici fu sostenuto da alcuni benefattori della città. La prima pietra dell'erigenda chiesa sotto il titolo di Santa Maria degli Angeli fu benedetta da monsignor Marcantonio Salomone. Fu soppresso dai francesi nel 1809-1812; cf. M. PARENTE, *Sintesi storico cronologica della provincia dei frati minori cappuccini di Napoli (1535-2007)*, Napoli 2009, p. 78; BONAVENTURA DA SORRENTO, *I conventi dei Cappuccini della città di Napoli*, Napoli-Sorrento 1889, p.105.

centro abitato³, alle spalle della chiesa parrocchiale di San Bartolomeo dove fu battezzato il giorno seguente dall'arciprete don Luigi Carnevale. Suoi genitori furono Pasquale ed Angela Maria Baldassarra, persone semplici, timorate di Dio, che vivevano cristianamente il loro matrimonio educando la loro numerosa prole alla vita cristiana. Carmelo fu il primogenito di sette figli: Rosa, Antonio, Nunziata, Gerardo, Domenico e Vincenzo. A mano a mano che cresceva, il piccolo partecipava con più coscienza e convinzione al dialogo educativo con i propri genitori, frequentando assiduamente le funzioni religiose che si celebravano nella vicina parrocchia. È qui che al giovane Carmelo il Signore fece sentire la chiamata allo stato religioso. Aveva diciotto anni quando dalla sua nativa Sora si recò a Fiuggi dove fu con gioia accolto nel Noviziato dei frati Cappuccini. Il distacco dalla sua famiglia, anche se doloroso, non fermò la sua volontà ed i suoi buoni propositi. Il convento di Anticoli di Campagna (così si chiamava Fiuggi fino al 1911) è immerso nella solitudine e nel verde sulla strada che da Fiuggi conduce agli Altipiani di Arcinazzo. Ai primi del 1500 tutti i frati conventuali che vi dimoravano chiesero ed ottennero di vestire l'abito dei Cappuccini, i quali dedicarono la chiesa alla Madonna col titolo attuale di Santa Maria in Campanica. Da questo momento divenne importante sede di Noviziato della provincia romana dei cappuccini, ospitando personalità di rilievo dell'ordine, come San Felice da Cantalice che vi giunse nel 1544⁴.

Non sappiamo il motivo della scelta dell'abito francescano da parte del nostro Carmelo, in città i figli di San Francesco erano già andati via da tempo; possiamo azzardare un'ipotesi. Durante gli anni della sua giovinezza era vescovo della Diocesi di Sora il cappuccino Ignazio Persico, futuro cardinale di Santa Romana Chiesa Cattolica⁵; chissà se il giovane Carmelo non rimase affascinato dai suoi insegnamenti e dal suo attivo ministero trovando in lui un valido modello di religioso cappuccino. La città di Sora nel corso del tempo aveva comunque già donato alcuni dei suoi

³ Archivio storico comunale di Sora, *Registro di popolazione*, vol. 4, atto n. 448.

⁴ M. FUCÀ - D. BALDASSARRE, *Il Convento dei Cappuccini di Santa Maria in Campanica*, Alatri 2015.

⁵ Ignazio Persico (1823-1895) fu vescovo della Diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo dal 1879 al 1887. Uomo dalle molte qualità fu per lunghi anni missionario in India. Nel 1893 il papa Leone XIII lo nominò cardinale; cf. P. CELESTINO, *Il Cardinale missionario cappuccino Ignazio Persico*, in «*Studi e ricerche francescane*», anno X (1981), nn. 1-3, pp. 115-132.

figli all'ordine dei frati francescani: trentatré nell'ordine dei Frati minori⁶ e sei nell'ordine dei Frati cappuccini⁷.

Ma torniamo al giovane Carmelo Recchia. Giunto a Fiuggi, fu accolto dal maestro dei Novizi che lo condusse nella piccola camera nella quale iniziò la sua nuova vita. A pochi giorni dall'arrivo giunse il momento di indossare il sacro saio. La cerimonia avvenne il 2 luglio del 1900 alla presenza di tutta la comunità religiosa. Nelle mani del superiore Carmelo cambiò il nome di battesimo con quello di Fra Giusto da Sora. Il novello frate trovò in questo luogo un vero lembo di Paradiso circondato da uomini di esimie virtù dai quali apprese insegnamenti di ascetica, pietà e formazione umana. Il 1 luglio dell'anno seguente p. Giusto terminò l'anno di Noviziato. Essendo stato approvato all'unanimità il suo percorso vocazionale emise i voti temporanei il 2 luglio del 1901. Le ulteriori date della sua formazione religiosa sono: professione solenne il 20 settembre del 1906 ed ordinazione sacerdotale il 16 marzo del 1907⁸. Sono questi gli anni della sua formazione nel campo della teologia e della filosofia che

⁶ Tra questi emerge la figura del Venerabile Antonio Matteucci da Sora missionario, martire in Albania il 24 luglio del 1718, e quella di frate Francesco da Sora morto il 17 maggio del 1331, primo religioso sorano ad entrare nell'ordine francescano, il quale sicuramente conobbe alcuni compagni del Santo Serafico da cui prese il nome di religioso e che testimonia come la città di Sora conobbe fin dall'inizio il fascino della figura del Santo d'Assisi; cf. *Necrologio della Provincia Minoritica Abruzzese di San Bernardino da Siena*, Lanciano 1950.

⁷ Di questi religiosi tre facevano parte della Provincia Romana e tre della Provincia Abruzzese. Dei primi, oltre al p. Giusto, si ricordano: Michelangelo da Sora, chierico, al secolo Marco Coluccia, nato a Sora nel 1657, professato a Palanzana il 30 novembre del 1677, e morto a Roma il 3 gennaio del 1684; Luigi da Sora, sacerdote, al secolo Paniccio Giuseppe, nato il 30 aprile del 1797, professato ad Anticoli di Campagna il 18 ottobre del 1819: «morto il giorno 6 aprile 1875 in seguito a paralisi nella nostra infermeria di Roma, nella quale ritrovavasi da più anni come invalido. Ricevette tutti i conforti di Nostra Santa Religione ed era all'età di 78 anni e 56 di vita religiosa. Egli fu più volte Guardiano in Frascati, in Alatri, in Monte S. Giovanni, e sempre governò con prudenza e carità. Nella vita privata fu sempre pacifico, ilare ed amante della regolare osservanza. Sepolto al Campo Verano» (Archivio provincia romana dei Frati Minori Cappuccini, *Necrologio*, manoscritto, n. 613). Nella provincia monastica di Napoli e Terra di Lavoro furono tre i fratelli laici sorani: Simpliciano da Sora, primo cappuccino sorano, morto a Napoli il 24 settembre del 1609; Amato da Sora, morto il 25 luglio del 1765, e Domenico da Sora morto il 14 agosto del 1779. Di loro il necrologio riporta solo le date di morte senza altre notizie; cf. CORRADO DA ARIENZO, *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia Monastica di Napoli e Terra di Lavoro*, Napoli 1962.

⁸ *Bollettino Ufficiale della Provincia Romana dei Frati Minori Cappuccini*, vol. II, anni 1941-1946, pp. 298-299.

svolse nei conventi di Viterbo e Roma. Ordinato sacerdote fu destinato di famiglia al convento di Bracciano, provincia di Roma, dove vi giunse nel mese di novembre del 1908. I cappuccini tornarono nel dicembre del 1904 ad abitare il convento braccianese di Santa Lucia lasciato nel 1881⁹. Dotato di belle qualità, sia di mente che di cuore, era un abile oratore, e fin da subito per queste sue doti si fece apprezzare ed amare dagli abitanti del luogo. Purtroppo allo scoppio della prima guerra mondiale fu chiamato alle armi, e così assieme ad altri 78 confratelli della Provincia Romana dei Cappuccini nel 1915 partì alla volta del fronte austriaco¹⁰. Terminata la guerra ritornò nel convento da dove era partito.

A Bracciano fu nominato padre Guardiano per il triennio 1925-1928. In questi anni iniziò la stesura della Cronaca del Convento che per oltre venti anni compilò in maniera puntuale e dettagliata, oltre a scriverne nel capitolo iniziale la storia della fondazione. Recentemente la *Cronaca* è stata pubblicata grazie al lavoro del padre Filippo Piccioni che nel trascrivere integralmente il testo, in apertura del volume, ha ricordato la figura del p. Giusto da Sora come primo autore della *Storia* e benemerito del convento¹¹. Accanto all'attività missionaria emerge in questi anni la passione di storico e scrittore del p. Giusto, il quale, oltre alla sopracitata *Cronaca*, nel 1927 pubblicò un volume a stampa sulla presenza ed il culto di San Francesco d'Assisi nella sua terra d'origine¹². In apertura del testo il p. Giusto si rivolge direttamente ai suoi concittadini:

Miei cari Concittadini! Sono passati 26 anni da quando partii da Sora per entrare nell'Ordine Serafico dei Minori Cappuccini di S. Francesco dell'Alma Romana Provincia, e quantunque detti un caro addio al suolo natio, pure credetelo, vi portai sempre nel mio cuore, memore sempre della vostra sentita pietà e Fede avita, che in ogni tempo, prospero o avverso, faceste sempre rifulgere in voi¹³.

Il lavoro si presenta come un utile ed attento strumento per la ricostruzione storica della presenza francescana nelle Valli del Liri e di Comino, con particolare riferimento alla storia del convento di San Francesco in Vi-

⁹ Il convento di Bracciano fu fondato nel 1580 nel luogo dove sorgeva un'antica chiesa dedicata a Santa Lucia.

¹⁰ MARIANO D'ALATRI, *I Cappuccini della Provincia Romana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2000, p. 198.

¹¹ F. PICCIONI, *Storia del convento dei cappuccini di Bracciano*, Roma 2014, pp. 18-20.

¹² GIUSTO DA SORA, *Memorie edite a ricordo delle feste solenni Sorane e di Vicalvi nel VII centenario della morte di San Francesco (1226-1926-1927)*, Sora 1927.

¹³ *Ibidem*, p. 3.



calvi (Fr), dove secondo la tradizione l'Angelo del Signore apparve al santo d'Assisi con in mano un'ampolla d'acqua limpidissima che lo fece desistere dall'essere sacerdote.

Gli anni nella comunità di Bracciano passavano veloci ed il buon p. Giusto, sempre allegro e solare, frequentava di continuo le abitazioni dei poveri e dei bisognosi per portare a chiunque una parola di conforto; per sostenere gli ammalati e gli indigenti e per concedere il perdono di Dio ai traviati. In questo modo seppe conquistarsi sempre più il cuore dei braccianesi che presero a considerarlo il loro *padre santo*. Dotato di grandi capacità umane ed organizzative, i Superiori lo nominarono padre Guardiano del convento di Ronciglione, dove vi rimase dal 1934 al 1937. Tornato a Bracciano fu nominato Vicario del convento e cappellano della chiesa della Visitazione.

Nel tempo libero, oltre allo studio, il p. Giusto si dedicava con passione alla realizzazione di alcune opere artistiche, dipingendo alcuni quadri raffiguranti soggetti sacri. Nella chiesa di Santa Lucia è ancora conservato un suo affresco raffigurante San Francesco d'Assisi. Nel maggio del 1943 il nostro religioso fu vittima di un incidente che sarà la causa della sua prematura morte. Così il racconto presente nella Cronaca del convento di Bracciano:

13 maggio 1943. Alle ore 10 di questa mattina, mentre il P. Vicario P. Giusto da Sora tornava dalla chiesa della Visitazione all'altezza della Caserma è stato investito in parte da un autocarro militare, ha avuto la frattura del fe-

more destro con alcune altre ferite non gravi. Trasportato all'ospedale, dopo le prime cure del caso, è stato condotto in Convento. Il giorno dopo il Prof. De Lellis venne ad ingessargli la gamba a cui fu applicato anche il tiraggio.

Il decorso della malattia sembrava procedere normalmente quando il mese successivo, il giorno 13, solennità di Sant'Antonio di Padova, alle ore 13.30 presso l'ospedale civile, dove si era recato per una radiografia al femore, il p. Giusto improvvisamente morì di embolia. La notizia si diffuse rapidamente in tutto il paese provocando una profonda commozione nei cuori di tutti i braccianesi che parteciparono in massa ai funerali celebrati il 15 giugno. Così la Cronaca:

Alle ore 9.30 fu fatto il funerale solenne in suffragio del caro ed amato confratello P. Giusto da Sora, Vicario di questo Convento. La messa fu cantata dal M.R.P. Michele da Muro, il quale alla fine della messa fece l'elogio funebre del defunto assistito dal P. Emidio da Ascoli e P. Mario da Pompei. Al completo l'autorità ecclesiastica. Il Municipio rappresentato dal Segretario. Rappresentanti del Presidio e dell'Aviazione, la quale offrì l'autocarro per trasportarlo al cimitero. Il T.O.F. i crociatini, le suore dell'ospedale, quelle del Divino Amore, numeroso popolo hanno reso tributo di omaggio al caro defunto, che con la sua condotta irreprensibile e col suo apostolato durante la sua permanenza di quasi trent'anni in questo Convento si era acquistato la stima di tutti».

Il Comune di Bracciano, volendo che le spoglie mortali del buon frate non andassero lontano, con delibera comunale donò un loculo del cimitero alla salma del p. Giusto. Così recita il testo della Delibera comunale n.19 del 18 giugno 1943:

Loculo gratuito a favore di P. Giusto da Sora. Motivazione: considerato che P. Giusto per 30 e più anni è stato Cappellano della Venerabile chiesa della Visitazione di proprietà del Comune, nella quale esercitò con esemplare zelo e bontà il proprio ministero sacerdotale, ministero che è collegato ad un periodo di torbidi politici che purtroppo inquinarono anche questa cittadina, che il Padre Giusto mantenne, con serenità ed energia, il suo posto di arduo lavoro spesso fatto segno di atroci ingiurie dei comunisti dell'epoca, che seppe stigmatizzare dal pulpito, riunendo attorno a sé la parte sana del paese che lo seguiva nel suo apostolato di bontà e preghiera, che tutto il popolo di Bracciano particolarmente devoto ai Padri Cappuccini di cui conosce la povertà e austerità di vita, ha tributato al defunto pastore solenni onoranze.

La vita del p. Giusto da Sora è stata dunque un inno all'amore: verso Dio, verso la famiglia francescana e soprattutto verso il prossimo, alla cui cura dedicò tutte le sue energie di religioso cappuccino.



8 giugno 1924. Gruppo di pellegrini dinanzi al convento dei cappuccini di Bracciano. Il frate sulla destra è il p. Giusto da Sora

SOMMARIO

Con brevi ma efficaci pennellate l'Autore tratteggia la vita di un frate cappuccino della prima metà del XX secolo, appartenente alla provincia romana, p. Giusto da Sora, vissuto per buona parte della sua non lunga vita nel convento di Bracciano, dove si conquistò la stima degli abitanti che presero a considerarlo il loro *padre santo*. Un testimone dell'amore di Dio che si riverbera nell'attenzione concreta verso il prossimo.

Gloria Wirba Kenyuyfoon

EVANGELIZZARE LE PERIFERIE ESISTENZIALI: “CHIAVE ERMENEUTICA” DELLA MISSIONE DELLA VITA CONSACRATA

1. INTRODUZIONE

Papa Francesco fin dall’inizio del suo pontificato in modo insistente fa un forte e appassionato richiamo alla Chiesa a uscire da se stessa verso le periferie esistenziali, qualsiasi esse siano, ma uscire. Ci invita a creare con la nostra fede una «cultura dell’incontro» e dell’amicizia; una cultura dove troviamo fratelli e sorelle, dove possiamo parlare anche con quelli che non la pensano come noi, con quelli che non hanno la nostra stessa fede. In questo incontro un posto speciale è riservato ai poveri, a quelli che vivono nelle «periferie esistenziali». Il Sommo Pontefice ribadisce fortemente:

Se usciamo da noi stessi, troviamo la povertà. Oggi – questo fa male al cuore dirlo – oggi, trovare un barbone morto di freddo non è notizia. Oggi è notizia, forse, uno scandalo. Uno scandalo: ah, quello è notizia! Oggi, pensare che tanti bambini non hanno da mangiare non è notizia ... No! Noi dobbiamo diventare cristiani coraggiosi e andare a cercare quelli che sono proprio la carne di Cristo, quelli che sono la carne di Cristo¹.

In questa missione le persone consacrate devono essere all’avanguardia, non solo con vari apostolati, ma fundamentalmente con la testimonianza di vita.

¹ FRANCESCO, «Messaggio durante la veglia di Pentecoste con i movimenti, le nuove comunità, le associazioni e le aggregazioni laicali (18 maggio 2013)», in www.vatican.va/content/vatican/it.html, 28 settembre 2014.

In mezzo a tutta la confusione, in un mondo frenetico di successo dove paradossalmente milioni di persone vivono alle soglie della povertà, la vita consacrata ha solo una parola da dire: Gesù, la Parola che il Padre pronunciò fin dall'eternità per la salvezza del mondo². È la Parola nella quale c'è tutto ciò che l'uomo ha bisogno per una vita felice e pienamente realizzata. La vita consacrata deve dire questa Parola con la sua esperienza esistenziale, le sue azioni, le sue attività, i suoi apostolati, la sua fedeltà, le sue sofferenze, ecc. Questo è lo scopo fondamentale della missione dell'evangelizzazione. Quindi, seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della vita consacrata. Da questo risulta «la centralità assoluta della Persona di Gesù sia nei confronti degli affetti familiari, che nei confronti perfino della propria vita»³. Non si tratta qui soltanto di mettersi in ascolto di un insegnamento e di accogliere nell'obbedienza un comandamento. Si tratta, più radicalmente, di *aderire alla persona stessa di Gesù*, di condividere la sua vita e il suo destino, di partecipare alla sua obbedienza libera e amorosa alla volontà del Padre. Il vero discepolo è colui che segue Gesù condividendo appieno il mistero della sua persona e la sua missione⁴.

Cristo non è un principio ascetico e ideale per la vita consacrata, ma la sua «ragione fondante». È soltanto in Cristo Signore che la vita consacrata potrà trovare la chiave di soluzione per le sfide del nostro tempo. Come afferma Giovanni Paolo II:

Non una formula ci salverà, ma una Persona, e la certezza che essa ci infonde. Io sono con voi! Non si tratta, allora, di inventare un nuovo programma. Il programma c'è già: è quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla viva Tradizione. Esso si incentra, in ultima analisi, in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in lui la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste⁵.

In questo consiste l'identità e la missione della vita consacrata.

2. PERIFERIE ESISTENZIALI, LUOGHI CENTRALI PER VIVERE LA SEQUELA CHRISTI

«Periferia» è una parola che ci catapulta ai margini delle nostre città e delle metropoli svelandoci la marginalità e il disagio di milioni di perso-

² Cfr. P.G. CABRA, *Tempo di Prova e di Speranza: Il cammino della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, Milano 2005, 163.

³ C. LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Cristo. Temi fondamentali di teologia spirituale*, Roma 2006, 327.

⁴ Cfr. C. LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Cristo*, 328.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* (6 gennaio 2001), n. 29.

ne. Questa parola viene usata frequentemente da papa Francesco per indicare l'urgenza di muoversi; un esodo da se stessi per incontrare gli altri, per vivere e dare senso alla propria vita, alla vita degli altri e all'umanità ferita. Il Sommo Pontefice afferma che le «periferie» non sono soltanto luoghi, ma anche e soprattutto persone, come disse chiaramente nel suo intervento durante le congregazioni generali prima del Conclave:

La Chiesa è chiamata ad uscire da se stessa e ad andare verso le periferie, non solo quelle geografiche, ma anche quelle esistenziali: quelle del mistero del peccato, del dolore, dell'ingiustizia, quelle dell'ignoranza e dell'assenza di fede, quelle del pensiero, quelle di ogni forma di miseria⁶.

In questa uscita incontriamo non solo gli altri, ma anche l'Altro, Gesù stesso che è l'altro. Quindi questo esodo diventa un atto di evangelizzazione⁷. Gesù è l'altro la cui vita è stata un continuo muoversi tra le case e le periferie del suo tempo. Ha frequentato soprattutto le periferie esistenziali incontrando lebbrosi, stranieri, samaritani, ladroni, pubblicani, prostitute, adultere. ecc. Proprio a loro ha annunciato il Vangelo della misericordia che è diventato la buona notizia per tutti⁸. Infatti, tutto il cammino della nostra redenzione è segnato dalla presenza dei poveri e di quelli che vivono ai margini della vita, iniziando dal sì di una povera donna di un piccolo villaggio di Nazareth, che è diventato fonte della nostra salvezza. Gesù stesso nacque in una condizione di grande povertà, se non di miseria. La sua vita fu segnata dalla semplicità e dalla povertà materiale, ha dovuto lavorare con le sue mani insieme a Giuseppe per guadagnarsi il pane. Gesù iniziò l'annuncio del Regno proclamando che lo Spirito del Signore l'aveva consacrato e mandato a portare ai poveri il lieto annuncio (cfr. Lc 4,18). A quelli che erano gravati dal dolore, oppressi dalla povertà, assicurò che Dio li portava al centro del suo cuore: «Beati voi, poveri, perché vostro è il Regno di Dio» (Lc 6,20); e con essi si identificò: «Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare», insegnando che la misericordia verso di loro è la chiave del cielo (cfr. Mt 25,35)⁹.

Lungo i secoli tanti uomini e donne hanno scelto di seguire Cristo più da vicino, nella sua vita e nella sua missione. Anch'essi hanno lasciato

⁶ CARDINAL LUCAS ORTEGA, «Un tesoro speciale della Chiesa e un ricordo privilegiato dell'attuale Sommo Pontefice», in *Avvenire* (27 marzo 2013), 2-3.

⁷ Cfr. A. GENZIANI, «Papa Francesco, l'uomo venuto dalla periferia del mondo», in *Vocazioni* 31/1 (2014) 57-63.

⁸ Cfr. A. GENZIANI, «Papa Francesco, l'uomo venuto dalla periferia del mondo», 47.

⁹ Cfr. FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), n. 197.

ogni cosa, come gli Apostoli, per stare con Gesù e mettersi, come Lui, al servizio dei fratelli, a predicare il Vangelo con le parole e con la propria vita. In questo modo essi hanno contribuito a manifestare il mistero e la missione della Chiesa tramite molteplici carismi rinnovando così la nostra società¹⁰. Infatti, ciò che le persone consacrate sono chiamate a vivere è la testimonianza di attitudini che non sono abituali nella società: sacrificio per l'altro, cura per l'altro, insomma la donazione totale di se stessi per l'altro. In questa prospettiva, l'evangelizzazione delle periferie esistenziali diventa una chiave di lettura della loro vita e missione. Coloro che vogliono seguire il Signore più da vicino non possono non sentirsi coinvolti in modo tutto particolare nella sua missione. «La sincerità della loro risposta all'amore di Cristo li conduce a vivere da poveri e ad abbracciare la causa dei poveri»¹¹.

Rispondendo alla domanda su che cosa farebbe come religioso, papa Francesco ha introdotto il discorso sulla periferia, considerandola come una chiave di lettura della realtà. «Tutti i cambi della storia vengono dalla periferia, non dal centro. La periferia implica un'esperienza di vita con i poveri. Ci sono varie periferie: della malattia, del pensiero, della povertà»¹². Evangelizzare le periferie per i religiosi è «la chiave ermeneutica e il mandato del vangelo. È la maniera concreta per imitare Gesù»¹³. La vita consacrata rappresenta nella Chiesa la forma di vita di Gesù, supremo consacrato e missionario del Padre per il suo Regno. Quindi le persone consacrate sono chiamate a vivere pienamente questa sequela fino all'effusione di sangue. Come diceva Giovanni Paolo II:

Sono migliaia coloro che, costretti alle catacombe dalla persecuzione di regimi totalitari o di gruppi violenti, osteggiati nell'attività missionaria, nell'azione a favore dei poveri, nell'assistenza agli ammalati ed agli emarginati, hanno vissuto e vivono la loro consacrazione nella sofferenza prolungata ed eroica, e spesso con l'effusione del proprio sangue, pienamente configurati al Signore crocifisso¹⁴.

Queste parole riaffermano quelle della Congregazione per i religiosi:

¹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione post-sinodale *Vita Consacrata* (29 marzo 1996), n. 1.

¹¹ *Vita Consacrata*, n. 82.

¹² L. AGOSTINI, «L'incontro del Papa Francesco con i superiori generali», in *Vita Consacrata* 50/1 (2014) 23.

¹³ L. AGOSTINI, «L'incontro del Papa Francesco con i superiori generali», 22.

¹⁴ *Vita Consacrata*, n. 86.

E, di fatto, la testimonianza di religiosi e religiose che hanno preso coraggiosamente parte al sostegno degli umili e alla difesa dei diritti umani, si è fatta eco efficace del Vangelo e della voce della Chiesa¹⁵.

Parlando specificamente dell'America Latina, Ezzati dice:

La vita religiosa è stata sempre una componente sociale che ha marcato la vita culturale e sociale dell'America Latina, e in particolare ha marcato i suoi processi e le sue lotte di liberazione all'inizio con gli indigeni e poi nei processi di emancipazione e di crescita nella giustizia¹⁶.

Le persone consacrate si sono poste al lato dei poveri e degli oppressi. Sono chiamate a fare dei loro luoghi di presenza, di vita fraterna in comunione e delle loro opere, spazi di annuncio esplicito del Vangelo, principalmente ai più poveri¹⁷.

Ad immagine di Gesù, Figlio diletto «che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo» (Gv 10,36), anche coloro che Dio chiama alla sua sequela sono consacrati ed inviati nel mondo per imitarne l'esempio e continuarne la missione. Dunque, una vita consacrata che voglia avere garanzia di fecondità,

deve leggersi in chiavi di servizio, compagnia e solidarietà nei confronti delle persone che sono nel dolore o nella miseria; deve trovare le vie per essere come la Samaritana che cerca, assieme a tutti gli assetati, l'acqua viva, attorno alle fonti, ai pozzi della memoria e della felicità; per curare i volti feriti senza dimenticarsi di lottare contro i sistemi violenti e ingiusti che vi sono alla base¹⁸.

Ponendosi alla sequela del Figlio dell'uomo, che «non è venuto per essere servito, ma per servire» (Mt 20,28), la vita consacrata lungo la storia si è caratterizzata per il servizio specialmente ai più poveri e ai più bisognosi. Se, da una parte, essa contempla il mistero sublime di Gesù che è il Verbo nel seno del Padre (cfr. Gv 1,1), dall'altra segue lo stesso Verbo che si fa carne (cfr. Gv 1,14), si abbassa, si umilia per servire gli uomini (Gesù che è l'altro). Quindi il contributo specifico dei consacrati all'evangelizzazione sta innanzitutto nella testimonianza di una vita totalmente donata a

¹⁵ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Religiosi e Promozione Umana* (27 aprile 1978), n. 3.

¹⁶ R. EZZATI, «La vita religiosa in America latina», in *Vita Consacrata* 50/1 (2014) 31 - 35.

¹⁷ Cfr. R. EZZATI, «La vita religiosa in America latina», 38.

¹⁸ Congresso internazionale della vita consacrata, 23-27 novembre 2004, *Passione per Cristo, Passione per l'umanità*, Milano 2005, n. 106.

Dio e ai fratelli, a imitazione del Salvatore che, per amore dell'uomo, si è fatto servo¹⁹. È da questa prospettiva che parliamo dell'evangelizzazione delle periferie esistenziali come chiave ermeneutica della vita e missione delle persone consacrate.

La vita consacrata infatti è una continua chiamata a seguire Cristo e ad essere conformati a Lui. Tutta la vita di Gesù, il suo modo di trattare i poveri, i suoi gesti, la sua coerenza, la sua generosità quotidiana e semplice, e infine la sua dedizione totale, tutto è prezioso e parla alla nostra vita personale²⁰.

3. "LIMINALITÀ", ELEMENTO DETERMINANTE DELLA VITA CONSACRATA

La vita consacrata nel suo essere e nella sua missione è in qualche modo decentrata, al margine. Essa è marcata, già dalle sue origini carismatiche, dalla condizione che possiamo definire «liminalità», in altre parole «periferia». La sua propria identità si trova nell'essere segno e simbolo del Regno di Dio in mezzo alle situazioni limite, e in qualche modo con uno stile di vita fuori della norma sociale²¹. I consacrati si trovano spesso presenti nel «deserto» dove non c'è nessuno, nella «periferia» dove si sperimenta la povertà e si condividono le necessità della gente, nelle frontiere di situazioni difficili dove si corrono i rischi dell'annuncio del Vangelo. Per «deserto» intendiamo che i religiosi spesso si trovano lì dove di fatto non c'è nessuno a volte rischiando la vita. Questo si è verificato nell'arco della storia con la loro presenza negli ospedali, nelle scuole, nelle parrocchie trascurate e nelle missioni in terre lontane. Per «periferia» vogliamo indicare che il religioso fedele alla sua consacrazione non dovrebbe essere al centro del potere, ma lì dove non c'è potere, bensì impotenza²².

In questa prospettiva di liminalità, la persona consacrata "sacrifica" gli affetti umani per lasciare spazio a Gesù che è l'Assoluto, il Signore, colui al quale solo appartiene. La coscienza di questa appartenenza

spinge le persone consacrate a prendersi cura dell'immagine divina deformata nei volti dei fratelli e delle sorelle, volti sfigurati dalla fame, volti de-

¹⁹ Cfr. *Vita Consacrata*, nn. 75-76.

²⁰ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Lettera circolare ai consacrati e le consacrate *Rallegratevi*, 2 febbraio 2014, n. 5.

²¹ Cfr. J.C.R. GARCIA PAREDES, «I consigli evangelici nella missione della Chiesa», in *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, Città del Vaticano 1994, 215.

²² Cfr. S. TASSOTTI, *La consacrazione religiosa. Dal Concilio Vaticano II all'Esortazione Apostolica Vita Consacrata*, Roma 2003, 228.

lusi da promesse politiche, volti umiliati di chi vede disprezzata la propria cultura, volti spaventati dalla violenza quotidiana e indiscriminata, volti angustiati di minorenni, volti di donne offese e umiliate, volti stanchi di migranti senza degna accoglienza, volti di anziani senza le minime condizioni per una vita degna²³.

In questo consiste la missione fondamentale delle persone consacrate.

4. OPZIONE PREFERENZIALE PER I POVERI ELEMENTO IMPRESCINDIBILE DELLA CONSACRAZIONE RELIGIOSA

Povero è chi, per un verso, non ha risorse sufficienti per una vita dignitosa e per assicurare il proprio sviluppo; per un altro verso, è chi non è messo in grado di collaborare al bene comune, e quindi sperimenta la sensazione di emarginazione, di esclusione sociale, d'insicurezza e d'inutilità. A questo elenco possiamo aggiungere le persone disoccupate e malate, gli analfabeti ed i senza tetto, gli immigranti, i clandestini, i barboni e così via. Ancora da non dimenticare è la povertà di chi si sente solo, senza poter soddisfare il desiderio umano di appartenere ad un gruppo. C'è anche la povertà dei «poveri opulenti», cioè di coloro che sono ricchi di cose materiali, ma poveri di valori, che hanno una vita piena di cose e vuota di spirito e di senso. Dinanzi a queste forme di povertà, la più agghiacciante e peggiore è l'indifferenza, l'insensibilità, il fingere di non vedere, il passare oltre, dall'altra parte della strada, non sentirsi coinvolti personalmente nella vita degli altri, non reagire alla sofferenza e alla gioia degli altri.

Servire i poveri costituisce di per sé un annuncio di fede; equivale a dire con i fatti che la persona - ogni persona, anche l'ultima - è al centro di tutto: lo è per il Signore, lo è anche per noi. La missione principale delle persone consacrate di fronte alla povertà nelle sue forme antiche e nuove, è prima di tutto un servizio alla dignità della persona in una società disumanizzata, perché la prima e più grave povertà del nostro tempo è calpestare con indifferenza i diritti della persona umana.

L'opzione per i poveri è insita nella struttura stessa della consacrazione religiosa, sull'esempio di Cristo, che all'inizio del suo ministero ha dichiarato che è stato consacrato dallo Spirito a predicare la Buona Novella ai poveri, a proclamare la libertà ai prigionieri, a dare la vista ai ciechi, a dichiarare un anno di grazia del Signore (cfr. Lc 4,16-19). Servire i poveri è un atto di evangelizzazione e al tempo stesso un sigillo di autenticità del

²³ *Vita Consecrata*, n. 75.

Vangelo e uno stimolo di conversione permanente nella vita consacrata. Questo può assumere la forma di assistenza finanziaria, di fornitura di servizi, alloggio, salute, condivisione dei talenti e delle competenze professionali, ma oltre a questo il semplice ascolto e stare con loro è spesso molto apprezzato. Questo ascolto diventa anche una forma di auto-evangelizzazione. Infatti, nella loro semplicità e povertà materiale, i poveri hanno molto da insegnarci. Così, l'opzione per i poveri non è solo l'attenzione prioritaria verso di loro, ma include anche la nostra accettazione del messaggio che essi ci trasmettono. In realtà, loro mettono in discussione l'autenticità della povertà evangelica come la viviamo oggi. Parlando di questo tema riferendosi alla Chiesa, papa Francesco dice:

L'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica. Dio concede loro la sua prima misericordia [...]. Desidero una Chiesa povera per i poveri. Essi hanno molto da insegnarci. Oltre a partecipare del *sensus fidei*, con le proprie sofferenze conosco il Cristo sofferente. È necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro [...]. Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche ad essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro²⁴.

Le persone consacrate si trovano spesso in condizione di vivere più da vicino i drammi che tormentano le popolazioni al cui servizio evangelico esse si sono consacrate. Lo stesso carattere profetico della vita consacrata domanda loro di incarnare la Chiesa in quanto desiderosa di abbandonarsi al radicalismo delle Beatitudini. Esse sono spesso agli avamposti della missione e assumono i più grandi rischi per la loro salute e la loro stessa vita²⁵. All'inizio del terzo millennio, Giovanni Paolo II aveva già lanciato un appello forte alle persone consacrate per suscitare l'attenzione per le tante persone che vivono ai margini della vita e verso cui siamo chiamati a prestare un'attenzione particolare:

Il secolo e il millennio che si avviano dovranno ancora vedere, ed anzi è auspicabile che lo vedano con forza maggiore, a quale grado di dedizione sappia arrivare la carità verso i più poveri. Se siamo ripartiti davvero dalla contemplazione di Cristo, dovremo saperlo scorgere soprattutto nel volto di coloro con i quali egli stesso ha voluto identificarsi: "Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi

²⁴ *Evangelii Gaudium*, n. 198.

²⁵ Cfr. PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 69.

avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi” (Mt 25, 35-36). Questa pagina non è un semplice invito alla carità: è una pagina di cristologia, che proietta un fascio di luce sul mistero di Cristo. Su questa pagina, non meno che sul versante dell’ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo²⁶.

Molti istituti religiosi, specie in età moderna, sono nati proprio per venire incontro all’una o all’altra necessità dei poveri. Ma anche quando tale finalità non è stata determinante, l’attenzione e la premura per i bisogni, espressa attraverso la preghiera, l’accoglienza, l’ospitalità, si sono sempre accompagnate con naturalezza alle varie forme di vita consacrata, anche di quella contemplativa. La storia della vita consacrata è ricca, in questo senso, di esempi meravigliosi e talvolta geniali. San Paolino di Nola, dopo aver distribuito i suoi beni ai poveri per consacrarsi pienamente a Dio, innalzò le celle del suo monastero sopra un ospizio destinato appunto agli indigenti. San Vincenzo de’ Paoli amava dire che, quando si è costretti a lasciare la preghiera per assistere un povero in necessità, in realtà non la si interrompe, perché si lascia Dio per Dio. Servire i poveri è atto di evangelizzazione e, nello stesso tempo, sigillo di evangelicità e stimolo di conversione permanente per la vita consacrata²⁷.

L’opzione per i poveri chiama le persone consacrate anche ad assistere la loro gente nella lotta contro l’ingiustizia che è la causa principale della povertà economica. Questo significa confrontare i ricchi e chiamare in causa le strutture sociali, culturali e politiche ingiuste dei loro paesi. Loro hanno anche il compito di educare la gente al valore del lavoro e del risparmio, della responsabilità, del progresso, della promozione umana. Il povero evangelicamente è colui che vive del proprio lavoro, in contrapposizione al ricco che vive sulle spalle del lavoro altrui. Il lavoro è fondamentale per vivere in maniera piena la povertà. Come dice San Paolo: «chi non lavora neppure mangi» (2 Ts 3,13). Il lavoro è un mezzo di solidarietà e comunicazione con i poveri e con il mondo attuale.

In questo quadro si comprende la richiesta di Gesù ai suoi discepoli: “Voi stessi date loro da mangiare” (Mc 6,37), e ciò implica sia la collaborazione per risolvere le cause strutturali della povertà e per promuovere lo sviluppo integrale dei poveri, sia i gesti più semplici e quotidiani di solidarietà di fronte alle miserie molto concrete che incontriamo²⁸.

²⁶ *Novo Millennio Ineunte*, n. 44.

²⁷ Cfr. *Vita Consacrata*, n. 82.

²⁸ *Evangelii Gaudium*, n. 188.

Dunque, rinnovare l'opzione per i poveri comporta anche il collocare la vita religiosa in luoghi di frontiera, come espressione della sua mistica, della sua profezia e della sua difesa della vita. Implica il fare propria l'audacia dei Fondatori, la risposta evangelica dove la vita chiama; una risposta allo sviluppo umano integrale e sostenibile e un cambio sistemico che umanizzi e integri. Allora possiamo affermare che la missione dei religiosi trova pieno senso se la loro riflessione e prassi convergono nell'impegno verso i poveri o le persone bisognose. Quindi coltiviamo la dimensione contemplativa, anche nel vortice degli impegni più urgenti e pesanti. E più la missione ci chiama ad andare verso le periferie esistenziali, più il nostro cuore sia unito a quello di Cristo, pieno di misericordia e di amore²⁹.

5. CONCLUSIONE

L'opzione preferenziale per i poveri ha configurato la vita e la missione di Gesù e quella dei suoi seguaci. Tutte le famiglie religiose sono nate nella frontiera o nella periferia di qualche disumanizzazione. Perciò le nostre priorità missionarie devono essere verso gli esclusi, coloro che vivono ai margini della vita. Si può dire che la storia di questa opzione si confonde con la storia della vita consacrata stessa. Nonostante tutte le sfide e le difficoltà che questa forma di vita affronta nella società odierna, nulla può dispensarla dal confrontarsi con la sfida di rinnovare l'opzione preferenziale per i poveri. Tutte le persone consacrate sono chiamate a difendere la causa dei poveri che si fonda sulla giustizia, la comunione e la condivisione.

Vorrei concludere questa riflessione con le parole di papa Francesco che riecheggiano come un imperativo e che evidenziano fortemente la missione fondamentale delle persone consacrate «La bellezza stessa del Vangelo non sempre può essere adeguatamente manifestata da noi, ma c'è un segno che non deve mai mancare: l'opzione per gli ultimi, per quelli che la società scarta e getta via»³⁰. Infatti, senza l'opzione preferenziale per i più poveri, «l'annuncio del Vangelo, che pur è la prima carità, rischia di essere incompreso o di affogare in quel mare di parole a cui l'odierna società della comunicazione quotidianamente ci espone»³¹.

²⁹ Cfr. *Rallegratevi*, n. 6.

³⁰ *Evangelii Gaudium*, n. 195.

³¹ *Novo Millennio Ineunte*, n. 50.

SOMMARIO

Partendo dalle continue sollecitazioni che papa Francesco rivolge alle persone consacrate, l'Autrice mette anzitutto in luce il valore delle periferie esistenziali come luoghi centrali per vivere la *sequela Christi*, invitando a riconoscere nella condizione di "liminalità", di confine, un fattore determinante della vita consacrata. In secondo luogo, viene sottolineata l'opzione preferenziale per i poveri come elemento imprescindibile della consacrazione religiosa, appartenente alla sua natura di immedesimazione con Colui che si è fatto povero e ha annunciato la buona notizia del Regno di Dio anzitutto ai poveri.

Albert Schmucki

IL FENOMENO DELL'ABBANDONO DELLA VITA CONSACRATA COME SFIDA E OPPORTUNITÀ FORMATIVA

A proposito del volume di Alceo Grazioli*

La defezione nella vita consacrata o sacerdotale è un fenomeno dalle tante sfaccettature. Non ci sono solo i veri e propri abbandoni o uscite, esiste anche l'area grigia di chi sta dentro con il corpo, ma sempre meno con la mente, con il cuore. Il *distanziamento soft* da una piena assunzione e condivisione della vocazione alla consacrazione religiosa ha decisamente una pluralità di espressioni. Scrive Giuseppe Scarvaglieri nel suo libro *La fragilità vocazionale*:

C'è notevole convergenza tra gli aspetti essenziali che vanno dalle segnalazioni circa le carenze spirituali e carismatiche, alla presa di coscienza della fragilità personale, dalle disfunzioni sul piano comunitario a quelle sul piano organizzativo¹.

* Il testo riprende l'intervento tenuto dal prof. Albert Schmucki in occasione della presentazione del volume di A. GRAZIOLI, *Fragili e perseveranti. La vita consacrata al tempo della precarietà* (Teologia spirituale, 48), EDB, Bologna 2015, svoltasi a Roma il 2 marzo 2015 presso la Pontificia Università Antonianum.

¹ G. SCARVAGLIERI, *La fragilità vocazionale. Problemi e prospettive della perseveranza*, Leumann (TO) 2010, 72.

Proprio perché il fenomeno dell'abbandono della vita consacrata ci "polarizza" a livello delle nostre emozioni spontanee e proprio perché spesso di fronte a queste situazioni percepiamo in noi delle tendenze contraddittorie, il rischio delle semplificazioni è grande. O si tende a un atteggiamento che si fida quasi ciecamente del processo decisionale della persona che esce dalla vita consacrata ("avrà deciso secondo la sua coscienza..., l'importante è che diventi felice...") o si approfitta dell'occasione per sollevare delle accuse sottili nei confronti dell'Istituzione o del governo ("è un segno che questa nostra vita non ha un futuro..., è mancato il dialogo con i superiori..."). La tentazione di voler individuare finalmente un capro espiatorio preciso è molto forte, anche perché in questo modo uno si libera da alcuni interrogativi che potrebbero mettere in discussione il proprio stile di vita. Questo articolo vorrebbe essere un tentativo di andare oltre le tante forme di un approccio essenzialmente moralistico e meccanicistico al fenomeno dell'abbandono. Prendendo lo spunto dal libro di Alceo Grazioli *Fragili e perseveranti. La vita consacrata al tempo della precarietà*² e seguendo la svolta positiva all'interno della psicologia clinica degli ultimi anni, vorremmo interrogarci piuttosto sulle condizioni della possibilità della fedeltà e perseveranza nella vocazione e sulle conseguenze di un tale approccio per la formazione permanente e iniziale.

L'abbandono della vita consacrata è quasi sempre il "frutto" di un processo più lungo che man mano assume la forma di un circolo vizioso, in cui si intrecciano fattori distruttivi a livello individuale, interpersonale e istituzionale. All'inizio di questo percorso decisionale però c'era un sogno, un primo amore che, nonostante la sua immaturità e le sue tante illusioni, cercava qualcosa non soltanto di provvisorio o reversibile. Ogni decisione vocazionale, non da ultimo quella matrimoniale, vive nella speranza che questa scelta sia definitiva e in grado di dare un senso definitivo a tutti gli ambiti della vita della persona. Dietro ogni decisione di consacrarsi c'è il desiderio che questa decisione sia un passo verso una vita riuscita, una vita in pienezza. All'origine della vocazione alla vita consacrata c'è la speranza che sia possibile dare alla nostra vita una *Gestalt*, una configurazione ultima. Essere in grado di rimanere fedele alla propria scelta vocazionale è una "supplica" o una "intercessione" tipica dell'esistenza

² Nell'introduzione di A. Grazioli, infatti, si può leggere: «Ci si chiede se e come si possa ancora proporre la perseveranza come valore, cioè come qualcosa che richiede incondizionato rispetto e accoglienza, e come via concreta da percorrere qualora accada che la propria situazione esistenziale diventi difficile, sofferta e poco gratificante»; A. GRAZIOLI, *Fragili e perseveranti*, 16.

umana, come scrive il gesuita svizzero Hans Schaller³. Le indagini, per esempio della Shell-Studie 2006 sugli atteggiamenti dei giovani oggi in Germania⁴, fanno vedere che l'ideale dei giovani oggi non differisce tanto dall'ideale dei giovani di 50 anni fa: ancora sognano di riuscire a rimanere fedeli a una persona per tutta la vita e a fondare una famiglia felice. Quello che è cambiato è il rapporto tra i loro valori proclamati e le loro risorse per mediare tra il loro ideale e la realtà vissuta. Forse possiamo affermare qualche cosa di analogo per la perseveranza nella vita consacrata: continua tra i consacrati quello che il gesuita svizzero Schaller chiama una "supplica" di essere in grado di rimanere fedele alla propria scelta vocazionale per tutta la vita, ma allo stesso tempo è diventato più fragile e perciò più precario il rapporto tra questo ideale e le risorse e le motivazioni iniziali delle persone coinvolte.

1. DALLA CONOSCENZA DI SÉ ALLA CONSEGNA DI SÉ

La decisione vocazionale - proprio perché espressione di un processo di conversione - è in qualche modo sempre espressione di una ricerca di una nuova identità⁵. La persona consciamente e inconsciamente vorrebbe dare alla sua vita un orientamento nuovo, un ideale più in linea con il suo desiderio profondo. Per questo è quasi normale che questa nuova identità in una prima fase si basa maggiormente sull'io ideale della persona, cioè su come la persona si proietta verso il futuro con i suoi sogni e il suo ideale di sé. Fa parte di ogni processo formativo che questo primo ideale (spesso con una tendenza all'idealizzazione di certi aspetti della vita consacrata) deve essere integrato con alcuni aspetti del sé magari finora non ancora sufficientemente percepiti ed accettati. Ma il punto che ci interessa qui non è tanto la necessità di questo cammino di integrazione tra io ideale e io attuale a livello della conoscenza di sé. Da un punto di vista di una psicopedagogia impegnata a sottolineare il valore della perseveranza, ci sembra che la vera sfida sia quella che la persona percepisca questo cammino di una progressiva conoscenza di sé in vista di una nuova identità integrata non soltanto come qualche cosa di necessario e inevitabile, ma anzitutto come qualche cosa di bello e di affascinante, cioè come un pro-

³ H. SCHALLER, *Treue zum eigenen Weg. Ideal oder Überforderung*, Mainz 1994, 19.

⁴ *Lebenssituation und Wertorientierungen der jungen Generation. Ergebnisse der 15. Shell Jugendstudie*, Klaus Hurrelmann (hrsg.), Frankfurt 2006.

⁵ R.F. PALOUTZIAN, *Religious Conversion and Spiritual Transformation. A Meaning-System Analysis*, in R.F. PALOUTZIAN - C.L. PARK (edd.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York 2005, 331-347.

getto significativo per cui vale la pena di pagare anche un costo. Sostiene Cencini a questo proposito: «non bastano – prese in sé isolatamente – la ragione teologica (Dio mi chiama) o la ragione etica (è doveroso fare questo) a motivare una scelta vocazionale [...], perché è necessaria, assieme a quelle, anche la ragione estetica»⁶.

Sembra però che proprio la costruzione di un'identità basata sull'esperienza estetica della vocazione sia diventata un'impresa più difficile nella società attuale. Dice la psicologa Anna Rita Colasanti parlando della ricerca dell'identità dei giovani oggi:

La costruzione dell'identità costituisce uno dei compiti di sviluppo più impegnativi nell'arco della vita, compito che attualmente è reso più difficile dalla complessità della società contemporanea che da più parti è connotata come la società dell'incertezza, i cui tratti culturali fanno perno sui temi della provvisorietà, della a-centricità [...]. Quindi il giovane da un lato dispone di maggiori opportunità in termini di libertà individuale e di realizzazione personale, dall'altra può sentirsi confuso e disorientato nel muoversi all'interno di un universo talmente ricco e mutevole da diventare caotico⁷.

Da una parte emerge nei giovani oggi un forte bisogno di orientamento e di sicurezza a causa di un senso di smarrimento in una società che non offre più punti di riferimento solidi, dall'altra però si percepisce anche la tentazione tra i giovani di voler avere delle identità immediate, "sicure", a costo basso e questo anche nell'ambito dell'identità religiosa. Visto che la cultura postmoderna "condanna" i giovani continuamente a decidersi e a fare delle scelte individuali dove l'unico punto di riferimento rimane la propria esperienza di sé, hanno la tendenza a concepire anche la loro scelta vocazionale come una decisione che in ultima analisi dipende solo da loro stessi. Tale approccio soggettivo alla decisione vocazionale spesso assume la forma di una "autoselezione" o "autodefinizione": sono loro a definire i criteri di appartenenza al loro Ordine o Istituto. Se durante la formazione iniziale questi criteri assai autoreferenziali non vengono messi in discussione attraverso un accompagnamento personalizzato in grado di aiutare a entrare in atteggiamento di discernimento più aperto e più oggettivo nei confronti della propria vocazione, può succedere quello che il religioso e sociologo Giovanni Dal Piaz descrive in questo modo:

⁶ A. CENCINI, *Con amore*, Bologna 1994, 47.

⁷ A.R. COLASANTI, *Formare a un sano rapporto tra vocazione e uso dei media*. Tavola rotonda, in *Vocazione e connessione digitale. Sfide e opportunità formative*, a cura di A. SCHMUCKI – D. FORLANI, Bologna 2015.

C'è una ricerca di soggettività, di autonomia nella spiritualità [dei giovani] che fatica a conciliarsi con l'accoglienza di una identità alla quale ci si accosta lasciandosi formare prima di poter in essa e con essa esprimersi. Chi si avvicina [oggi] alla vita religiosa non chiede anzitutto formazione, ma cerca e domanda spazi per esprimere, per manifestare quel desiderio interiore che lo porta a cercare nella povertà o nella preghiera o nella carità il modo personale di seguire il Signore Gesù. Da questo punto di vista sa quello che vuole, e se l'Istituto si rivela adeguato alla domanda e alle aspettative allora si rimane, altrimenti non si mette in discussione se stessi ma l'istituzione⁸.

Emerge quindi un altro fattore che incide sulla percezione del valore della perseveranza e che va oltre la sola conoscenza di sé. Ci vuole anche l'internalizzazione o la convinzione profonda del valore della consegna di sé: non tanto come consegna alla comunità religiosa scelta, ma anzitutto come consegna a Dio stesso. Da una parte la cultura della tarda modernità è caratterizzata, non da ultimo, da una forte crisi di autorità e da una diffidenza latente nei confronti delle istituzioni che influisce negativamente sulla disponibilità dei religiosi a "consegnarsi" all'istituzione dell'Ordine, dall'altra parte, però, sembra che anche l'istituzione stessa non riesca sempre a convincere i suoi membri che la professione solenne non significhi tanto una consegna a dei progetti istituzionali o personali, ma prima di tutto una consegna a Dio stesso e al mistero della sua auto-donazione e della sua fedeltà a noi. Se manca questa visione teologale-spirituale della consegna di sé prima di tutto a Dio stesso, alla sua alleanza con noi, e solo dopo alla comunità, nella percezione dei giovani religiosi le crisi istituzionali assumono una fisionomia molto più minacciosa. Le defezioni in alcuni casi potrebbero quindi essere anche l'espressione di un dubbio molto legittimo che riguarda non tanto la vocazione in sé, ma il senso di una "consegna" a delle strutture istituzionali in un forte processo di ristrutturazione in assenza di un orizzonte o di una lettura spirituale. La capacità di percepire la bellezza della perseveranza vocazionale dipende dunque non soltanto dalla maturità psichica della persona, ma anzitutto da una visione credente della situazione della vita consacrata attuale in transizione verso nuove forme di espressione. Per questo abbiamo bisogno di un modello psicopedagogico integrato in grado di mettere in dialogo queste due sfide: formare a un'identità psicosociale matura (conoscenza di sé) e formare un sé che trova il suo compimento, la sua realizzazione nella piena consegna di sé a Dio stesso e al mistero del suo amore.

⁸ G. DAL PIAZ, *Perseveranza e abbandoni nell'OFM. Relazione alla Curia generalizia dell'Ordine dei frati minori*, Roma, 16 dicembre 2012 (manoscritto).

2. LA DECISIONE “DI SECONDO TIPO”

Secondo A. Manenti⁹ coesistono attualmente nella società almeno due modelli del decidere. Nella formazione iniziale di solito si presuppone un modello che Manenti chiama “il modello di primo tipo”. Secondo questo modello classico una decisione, particolarmente quando si tratta di una decisione di vita, richiede «una sequenza molto stretta e gerarchica di giudicare, decidere, volere, agire dove un passo qualifica l'altro e richiede l'altro»¹⁰. Prendere una decisione di vita significa includere nella propria intenzione non soltanto il passato e il presente, ma anche il futuro, cioè un certo modo di essere/vedersi per il futuro. Molto spesso in questo caso le persone danno l'impressione di una certa “prevedibilità”: il loro ambiente può immaginarsi come si comporteranno anche fra 10 o 20 anni.

A differenza di questo primo modello del decidere è emerso negli ultimi anni un decidersi “di secondo tipo” che non prevede più una sequenza precisa del giudicare, decidere, volere e agire, ma si limita ai primi due passi: il giudicare e il decidere nel presente. Questo nuovo modo di decidere, assai diffuso tra i giovani, non è necessariamente un disfunzionamento patologico, non è solo superficialità o egocentrismo, ma è un altro modo di funzionare della mente dovuto a un rapporto diverso con il passato e il futuro. Dice Manenti parlando di questo secondo tipo del decidere:

‘Mi decido’ sta a significare che i miei desideri [nel presente] finalmente sono giunti in porto. Sono tutte decisioni serie, ma non in termini di futuro, cioè di opzione fondamentale [...] non si è ancora elaborato nella successiva capacità di pensarsi in termini di futuro, ossia di controllare il futuro, di anticiparlo prevedendo le possibili reazioni alle situazioni in cui ci si potrà trovare¹¹.

Nella precomprensione di queste persone prendere sul serio una decisione significa anzitutto “impegnarsi a conoscere la propria soggettività e i propri desideri” e non tanto “volersi in un certo modo anche in futuro”. Senza cadere in un volontarismo di vecchio stampo, la formazione permanente e iniziale dovrebbe quindi proporre dei cammini formativi che aiutano a costruire o ricostruire una sana circolarità tra questi quattro momenti del giudicare, decidere, volere e agire. Formare nella libertà e alla libertà significa oggi più che mai accompagnare i processi decisionali dei giovani in formazione da vicino con accoglienza ed empatia, ma

⁹ A. MANENTI, *Le decisioni di secondo tipo*, in *Tredimensioni* 9 (2012) 157-165.

¹⁰ A. MANENTI, *Le decisioni di secondo tipo*, 158.

¹¹ A. MANENTI, *Le decisioni di secondo tipo*, 159; 161.

anche con il coraggio di confrontarli quando appaiono troppo spesso decisioni “di secondo tipo”.

3. IMPARARE A “STARE” NELLA CRISI

L'esortazione apostolica *Vita consecrata* ci ricorda che i momenti di dubbio e di crisi fanno parte dell'identità dei consacrati e che il tema della crisi e delle possibili letture della crisi in qualche modo dovrebbe far parte di ogni programmazione della formazione permanente e iniziale:

È necessario aggiungere che, indipendentemente dalle varie fasi della vita, ogni età può conoscere situazioni critiche per l'intervento di fattori esterni – cambio di posto o di ufficio, difficoltà nel lavoro o insuccesso apostolico, incomprensione o emarginazione, ecc. – o di fattori più strettamente personali – malattia fisica o psichica, aridità spirituale, lutti, problemi di rapporti interpersonali, forti tentazioni, crisi di fede o di identità, sensazione di insignificanza, e simili. Quando la fedeltà si fa più difficile, bisogna offrire alla persona il sostegno di una maggior fiducia e di un più intenso amore, sia a livello personale che comunitario. È necessaria allora, innanzitutto, la vicinanza affettuosa del Superiore; grande conforto verrà pure dall'aiuto qualificato di un fratello o di una sorella, la cui presenza premurosa e disponibile potrà condurre a riscoprire il senso dell'alleanza che Dio per primo ha stabilito e non intende smentire. La persona provata giungerà così ad accogliere purificazione e spogliamento come atti essenziali della sequela di Cristo crocifisso. La prova stessa apparirà come strumento provvidenziale di formazione nelle mani del Padre, come lotta non solo psicologica, condotta dall'io in rapporto a se stesso e alle sue debolezze, ma religiosa, segnata ogni giorno dalla presenza di Dio e dalla potenza della Croce¹².

La crisi molto spesso viene percepita come «inadeguatezza a far fronte alla situazione»¹³. La persona ha l'impressione che le sue risorse umane e spirituali non siano sufficienti per affrontare le sfide presenti perché si sente troppo fragile per questo. Proprio questo senso di confusione, di impotenza e di solitudine tipico della persona in crisi tende a renderla più chiusa, più taciturna e più diffidente nei confronti degli altri. Se il suo ambiente non è sensibilizzato alla possibilità della crisi o se la comunità stessa è talmente in crisi che non è in grado di venire incontro alla persona, il rischio che la persona non condivide *in tempo* - cioè quando la crisi ancora

¹² VC 70.

¹³ Cf. U. GALIMBERTI, «Crisi», in U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, Torino 1992, 246.

non ha raggiunto uno squilibrio grave e può essere affrontata in modo costruttivo come occasione di crescita – è assai elevato.

Proprio per questo la formazione iniziale e permanente dovrebbe da una parte proporre una visione della crisi che la vede come un'occasione a crescere, dall'altra parte però dovrebbe anche sensibilizzare ai segni della crisi (anche ai segni nascosti o latenti) e far maturare nel frate stesso una visione realistica delle sue crisi e delle proprie capacità di reagire in modo costruttivo in questi momenti della sua vita. Sarebbe poi altrettanto importante che i frati già durante la formazione iniziale imparino a fare – come si dice in *Vita consecrata* – il passo dalla lotta psicologica (conoscenza realistica di sé) alla lotta spirituale (consegna di sé a Dio). Imparare a “stare” nella crisi vocazionale invece di negarla o fuggirla è innanzitutto una grazia, ma richiede anche una decisione della persona consacrata. Compito sia della formazione permanente che della formazione iniziale potrebbe essere formare a una decisione sempre più matura di “starci” nei momenti di crisi e di lasciarsi accompagnare da un'altra persona. Dice M. Reschiglian:

La scelta individuale della consacrazione è un atto semplice, un 'sì' essenziale e decisivo per continuare il cammino, un 'sì' detto alla vita, a Dio che mi chiama, alla lotta che mi aspetta ogni giorno nell'ordinario dell'esistenza, un 'sì' al lasciarsi fare da lui. Non è scontata quest'autoconsegna personale, non va da sé, implica un desiderio, un'apertura, una ri-nascita perenne, un'oblazione coraggiosa della propria libertà ed è come un talento che, investito nel campo del Regno, porterà buoni frutti¹⁴.

Ci sono alcuni indicatori che suggeriscono che la persona sia in cammino verso il passo dalla lotta psicologica alla lotta spirituale. Dice ancora Reschiglian:

Tra i più significativi elencherei la disponibilità all'ascolto e il sincero desiderio di imparare, la capacità di misurarsi serenamente in nuove esperienze proposte dai formatori, l'abilità di apprendere da propri fallimenti senza sfiduciare se stessi, la disponibilità a riflettere sul proprio vissuto e sulle proprie motivazioni, la gratuità nel compiere il proprio dovere anche quando mancano conferme o gratificazioni esterne, e soprattutto il coraggio e l'umiltà di

¹⁴ M. RESCHIGLIAN, *Incidenza del contesto socio-culturale sul fenomeno degli abbandoni: quali risposte nell'ambito della famiglia francescana?* Tavola rotonda, in *Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative*, a cura di P. MARTINELLI – A. SCHMUCKI, Bologna 2014, 99.

consegnare effettivamente il proprio io affidandosi [a Dio e] a una concreta fraternità¹⁵.

4. LE CRISI DI TIPO AFFETTIVO-SESSUALE

Tra le motivazioni indicate dalle persone stesse quando chiedono le dimissioni dall'Ordine figura assai spesso una difficoltà di tipo affettivo-sessuale. Evidentemente queste indicazioni devono essere interpretate con una certa cautela perché rappresentano già una rilettura, o in alcuni casi anche una ricostruzione dell'origine della crisi che di fatto già ha portato alla decisione dell'abbandono. Secondo il religioso e psicoterapeuta L. Pinkus, le crisi di tipo affettivo-sessuale solo raramente sono la causa o il fattore principale delle uscite dalla vita consacrata. Sarebbero secondo lui piuttosto la conseguenza o il punto di arrivo di altri processi di maturazione relazionale e psicospirituale non avvenuti negli anni precedenti. È piuttosto probabile che le difficoltà nell'ambito affettivo-sessuale siano una valvola o un canale per esprimere un disagio più profondo, spesso dovuto a una crisi di significato della vita o di maturazione relazionale. Il fatto che la persona stessa non riesce a discernere meglio l'origine delle sue difficoltà e che a questo punto della sua formazione ancora non si conosce a livello delle sue motivazioni ambivalenti, tipiche dell'ambito affettivo-sessuale, non è un segno positivo. Anche se non si dovrebbe "colpevolizzare" eccessivamente la formazione iniziale perché la connessione passato-presente (o formazione iniziale - crisi attuale) è troppo complessa per fornire semplici spiegazioni¹⁶, l'approfondimento della conoscenza di sé e delle proprie motivazioni profonde in questi casi senz'altro avrebbe dovuto ricevere un'attenzione più mirata già nella formazione iniziale.

5. VERSO UN NUOVO "EQUILIBRIO" NEL RAPPORTO TRA COMUNITÀ E INDIVIDUO

Soprattutto nel mondo della vita consacrata femminile, ma pure in quello maschile, uno dei maggiori motivi degli abbandoni è la mancante qualità dei rapporti interpersonali in comunità. La religiosa e psicologa K. Kluitmann nella sua indagine empirica sulla situazione delle religiose

¹⁵ M. RESCHIGLIAN, *Incidenza del contesto socio-culturale*, 92.

¹⁶ Cf. A. CENCINI, *Modelli di lettura e risposte formative circa l'abbandono della vita consacrata*, in *Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative*, a cura di P. MARTINELLI - A. SCHMUCKI, Bologna 2014, 67.

giovani in Germania¹⁷ ha fatto emergere tramite delle interviste semistruzzurate e dei test proiettivi le speranze, ma anche le preoccupazioni delle donne consacrate nel contesto attuale. Da questa indagine emerge chiaramente che alcuni degli abbandoni sono dovuti non tanto a delle difficoltà personali, ma alla disfunzionalità delle strutture di comunicazione e di decisione in comunità¹⁸. Sembra che l'istituzione non sia sempre riuscita a reagire in modo adeguato ai cambiamenti socioculturali avvenuti nel periodo dopo il Concilio Vaticano II e che questa mancanza abbia delle ripercussioni negative particolari nell'ambito che riguarda il rapporto tra comunità e individuo.

Un primo disagio tra le giovani consacrate sarebbe secondo Kluitmann un mancante equilibrio tra preghiera comunitaria, quantità di lavoro (spesso eccessivo) e qualità della vita comunitaria. Una delle conseguenze del rapporto sbilanciato tra questi tre ambiti è la sensazione di una buona parte delle consacrate di stare troppo sotto pressione per poter godere umanamente e spiritualmente della loro forma di vita. Un secondo ambito in cui si percepisce uno sbilanciamento sarebbe proprio il rapporto tra individuo e vita comunitaria, che sembra regolato da strutture troppo rigide. Un terzo punto dolente sarebbe invece un dialogo assai difficile tra le varie generazioni in comunità a causa di concezioni diverse dell'identità della vita consacrata e del modo di vivere i voti, soprattutto negli istituti in cui le giovani consacrate rappresentano una forte minoranza. Questi sono solo alcuni aspetti problematici - oltre a quelli positivi che emergono pure in questa indagine sulla vita religiosa femminile - che però possono servire per mettere in evidenza che le defezioni dovrebbero interrogare non soltanto il soggetto che abbandona, ma anche l'istituzione: in che misura le istituzioni della vita consacrata oggi sono disponibili e capaci di entrare in un dialogo aperto e trasparente con i loro membri riguardo al modo in cui viene vissuto il rapporto tra individuo e comunità? Quali dovrebbero essere i criteri su cui un tale dialogo dovrebbe basarsi in un mondo in continuo cambiamento? In alcuni casi probabilmente per avviare un tale dialogo si dovrebbe prima costruire un clima di comunicazione co-

¹⁷ K. KLUITMANN, *Die Letzte macht das Licht an? Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland*, Münster 2008.

¹⁸ Secondo K. Kluitmann nel gruppo delle consacrate che si sono decise di uscire dalle loro comunità si sono trovate anche donne da un punto di vista psicologico molto mature e capaci. Il loro abbandono sembra dovuto più alla sensazione "di perdere la propria integrità" a causa di uno scontro insensato con le strutture in comunità; cf. K. KLUITMANN, *Die Letzte macht das Licht an?*, 300.

struttiva ai vari livelli dell'istituzione o dell'Ordine. In altre situazioni potrebbe essere necessario un vero e proprio rinnovamento spirituale per dare a un tale dialogo un'impostazione davvero carismatico-spirituale e non soltanto giuridica o manageriale.

Rimangono più interrogativi che risposte alla fine di questa breve riflessione sul fenomeno delle defezioni della vita consacrata, ma sembra che interrogarsi sia come membri singoli che come comunità sugli elementi essenziali della nostra vita e sul modo in cui li mettiamo in atto, tenendo conto della dialettica inevitabile tra il mondo di oggi e la vita consacrata attuale, sia proprio uno dei presupposti più importanti per trovare insieme, in dialogo tra di noi, delle risposte educative e significative al fenomeno dell'abbandono.

Francesco Di Ciaccia

VALERIANO MAGNI DA MILANO, FRATE CAPPUCCINO

Note a margine del volume di Alfredo Di Napoli*

Il volume realizzato da Alfredo Di Napoli è molto impegnativo, sia per la vastità degli argomenti - che implicano vicende storiche intricate, come la Guerra dei Trent'anni - e per la loro varietà - poiché quelle vicende intersecano sottilmente e intrinsecamente aspetti politici e aspetti religioso-confessionali -, sia per la loro delicatezza, in quanto l'opera missionaria del cappuccino Valeriano Magni da Milano si scontra con una mentalità ed una prassi apostoliche molto differenti - almeno a quel tempo -, quali erano quelle dei gesuiti che guidavano e ispirarono, all'epoca, i vertici dell'Impero d'Asburgo.

In effetti la fervida operosità di padre Valeriano lo impegnò su diversi fronti diplomatici - sia politico-civili, sia ecclesiastici - con diversi uomini di potere: il che è già di per sé intricato, se, come nel caso, si ha a che fare con personalità tra loro spesso confliggenti, quali quelle civili e quelle ecclesiastiche o religiose. Uno dei *flashes* introduttivi dell'Autore merita una citazione, perché si abbia una pur pallida idea dell'attivismo di Valeriano Magni da Milano:

* A. DI NAPOLI, *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)*, Centro Studi Cappuccini Lombardi - Nuova serie 2, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2015, pp. 522.

[...] espertissimo mediatore di affari pubblici, trattò con molti sovrani e principi dai quali dipendevano le sorti di regni e nazioni d'Europa: con gli imperatori Ferdinando II e Ferdinando III; con il principe Wallenstein; con il duca di Baviera, Massimiliano I Wittelsbach; con il primo ministro di Francia, cardinal Richelieu; con i re di Polonia, Sigismondo III e Ladislao IV [...]. A nome di questi e della Sede Apostolica condusse affari importanti [...] (p. 69).

Inoltre, la figura stessa di Valeriano Magni da Milano presenta una complessità di aspetti, poiché egli si caratterizza non soltanto per l'azione diplomatica, diplomatico-giuridica e missionaria quasi vertiginosa, ma anche per il pensiero teologico – su cui tuttavia non ci soffermiamo in queste pagine che andiamo tracciando al seguito del volume del Di Napoli.

Infine, lo stesso carattere di Valeriano Magni da Milano sembra concorrere a complicare la sua vicenda, poiché egli fu inflessibile nei suoi convincimenti e nelle scelte operative – e alla Curia della Chiesa cattolica, a Roma, ne conoscevano «l'indole imperiosa e l'impegno combattivo» (p. 95) –, tanto da mettersi in urto, in modo anche ostinato e puntiglioso, con esponenti della Compagnia di Gesù – verso cui tuttavia dichiarò espressamente di nutrire stima ed amore (perlomeno per deliberato proposito di carità). Già nel 1629, il 23 agosto, in uno scritto stilato a Vienna su tutta la questione relativa all'accaparramento dell'Università Carolina di Praga da parte dei gesuiti – su cui torneremo –, egli dichiarò di amare la Compagnia di Gesù e ciascun suo membro «quanto me stesso, desiderando con sincerissimo affetto che così bel istituto fiorisca nella christianità, al qual'effetto contribuirei volentieri il proprio Sangue», cioè darebbe la vita – e in effetti quasi la diede, poiché la sua detenzione e la conseguente morte derivarono dall'attacco sferrato contro di lui dai gesuiti – così postilla Alfredo Di Napoli (p. 237).

E scriveva ancora, in altra occasione: «Io non ho mai havuto odio contro li Padri Giesuiti, ma gli amo, e darei per loro la vita; e stimo che fra loro vi siano molti timorati di Dio, quali desiderano Riforma», s'intende la riforma cattolica (pp. 142 e 237). In effetti, egli nutriva grande stima per i gesuiti, poiché – scrisse il 23 agosto 1629 – «io credo sicuramente, che questa Compagnia il tutt'indirizzi alla gloria d'Iddio, [...], et fanno [i gesuiti] per altro gran bene alla chiesa di Dio» – ma proprio per questo egli nutriva “maggior timore”, perché, “supposta la loro ben regolata volontà”, cioè data e concessa la loro santità, si lasciavano però irretire da una errata valutazione delle cose (p. 359).

L'attività del missionario apostolico Valeriano Magni da Milano verte intorno alla riforma cattolica come offerta antagonista alla riforma luterana e protestante. Appunto: per lui, e per i frati cappuccini in generale – su

cui esistono documenti dell'epoca -, era questione di *offerta*, cioè di vita e di insegnamento da donare ai (fratelli) dissidenti - che peraltro Valeriano Magni da Milano, al di fuori delle carte ufficiali, denominava *bibliisti*, con rispetto; per altri, forse i più, la riforma cattolica era invece una *contro-riforma*, una operazione di *affronto*, una *offensiva*, da attuare con i mezzi della persecuzione, dell'umiliazione, del dispregio e della guerra armata - come si leggerà succintamente.

Il libro che tratta di tutto ciò, e di altro ancora, è dunque voluminoso e si articola in modo complesso - anche per l'inserimento, preziosissimo, di documentazione anche inedita; tuttavia le ripartizioni delineano con chiarezza il quadro complessivo che, perciò, può essere agevolmente accostato grazie all'indice che correda il volume.

E proprio dall'Indice generale voglio iniziare, individuandone i capitoli che specificano i temi trattati. L'Autore inquadra innanzitutto "tempi, luoghi e persone" - tempi che sono di fatto quelli della Riforma e della cosiddetta Controriforma -, passando al "profilo bio-bibliografico di Valeriano Magni". Nelle terre in cui Valeriano Magni operò erano arrivati, prima di lui, altri missionari, per cui l'Autore presenta i "nuovi protagonisti della Riforma" - i frati cappuccini e i gesuiti. Soprattutto con i gesuiti e con le personalità imperiali ispirate da costoro Valeriano Magni dovette poi fare i conti nell'attuazione delle "modalità di Riforma in Boemia": e ciò costituisce il capitolo specifico della peculiarità di pensiero e di azione del medesimo Valeriano Magni da Milano.

Ho detto, prima, della preziosità dell'apparato documentario. Credo che si arrivi a leggerlo con avidità. Il motivo è semplice. È in esso che si possono seguire, in modo diretto, le intenzioni dell'attore principale di questa intricata vicenda, le sue concezioni in fatto di operazioni apostoliche e missionarie, i suoi progetti, ma soprattutto - poiché tale ambito è di per sé intimo e soggettivo - le sue preoccupazioni, i suoi entusiasmi e le dolorose angustie, in particolare l'amareggiata autodifesa contro i calunniatori - di cui egli si dichiara vittima - e le sue sofferte accuse. Basti per tutte la seguente nota dolente, nella lettera del 12 marzo 1658 - quindi verso la fine della vita, avvenuta nel 1661 -, all'indirizzo di Mario Alberici, segretario della Congregazione di Propaganda Fide (pp. 434-437):

Pare, che à prezzo pattuito io sia venduto à Giesuiti, e che non vi sia modo di riscattarmi: li quali hanno orrore, che le mie Opere escano alle stampe, non per tema di sciocchezze, ò heresie: ma per altro, che à me non conviene di dire.

In effetti padre Valeriano – che prendeva di petto i problemi senza aver paura dei gesuiti – era stato interdetto dal dare alle stampe i suoi scritti e per il vero, avendo contraddetto al divieto, era stato diffidato dal ripetere la pubblicazione, sotto pena di scomunica *latae sententiae*. Continua la lettera:

Pare, che io à soddisfazione de' Giesuiti, sia sepolto qual cadavero, acciò essi possano immediatè, e per mezzo de' loro maneggij incrudelire ad satietatem contro la mia fama, come sogliono, in voce, in scritto, et in stampa: tutto che la prima radice dell'inveterato rancore sia io l'haver difeso la libertà dell'Università Carolina, per ordine speciale d'Urbano VIII di santa memoria (p. 437).

Prima di procedere nella *querelle*, è opportuno rilevare – sempre stando alle dichiarazioni fissate per iscritto dal frate cappuccino – che l'incarico di sostenere “la libertà della Carolina”, cioè il suo affrancamento dalla monopolizzazione operata dai gesuiti, era stato affidato a lui per decreto della Congregazione di Propaganda Fide: non era un suo – mi si conceda l'espressione colloquiale – ghiribizzo personale, ed egli inoltre trattò la questione esclusivamente con le autorità ecclesiastiche, come nella Epistola al cardinale Ludovico Ludovisi, data a Vienna il 13 ottobre 1629 (p. 365) – almeno fino a quando i gesuiti avanzarono la motivazione che era volontà imperiale di affidare esclusivamente a loro l'Università Carolina di Praga.

Il frate infatti era convinto che i gesuiti avevano imbastito contro di lui, per ripicca, infondate accuse di deviazioni dottrinali o di eresie, avendo egli contestato duramente il loro operato circa l'Università Carolina – come preciseremo meglio. Il dissidio più duro infatti – sussisteva profonda divergenza anche sul modo di concepire e di gestire il rapporto missionario con gli eretici, e ne faremo cenno – verteva sulla gestione dell'Università suddetta, che i gesuiti consideravano unicamente di loro spettanza con l'esclusione di ogni interferenza esterna, compresa quella del cardinale arcivescovo di Praga. Vi accenneremo; ma per ora continuiamo a leggere la lettera:

L'inessorabilità poi alle mie querele è di scandalo perniciosissimo, mentre, dove mi si deve la protezione contro la violenza di Giesuiti, da me dinontati al Santo Ufficio, pare, che io sia sacrificato vittima à soddisfazione della loro tirannide (p. 437).

Anche solo da queste poche righe si comprende che le reciproche accuse erano ad alto livello, al livello di denunce al Santo Ufficio: con cui non si scherzava.

Il breve passaggio di questa lettera di Valeriano Magni serve a mostrare come sia sollecitante, dal punto di vista esistenziale, il carteggio pubblicato in questo volume, mentre altre lettere sono importanti da un altro punto di vista: quello giuridico e organizzativo. La sua attività come “missionario apostolico” – qual è l’ufficio assegnatogli dalla Congregazione di Propaganda Fide il 23 marzo 1629 – ci rimandano tuttavia a tempi di molto anteriori e a tutt’altre faccende: più chiare e dignitose.

Si era al tempo di una turbolenza storica assai tempestosa, ai primi decenni del sec. XVII. Giustamente però Alfredo Di Napoli arretra la panoramica agli inizi del sec. XV (pagine 28-33), poiché fu allora che la Boemia – la regione in cui fu operativo Valeriano Magni da Milano – vide la prima lotta che poi si sarebbe evoluta nella contrapposizione politica e religiosa tra riformatori e cattolici. Non vi sorvolo, perché mi preme mettere l’accento su qualche connessione con elementi della successiva contestazione, più sviluppata e globale: quella luterana.

Quando il teologo boemo Jan Hus (1368-1415), sempre più convinto seguace delle dottrine di John Wycliff (1324-1384), fu scomunicato e poi condannato al rogo (6 luglio 1415), il movimento che a lui si ispirava assunse un carattere insurrezionale, per cui il re di Boemia Venceslao IV cercò di emarginarne i seguaci, con il risultato di provocare la reazione degli hussiti – appunto i seguaci di Hus -, i quali, a Praga, uccisero sette magistrati che si rifiutavano di rilasciare alcuni prigionieri hussiti. E questa fu la prima defenestrazione di Praga – essendo poi la seconda quella che avrebbe rappresentato di fatto la scintilla della guerra dei Trent’anni (1618-1648), nel cui arco di tempo si iscrive l’azione di Valeriano Magni da Milano.

Tutto ebbe inizio da un episodio: Hus, che contestava la credenza popolare di una apparizione del sangue di Cristo venerata a Brandeburgo, in qualità di rettore dell’Università Carolina di Praga proibì ai suoi subordinati che vi si andasse in pellegrinaggio. C’è però anche da aggiungere che Hus si oppose duramente (*Quaestio de indulgentiis; Contra bullam papae*) alla promulgazione delle indulgenze da parte di Giovanni XXIII – che è antipapa, ma che all’epoca (1412-1413) non era ancora definito tale. Il vescovo di Praga denunciò Hus a Roma, ma il re Venceslao IV – il medesimo che in un secondo tempo si sarebbe opposto agli hussiti – quella volta si schierò dalla parte di Hus e costrinse il vescovo a fuggire da Praga.

Ho voluto puntualizzare questi elementi, per far notare come gli esordi hussiti coincidano con quelli luterani; e diremo inoltre che le iniziali richieste dei seguaci di Hus sono comparabili con quelle che poi sarebbero state luterane: libertà di leggere pubblicamente la Bibbia in lingua locale, comunione eucaristica sotto le due specie, oltre alla rinuncia dei beni materiali da parte del clero.

La seconda defenestrazione di Praga, quella che immette, cronologicamente e territorialmente, nel cuore della missione del Nostro, avvenne in conseguenza dei conflitti derivanti da una norma della Pace di Augusta (25 settembre 1555) – detta *reservatum ecclesiasticum* – in base alla quale le autorità della Chiesa cattolica, quali i principi-vescovi o gli abati, che passassero al luteranesimo, dovevano lasciare i propri territori, in quanto costituiti dalle loro proprietà. Si trattava di una vittoria diplomatica conseguita dall'imperatore Carlo V nei confronti dei principi protestanti del Sacro Romano Impero riunitisi nella Lega Smalcalda, ed era anche la sanzione ufficiale della divisione della Germania, al livello di fatto, tra cattolici e luterani.

Tralasciando tutte le successive controversie e implicazioni e tutte le conseguenze pratiche – puntualizzate nel libro (pagine 35-39) come premessa all'azione di Valeriano Magni – veniamo all'episodio di Praga. L'imperatore, **Mattia** d'Asburgo, nominò Ferdinando II, cattolico educato dai gesuiti, **re di Boemia** (che lo fu dal 1617 al 1619), regione prevalentemente protestante. L'intento era quello di dar forza al cattolicesimo soffocando il luteranesimo. Il neoeletto – che in seguito divenne imperatore del Sacro Romano Impero (1619-1637) e con il quale ebbe a trattare padre Valeriano –, seguiva una linea di estrema intransigenza nei confronti dei luterani, non rispettando neppure le libertà religiose garantite dai suoi predecessori e in particolare dalla Lettera di maestà (del 1609) di **Rodolfo II**, la quale concedeva la libertà di culto ai **Boemi**, in prevalenza **luterani** e **hussiti**, e prevedeva che la **Boemia** avesse il diritto di controllare autonomamente, rispetto all'Impero, la struttura religiosa del Paese. Ferdinando II vietò invece la costruzione di alcune chiese protestanti e revocò la Lettera di maestà. L'esito fu una violenta ribellione culminata con l'episodio suddetto, la defenestrazione: due luogotenenti imperiali furono scaraventati dalle finestre del palazzo reale, il 23 maggio 1618 (per fortuna però senza farsi tanto male, perché caddero sul morbido).

Se ci venisse da pensare che il missionario apostolico Valeriano Magni da Milano si muovesse in un contesto politico e confessionale intricato, si sbaglierebbe di molto: il contesto era ben più intricato di quanto trapeli da questo scorcio di sintesi storica, che d'altronde riguarda solo un esile filone degli avvenimenti in cui egli si trovò implicato. Egli agì non soltanto in Boemia – teatro prioritario delle sue attività –, ma anche in Polonia, in cui tra le occupazioni strettamente apostolico-missionarie connesse alla questione relativa ai protestanti e agli ortodossi (pp. 109-122) gli si presentava la complicata vicenda del matrimonio della cattolica Cecilia Renata d'Asburgo, figlia di Ferdinando II, con il re di Polonia Ladislao IV – un matrimonio inteso ad evitare quello con altra persona, di confessione protestante.

Ma ora un cenno sulla metodologia missionaria dei cappuccini e poi sulle idee missionarie di Valeriano Magni da Milano.

Il primo principio, che nel caso di Valeriano Magni da Milano era stato messo in pratica dal padre Mattia da Salò inviato in Boemia dal commissario generale Lorenzo da Brindisi e che fu uno dei precettori del medesimo Valeriano, è l'osservanza rigorosa e fedele delle consuetudini cappuccine, informate alla contemplazione e all'austerità della vita (pagine 66-67). È importante sottolineare questo punto, perché solo seguendo le proprie regole e osservando le proprie specificità un gruppo umano, nella fattispecie un Ordine religioso, mantiene una identità precisa, unica, peculiare; e in fatto di "cappuccinità" le sue regole e le sue peculiarità sono tra le più efficaci che si possano concepire. Dico «le più efficaci», riferendomi proprio all'azione apostolica e missionaria. A tal proposito vale la pena ricordare una raccomandazione rivolta nel 1628 – restiamo quindi in tempi cronologici attinenti alla missione del Nostro di cui trattiamo – da parte dei prefetti cappuccini della missione d'Oriente, i padri Leonardo da Parigi e Giuseppe Le Clerc da Parigi, all'indirizzo di padre Leonardo de La Tour, superiore dell'ospizio di Chio:

Innanzitutto importa [...] mettere in pratica, per quanto possibile, la forma di vita che si conduce nei nostri ospizi [...]; e "la rigida disciplina d'Italia", vissuta dai frati cappuccini, era auspicata anche dalla Congregazione di Propaganda Fide, che vedeva in quella forma di vita il fondamento di "quel frutto che i cappuccini accumulano in diverse parti del mondo" [...]¹.

Solo dopo viene il resto. Infatti, la prima cosa che serve, per cambiare le coscienze, è la pratica di una vita che è epifania. Scriveva il medesimo Mattia da Salò a padre Marco Aurelio Grattarola, oblato e prevosto di S. Sepolcro in Milano:

La nostra povertà ci ha fatto amorevoli non solo i cattolici, ma gli eretici ancora cominciando dai signori, e si vanno tuttavia seguendo anco i popolani. Questa loro affezione e riverenza, e limosine si vede che è la porta onde va dolcemente entrando la santa fede, parendo loro strano che persone tali quali ne stimano non abbiano la buona fede; che però vi è una grande convinzione che molti ne fa cattolici, ma con una maniera delicata e quasi ascosa perché di molte famiglie chiamano secretamente sacerdoti che gli istruiscano nella fede².

¹ *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, IV, Edizioni Frate Indovino, Perugia 1992, 1287-1288.

² *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, IV, 1287-1288.

Fare attenzione a questa modalità: “con una maniera delicata”. Ci servirà rammentarcene.

E Luigi XIII, re di Francia – siamo sempre ai tempi dell’azione apostolica di Valeriano Magni, ma in altra nazione -, scrivendo a Giorgio Guglielmo, marchese di Brandeburgo, per raccomandargli di avere riguardo dei frati cappuccini e di promuoverne l’insediamento in varie città, scriveva da S. Miel il 22 giugno 1632, dopo avergli testimoniato la loro “santità di vita e lo zelo che hanno nel servizio di Dio”: «sì che nel mio regno ne hanno soddisfazione anche coloro che professano un’altra religione»³.

Per l’una e per l’altra dichiarazione, di provenienza diversa, il pensiero spontaneamente va a san Francesco, in quel di Damietta, in Egitto.

Il dato più significativo del missionario apostolico Valeriano da Milano, per la sua ampiezza in campo operativo e per la sua essenzialità, in termini di concezione missionaria ed apostolica, consiste nel principio di come egli intendesse rapportarsi con eretici e scismatici, in concreto con i luterani e protestanti e con gli ortodossi.

La distanza dalla mentalità dell’epoca appare abissale; e Alfredo Di Napoli la segue ed insegue – l’insegue in tutti i dettagli dell’azione vorticiosa e infaticabile del Nostro – con puntiglio e con acribia, per giungere, infine, ai risultati dell’opera di Valeriano Magni da Milano: per un verso, molteplici esiti positivi – e inevitabili errori -, con successi anche pastorali; per altro verso, accanimento dei suoi avversari contro di lui. Ma andiamo per ordine.

È giocoforza, in un approccio che non è saggistico, offrire solo il dato sostanziale.

Valeriano Magni da Milano riteneva che, per combattere gli eretici e per indirizzare la popolazione alla fede cattolica, non fosse né utile né opportuno contrapporsi con spirito guerresco, con modalità “«cruenta»”, praticare misure persecutorie quali «il cacciar gli heretici dal Regno» (p. 233). Riteneva che si dovesse seguire il criterio del dialogo, con spirito di «avvicinamento» e non di «allontanamento» dei dissidenti, eretici o scismatici che fossero. Insomma, “con una maniera delicata”, secondo lo spirito, sopra menzionato, dei frati cappuccini sulla linea di un uomo che non è di poco conto: san Francesco d’Assisi.

La contrapposizione dura – e ciò da ambedue le parti (cattolici ed eretici o dissidenti) – a volte spietata, conseguiva il risultato di esacerbare gli animi e di allontanare la controparte dall’universo mentale e reale di colo-

³ *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, V, Edizioni Frate Indovino, Perugia 1993, 1387.

ro che affliggevano pesantemente gli «avversari» in vista della fede che si intendeva difendere ed imporre. Così ragionava il Nostro cappuccino; e vale la pena rilevare due casi che egli considerava assolutamente inutili e profondamente penosi: l'espropriazione di tutti i beni materiali di chi passava all'eresia, ed inoltre la sosta forzata di truppe cattoliche nelle case dei predicatori protestanti e dei loro collaboratori, «costretti – costoro – a subire le violenze e le immoralità dei soldati» (p. 238). Una siffatta misura era ritenuta umiliante dal missionario Valeriano e comunque risibile: al massimo ne sarebbe conseguita una «conversione puramente esteriore» (p. 238). Scriveva in effetti il Nostro al cardinale prefetto di Propaganda Fide, il 5 settembre 1626 (pp. 264- 271):

È molto violenta questa maniera di riformare, ò almeno tale è giudicata da molti con mala conseguenza, perché molte Città et stati del Impero che col tempo potriano convertirsi, concepiscono con ciò grand'aversione d'animo dalli Cattolici e dalla fede Cattolica [maniera di riformare dichiarata "tirannide" dal Duca di Sassonia Johann Georg I].

Può ridurr alcuni ad estrema disperatione [...] quanto più li Cattolici restano vittoriosi contra gli heretici.

Essendo [...] quasi tutti [nel Regno boemo] heretici per causa dell'accennata violenza, partiriano tanti [impoverendo il Regno].

Quelli che partono vanno in luogo, dove piu non si faranno Cattolici et dove arrivano, esagerano senza modo la tirannide (così dicono loro) di Sua Maestà et de Cattolici.

Li soldati [...] concitano gl'heretici à maggior odio contro i Cattolici [...].

Quindi avviene, che molti si convertono *specie tenus* [per finta, in quanto sospinti a farlo per evitare danni, con conseguente] dissacrazione della pratica sacramentale (p. 268).

È valsa la pena sottolineare questo ragionamento, che oggi potremmo ritenere, senza battere ciglio, cosa ovvia. Ma all'epoca non lo era. O meglio: non si voleva vedere quanto fosse cosa ovvia. Infatti, i conflitti dottrinali più duri derivano sempre, consciamente o ancor più inconsciamente, dalla volontà, in particolare quando sono in gioco interessi di potere e beni economici – territoriali, fondiari, finanziari, e così via -, per cui avviene che la volontà sia inclinata verso un obiettivo piuttosto che verso un altro, fino al punto che l'intelletto stesso ne è condizionato. Poi si usa giustificare l'orientamento dei tempi passati attribuendo il comportamento o le scelte compiute alla «mentalità dei tempi». Ma non si tiene in considerazione che, proprio «a quei tempi», c'era chi aveva un'altra impostazione di pensiero e d'azione, ma era avversato proprio a motivo delle sue concezioni differenti da quelle «dei tempi». Il fatto è che ad avere la meglio è sempre chi ha più potere, cioè maggiore influenza – oggi diremmo: chi ha

alle spalle una lobby più forte. Poi, quando le cose cambiano e non si ha convenienza a mantenere le posizioni un tempo sostenute contro chi la pensava diversamente, la lobby tira fuori la solita scusa – “scusa così corrente e ricevuta”, direbbe il Manzoni (*I promessi sposi*, cap. XII) –, cioè che «erano altri tempi».

La verità è invece un'altra: i tempi sono sempre buoni, per chi ha di mira, consciamente o più spesso inconsciamente, potere e beni economici – territoriali, fondiari, finanziari, e così via. Alfredo Di Napoli nella sua Introduzione rammenta come la lobby la quale, nella lotta contro gli eretici e i diversi aveva fatto affidamento sull'Inquisizione con risultati quale quello relativo a Galileo Galilei, in tempi successivi arriva poi a dire che, sì, è vero, Galileo Galilei aveva ragione: la Bibbia non insegna la fisica né indica quali siano le leggi astrofisiche e quindi le espressioni naturalistiche della Bibbia non sono da intendersi in senso naturalistico.

Ma era proprio quello che aveva detto appunto lui, Galileo Galilei! E lo aveva detto a «quei tempi». Perciò a «quei tempi» si potevano intendere le cose in modo ben diverso da quello che ritenevano coloro che, a «quei tempi», affidarono Galileo Galilei all'Inquisizione. Siffatti pensieri hanno indotto, coerentemente, Alfredo Di Napoli a richiamare alla memoria una considerazione avanzata da Valeriano Magni da Milano in una lettera al cardinale arcivescovo di Praga Ernst Adalbert von Harrach, e cioè che cosa sarebbe bastato, a «quei tempi», per procedere con correttezza, buon senso e con giudizio. Sarebbe bastato ciò: «Fondare tutto sulla ragione, senza lasciarsi rimuovere da quella», quella stessa ragione alla quale si appellava Galileo Galilei (p. 18).

Prima di procedere nel nostro discorso su padre Valeriano, l'onestà intellettuale ci impone di puntualizzare che l'opposizione dei gesuiti a Galileo Galilei non fu compatta e unanime: essi espressero, con posizioni personali, indicazioni contrastanti, anche se infine fu determinante la decisione di padre Melchiorre Inchofer, membro della commissione esaminatrice dei *Dialoghi* di Galilei in vista del processo del 1633 e formale sostenitore della condanna del suo autore. Inoltre, bisogna tener conto della posizione attuale dei gesuiti, che hanno espresso viva delusione per il fatto che nelle dichiarazioni ufficiali del riconoscimento dei torti compiuti contro Galilei non sia stata fatta franca ammissione degli errori della Chiesa ai massimi livelli gerarchici e si sia, invece, aggravata la responsabilità sui gesuiti⁴.

⁴ Cf. A. FANTOLI, *Il caso Galileo. Dalla condanna alla 'riabilitazione'. Una questione chiusa?*, Milano 2003.

Ma ora torniamo a Valeriano Magni da Milano.

Costui aveva proposto, per una conversione veritiera dei dissidenti, di offrire loro una misura di tolleranza *ad tempus*, lo spazio dell'età di un uomo, per attenderne il mutamento di coscienza, e intanto agire con gli strumenti pastorali della predicazione, del colloquio, dell'incontro personale. A tal fine alcune tra le più importanti battaglie del Nostro, sul piano strutturale e organizzativo, furono proprio le seguenti, in linea con le normative del Concilio di Trento: creare, nelle terre da riconvertire alla fede cattolica, ulteriori sedi episcopali con relativi seminari – e alcune realizzazioni furono possibili solo dopo la morte di Valeriano, come ad esempio la fondazione di nuovi vescovati in Boemia –, e attribuire maggiore autorevolezza alla giurisdizione episcopale.

È proprio in base a questo principio che ha preso origine – almeno così mi sembra che si possa affermare – il contrasto che ha visto contrapposti, fino ai limiti della durezza, Valeriano Magni e i gesuiti. In sintesi, ecco i termini della questione.

L'Università Carolina, ossia l'Università Carlo IV di Praga (*Universitas Carolina Pragensis*) fondata nel 1348, una delle prime Università del Sacro Romano Impero, era costituita da un corpo docente di vari Ordini religiosi e del clero diocesano; poi nel 1556 i gesuiti, chiamati in Boemia dall'imperatore Ferdinando I in funzione controriformistica, istituirono all'interno dell'Università, dove nel Medioevo sorgeva un monastero domenicano, un loro collegio, il Clementinum, il quale, con il beneplacito papale ottenuto "per via di gratia" – così sostiene il Nostro cappuccino – assorbì l'Università, nel seguente modo siffatto: l'imperatore Ferdinando I – del quale i gesuiti erano consiglieri e padri spirituali – soppresse l'Università esistente, la quale, con la denominazione di *Universitatis Carolinae Ferdinandae*, divenne Università della Compagnia di Gesù (1622), mentre i gesuiti trasferirono la biblioteca dell'Università Carolina al Clementinum, che nel 1654 fu fuso con l'Università stessa. A quel punto le risultanze erano conseguenti: poiché il Collegio gesuita era fuso con l'Università, veniva ad esistere solo un'unica entità, quella della Compagnia di Gesù; questa gestì l'Università come *sua propria* entità, con criteri esclusivistici di conduzione e persino di competenza: non solo non vi poteva operare alcun membro di alcun altro Ordine religioso, ma neppure doveva introdursi colui che, secondo le leggi canoniche, era il responsabile primario di ogni istituzione ecclesiastica e religiosa locale, cioè il vescovo diocesano. È su questa dimensione di esclusività e di repulsività che Valeriano Magni si inserì, polemicamente.

Egli rilevò due aspetti. L'uno è di natura culturale, nel senso di disponibilità di insegnamento, nelle strutture ecclesiastiche, per tutti gli Ordini religiosi e per tutto il clero. I gesuiti non solo all'Università Carolina,

ma ovunque accentravano, in ogni ordine e grado, l'istruzione sia teologica, sia laica: «in tante Provincie, et regni all'esclusione di tant'altri letterati» essi si andavano «appropriando il Magistero di tutte le scientie». L'altro rilievo, più decisivo e importante, è di natura teologica e di diritto ecclesiastico. I gesuiti disattendevano il divieto posto loro dalla Congregazione di Propaganda Fide di svolgere «qual si voglia fontione dell'Università, la quale derogasse alla Giurisdizione dell'Arcivescovo». I gesuiti, non ottemperando al decreto di una Congregazione pontificia e soprattutto negando obbedienza all'ordinario diocesano – all'epoca, il cardinale Ernst Adalbert von Harrach, che più volte provò a contestare, “con formale scrittura *ex officio*” la linea operativa dei gesuiti, come rammentò il cappuccino il 23 agosto 1623 (p. 353) -, ad avviso di padre Valeriano si configuravano eretici, in quanto l'obbedienza all'ordinario diocesano, nei termini fissati dal diritto, era un articolo dogmatico definito dal Concilio di Trento, contro i cui trasgressori era comminata la scomunica. L'operato dei gesuiti circa la detta Università costituiva un errore «che haveva annessa l'iscomunica Papale» – scrisse Valeriano Magni il 23 agosto 1623 (p. 353).

Per padre Valeriano, dunque, i gesuiti dell'Università di Praga erano eretici e scomunicati. Tutto ciò egli comunicò per iscritto all'imperatore in una lunga e dettagliata lettera, dato che i gesuiti avallavano il loro operato in ragione di una volontà espressa dell'imperatore stesso. La comunicazione del frate cappuccino, direttamente inoltrata all'imperatore, dispiacque ai gesuiti, i quali procedettero con azioni di ritorsione che culminarono nell'accusa nei confronti del frate di eresia e di disobbedienza all'autorità della Congregazione romana di Propaganda Fide.

Circa l'accusa di eresia nei confronti di Valeriano Magni da parte dei gesuiti torneremo con un accenno; ora mi preme invece mostrare come il Nostro fosse così convinto, per conoscenza diretta – come si percepisce e si capisce dal suo testo -, che la Compagnia di Gesù si ritenesse al di sopra di tutte le leggi e di qualsiasi altra autorità, ecclesiastica compresa – nonostante il loro quarto voto religioso, quello di obbedienza al papa (che comunque riguarda non tutti i membri, ma solo quelli ammessi alla professione solenne) -, da ritenerla una ben precisa “dottrina”.

Credo opportuno presentare parte della lettera – inviata al prefetto di Propaganda Fide il 29 settembre 1637 (pp. 406-409), quindi all'indomani di tante altre sull'argomento e dopo che i giochi si erano fatti ormai durissimi -, per mostrare che era questa la dottrina che, a suo avviso, collocava i gesuiti nell'ambito della eresia, anzi dell'“atheismo” – come egli scrisse in altre occasioni, tra cui ad esempio al segretario della Congregazione di Propaganda Fide, Mario Alberici, il 12 marzo 1658 (p. 434) -, e comunque fuori della Chiesa.

Eminentissimo Signore io vorrei essere ingannato: ma ogni giorno più mi confermo in credere, che la Società de Padri Gesuiti *foveat occultam doctrinam*, non predicata ne' pulpiti, non professata nelle Cathedre, non pubblicata con le stampe, ma praticata da loro universalmente, costantemente, et con impunità de' particolari soggetti di essa Società: alla qual dottrina non resistono facilmente (purché *factum teneat*) né Canonici, né Consigli, né Decreti de' Sommi Pontefici, né la giurisdiction de' Vescovi, etc. Ma tutte le leggi humane, et divine, Ecclesiastiche, e Civili son dispensate in ordine à quella maggior gloria di Dio, che suppone di pretendere detta Società.

In una lettera successiva, egli ribadiva di non aver nulla contro i gesuiti, «ma di aver solo contraddetto alla dottrina loro», cioè che «*ad maiorem Dei gloriam* si dispensano da ogni legge humana, et divina» (p. 409); in pratica, che si mettono al di sopra di tutto e di tutti⁵.

Andiamo avanti con l'opinione, sempre del Nostro, davvero preoccupato:

Questa dottrina mi parve già nascente, poi crescente: ma hora temo, che *invaserit universam Ecclesiam Dei* [...], con notabili emolumenti politici per quelli vogliono prevalersene: restando gli Vescovi, Arcivescovi, Sacre Congregazioni di Cardinali et gli stessi Pontefici Romani soggetti in gran parte et in più casi importantissimi quanto al fatto, alla sentenza pronunciata da questi Dottori, li quali con questa arte sempre più saran graditi dagli Grandi di questo secolo [ai quali, appunto, fa ben comodo imitare l'autonomia autarchica dei gesuiti].

Questo per compendio è la sostanza di quello, che tante volte, nel successo di più anni ho in diverse occasioni scritto à cotesta Sacra Congregazione. Questa dottrina è quella, alla quale io pubblicamente in Corte Cesarea, et in Roma mi sono opposto con giusto vigore, non già per mio interesse humano, ma per servizio di Dio: penetrando io, se non m'inganno profondamente quanto gran malo sia, et sia per esser sempre maggiore, questa occulta, et nuova dottrina. Et è vero, ch'io tanto fui, et sono lontano da ogni interesse

⁵ Il punto in cui ci troviamo non è il luogo storico né è il luogo temporale per citare il giudizio di Antonio Rosmini, ottocentesco, al riguardo, ma lo merita il tema – tenendo tuttavia presente che la Compagnia di Gesù fu feroce avversaria di Antonio Rosmini, contro il quale essa agì con maggiore spietatezza di quanto avesse operato, nel Seicento, nei confronti del cappuccino Valeriano Magni, dato che, perlomeno, contro costui si incunea una comprensibile reazione, poiché il cappuccino aveva affrontato la Compagnia con durezza, a viso aperto. Antonio Rosmini, secondo la testimonianza di Margherita Provana di Collegno, osservò che i Gesuiti “sono portati ad agire come agiscono, cioè a mettere la Compagnia di Gesù al disopra di qualunque autorità”, “per spirito di corpo” – aggiunte addolcendo l'affermazione drastica e terribile. Cf. M. PROVANA DI COLLEGNO, *Cara Manzoni, Cara Ghita*, a cura di Lorenzo Mondo, Palermo 2013, 100.

humano in questa contradditione che ho voluto perseverare in quella, tutto che io sapessi, come è avvenuto, che portava ruina grande à qualche interesse mio humano, se l'havesse havuto, et me costituiva in molti, continui, et gravissimi pericoli [...] (pp. 406-407).

Giustamente il Nostro si chiedeva come si potesse metter mano al rafforzamento della giurisdizione ecclesiastica – egli si riferiva in concreto alla Boemia –, se si lasciava correre una tale “Dottrina”, esattamente se “l’avversione di quei Stati” – s’intende della società civile – «alla giurisdizione Ecclesiastica hà radice, e fondamento in quella siffatta dottrina?». «Dottrina cotanto dissimulata in Roma, che anco da molti si crede consentita con silenzio»: l’autonomia autarchica della Compagnia di Gesù sembra quasi ammessa dalla stessa autorità romana, dunque.

In seguito, nel 1649, scrivendo ancora all’indirizzo di Propaganda Fide, Valeriano Magni affermava che i gesuiti ritenevano “la loro società predestinata da Dio” ad essere

vicaria della divina provvidenza nel governo del genere humano, [...], necessitando tutti, senza eccettuarne alcuno, ad obbedire alla loro direzione: al qual’effetto si dispensano (come in ciò consista la maggior gloria di Dio) tutte le leggi humane, e divine, naturali e positive [...]. Il dispensare tutte le leggi in ordine al preteso vicariato della divina provvidenza è peccato multiforme, e nel genere di superbia [...]: ma il credere che ciò sia lecito è heresia, la più perniciososa, e detestabile [...], et avanzata con formidine, e terrore degli Rè, Imperatori e Papi (p. 422).

Termino infine con una frase, che è alla fine della lettera, citata più sopra, del 29 settembre 1637, e che costituisce un vero e proprio autoritratto caratteriale della personalità di Valeriano Magni da Milano: «Potran bene questi Dottori [gesuiti] domare il mondo, ma non già fra’ Valeriano»! Certo, egli – lo dice in terza persona – «egli potria essere estinto» (p. 408), eccetera, come in effetti sarebbe avvenuto: morì – lo abbiamo accennato – nell’accanimento e per l’accanimento, fisico, materiale, fattivo contro di lui, quand’egli era ormai malato. *Mal-trattato* come un “cadvvero” – egli scrisse in altra occasione, nella lettera a Propaganda Fide del 12 marzo 1658.

C’è da dire che il frate poté prestare ansa a siffatte denunce, per il fatto che la sua linea missionaria e apostolica era agli antipodi di quella seguita dai gesuiti. Egli anticipava il futuro. E come tutti coloro che anticipano il futuro, più hanno ragione – una ragione che poi sarà riconosciuta, anche ai più alti livelli ufficiali, dai posteri –, più sono portatori di verità, più patiscono persecuzione e più sono additati come erranti. Come nel caso di Galileo Galilei. Per questo non ho voluto sorvolare su quello storico fatto:

per mostrare, sia pur con un cenno abbozzato, che, nella storia, *tout se tien*, allo stesso modo: nella verità, e nella menzogna; nella potenza, e nella umiltà. Non ci sono compartimenti stagno, nella storia. Non si può dire: «quelli erano altri tempi». O: «quella è un'altra questione». I tempi sono sempre gli stessi. La questione è sempre la medesima. O si è servi, o si è padroni. O si è umili – mi sovviene frate Francesco, in quel di Damietta – o si è dominatori.

La linea imperiale, riguardo alla questione luterana, al tempo in cui operò Valeriano Magni da Milano, era la seguente:

Considerando gli eretici meritevoli di essere privati dei beni, esiliati e addirittura uccisi, il consigliere imperiale Gaspar Shopp (1576-1649) riteneva auspicabile scatenare un *bellum sacrum* che avrebbe consentito all'imperatore di agire in nome di Dio che vuole la morte degli eretici. Anche il gesuita Guillaume Lamormain (1570-1648), confessore di Ferdinando II, affermava essere compito precipuo di un imperatore reprimere l'eresia con la minaccia e la paura, in quanto forma di ribellione contro il potere civile dato da Dio, promuovendo così la gloria e il servizio divino (pp. 39-40).

E quando – in una consulta teologica convocata nel 1634-1635 dall'imperatore Ferdinando II nella quale era posta la questione se si potesse pervenire ad un compromesso con i riformati – Valeriano Magni cercò di scongiurare la scelta della lotta armata contro i protestanti, il suddetto Guillaume Lamormain «condannò ogni prudenza umana, in quanto nemmeno uno stato di necessità avrebbe giustificato le concessioni ai dissidenti religiosi» (p. 39).

Quanto alla posizione della Chiesa, Alfredo Di Napoli puntualizza che, al suo interno, già nel 1621 – per portarci dunque verso i tempi dell'azione del Nostro – «si aprì una vivace discussione. Infatti, se è vero che la Chiesa riconobbe necessarie le misure statali di costrizione, è anche vero che su di esse avanzò una certa discutibilità, sottolineando come la loro efficacia in ultima analisi dipendeva da una più intensa cura pastorale» (p. 39).

In effetti, per quell'epoca queste due tendenze nella Chiesa risultano con chiarezza – e in realtà sono state sempre presenti, come accenneremo più sotto. Valeriano da Milano si collocava decisamente da una parte: le persone erano da portare o da ricondurre alla fede cattolica non con la guerra, non con la minaccia, non con la paura, ma con la persuasione.

La questione relativa alla Chiesa ortodossa in Polonia, pur molto complessa anch'essa (pp. 109-121), nelle sue linee operative e mentali presenta le medesime caratteristiche del confronto con le chiese riformate. In Polo-

nia coesistevano, pur in modo a volte problematico, la Chiesa uniate – proclamata il 23 dicembre 1595 –, che era la Chiesa dei ruteni uniti alla Chiesa cattolica, e la Chiesa greco-ortodossa. Ladislao IV, re della Polonia, propugnando il dialogo tra le due confessioni e sostenendo la libertà religiosa – egli si riprometteva e prometteva equità di trattamento a ortodossi e protestanti –, nel 1633 avanzò il progetto di un sinodo comune di cattolici e ortodossi. Roma vi si oppose. Valeriano da Milano aveva un'idea ben definita anche in siffatta contingenza: fu fautore della pacifica convivenza fra cattolici e ortodossi e favorì la conciliazione di questi ultimi con gli uniati di Ucraina e Rutenia – attuale Bielorussia – dando sostegno teologico alla politica aperta e tollerante del re, i cui scopi erano di una *realpolitik* che favorisse lo sviluppo e l'unità del Regno, dato che gli ortodossi di Rutenia, Lituania ed Ucraina – regioni orientali dell'allora Regno di Polonia – avrebbero potuto ribellarsi e separarsi dal Regno.

È dunque chiara l'intenzione del re: sostanzialmente di natura politica. In effetti, «le motivazioni per la tolleranza religiosa per gli ortodossi erano giustificate dalle difficoltà ai confini dello Stato con la Russia ortodossa» (p. 21). Forse, giudicate dall'esterno, potevano non essere comprese alcune mosse del re Ladislao IV, il quale, nel suo proposito di garantire la tenuta politica del Paese, affidò cariche nevralgiche della Confederazione polacco-lituana a protestanti polacchi, superando la forte resistenza cattolica, e nel 1635 nominò un calvinista alla carica più alta del Paese, il Gran atamano – “Comandante” cosacco – della Lituania.

Di natura religiosa era l'intenzione del missionario apostolico Valeriano Magni. Anche a costui stava a cuore l'unità dei confini territoriali del Regno – poiché il re era fedele al papa –, ma soprattutto vedeva nella politica ecclesiastica del re, improntata alla tolleranza e alla comprensione reciproca, l'opportunità per una riunificazione tra la Chiesa greco-ortodossa e la Chiesa cattolico-romana, per il momento anticipata nei *Puncta pacificationis* sostenuti appunto dal re Ladislao IV.

Tra i vari problemi sul tappeto, padre Valeriano riteneva che accettare il riconoscimento giuridico degli ortodossi da parte del potere politico del Regno fosse la soluzione migliore. Per farla breve: Roma bocciò la soluzione dei *Puncta pacificationis*. Il missionario apostolico fu accusato di favorire la linea del re per interessi personali.

A tal proposito inseriamo una parentesi. Nel corso della sua attività, Valeriano da Milano «da alcuni fu ritenuto spinto dalla smania di mettersi in mostra per poter occupare le più alte cariche nell'Ordine cappuccino e nella Chiesa» – cosa che tuttavia non avvenne, perché avversato da coloro che, nell'ambito delle gerarchie ecclesiastiche, coltivavano concezioni opposte alle sue, nel senso che si è già capito; «da altri fu considerato

una delle figure più originali fra i religiosi diplomatici attivi nei territori degli Asburgo» (p. 78).

Comunque sia, qui preme notare un fattore – uno dei vari fattori, ma che, secondo me, fa scalpore e fa anche un po' piangere – del rifiuto della Curia romana di accettare la “pacificazione”: togliere i beni e i possedimenti ai greco-ortodossi, per poterli, così, dare ai cattolici uniati, e toglierli con questa motivazione precisa, cioè perché gli ortodossi, a seguito del Concilio di Firenze, non erano semplicemente scismatici, ma erano eretici formali, e quindi il papa poteva trasferire ai cattolici uniati i beni degli ortodossi, in quanto quei beni erano diventati “vacanti et vacatione propter Haeresim” (pp. 114-115).

I tentativi di conciliazione tra ortodossi e cattolici quindi fallirono, e Valeriano da Milano subì pesanti conseguenze negative, in quanto aveva agito disattendendo le direttive della Congregazione di Propaganda Fide. Questo particolare non va sottaciuto, perché bisogna tenere conto di tutti i fattori, per spiegarsi l'accanimento di alcuni, soprattutto dei gesuiti, nei confronti del frate. Spieghiamolo:

Valeriano, contro la volontà romana, non esitò a schierarsi e ad appoggiare il re Ladislao IV spinto dalla convinzione che la situazione politica del paese richiedeva l'attuazione delle deliberazioni reali – i *Puncta pacificationis* – ossia l'osmosi di popoli religiosamente diversi. Una delle caratteristiche delle indubbie capacità diplomatiche di Valeriano era lo straordinario senso del reale che a volte gli impediva di prevedere l'evolvere degli avvenimenti a suo svantaggio (p. 240).

E a suo svantaggio fu tutto il prosieguo della storia.

Per comprendere come il cappuccino abbia dato motivo alle critiche dei suoi oppositori e al contempo come fosse convinto della giustizia della sua linea diplomatico-missionaria, non va taciuta un'altra sua libertà, nei confronti delle attese da parte delle gerarchie romane: per favorire la costituzione di nuovi vescovati, egli si schierò a favore del diritto imperiale di elezione dei vescovi, confliggendo con le direttive di Roma. «Il frate – riassume Alfredo Di Napoli – pur rappresentando la Santa Sede in terra di missione difficilmente assumeva nei confronti dei superiori un atteggiamento dimesso e arrendevole» (p. 240).

Egli era lungimirante, aveva l'occhio della mente aperto al presente con l'intuizione del futuro – salvo che per le proprie faccende personali, poiché alla fin fine non ebbe che disconoscimenti e nemici –, tanto che, proprio in questo ambito della confessione greco-ortodossa, gli «va riconosciuto – sottolinea Alfredo Di Napoli – l'ulteriore merito di aver tentato

attraverso la convivenza delle confessioni un'osmosi della cultura orientale con quella occidentale» (p. 121).

Non mi soffermo sulla mancata nomina di Valeriano da Milano al cardinalato da parte delle gerarchie ecclesiastiche, ma su un vero e proprio affronto perpetrato a suo riguardo: di contro alla conversione al cattolicesimo di «alcuni Heretici di gran fama dell'Imperio» (p. 81) ad opera di Valeriano da Milano, i gesuiti gliene contestarono il merito, divulgando «esser li Capuccini ignoranti, e perciò inutili à simili imprese», al punto che «il teologo gesuita Malchiorre Corneo (+ 1665) aveva persino asserito che: «se egli non avesse cooperato, erano quei precipi per ricader nel Calvinismo per esser mal istruiti da Fra Valeriano» (p. 84). Il puntuale racconto di Valeriano da Milano stilato il 14 ottobre 1653 su tutto l'episodio (pp. 429-434) costituisce una prova di quanto egli ci sia rimasto male. Ma ancor più stringente è un successivo suo scritto, una lettera datata a Vienna il 12 marzo 1658 all'indirizzo del segretario della Congregazione di Propaganda Fide, Mario Alberici, in cui il Nostro, ormai verso la fine della sua vita quaggiù, sente il bisogno di difendersi dalle accuse mossegli dai gesuiti, che peraltro, nonostante le dure controversie intercorse e nonostante le staffilate lanciate da Valeriano contro di loro - «et mi pare a punto, che questi Padri con il loro molto sapere, et potere sperino d'instupidire, et quasi dementare il mondo» (p. 367) -, egli cercò di scusare, attribuendo la loro operazione riguardo all'Università Carolina non alla volontà dei Padri - che è adamantina -, ma all'intelletto, cioè ad un errore di valutazione (p. 366).

Al di là di queste - pur amare - diatribe personali, quel che mi preme sottolineare, per concludere, è la correlazione tra la questione ortodossa, sopra accennata, e l'identico andamento circa la questione luterana, di decenni prima.

Mi riferisco alla posizione del "circolo degli spirituali", detti anche riformisti cattolici - che gravitavano intorno alla personalità di Jean de Valdés e del quale faceva parte la marchesa Vittoria Colonna -, i quali ritenevano conciliabili la concezione cattolica e quella luterana su un punto: quello sulla giustificazione. Corifeo, a livello istituzionale, della posizione dei riformisti cattolici era il cardinale Gasparo Contarini, che in qualità di legato pontificio nella conferenza di Ratisbona (1541) riuscì a raggiungere con i luterani una formula di compromesso, "iustitia Christi donata"; ma se la vide bocciare a Roma dalla corrente maggioritaria dei cosiddetti "zelanti". Gasparo Contarini e tutti coloro - tra cui l'eroico cardinale Reginald Pole - che si muovevano sulla medesima linea di dialogo, per cercare punti di contatto con i luterani, cioè per vedere ciò che univa e poteva essere accettato e non soltanto ciò che divideva e non poteva essere condi-

viso, furono perseguitati e vessati. Alcuni condannati, altri si salvarono grazie alla fuga o grazie alla morte.

Tra questi ultimi, in altro tempo, forse bisognerebbe annoverare anche Valeriano da Milano. Raggiunto da un ordine di carcerazione emanato da Roma all'indirizzo del nunzio a Vienna Carlo Carafa junior e successivamente da un altro ordine, tassativo, di presentarsi a Roma, dopo varie trattative, fallite, da parte dell'imperatore e del nunzio medesimo, per evitare che il frate, molto malato, affrontasse il viaggio e perché fosse invece sottoposto a giudizio a Vienna, per procura, o a Salisburgo, dove intanto si trovava presso il convento dei cappuccini – grazie all'intercessione tra gli altri del cardinale Harrach –, morì improvvisamente (p. 141-142). La medesima avventura era toccata al cardinale Reginald Pole, il 17 novembre del 1558, e probabilmente anche alla marchesa Vittoria Colonna, in qualche modo discepola di Reginald Pole⁶.

Torniamo alla questione della "giustificazione", poiché si dovrebbe fare il medesimo discorso a proposito del rapporto tra cattolici e ortodossi. A distanza di secoli, la *Dichiarazione congiunta della giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale*, firmata il 31 ottobre 1999, cui si è pervenuti sotto l'egida del Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, ha dato ragione ai perseguitati, ai vessati, ai condannati di allora. Di «quei tempi». Ed ora appare il contrario, rispetto a quanto appariva nel '500; lo riferisco con le parole di Alfredo Di Napoli: «Sorto [l'argomento] come baluardo del luteranesimo nascente nell'Europa centrale del XVI secolo, la dottrina della giustificazione è diventata oggi motivo di confronto e di dialogo tra le Chiese cristiane»⁷.

A questo punto è utile accennare all'accusa di eresia contro Valeriano Magni avanzata dai gesuiti. Il nucleo è il seguente. Il frate cappuccino sosteneva, a voce e per iscritto, come rammentava in una Epistola al segretario di Propaganda Fide Mario Alberici il 12 marzo 1658, che «non puotersi provare in terminis per Testo sacro, né per Decreto Ecclesiastico, esser il Decreto Pontificio infallibile in materia di fede» (p. 437), in quanto l'infalibilità pontificia in materia di fede è derivata «per conseguenza theologica da gli Testi sacri, et altri Decreti de' Sacri Concilij generali» (p. 434). Era sulla base di questa concezione del Nostro, giudicata eretica dai gesuiti, che costoro attribuirono a sé la conversione di alcune personalità

⁶ Cf. R. MARTINI, *Vittoria Colonna. L'opera poetica e la spiritualità*, Centro Studi Cappuccini Lombardi - Nuova serie 1, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2014, 43.

⁷ A. DI NAPOLI, *Convergenze sulla dottrina della giustificazione tra la teologia laurenziana e quella luterana*, Relazione svolta il 9 dicembre 2010 nel Seminario Arcivescovile "Benedetto XVI" di Brindisi.

di alto livello nell'Impero, ritenendo che il frate avrebbe traviato quelle persone dalla vera fede cattolica, se non fossero intervenuti loro a insegnare la retta dottrina.

In realtà, padre Valeriano affermava l'esatta dottrina cattolica. Infatti l'infallibilità pontificia – sia pure intesa nel senso di cui, nel proseguito storico, trattasi nel Concilio Vaticano I – è verità contenuta, sì, nei Testi sacri, e quindi è verità rivelata, tuttavia è contenuta non “in terminis”, cioè con parole esplicite, denotative, ma con parole connotative, e si è avuto un lungo processo, per acquisire pienamente il dato contenuto nei Testi, perché fosse messo del tutto a fuoco. Tra la vasta documentazione a disposizione, qui basti ricordare l'Enciclica *Humani generis*, la quale afferma essere compito della teologia quello di «indicare come gli insegnamenti del Magistero vivo si trovino sia esplicitamente, sia implicitamente nella Sacra Scrittura e nella divina tradizione»⁸.

La caratteristica del Nostro, di cui qui trattasi, non sembra solo quella dell'acribia concettuale, della profondità intellettuale – grazie alla quale alcune sue concezioni filosofico-teologiche sembrano anticipare quelle della *Teosofia* rosminiana, quale la potenzialità della ragione naturale in rapporto alle verità di fede – e dialettica probativo-controversistica – per la quale sbaragliava gli antagonisti in campo -, ma anche quella della puntigliosità sdegnata, che gli fa dire, scrivendo a Mario Alberici, segretario della Congregazione di Propaganda Fide, il 12 marzo 1648, di essere «punito, et oppresso, per haver' insegnato» senza «accomodarsi al mal'esempio, et ignorantia de' Gesuiti» (p. 437).

Si può ben dire, a mio avviso: questo frate sarà pur stato bravo, come diplomatico apostolico e come missionario, ma non furbo, per carattere ed essenzialmente. Egli ne era consapevole, quando dichiarava, per dirla alla buona e in breve, che si era preparato un brutto avvenire dandosi la zappa sui suoi stessi piedi, dando degli ignoranti ai gesuiti!

Quello che più seriamente ci si chiede, però – dato che sull'indole non è facile intervenire -, è se la sua idea sulla “dottrina” dei gesuiti, la “Dottrina” di cui s'è detto, sia, oppure non sia, un suo travisamento, quasi una lucida allucinazione; sia il frutto, oppure non lo sia, della sua mente turbata dal risentimento.

Lasciando aperta la domanda, viene in mente un'altra situazione: in questo caso, una situazione nella quale sono stati i gesuiti ad essere lungimiranti, preveggenti, per così dire profetici. Si tratta della questione dei riti malabarici (e ciò vale anche per quelli cinesi). Il missionario gesuita Ro-

⁸ Pio XII, *Humani generis*, in *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, XLII (1950) 568.

berto De Nobili, a Madura in India, aveva consentito ai convertiti al cristianesimo la pratica di quei riti consuetudinari ritenuti ormai non più religiosi, ma civili o «indifferenti», assumendo egli stesso, letteralmente, i panni di brahmino e vivendo all'inizio come un brahmino (1606-1610). Il padre Roberto De Nobili è stato tuttavia esclusivamente un pioniere, a mio avviso molto coraggioso e inventivo; tuttavia le vicende successive si complicarono – sia per conflittualità tra le nazioni, sia per rivalità tra gli Ordini religiosi in campo –, ma la conclusione è che i gesuiti videro lontano: dopo tanti contrasti e temporanee autorizzazioni romane, il 9 aprile 1940 fu abolito definitivamente dalla Congregazione di Propaganda Fide, sotto Pio XII, il giuramento di rifiutare i riti malabarici⁹ – e per quelli cinesi la medesima conclusione l'8 dicembre 1939, sempre al tempo di Pio XII¹⁰.

I gesuiti avevano visto lontano. Ma intanto, negli anni dei divieti curiali e pontifici dei riti malabarici, e anche di quelli cinesi – divieti sollecitati dai domenicani e poi, soprattutto, dai cappuccini –, i gesuiti continuarono a procedere contro ogni proibizione e censura ecclesiastiche, sia del legato pontificio *a latere*, il patriarca di Antiochia Carlo Tommaso Maillard de Tournon – con decreto del 23 giugno 1704 –, sia della Congregazione di Propaganda Fide (7 gennaio 1706), sia di Clemente XI (*Non sine gravi, Breve* del 17 settembre 1712; *Ex illa die*, Bolla del marzo 1715), di Benedetto XIII (12 dicembre 1727) e di Clemente XII (*Compertum*, Breve del 24 agosto 1734), il quale, sapendo che i gesuiti non rispettavano l'ingiunzione, emanò un apposito Breve che imponeva il giuramento di osservarla (*Concredita nobis*, 13 maggio 1739); infine Benedetto XIV (*Ex quo singulari*, Bolla del 11 luglio 1742, e *Omnium sollicitudinum*, 12 settembre 1744) condannò definitivamente i riti cinesi e quelli malabarici¹¹.

I missionari della Compagnia di Gesù hanno trasgredito fino al presente il Decreto fatto dal Cardinal di Tournon contro i Riti Malabarici a Pondicheri li 23 Giugno 1704 e pubblicato gli 8 Luglio dell'anno stesso; e conseguentemente sono incorsi nella scomunica contenuta nello stesso Decreto.

Tale la premessa nel libro primo della seconda parte del tomo secondo delle coeve *Lettere apologetiche*, del 1744, del cappuccino padre Norberto,

⁹ Cf. *Decretum De iuramento super ritibus malabaricos a missionariis in Indiis orientalis praestando*, in *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale* XXXII (1940) 379.

¹⁰ Cf. *Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus*, in *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, XXXII (1940) 24-26.

¹¹ Cf. S. PAVONE, *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*, in *Storia e Archivi dell'Inquisizione a dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede* (Roma, 21-23 febbraio 2008), Roma 2011, 137-153.

missionario apostolico – come Valeriano Magni da Milano – e procuratore delle missioni di Costa di Coromandel nella Corte di Roma, il quale aveva accusato i gesuiti di consentire i riti malabarici contro il divieto ecclesiastico. Nel testo, una puntigliosa informativa dell'atteggiamento e delle manovre politiche dei gesuiti sia *in loco*, sia a Roma¹².

Una ristampa fu necessaria, nel 1751¹³, dato che i gesuiti, come si legge nell'*Avviso* introduttivo al primo Tomo, avevano infamato il padre Norberto – che era stato costretto all'esilio per i maneggi dei gesuiti – dicendo che egli si era allontanato sulle tracce di Bernardino Ochino in Olanda per farsi calvinista; in realtà egli si era, sì, allontanato, ma portandosi “molto più lontano”, il più lontano possibile, e ciò per fuggire “al furore” dei gesuiti, volendo, “esser martire sì, ma incruento”; eppure – come aveva già affermato il Nostro Valeriano Magni da Milano, ai suoi tempi -, i cappuccini definivano “inclita” la Compagnia di Gesù, «da essoloro [cappuccini] stimata sempre, e venerata al sommo» (pp. 24-26 dell'edizione del 1751), nonostante alcuni singoli loro membri si siano comportati spregevolmente contro il cappuccino, perseguitandolo «fino al sangue, ed alla morte»¹⁴.

¹² PARISOT PIERRE, *Lettere apologetiche presentate dal p. Norberto cappuccino lorente, con cui difende sé e le sue opere dalle calunnie de' gesuiti*, tradotte dal francese da d. Ascanio Greni, Lucca MDCCXLIV, tomo secondo, parte seconda, libro primo, pp. 3 ss.

¹³ *Lettere apologetiche del p. Norberto cappuccino. In cui si svelano le calunnie, che i pp. gesuiti hanno disseminate specialmente nell'Italia, e nella Francia con un gran novero di libelli contro la sua persona, e le di lui opere presentate a Benedetto 14*, tradotte dal francese da d. Ascanio Greni, Lucca 1751.

¹⁴ *Lettera scritta da un ecclesiastico romano ad un cittadino lucchese suo amico*, in *Lettere apologetiche*, edizione del 1751, p. I.

RAFFAELE RUSSO - FRANCO FERNANDI, *I Cappuccini a Piacenza (1570-2012). Storia e testimonianze*, La Sintesi ed., Piacenza 2013, pp. 358.

È con vero piacere che presentiamo questo elegante e pregiato volume scritto a quattro mani da Raffaele Russo, frate cappuccino della provincia dell'Emilia, licenziato in Teologia pastorale e Lettere moderne, già docente nei Licei Statali e attualmente professore di Teologia pastorale presso il prestigioso Collegio Alberoni di Piacenza, nonché autore di diverse pubblicazioni di argomento storico-artistico, e Franco Fernandi, diacono permanente della Diocesi di Piacenza-Bobbio, impiegato e padre di due figli, interessato al francescanesimo e alla spiritualità del ministero diaconale.

Nella sua breve ma intensa *Prefazione* Luigi Mezzadri, professore di Storia della Chiesa all'Università Gregoriana e all'Accademia Ecclesiastica di Roma, riconosce a questo libro il merito di essere riuscito a cogliere nella sua essenza più profonda il Rinascimento, da lui a lungo studiato, anche attraverso la presenza dei Cappuccini, chiamati a Piacenza nel fervore controriformistico dal beato vescovo teatino Paolo Burali. È interessante il confronto che Mezzadri istituisce tra i signori locali, i Farnese, che «non riuscirono a finire il loro maestoso Palazzo», mentre «i cappuccini fecero nascere la Chiesa della carità nella nostra città», per arrivare alla conclusione: «Oggi palazzo Farnese è un museo. La Chiesa dei cappuccini è invece ancora un luogo vivo, perché in essa si respirano preghiera e carità» (p. 13).

Nella *Presentazione* Raffaele Russo sintetizza il significato della presenza dei "frati della barba", arrivati a Piacenza nel 1570 e divenuti poi nel tempo nell'immaginario collettivo dei piacentini "I Frati di Santa Rita", per il culto popolare della santa di Cascia nella loro chiesa dedicata a San Bernardino, e soprattutto per l'eroismo da loro dimostrato sia nella peste del 1630 che nelle due epidemie di colera del 1836-1837 e del 1854-1855, come pure per l'assistenza ai carcerati e agli ammalati.

I primi due capitoli del volume sono dedicati dagli Autori alla storia dell'Ordine cappuccino a partire dalle sue origini, nel 1525, come ramo spuntato dal plurisecolare albero francescano, attingendo a piene mani alle "testimonianze storico-letterarie" e "al magistero dei Papi", premessa doverosa e utile per creare la cornice in cui collocare la specificità della presenza dei cappuccini, "i frati del popolo", a Piacenza (1570- 2012) di cui gli Autori si occupano, con dovizia di particolari storici, nel capitolo terzo.

Attenzione particolare riservano poi gli Autori alle vicende della presenza cappuccina a Piacenza, legata alla divisione della provincia cappuccina di Bologna, avvenuta nel 1679, quando «durante il Capitolo provinciale di Parma, il Ministro Generale dei Cappuccini, padre Bernardo Acquarone da Porto Maurizio, dispose la separazione dei conventi siti nei ducati padani dalla provincia bolognese» (p. 66).

All'inizio del Novecento, nella chiesa dei cappuccini di Piacenza cominciò ad affermarsi il culto a santa Rita da Cascia, canonizzata da Leone XIII proprio il 24 maggio del 1900, tanto che i frati furono legati, *tout-court*, alla devozione verso la "santa degli impossibili", tanto da meritare appunto l'appellativo "Cappuccini di Santa Rita". Bene hanno fatto a questo punto gli Autori a ricordare, a proposito della chiesa e del culto a santa Rita, alcune benemerite figure di frati cappuccini che hanno operato a Piacenza, rimanendo nel ricordo della popolazione. Tra questi sono menzionati: Angelo da Sassalbo, Davide da Savignano al Rubicone, Innocenzo da Civate Camuno, tipico "frate cercone", morto in odore di santità, e Raffaele da Mestre, di cui è in corso la causa di beatificazione.

Nel volume non sono dimenticati i guardiani del convento di Piacenza dal 1679, anno di fondazione della Provincia Parmense di cui è fornita, con meticolosità certosina, la cronotassi fino al 2011.

La seconda parte del volume è dedicata dagli Autori alle opere specifiche dei cappuccini, in modo particolare accanto agli appestati nell'epidemia del 1630, con relativo elenco dei frati cappuccini morti a Piacenza durante tale epidemia di peste, con gli "Esercizi Spirituali" consigliati dal Vescovo di Piacenza mons. A. Scappi.

Anche durante le epidemie di colera, che scoppiarono a Piacenza nel 1836-1837 e nel 1854-1855, il posto dei frati cappuccini fu quello "tra gli ammalati", scrivendo pagine gloriose di servizio eroico. Del resto, quello dell'assistenza agli infermi negli ospedali piacentini, tra cui quello psichiatrico e quello militare, è sempre stato uno dei ministeri più tipici dei cappuccini. Gli Autori dedicano molte pagine a questo ministero, con dozzina di particolari, perché nulla vada perduto, evangelicamente, di quanto fatto dai frati per le anime e i corpi degli infermi, mentre non trascurano di documentare l'assistenza ai carcerati e ai condannati a morte. Tra i cappuccini che hanno testimoniato la speranza nelle carceri piacentine è ricordato e stimato padre Vittorio Bugliani da Massa (1919-1982), cappellano per trent'anni.

La descrizione della Chiesa di San Bernardino-Santuario di Santa Rita da Cascia offre poi agli Autori lo spunto per una minuziosa, quanto interessante, ricognizione delle opere d'arte presenti all'interno di essa, documentandole con splendide riproduzioni, vera gioia per gli occhi. Segnaliamo, con l'imbarazzo della scelta, il Tabernacolo in legno di noce e bosso

dell'altare maggiore, opera dei fratelli cappuccini siciliani Agostino e Vincenzo da Trapani, con sportello dipinto su rame raffigurante la Madonna col Bambino di Guido Reni, cui si aggiungono il "San Francesco che riceve le stimmate" di Gianfranco Barbieri, detto "Il Guercino" e una luminosa "Immacolata" di Roberto de Longe, detto "Il Fiammingo". Degno di menzione è pure il ciclo di affreschi dell'affermato pittore veronese Carlo Donati, che decora la cappella di Santa Rita, iniziato nel 1947, il retablo francescano dell'abside e il santorale francescano-cappuccino, accuratamente descritti e analizzati sia nel loro valore artistico come pure nella spiritualità che trasmettono.

Il volume di Raffaele Russo e Franco Fernandi si conclude con un ricco Dizionario biografico dei frati minori cappuccini piacentini, in cui spiccano figure eminenti come Francesco Saverio da Fiorenzuola, celebre predicatore e professore di matematica e fisica nonché fervente patriota, esiliato in Inghilterra per avere sostenuto la rinuncia al potere temporale del Papa, Carlo da Piacenza, attivo nella *missio antiqua* del Congo, Basilio da Ponte dell'Olio, fondatore della missione di Antiochia, lo storico Felice da Mareto, Cipriano da Piacenza, predicatore, scrittore e professore di letteratura e Agostino da Piacenza, appassionato d'astronomia e fondatore del "Solitario Piacentino", una sorta di "Frate Indovino" *ante litteram*. In Appendice gli Autori riportano poi sei interessanti documenti, in prevalenza d'archivio, che a vario titolo sono collegati con il convento di Piacenza.

Purtroppo nel 2014 i cappuccini hanno lasciato Piacenza e il convento dello Stradone Farnese, nel contesto di un doloroso ridimensionamento che investe tutti gli istituti religiosi, a causa della persistente crisi delle vocazioni.

Questo libro di Raffaele Russo e Franco Fernandi rimane pertanto una testimonianza preziosa, e a questo punto nostalgica, "alla memoria di tutti i frati cappuccini che, da oltre quattro secoli" hanno testimoniato "con silenziosa operosità, l'ideale francescano nel territorio piacentino", com'è scritto nella dedica.

Giovanni Spagnolo

CHIARA CODAZZI, Suor Chiara Ricci tra storia e memoria. Storiografia sulla fondatrice delle Francescane Angeline, Studia Antoniana 53, Edizioni Antonianum, Roma 2014, pp. 416.

L'Autrice di questo corposo volume, Chiara Codazzi, appartiene all'Istituto delle Suore Francescane Angeline e presenta un *curriculum* di tutto rispetto che, dalla maturità magistrale, l'ha portata a conseguire presso l'Università Statale di Milano il titolo di logopedista. Presso la Pontificia Università *Antonianum* ha quindi portato a compimento, con il dottorato

in teologia con specializzazione in spiritualità, la sua formazione teologica. Attualmente, con il diploma dello *Studium* della Congregazione delle Cause dei Santi, collabora nella vice-postulazione della serva di Dio Chiara Ricci e con la postulazione generale dei frati minori. È inoltre professore invitato presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose e presso l'Istituto Francescano di Spiritualità dell'*Antonianum*.

Il volume, che si avvale dell'arguta *Prefazione* del prof. Giuseppe Buffon, intende rivedere la storiografia sulla fondatrice delle Francescane Angeline, la serva di Dio suor Chiara Ricci (1834-1900), terziaria francescana della seconda metà dell'Ottocento, tra storia e memoria attraverso un confronto «tra *memoria scritta* - esibita pubblicamente - *memoria conservata* - privata e talvolta celata - e *memoria vissuta*, spesso inconsapevolmente esperita» (p. 8). Anche nella sua *Introduzione* l'Autrice ribadisce l'argomento e gli obiettivi della sua ricerca, le fonti, reperite su più fronti e l'articolazione della sua esposizione, spalmata in due parti, strutturate rispettivamente in due e tre capitoli.

Nella prima parte del volume Chiara Codazzi pone le premesse per un'indagine sulla memoria scandagliando, nel capitolo primo, la vicenda biografica di suor Chiara Ricci e il suo ricordo, tenuto conto della scarsa notorietà di cui ella gode. Fondamentale, nella ricostruzione della vicenda umana e spirituale di Chiara Ricci, è per l'Autrice l'*Autobiografia* che la Fondatrice iniziò a scrivere l'8 dicembre 1898, «giorno dedicato a Maria Immacolata» (p. 29). Possiamo seguire così Caterina Ricci, *giovane savonese*, divenuta *terziaria francescana* di Nostra Signora del Monte con il nome di Chiara Ottaviana, *educatrice perspicace* e, con l'aiuto del frate minore osservante padre Innocenzo Gamalero, *fondatrice sapiente* e, infine, *madre deposta*, «chiamata ad affrontare un tempo di grande travaglio e solitudine all'interno della famiglia religiosa da lei fondata» (p. 53).

Nel capitolo secondo l'Autrice si addentra nell'analisi dell'Istituto Francescane Angeline, mettendo a fuoco lo sviluppo di un'esperienza carismatica fondante attraverso l'evoluzione istituzionale, il processo di autonomia giuridica e i rapporti con l'Ordine francescano, il governo dell'Istituto, le scelte formative, i rilievi quantitativi, il metodo e le fonti della raccolta quantitativa e i dati relativi alle case e alle opere delle Francescane Angeline, per passare quindi, con le tecniche scientifiche proprie della statistica, ai dati relativi alle religiose dell'Istituto e a elencare la varietà delle opere realizzate. Da queste ultime informazioni sappiamo che «alla deposizione di madre Chiara la Congregazione registrava 10 case, 44 religiose e 30 opere». Nel 2007 l'Istituto «si presenta con 190 suore, sparse in 38 case con 355 opere: moderati, ma positivi gli esiti dello sviluppo di un'esperienza carismatica fondante» (p. 140).

La seconda parte del volume si cala nel cuore della memoria e, in tre capitoli, approfondisce quella che è la prospettiva più propria della ricerca della Codazzi che sviscera le varie sfaccettature della memoria.

Il capitolo terzo legge infatti la storiografia su suor Chiara Ricci come “una memoria narrata”, passando al setaccio della critica anzitutto la tipologia della produzione storiografica su suor Chiara Ricci, la storia della storiografia su di lei, schierandosi apertamente verso una narrazione senza ripensamenti, modellata tra due centenari: il 1984, che ricorda i cento anni della fondazione dell’Istituto, e il 2000, anno giubilare, che ricorda i cento anni del pio transito di suor Chiara Ricci. Centenari come occasione propizia per l’Autrice per una nuova rilettura del carisma fondazionale, tra forme nuove e significati antichi, per individuare una nuova storiografia sulle Francescane Angeline e promuovere una salutare *riconciliazione della memoria* che approdi a una *memoria viva*.

Originale e interessante è poi il capitolo quarto: “Una memoria conservata: le fonti inedite su suor Chiara Ricci”, criticamente vagliate anche nei risvolti più dolorosi che riguardano, per esempio, le scelte laceranti e figure ambigue o i fatti omessi e le parole taciute. Nel capitolo quinto, infine, la Codazzi si occupa, con l’uso degli strumenti scientifici e delle tecniche più accreditate come l’intervista, della memoria “vissuta” attraverso la trasmissione della figura di suor Chiara Ricci tra le Francescane Angeline.

Nella *Conclusion* l’Autrice riafferma le sue convinzioni sul rapporto tra storia e memoria che non possiamo non condividere: «Le pagine di questo lavoro, mentre affinano l’interesse per un approccio multidisciplinare a un evento o a un fenomeno anche di natura o di matrice teologica, confermano l’urgenza e il valore di studi storico-teologici come risorsa per la vita di un istituto religioso e spingono a credere che l’approfondimento del ‘francescanesimo al femminile’ possa offrire vari spunti di riflessione per la storia e la spiritualità francescana» (p. 344).

Vasta e articolata è la *Bibliografia* che supporta il volume di Chiara Codazzi, a dimostrazione della validità scientifica della sua ricerca e del suo impegno metodologico, certamente esemplare. Alcuni “allegati” in *Appendice* ci permettono un “assaggio” diretto, per così dire, di alcuni dettagli che riguardano suor Chiara Ricci, le presenze e le opere delle Francescane Angeline in Italia e nel mondo, la traccia per l’intervista e l’elenco delle religiose intervistate.

Giovanni Spagnolo

MARIA PIA ALBERZONI, *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa Romana, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 308.*

Il sottotitolo del volume costituisce la chiave di lettura dello studio condotto da Maria Pia Alberzoni; la studiosa, infatti, docente di Storia medievale all'Università Cattolica del "S. Cuore" di Milano, intende dare un contributo alla recente storiografia sui rapporti tra Francesco, Chiara e la Curia romana e sul travaglio che accompagnò le decisioni degli assisiati (tra la fedeltà all'originaria ispirazione e l'obbedienza alla Chiesa).

L'autrice fa emergere la forza con cui Francesco e Chiara hanno difeso il loro *propositum vitae*, di fronte alle direttive curiali e ai nuovi orientamenti del diritto canonico emersi dal concilio Lateranense IV. Francesco lottò per custodire la vita di povertà, il non essere posto a capo dell'Ordine e l'approvazione della Regola (rispetto a quelle già esistenti); non venendo meno all'obbedienza, in primis verso il cardinale Ugo d'Ostia (il nome *Ugolino* risulta assente nelle primitive fonti). La malattia e la lunga sofferenza che hanno accompagnato fino alla morte il *novellus pazzus* e la *plantula beati Francisci* sono indice del loro travaglio interiore (tra fedeltà al vangelo e all'istituzione), che ne fa i fondatori di un Ordine assolutamente fedele alle direttive papali.

L'altra lente per inquadrare il volume ci è fornita dai concetti di povertà e semplicità, termini centrali nel lessico di Francesco e della primitiva agiografia.

Il lavoro viene articolato da Maria Pia Alberzoni in tre parti: la prima tratta il confronto tra la Regola dei Frati Minori e le altre legislazioni già esistenti: l'esclusiva assunzione di queste ultime, da parte delle nuove fondazioni, era divenuta obbligatoria secondo il canone 13 del Lateranense IV *Ne nimia religionum diversitas*; Francesco e Chiara costituiranno una significativa eccezione; inoltre, la Regola francescana è impregnata dell'esperienza ed esempio personale (rimarrà l'uso frequente della prima persona singolare, nonostante i dettami legislativi).

La seconda parte del volume si occupa dei rapporti tra Francesco e il collegio cardinalizio (la storia di una difficile approvazione); in particolare con il cardinale vescovo di Sabina, Giovanni di S. Paolo, e con il noto Ugo d'Ostia. Il primo svolse un ruolo di non secondaria importanza nella storia della nascente *fraternitas* minoritica; egli, infatti, era presente all'incontro tra Francesco e Innocenzo III (evento che segnò l'inizio dell'*iter* che condurrà all'approvazione della Regola nel 1223). Ugo, che era ufficialmente il *dominus* della fraternità, incontrò le resistenze di Francesco al processo di strutturazione dell'Ordine, tuttavia si dimostrò sensibile alla statura carismatica dell'assisiato; dall'altra parte, Francesco ribadì, nel Testamento, la funzione del cardinale d'Ostia di *dominus, protector et corrector* dei frati.

Nella terza parte viene trattata la nuova forma di vita, il carisma vissuto da Francesco e da Chiara e gli sviluppi postumi del loro movimento; un'avventura fatta di preghiera e servizio; nella consapevolezza di incarnare un nuovo genere di vita, una *revelatio* ricevuta direttamente dall'Altissimo, che altro non era se non l'invito a rendere nuovamente attuale la proposta evangelica nella sua integralità. Si sottolineano i tratti peculiari del governo dell'Ordine: le relazioni tra i frati (tra pari), così che anche le principali cariche interne furono elettive e temporanee, e lo spirito del servizio, la *minoritas*; l'impegno, in base ai dettami conciliari, del capitolo generale e della visita periodica. L'autrice conserva una particolare attenzione anche alle vicende clariane: l'autorità come servizio; la fermezza nella difesa del *privilegium paupertatis*.

Piero Sirianni

MARIANO PARENTE, *Frati Cappuccini della monastica provincia di Napoli e Terra di Lavoro al tempo della soppressione francese (1806-1815...)*, E.C.N., Napoli 2015, pp. 555.

Il volume che presentiamo, pubblicato prima a puntate nella *Rivista Storica dei Cappuccini di Napoli* tra il 2014 e il 2015, è frutto dell'amorosa e appassionata ricerca storiografica del padre Mariano Parente che, già nel 2009, aveva delineato la *Sintesi Storico-Cronologica della Provincia dei Frati Minori Cappuccini di Napoli (1535-2007)*. Un lavoro ininterrotto, quindi, con il quale l'Autore, come egli stesso scrive nell'*Introduzione*, intende «colmare un vuoto per conoscere la testimonianza dei Frati Minori Cappuccini della monastica Provincia di Napoli nei primi decenni del secolo XIX, in particolare durante il "decennio" francese, attraverso ricerche approfondite condotte negli archivi statali di Napoli e Caserta» (p. 7).

Dal lavoro di Mariano Parente veniamo a sapere che «prima dell'avvento di Napoleone e dei suoi seguaci, i conventi cappuccini della monastica Provincia di Napoli erano trentanove. Sette stavano nella provincia civile di Napoli, venti nella Terra di Lavoro, quattro nel Principato Citra e otto nel Principato Ultra» (p. 9). Dopo la bufera della soppressione francese, nel 1816, ne rimasero aperti sei nella provincia civile di Napoli, nove nella Terra di Lavoro, uno nel Principato Citra e tre nel Principato Ultra, per un totale di diciannove, più o meno la metà (*Ibidem*).

Nel primo capitolo del suo volume l'Autore prende in considerazione quelli che furono i preliminari ed effetti della soppressione francese sui cappuccini di Napoli e Terra di Lavoro (1806-1833), i frati «forestieri» nella provincia di Napoli e Terra di lavoro (1811-1815) e il relativo obbligo di domicilio (1808-1820). La situazione concreta di sette conventi della Provincia di Napoli è descritta dal Parente nel capitolo secondo, fornendone

la situazione reale attraverso le relative statistiche che ne elencano le presenze, secondo lo *status* proprio dei cappuccini: sacerdoti, laici e terziari. Con la stessa metodologia, poi, nel capitolo terzo l'Autore analizza la situazione dei Frati Cappuccini nella Provincia di Terra di Lavoro 1807-1827, passando in rassegna venti conventi.

Leggere questo volume di Mariano Parente, se da un lato è come avventurarsi nei territori sempre imprevedibili della storia, dall'altra parte è apprezzare il significato e il valore della presenza plurisecolare dei Cappuccini, profondamente radicati nel tessuto popolare e apprezzati per la loro povertà nei territori presi in esame. Infatti, «i cappuccini, condividendo lo stato sociale dei contadini del tempo, in genere erano stimati, ben voluti e ricercati per la loro umiltà, spiritualità e cultura» e non raramente ricevevano, da alcune Amministrazioni locali, un contributo annuale in segno di gratitudine «per la loro presenza e lavoro apostolico» (p. 9).

Non mancano le curiosità, nello scorrere le varie schede e i vari documenti che corredano il volume, come per esempio lo scandalo e le ire delle popolazioni circostanti, a proposito del soppresso convento di Tora, ridotto a «prostribolo di quel comune» (p. 519). Tutti i conventi cappuccini soppressi, del resto, una volta centri di «preghiera, di cultura e beneficenza», sono diventati, nella maggior parte dei casi «ruderi abbandonati e punto di ritrovo per gente di malaffare» (p. 8).

È un volume di storia, quello del padre Mariano Parente, esemplare da questo punto di vista, che può essere utile per custodire, in tempi d'inevitabile "ridimensionamento" delle presenze cappuccine, la memoria della propria storia che va raccontata proprio "per tenere viva l'identità", come ha ricordato papa Francesco in un'allocuzione del 21 novembre 2014, che l'Autore ha voluto mettere in *exergo*.

In fondo, «narrare la propria storia è rendere lode a Dio e ringraziarlo per tutti i suoi doni» (papa Francesco). Per questo vogliamo esprimere la nostra gratitudine a Mariano Parente per la sua avvincente narrazione della storia cappuccina napoletana, anche attraverso la mole di documenti, frutto delle sue pazienti ricerche, solo apparentemente sterili, ma ricchi e impregnati della sempre attuale spiritualità francescana.

Giovanni Spagnolo

GIANLUIGI PASQUALE, *I religiosi e la Chiesa locale. Tra esenzione e giusta autonomia*, Ancora, Milano 2015, pp. 144.

Tra le intuizioni profetiche di papa Francesco è certamente da annoverare l'indizione dell'*Anno della vita consacrata* (30 novembre 2014 - 2 febbraio 2016) nel quale egli ha voluto collocarsi "da fratello consacrato a Dio come voi" e che ha dato origine a una serie di iniziative, sia spirituali che

culturali, per (ri)mettere sul candelabro della Chiesa il carisma della vita religiosa. Anche gli studi e le ricerche, relative a questo tema, hanno visto, in questo anno giubilare della vita religiosa, il moltiplicarsi di interventi e pubblicazioni sia nelle riviste specialistiche che in saggi e monografie.

Il frate cappuccino prof. Gianluigi Pasquale, teologo attivo e apprezzato sia nell'insegnamento, come pure nell'attività di conferenziere e di instancabile scrittore, dedica all'argomento questa sua ultima produzione scientifica. Sulla "giusta autonomia", il secondo aspetto specifico trattato in questo volume, incentrato sulla *vexata quaestio* della "esenzione", Gianluigi Pasquale era intervenuto nel 1999 con un articolo, assai documentato, sulla rivista *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, a proposito dell'esortazione Apostolica *Vita consecrata*, frutto del Sinodo dei Vescovi del 1994, che san Giovanni Paolo II aveva firmato il 25 marzo 1996.

Nell'*Introduzione*, spiegando contenuti e percorsi della sua lettura relativa ai religiosi e la Chiesa locale, l'Autore delinea con grande convinzione la vita consacrata, come la Chiesa nata dallo Spirito, tanto da potere affermare con sicurezza che «una Chiesa senza una vita consacrata forse non c'è mai stata e non la (ri)conosceremmo mai come Chiesa se essa venisse a mancare» (p. 14).

Nel primo capitolo del volume l'Autore ripercorre, attraverso un'inedita analisi storica supportata dal ricorso scrupoloso alle fonti documentarie, le origini dell'esenzione dei religiosi, per dimostrare come la presenza della vita consacrata appartenga fin dai primordi all'essenza stessa della Chiesa, sia pure attraverso sfumature e particolarità collocate nel tempo. Il passaggio di prospettiva dall'esenzione alla giusta autonomia, secondo la scelta del Vaticano II, è analizzata dall'Autore nel secondo capitolo insieme alla puntualizzazione del problema confluito e fissato, dopo lunga discussione e osservazioni plurime, nel Codice di Diritto Canonico, promulgato il 25 gennaio del 1983. Nel terzo capitolo, che tratta della Chiesa strutturata in carismi e in stati di vita, il prof. Gianluigi Pasquale ha modo di far emergere, in tutte le sue implicazioni teologiche ed ecclesologiche, il cambio di prospettiva dall'*esenzione*, concetto prettamente giuridico, alla *giusta autonomia* più «funzionale alla comunione dello Spirito» (p. 108), altrimenti detta "spiritualità di comunione", scaturita dalla prospettiva conciliare.

Ed è proprio alla *Conclusion*e che l'Autore affida la sua convinzione più profonda, emergente dal suo percorso di riflessione e ricerca, quella cioè che la vita consacrata dice della Chiesa la sua essenza, sia pure attraverso la permanenza *ad intra* negli istituti religiosi della "esenzione", come "conservazione ed espansione del proprio carisma" e *ad extra* dove si sottolinea la "giusta autonomia", come manifestazione di comune utilità. A questo proposito scrive ancora Gianluigi Pasquale: «esperti di comunio-

ne, infatti, i religiosi e le religiose sono chiamati a essere nella comunità ecclesiale e nel mondo testimoni e artefici di quel progetto di comunione più grande che ogni Chiesa particolare realizza nella sua storia di comunità credente» (p. 119).

Non possiamo tralasciare l'accento di Gianluigi Pasquale, assai attuale nel pontificato di papa Francesco, a quella «comunione meno centralizzata, di cui la vita consacrata è stata emblema e foriera fin dai primordi, *ante litteram*» (p. 119). Intuizione che ha avuto ulteriore conferma nel discorso del Pontefice per la commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi, lo scorso 17 ottobre 2015, in cui papa Bergoglio ha ribadito la sua intenzione di procedere nel cammino di una "salutare decentralizzazione", già espressa nella *Evangelii gaudium* (nn. 16, 32).

Il volume del prof. Pasquale è impregiato, giova ricordarlo, da una bibliografia ragionata sui temi trattati, divisa in "Fonti" e "Bibliografia complementare", e da un Indice dei nomi che rende ragione della coralità delle "voci" ascoltate e consultate nella ricerca.

Giovanni Spagnolo

CLAUDIO TODESCHINI, *Il profumo di una vita. Daniele da Samarate missionario cappuccino lebbroso tra i lebbrosi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, pp. 303.

È davvero con grande interesse e commozione che abbiamo letto l'eroica vicenda biografica del servo di Dio Daniele da Samarate (1876-1924), cappuccino lombardo, missionario in Brasile e lebbroso tra i lebbrosi, scritta con grande competenza, e si direbbe partecipazione affettiva, dal confratello Claudio Todeschini che è anche solerte vice postulatore della causa di beatificazione e canonizzazione.

Dalla puntuale e meditata *Presentazione* di mons. Ennio Apeciti, rettore del Pontificio Seminario Lombardo di Roma, e già a lungo responsabile del servizio per le Cause dei Santi della arcidiocesi di Milano, apprendiamo quanto il portinaio di viale Piave, il servo di Dio fra Cecilio Cortinovis, stimasse e venerasse il confratello lebbroso, tanto da volere andare in Brasile a prendere il suo posto, e come altri percorsi di santità avessero intercettato la testimonianza di Daniele da Samarate.

A questo proposito sono ricordati: il venerabile dottor Marcello Candia che, dopo aver lasciato tutti i suoi averi, si dedicò ai poveri, anch'egli missionario nel Nord Est brasiliano, il beato cardinale Alfredo Ildefonso Schuster e santa Gianna Beretta Molla che da ragazza si fermava spesso, affascinata e attratta, davanti al volto di Daniele da Samarate la cui immagine, a grandi dimensioni, fra Cecilio aveva voluto nell'atrio del convento.

Assai opportunamente Claudio Todeschini ha fatto precedere la narrazione della vita di Daniele da Samarate da due capitoli in cui descrive accuratamente il contesto geografico e sociale in cui egli è nato: La Lombardia e l'Alto milanese dopo l'Unità d'Italia e la presenza dei frati minori cappuccini di Lombardia che cominciavano a conoscere una fioritura vocazionale e un'apertura missionaria, dopo la bufera della soppressione degli ordini religiosi del 1866.

Gli anni dalla nascita di Felice Rossini, il 15 giugno 1876, alla sua vestizione religiosa nel convento dei cappuccini di Lovere, con il nome di fra Daniele da Samarate il 23 giugno 1891, alla sua destinazione alla missione del Brasile nel 1898, ancora studente di teologia, dopo l'increscioso episodio delle cannonate del generale Bava Beccaris contro il muro del convento di Monforte e l'arresto di trentacinque frati, Daniele compreso, sono descritti nel capitolo terzo.

A questo punto l'Autore inserisce un *excursus* storico, sempre meticoloso e documentato, che riguarda i Cappuccini lombardi in Brasile, rievocando la figura biblica di padre Carlo da S. Martino Olearo e gli insediamenti nel Maranhão, Pará e Ceará con la successiva nomina a superiore regolare del padre Rinaldo da Paulo.

Giunto a Canindé, nello Stato brasiliano del Ceará il 22 settembre 1898, con altri tre compagni, fra Daniele riceve il diaconato il 2 ottobre dello stesso anno e l'ordinazione sacerdotale il 19 marzo 1899, per essere destinato subito dopo alla Colonia di S. Antonio del Maracaná dove inizierà il suo ministero a favore degli indigeni già dal 1900. In un apposito capitolo, il sesto, Todeschini ricostruisce le vicende della Colonia di Sant'Antonio sino all'arrivo di padre Daniele, il 22 febbraio 1900, per analizzare poi, nel capitolo settimo, la "grave crisi finanziaria" abbattutasi nel Pará, la tragedia di Alto Alegre nel Maranhão, avvenuta nella Colonia di S. Giuseppe il 13 marzo 1901, in cui vennero massacrati quattro cappuccini, due membri del Terz'Ordine, sette suore cappuccine di Loano e oltre duecento cristiani della missione, lasciando padre Daniele "tra l'incudine e il martello". Nella Colonia di Sant'Antonio padre Daniele rivelò nel corso di otto anni, dal 1901 al 1908, il suo spirito ardente, la sua prudenza e le grandi capacità amministrative come direttore, che manifestò nel saper condurre avanti le opere missionarie, in dialogo costante con le autorità religiose e civili.

L'Autore dedica quindi all'intensa attività missionaria di padre Daniele a favore degli Indios diversi capitoli (dall'ottavo all'undicesimo) seguendo e annotando, con scrupolosità certosina, non solo tutte le vicende della Colonia, ma la vita della fraternità cappuccina e, soprattutto, il percorso di santità del missionario di Samarate, convinto che «si va facendo quel poco di bene che la grazia di Dio ci concede di fare» (p. 121) a favore

«di questo nostro popolo, che tanto ci ama e ci stima» (p. 124), come scrive al ministro generale Pacifico da Seggiano.

L'anno 1909 per Daniele da Samarate è un anno davvero "cruciale", come lo definisce Todeschini nel capitolo dodicesimo, con la sua improvvisa partenza per l'Italia e soprattutto con il configurarsi del suo nuovo status di ammalato, anche se nessuno osa ancora pronunciare l'infausta diagnosi: lebbra. Pellegrino a Lourdes, padre Daniele sente interiormente da una voce che non guarirà e la sua malattia sarà «*ad maiorem Dei gloriam*, e per il maggior tuo bene spirituale» (p. 133), la stessa voce che dice di aver sentito nel santuario mariano di Casalpusterlengo. L'8 dicembre 1909 padre Daniele rientra nella sua amata missione, convinto che per la sua malattia «é meglio il caldo del Brasile, che la nebbiaccia malsana del Milanese» (p. 138). L'Autore continua a seguire padre Daniele nel suo ritorno in Brasile, annotandone "fatiche e speranze" nella convinzione, che avanza di pari passo con l'avanzare della terribile malattia, che "*Deus omnia suaviter disponit*" (capitoli 13-15).

Il 27 aprile 1914 padre Daniele entra nel lebbrosario di Tucunduba, dopo aver contratto la malattia nell'esercizio eroico del suo ministero sacerdotale, isolato nella sua "casetta-Ritiro s. Francesco" e vi rimarrà per dieci anni, fino alla morte. A questo punto Todeschini, nel capitolo 16, inserisce un ulteriore *excursus* informativo sulla lebbra e i lebbrosi in Brasile, prima di addentrarsi nella narrazione dell'ultimo doloroso tratto della vita del padre Daniele.

In otto capitoli (dal 17 al 24) l'Autore, passando cronologicamente in rassegna ogni aspetto della vita del padre Daniele a Tucunduba con dovizia di particolari s'immerge, si direbbe, nell'inferno del lebbrosario per mettere in luce le virtù del "povero lebbroso" cappuccino tra i "suoi" lebbrosi. Padre Daniele considera la lebbra "una grazia" (p. 187) ricevuta, per la quale esprime la sua gratitudine con la sua formula personale "*A Deus louvado*" (p. 199), da condividere, nonostante le inevitabili difficoltà e problemi, con gli altri lebbrosi dei quali diventa ufficialmente il cappellano, facendosi tutto a tutti, pur nell'inesorabile disfacimento del suo corpo.

Nel 1921 padre Daniele inizia quello che l'Autore chiama "il grande viaggio verso l'eternità", divenuto ormai un "martire" vivente, fino agli ultimi mesi di vita, vissuti come offerta gradita a Dio, che porta grandi frutti spirituali, tanto da fargli esclamare con intima gioia: «Ho potuto salvare anime» (p. 268). L'ultimo capitolo della santa storia del padre Daniele si conclude con la sua morte, a 48 anni, il 19 maggio 1924, nel mese dedicato alla Madonna, come aveva desiderato, circondato dall'affetto di quanti lo avevano assistito. Cappuccino *usque ad mortem*, prima di spirare, «domandava l'abito, il cingolo, la corona [...] Elevava spesso il tremante

moncherino per benedire quanti si inginocchiavano per implorare la benedizione» (p. 275).

Dalla *Conclusion*e di questa esemplare biografia del servo di Dio Daniele da Samarate, le cui virtù eroiche si spera vengano riconosciute al più presto, scritta con impeccabile scrupolosità storica e in uno stile incisivo, raccogliamo il dono che l'Autore consegna ai lettori. Si tratta del "credo" che padre Daniele recitava a voce alta in lebbrosario con i suoi compagni di malattia: «Io sono figlio di Dio. Dio abita in me. Posso essere tutto quello che desidero perché Dio è il mio Dio. Non mi stanco mai perché Dio è la mia forza. Non sono mai ammalato e rattristato perché Dio è la mia salute. Non mi manca niente perché Dio è il mio fornitore. Proprio perché sono figlio di Dio, sono unito alla Divina Presenza di mio Padre. Io sono felice in tutto quello che intraprendo perché il mio sapere e le mie conoscenze aumentano in me ogni giorno che passa. Amen».

Giovanni Spagnolo

INDICE GENERALE DELL'ANNO 2015

EDITORIALE

<i>La vita consacrata tra profezia e testimonianza</i>	pag.	7-9
<i>Europa, francescanesimo, islam</i>	»	213-215

APPROFONDIMENTI

CADILI A., <i>Francesco e il sultano. Riferimenti minimi su una questione storica aperta</i>	»	249-262
FALLICA L., <i>«I figli sono liberi» (Mt 17,26). La vita religiosa come segno di libertà filiale, tra prossimità e altrove</i>	»	33-62
GRAZIOLI A., <i>La profezia nascosta nella fragilità della perseveranza. Contributi dai documenti della Santa Sede sulla vita consacrata nella "cultura del provvisorio"</i>	»	63- 121
LOTTI L., <i>La paternità di Dio in Francesco d'Assisi e Pio da Pietrelcina</i>	»	123-154
MARTINELLI P., <i>La dimensione carismatica della Chiesa e la vita consacrata</i>	»	13-32
MESSA P., <i>Gesti e parole della predicazione di Francesco d'Assisi</i> . .	»	263-266
MÜLLER P.A.M., <i>Raimondo Lullo costruttore di pace attraverso il dialogo</i>	»	267-284
NERI N., <i>Polis ed Ecclesia. Genesi dell'Europa e valori cristiani</i>	»	219-232
ZILIO-GRANDI I., <i>La pace nel Corano. Appunti di lavoro</i>	»	235-247

CONTRIBUTI

BALAJIC S., <i>Aspetti della maturità personale di Francesco d'Assisi</i> . .	»	285-329
CORDOVANI R., <i>Malattia, morte e sepoltura del Principe Alessandro Sobieski e i cappuccini</i>	»	181-200
KENYUYFOON G.W., <i>Evangelizzare le periferie esistenziali: "chiave ermeneutica" della missione della vita consacrata</i>	»	381-391
MEGLIO L., <i>Padre Giusto da Sora, sacerdote cappuccino (1882-1943)</i> . .	»	373-379
PICCIALLO A., <i>L'orazione mentale come proposta formativa</i>	»	331-356
PICCIALLO A., <i>L'orazione mentale nella vita dei Cappuccini del XVI secolo</i>	»	161-179

- SPAGNOLO G., *Il servo di Dio Cirillo Giovanni Zohrabiàn (1881-1972), vescovo cappuccino nella diaspora armena* pag. 155-160
- TODISCO O., *Nella gratuità la felicità. Spunti bonaventuriani* » 357-371

RASSEGNE

- DI CIACCIA F., *Valeriano Magni da Milano, frate cappuccino.*
Note a margine del volume di Alfredo Di Napoli » 405-426
- SCHMUCKI A., *Il fenomeno dell'abbandono della vita consacrata come sfida e opportunità formativa.*
A proposito del volume di Alceo Grazioli » 393-403

RASSEGNE

Libri

- ALBERZONI M.P., *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa Romana* (P. Sirianni) » 432-433
- BELPIEDE A., *La Ferita e la Parola* (G. Spagnolo) » 201-203
- CODAZZI C., *Suor Chiara Ricci tra storia e memoria. Storiografia sulla fondatrice delle Francescane Angeline* (G. Spagnolo) » 429-431
- DI NAPOLI A., *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia* (G. Spagnolo) » 203-205
- PARENTE M., *Fra i Cappuccini della monastica provincia di Napoli e Terra di Lavoro al tempo della soppressione francese (1806-1815...)* (G. Spagnolo) » 433-434
- PASQUALE G., *I religiosi e la Chiesa locale. Tra esenzione e giusta autonomia* (G. Spagnolo) » 434-436
- RUSSO R. - FERNANDI F., *I Cappuccini a Piacenza (1570-2012). Storia e testimonianze* (G. Spagnolo) » 427-429
- TODESCHINI C., *Il profumo di una vita. Daniele da Samarate missionario cappuccino lebbroso tra i lebbrosi* (G. Spagnolo) ... » 436-439